Vol. 8, No 4-5
2025

ORIENTALISTICA

ISSN 2618-7043 (Print)
ISSN 2687-0738 (Online)
DOI 10.31696/2618-7043-2025-8-3



Information about the journal

The journal *Orientalistica* is an print peer-reviewed academic journal, covering a wide range of areas of Oriental studies.
The Journal is being published since 2018.
Form of distribution - print media, journal. Registration number and decision date on registration with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media (Roskomnadzor):
PI No. FS77-72763 dated May 4, 2018.
Registerd in the ISSN National Centre of the Russian Federation, Russian Book Chamber:
ISSN 2618-7043 (Print),
ISSN 2687-0738 (Online).

The media founder & Publisher

The Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences
Address: 12, Rozhdestvenka str., Moscow, 107031, Russian Federation
www.ivran.ru

Address of the Editorial Office

The Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences
Address: 12, Rozhdestvenka str., Moscow, 107031, Russian Federation
Tel.: +7(495)621-18-84 www.orientalistica.su
www.orientalistica.com orientalistica@ivran.ru

Our Mission

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

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

Compliance with the requirements of the Higher Attestation Commission

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

SOCIAL AND HUMAN SCIENCES

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

PHILOSOPHICAL SCIENCES
5.7.2. History of Philosophy (Philosophy).
5.7.8. Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture (Philosophy).
5.7.8. Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture (History).
5. 7.9. Philosophy of Religion and Religious Studies (Philosophy).
5. 7.9. Philosophy of Religion and Religious Studies (History).

PHILOLOGICAL SCIENCES
5.9.3. Theory of literature (Philology).
5.9.4. Folklore Studies (Philology).

The *Orientalistica* Editorial board intends to make the presence of the Journal in the nomenclature of the Higher Attestation Commission scientific specialities List and invites authors of publications in scientific specialities and corresponding branches of science as follows:

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

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

© *Orientalistica*, 2025
© IOS RAS, 2025

ОРИЕНТАЛИСТИКА

Т. 8, №4-5
2025

ISSN 2618-7043 (Print)
ISSN 2687-0738 (Online)
DOI 10.31696/2618-7043-2025-8-3

Информация об издании

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

Издается с 2018 г. – ежеквартально.
Регистрационный номер и дата принятия решения о регистрации в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор):
ПИ № ФС77-72763 от 4 мая 2018 г.

Журнал зарегистрирован в Национальном центре ISSN Российской Федерации:
ISSN 2618-7043 (Print),
ISSN 2687-0738 (Online).

Учредитель, Издатель

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт востоковедения Российской академии наук (ФГБУН ИВ РАН).
Адрес: 107031, Российская Федерация, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12. www.ivran.ru

Редакция

107031, Российская Федерация, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12.
Тел.: +7 (495) 621-18-84
www.orientalistica.su www.orientalistica.com
orientalistica@ivran.ru

Миссия журнала

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

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

Соответствие требованиям Высшей аттестационной комиссии при Минобрнауки России

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

СОЦИАЛЬНЫЕ И ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ

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

ФИЛОСОФИЯ
5.7.2. История философии (философские).
5.7.8. Философская антропология, философия культуры (философские).
5.7.8. Философская антропология, философия культуры (исторические).
5. 7.9. Философия религии и религиоведение (философские).
5. 7.9. Философия религии и религиоведение (исторические).

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

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

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

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

© «Ориенталистика», 2025
© ФГБУН ИВ РАН, 2025

CONTENTS

HISTORY OF THE EAST

Historiography, critical source studies, historical research methods

Norik B. V. (Translation from Persian, introduction and comments) ʻAbdallah Sayrafi. Adab-e khatt [Regulations of <the art> of writing]. Part IV 575

Zakharov A. O. The Cidanghyang Inscription of Pūrṇavarman 593

Belaya I. V., Golovach N. N. The Yao Boduo Sculptural Stele as Evidence of Buddhist Influence on Daoism in the 5th–6th Centuries. Part I: To Questions of Authorship and Style 603

Universal History

Lyulina A. G., Litvinov N. N. Graphical etymology of the concept 管理 in Chinese language 618

Bein P. V. In Search of Tang and Song Followers of Wu Daozi: The Specifics of the Issue and Key Artists 639

Mingazov Sh. R. On the dating of the migration of the Bulgars to ancient Armenia according to information from Movses Khorenatsi 663

Timokhin D. M. The death of Khorezm Shah Jalal al-Din Mankburny as a historiographical phenomenon 680

National History

Takhnaeva P. I., Shikhaliev Sh. Sh., Chmilevskaya I. A. Depictions of al-Buraq in the Memorial Stone Carving of Highland Dagestan: Masters and Iconographic Sources (Based on 2024 Fieldwork) 691

PHILOLOGY OF THE EAST

Literature of the peoples of the world

Prigarina N. I. The Unmingled Waters of Two Streams: Ismailism and Sufism. Issues in the Hermeneutics of Nasir Khusraw's Poetry 714

Korneeva T. G. Nasir al-Din Tusi's Treatise "Solidarity and Dissociation" 725

Ishankhanova M. T. Theoretical views of Ibn Farhat in "*Bahth al-maTālib wa hathth al-Tālib*" 741

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

PHILOSOPHY OF THE EAST

Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture

Zheleznova N. A. “Quo vadis?”: Problems and prospects of studying Jainism in Russia and abroad (Philosophy) 763

Paribok A. V. Yogasūtras. First pāda “On concentration”. Introduction, translation with notes and commentaries, glossary of crucial terms 779

Leonov M. V. Problems of reconstruction of early Samkhya 798

CHRONICLE

Events in world science

Pronina J. A., Lebedinski V. V. International Scientific Conference “Oriental Field Research 2025“ 813

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Историография, источниковедение, методы исторического исследования

Норик Б. В. (перевод с персидского языка, введение и комментарии). ʻАбдаллах Сайрафи. Адаб-е хатт [Правила <искусства> письма]. Часть 4 575

Захаров А. О. Надпись Пурнавармана из Чиданхьянг 593

Белая И. В., Головач Н. Н. Скульптурная стела Яо Бодо как свидетельство буддийского влияния на даосизм в V–VI вв. Ч. I: К вопросам авторства и стиля 603

Всеобщая история

Люлина А. Г., Литвинов Н. Н. Графическая этимология понятия 管理 «управление» в китайском языке 618

Бейн П. В. В поисках танских и сунских последователей У Даоцзы: специфика вопроса и ключевые художники 639

Мингазов Ш. Р. О датировке переселений булгар в древнюю Армению по сведениям Мовсеса Хоренаци 663

Тимохин Д. М. Смерть хорезмшаха Джалал ад-Дина Манкбурны как историографический феномен 680

Отечественная история

Тахнаева П. И., Шихалиев Ш. Ш., Чмилевская И. А. Изображение ал-Бураков в мемориальном резном камне горного Дагестана: мастера, истоки (по полевым исследованиям 2024 г.) 691

ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА

Литература народов мира

Пригарина Н. И. Неслиянные воды двух потоков: исмаилизм и суфизм. Вопросы герменевтики поэзии Насира Хусрава 714

Корнеева Т. Г. Трактат «Преданность и отречение» Насир ад-Дина Туси 725

Ишанханова М. Т. Теоретические воззрения Ибн Фархата в “*Bahth al-maTālib wa hathth al-Tālib*” 741

ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

Философская антропология, философия культуры

Железнова Н. А. «Камо грядеши?»: проблемы и перспективы изучения джайнизма в России и за рубежом (философия).....763

Парибок А. В. Йога-сутры. Первая глава «О собранности». Введение, перевод с примечаниями, глоссарий терминов.....779

Леонов М. В. Проблемы реконструкции ранней санкхьи.....798

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Обзор конференции

Пронина Ю. А., Лебединский В. В. Международная научная конференция «Востоковедные полевые исследования 2025» 813

HISTORY OF THE EAST
ИСТОРИЯ ВОСТОКА



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

Научная статья
Исторические науки
УДК 655.1:82.0
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-575-592

ʻАбдаллах Сайрафи. Адаб-е хатт [Правила <искусства> письма]. Часть 4

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, излагающего правила сочетания букв, и Заключения трактата Адаб-е хатт. Этот трактат, посвящённый искусству письма, принадлежит перу известного каллиграфа ʻАбдаллаха 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-Мустаʻсими. Трактат ʻАбдаллаха 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, посвящённая изложению конкретных правил начертания букв и их сочетаний. Поэтому представляется актуальным предоставить в распоряжение читателей полный комментированный перевод трактата ʻАбдаллаха Сайрафи на русский язык, выполненный на базе критического текста, подготовленного Н. Маэлем Харави

Контент доступен под лицензией Creative Commons «Attribution-ShareAlike» («АтрибуцияСохранениеУсловий») 4.0 Всемирная.
© Норик Б. В., 2025
© Ориенталистика, 2025

по трем спискам и уточненного переводчиком по семи другим спискам данного памятника.

Ключевые слова: ‘Абдаллах Сайрафи, Адаб-е хатт, Ибн Мукла, Ибн аль-Баввaб, 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 4. *Ориенталистика*. 2025;8(4-5):575–592. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-575-592.

Original article History studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-575-592

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

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 that explains the rules of combination of arabic letters and Conclusion of the treatise *Adab-e khatt*. 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 16th 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 IV.

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

© Norik B. V., 2025
© Orientalistica, 2025

Orientalistica. 2025;8(4-5):575–592. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-575-592.

Речение[1] о сочетаниях букв

Знай, что сие речение об основах составления сочетаний букв разделено на две главы[2].

Глава первая
Разъяснение основ соединения, когда сочетание состоит из двух букв

Знай, что, когда *алиф* стоит в начале, он не соединяется[3] ни с одной [последующей] буквой. Если же он находится в конце, то может соединяться с другой буквой. Посему всякий раз, когда мы намереваемся повести рассказ о сочетании двух букв, следует полагать начало с *ба*[4]. Знай, что, если в начале этих двух соединённых букв будут *ба*, *та*, *са*, *нун* или *йа*, а в конце — *алиф*, *даль*, *ра*, *фа* или *нун*[5], головка *ба* должна иметь протяжённость в одну точку. А если после

[1] М3, Т — «Речение второе», М4 — «Глава», М6 — отсутствует. Для корректировки критического текста Н. Маэля Харави [ʻАбдаллах Сайрафи, 1993, с. 13–32], положенного в основу перевода, привлекались следующие списки: [ʻАбдаллах ас-Сайрафи. *Расм аль-машк*.; *Ресале-йе Сайрафи дар хутут-е ситта.* С. 76–85; ʻАбдаллах Сайрафи. *Ресале*…; *Ресале-йе Сайрафи дар усул-е хатт.* С. 195–216; *Рисалат аль-хатт*…, л. 39а–51об; ʻАбдаллах ас-Сайрафи. *Адаб аль-хатт.* С. 1–43, 54–61; Abdullâh-ı Sayrafî, 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*]. В последней широко представлены примеры сочетаний, отсутствующие в М1 (см. также: [Казиев, 1977, с. 49, 51, 66, 74–76]).

[2] В издании Н. Маэля Харави и всех доступных мне списках — «две главы» (*баб*). При этом в дальнейшем Н. Маэль Харави делит остальной текст до Заключения на три раздела (*фасль*), судя по всему, следуя избранным им спискам, рубрикация в которых близка к нашему М1, где расхождение в количестве рубрик с заявленными, вероятно, было замечено переписчиком, попытавшимся хоть как-то разрешить недоразумение повторной маркировкой третьего раздела как второго по схеме «Баб 1 — Фасль 2 — Фасль 2». Между тем в М2, М3, М6 и Т сохраняется схема из двух глав (*баб*), в каждую из которых вводится по одному ненумерованному разделу (в Т слова «Глава вторая» и ненумерованный *фасль* в ее составе не прописаны, однако для них оставлено место). Дополнительный раздел в первой главе выделяется исполненным красными чернилами словом *фасль* перед фразой «Итак, знай, что буквы различаются по занимаемой ими позиции» (в Т выделение реализуется с помощью специального знака и упоминания слова *фасль* в описании содержания раздела), а третий раздел издания Н. Маэля Харави без нумерации входит в состав второй главы. В связи с этим в переводе избрана схема М2, М3, М6 и Т (Баб 1 — Фасль — Баб 2 — Фасль), поскольку она четко соответствует рубрикации, заявленной в начале Речения.

[3] М4 — «его нельзя соединять».

[4] Т — «Знай → с *ба*» отсутствует.

[5] М1–М4, М6 — «→ будет *ба*, *йа* или *нун*, а в конце — *алиф*, *даль*, [*заль* — М6] *ра* (М1 — *ри*), *фа* (М1 — *фи*), *нун*, *вав* или *ба* в конечной позиции (М2, М3, М4, М6 — «*вав* или *ба* в конечной позиции» отсутствует) →». Здесь необходимо отметить, что во всех доступных мне списках перечисление букв, помещаемое обычно в условной части

ба, *нун* или *йа*[6] следуют *джим*, *қаф*, *вав* или *йа* в конечной позиции, ее головка должна равняться двум точкам[7]. Если же после *ба*, *йа* или *нун*[8] следуют *син*, *ʻайн* или *сад,* головка *ба*[9] должна быть равна головке *алифа*[10]. Итак, размеры *ба*, *йа*, *нун* и подобных им [букв][11], когда они оказываются в начале, таковы, как было сказано. Если же они оказываются в средней позиции, то уподобляются зубцу[12] [буквы] *син*[13].

Если в начале двух соединенных букв будет стоять *джим*, а в конце — *даль*, *алиф*, *ра*, *каф*, *лям*, *ха* (ه) или *йа*[14], головку *джима* делают открытой (*мафтух*) или же закрытой (*мульхак*)[15]. Если после закрытого *джима* стоят *алиф*, *каф*, *даль*, *лям* или *ха* (ه)[16], белизну головки *джима* следует уподобить бутону розы[17]. А если после закрытого *джима* стоят *ра* или *йа*[18], белизна головки *джима* должна иметь [форму] вытянутого треугольника[19]. Если же после *джима* стоят иные буквы его головка должна быть открытой.

предложения, периодически завершается союзом *йа* («или»), после чего начинается основная часть. Этот союз, скорее всего, ставился переписчиком по инерции вследствие неточного запоминания фрагмента текста. Последнее можно отнести и к различному порядку или пропуску отдельных букв в разных списках, хотя, вероятно, пропуск иногда мог быть обусловлен инициативой переписчика, считавшего перечисление букв, сходных по начертанию, излишним.

[6] М2–М4 — «*нун* или *йа*» отсутствует, М6, Т — *йа* отсутствует.

[7] В тюркоязычной версии поясняется, что османские мастера делают головку *ба* размером в три точки, если за ней следуют *джим* или та же *ба* [*Трактат по каллиграфии… № 264*].

[8] М2 — «*йа* или *нун*» отсутствует, М3 — «*ба*, *йа* или *нун*» отсутствует.

[9] М6 — «*ба* и *йа*», Т — «*ба*, *йа* и *нун*».

[10] М1–М4, М6, Т — «трем точкам».

[11] То есть исполняемых в начальной и средней позициях в виде зубца. М1–М4, М6 — «и подобных им [букв]» отсутствует.

[12] М2, М3, М4, Т — «среднему зубцу».

[13] В тюркоязычной версии поясняется, что если «зубцовая» буква окажется между двумя *синами*, то для выделения среди зубцов последних ее делают высотой в три точки [*Трактат по каллиграфии… № 264*].

[14] М1 — *йа* отсутствует, М2, М3 — *ра* и *йа* отсутствуют, М6 — вместо *йа* — *ба*.

[15] М1, М6 — «или закрытой» отсутствует.

[16] М1 — к списку букв добавляется *ра* (в форме *ри*), М2, М3 — *ха* отсутствует.

[17] М1 — далее следует фраза «следующим образом. А Аллаху лучше ведомо о том, как правильно», а в М4, М6, Т — «следующим образом». Слова «следующим образом» служат отсылкой к иллюстрациям, которые для настоящего раздела отсутствуют и в М1. В М4, М6 и Т, где иллюстрации отсутствуют повсеместно, в данном случае делается исключение и образец этой формы начертания помещается непосредственно в тексте (в М6 и Т он исполнен красными чернилами). В тюркоязычной версии слова «следующим образом» не подкреплены необходимыми образцами [*Трактат по каллиграфии… № 264*].

[18] М1 — «*ра*, *джим* или *йа*», М2–М4, Т — «*ра*, *мим* или *йа* [Т — «→ в конечной позиции»]», М6 — «*ра*, *джим* или *ба*».

[19] М1, М4, М6, Т — «следующим образом» (в М4, М6 и Т образец соответствующего начертания помещен прямо в тексте, см. примеч. выше).

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

Если первая из двух соединенных букв — *син*[20], а после нее — *алиф*, *йа*[21], *джим*, *даль*, *каф*, *лям* или *ха* (ه), [расстояние] от третьего зубца [буквы] *син* до упомянутых букв должно быть равно [размеру] головки[22] *сина*. А если после *сина*[23] стоят *ра*, *сад*, *та* (ط)[24], *қаф*, *вав* или *мим*, расстоянию между *сином* и упомянутыми буквами следует равняться двум точкам. Если после *сина* стоит *ба*[25], никакого расстояния между ними быть не должно[26].

Если первая из двух соединенных букв — *сад*, а после нее — *алиф*, *даль*, *каф* в конечной позиции, *лям* или *ха* (ه)[27], расстояние между ними[28] — как у *сина* для всех его упомянутых типов.

Если первая из двух соединенных букв — *та* (ط), а после нее — *алиф*, *ба*, *йа*, *даль*, *каф*[29], *лям* или *ха* (ه), расстояние между *та* и упомянутыми буквами[30] должно равняться двум точкам[31]. Если же после *та* стоит *джим* или *йа*[32] в конечной позиции, расстояние — две с половиной точки.

Если первая из двух соединенных букв — *фа*, а после нее — *алиф*, *йа*[33], *даль*, распущенное или закругленное[34] *ра*, *син*, *каф*, *лям* или *ха*, белизна между головкой *фа* и упомянутыми буквами должна быть равна половине точки, но допускается и одна[35]. Если же после *фа* стоят *джим* или *йа*, шейка *фа* должна равняться полутора точкам[36]. И предписание для [буквы] *қаф* сходно с пред-

[20] М1, М3 — *син* отсутствует.

[21] М1, М4 — *ба*, М2, М3 — *син*.

[22] М3 — «головки» отсутствует.

[23] М1, М6 — «после головки *сина*», М3 — «после *джима* или *сина*».

[24] В М4 добавляются буквы *зад* и *за* (ظ).

[25] М1 — *ба* отсутствует.

[26] М2, М3, М4, М6, Т — «Если после *син* стоит *йа* (Т — «в конечной позиции»), никакого расстояния между *сином* и *йа* в конечной позиции быть не должно» (в М6 вместо *йа* — *ба*).

[27] М2, М3, М6 — «*алиф*, *лям*, *ха* или *қаф* в конечной позиции».

[28] М1, М4, М6 — «расстояние между головкой *сада* и упомянутыми буквами».

[29] М2, М3, М4, Т — «в конечной позиции», *йа* отсутствует (за исключением Т).

[30] М2 — «между *та* и упомянутыми буквами» отсутствует, М3 — «расстояние между этими буквами».

[31] М1, М6 — «две с половиной точки». Следующее предложение отсутствует.

[32] М3 — *ба*.

[33] М1 — *йа* отсутствует, М2, Т — *ба*, в М6 включены и *йа*, и *ба*.

[34] Т — «или закругленная» отсутствует (то же и в тюркоязычной версии).

[35] М2, М3 — «→ белизна между головкой *фа* и упомянутыми буквами допускается размером в половину точки».

[36] М1, М3, М4, М6, Т — «Если же после *фа* стоят *мим* (М3, М4, Т — *джим*) или *йа* (Т — «в конечной позиции»), необходимо отступить от головки *фа* на полторы точки и после этого вывести *джим* или *йа* (Т — «написать *джим* или *ба*»)» (М3, М4 «или *йа*» отсутствует, М6 первая половина фразы отсутствует). В данном случае начальную *мим* в М1 следует воспринимать как описку. М2 — «→ , она должна отступать от головки *фа* на полторы точки». Текст тюркоязычной версии близок к Т, но ограничивается только буквой *джим*.

писанием для *фа*. Различие имеет место в [размерах] шейки: так, в изолированной позиции[37] шейка *фа* равна одной точке, а шейка *қаф* — двум точкам. В сочетаниях же они одинаковы[38].

Если первая из двух соединенных букв — *каф*, то имеет значение — далевидный он или нет[39]. Если далевидный[40] и после него следуют *алиф* или *лям*, их, безусловно, необходимо соединить вплотную[41], но, если *каф* наклонный (*мунхани*)[42] и после него стоят *ба*, *даль*, *ра*[43], *син*, *фа*, *қаф*, *мим*, *нун*, *вав* или *ха*, расстояние между ним и этими буквами[44] должно быть равно двум точкам[45]. Если же после наклонного *кафа* стоят *джим*, *каф* или *йа*, расстояние должно равняться двум с половиной точкам[46].

Если первая из двух соединенных букв — плоский *каф* (*каф-е мусаттах*), а после него — *алиф*, *даль*, *лям* или *ха*[47], расстояние между ними[48] должно равняться [размеру] головки *каф* или меньше. А если после плоского *кафа*[49] следуют *йа*[50], *син*, *фа*[51], *қаф*, *вав* или *нун*, расстояние должно равняться двум точ-

[37] М2–М4, Т — «в изолированной позиции» отсутствует.

[38] Т — предложение отсутствует.

[39] М3 — «А если в начале [сочетания] двух букв случается *каф*, то имеет значение, следует за *кафом*, стоящим в начале, *даль* или что-либо иное». В данном случае далевидный вариант начертания буквы *каф* ошибочно трактуется как вариант начертания, обусловленный присоединяемой буквой, в качестве которой здесь выступает буква *даль*. После этого речь снова идет о далевидной форме *кафа*, что указывает на недостаточное понимание переписчиком копируемого им текста. Близкая к М3 структура предложения наблюдается в М4, однако там говорится о далевидной форме *кафа*.

[40] М1 — «или нет. Если далевидный» отсутствует.

[41] М2, М3 — «→ *алиф*, *каф* или *лям* (М3 *лям* отсутствует), *каф* (М3 — «далевидный *каф*») всегда соединяется с этими буквами».

[42] М3 — «но, если в начале слова будет наклонный *каф*».

[43] М6 — *за* (ز).

[44] М4 — «ним и этими буквами →» отсутствует. Текст скорректирован по М2.

[45] В тюркоязычной версии уточняется, что в сочетании *каф-син* османские мастера оставляют между этими двумя буквами расстояние в одну точку [*Трактат по каллиграфии… № 264*].

[46] М1, М2, М3, Т — «А если после наклонного *кафа* будет *джим*, *каф* протягивают на две точки (М1, Т — «две с половиной точки») и после этого выводят *джим* или *йа* (Т — *ба*)». В М4 это предложение приводится в неполном виде, в М6 его большая часть отсутствует.

[47] М1 — *ба*, М6 — *алиф* отсутствует.

[48] М3, М4, Т — «между головкой *кафа* и этими буквами». В тюркоязычной версии уточняется, что между головкой *кафа* и «этими буквами» должно соблюдаться расстояние в три точки [*Трактат по каллиграфии… № 264*].

[49] М3 — «после головки плоского *кафа*».

[50] М1 — *йа* отсутствует, М2–М4 — *ба*.

[51] М2–М4 — *фа* отсутствует.

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

кам. Если же будет меньше двух точек, такое возможно[52]. И если после плоского *кафа* стоят *джим* или *йа*, расстояние должно быть больше двух точек[53].

Если первая из двух соединенных букв — *лям*, а после нее — *алиф*[54], то предписание [об их сочетании] было изложено в [рассказе] о буквах в изолированной позиции[55]. Если же после нее не *алиф*, а иная буква, будь то *ба*, *даль*, *син*, *фа*[56], *қаф*, *мим*, *нун*, *вав* или *ха*, расстояние [между ними] должно равняться двум точкам.

Если первая из двух соединенных букв — *мим*, а после нее — *алиф*, *йа*, *даль*, *каф*, *лям* или *ха*, расстояние между *мимом* и этими буквами[57] должно равняться трем точкам, когда головка *мим* округлая (*мудаввар*). Но если головка *мим* приподнята (*марфуʻ*)[58], а затем следуют *алиф*[59], *даль* или *вав*, белизне следует равняться двум точкам. Если головка *мим* треугольной формы и после нее стоят *джим,* скрытое *ра* (*ра-йе музмар*)[60] или *йа,* то это красиво и никакой другой букве быть не подобает. *Ба* же случается и после округлого, и после треугольного *мима*. Подобным же образом и *джим*[61].

Если первая из двух соединенных букв — *ха* (ه), а вторая — *алиф*, *даль*, *каф*, *лям* или *ха*, расстояние между *ха* и этими буквами должно равняться трем точкам[62], а если *джим* или *йа*, то в протяжении нужды нет[63].

---

[52] М2, М3 — предложение отсутствует.

[53] М2, М3 — «А если будут *джим* или *йа* (М3 — *та*), не должно быть больше одной точки».

[54] М4, Т — «→ *лям*, то имеет значение, стоит после (Т — «после» отсутствует) *ляма алиф* или нечто иное. Если *алиф*, →».

[55] Тюркоязычная версия, опуская отсылку к главе, посвященной начертанию букв в изолированной позиции, поясняет, что расстояние между *лямом* и *алифом* должно составлять две точки [*Трактат по каллиграфии… № 264*].

[56] М1, М2 — *фа* отсутствует.

[57] Текст скорректирован по М2 и М3.

[58] То есть вытянута вверх до овальной формы.

[59] М1 — *алиф* отсутствует.

[60] М1 — «скрытое *ра* →» отсутствует. Скрытое *ра* внешне походит на латинскую букву S с усеченным верхним округлым штрихом и несколько меньшим углом наклонного штриха, расположенную под углом прим. 45º вправо (см.: [Фазаили, 2009, с. 230]).

[61] В М2, М3, М6 и Т фрагмент, посвященный треугольной головке *мима*, изложен путано. В тюркоязычной версии расстояния между головкой *мима* и последующими буквами не связываются с ее формой. Так, в первом случае (*алиф*, *йа*, *даль*, *каф*, *лям* или *ха*) расстояние указывается в одну точку и более. Здесь же уточняется, что в *мухаккаке* это расстояние допускается делать в две или три точки. В случае, когда за *мим* следует *джим*, расстояние между ними должно равняться трем точкам, а если *за* (ز), *син* или *нун* — двум точкам [*Трактат по каллиграфии… № 264*].

[62] Предложение скорректировано по М1 и М3. В тюркоязычной версии — двум точкам [*Трактат по каллиграфии… № 264*].

[63] М1 — «→ а если головка *джим* или *йа*, расстояние […] должно быть равно двум точкам, а расстояние до прочих букв, случающихся после *ха*, должно быть равно трем точкам», М2, М3, Т — «→ а если после него будет *йа* (Т — *джим* или *йа*) — соответственно тому, как после *сина*. А прочие буквы, которые будут после *ха*, соизмеряй

Раздел

Итак, знай, что буквы различаются по занимаемой ими позиции, и каждая из них [в соответствии с ней] имеет свое название[64].

Алиф имеет всего лишь один тип, а посему у него и одно название[65], а *ба* бывает трех типов — распущенное (*мурсаль*), скрытое (*музмар*)[66] и с загибом (*шамаре*)[67]. У *джима* — два предписания: одно в связи с головкой, другое в связи с округлым элементом. Головке *джим* подобает быть открытой, но она может быть и закрытой. Закрытая бывает двух видов — в форме вытянутого треугольника или округло-конусообразная, именуемая бутоном розы, а еще — цитроновидной или стреловидной. Округлый элемент *джима* бывает двух видов — распущенный и открыто-скругленный.

Даль бывает двух видов, как в изолированной позиции, так и в соединенной: или тот, [конечную часть нижнего штриха] которого скруглили, или тот, [конечную часть нижнего штриха] которого распустили. *Ра* бывает трех видов: распущенное, скрытое и приподнятое[68].

Син бывает трех видов: распущенный, скругленный и когда распускают головку *сина* как в изолированной, так и в соединенной позициях[69].

(М3 — «следует соизмерять», Т — глагол отсутствует) согласно правилу, изложенному прежде. А предписание относительно *йа* — такое же, как было сказано в [памятке, посвященной букве] *йа* (М3 — *ба*)». В М6 смысловая структура предложения нарушена, однако из него становится понятно, что расстояние между *ха* и «прочими буквами» должно составлять три точки. В Т вместо «А предписание →» — «А Аллах знает лучше».

[64] В М1 в это предложение по невнимательности переписчика внесена часть последнего предложения из предыдущего абзаца — «а расстояние до прочих букв, случающихся после *ха*, должно быть равно трем точкам».

[65] Т — «→ в любом почерковом стиле».

[66] «Скрытое» *ба* внешне походит на латинскую букву S с меньшим углом наклонного штриха, расположенную горизонтально (см.: [Фазаили, 2009, с. 229]).

[67] В тюркоязычной версии мы находим пояснение, что *ба-йе мурсаль* еще называют *ба-йе мабсуте* («распростертое» *ба*) и относят эти определения к протянутому *ба* без загиба, *ба-йе музмар* еще называют *ба-йе маджму’е* («собранное» *ба*) и относят эти определения к округлому *ба* с загибом, а *ба-йе моукуфе* («паузальное» *ба*, см. примеч. выше: ***Ба***) подобно *касак* (گسک) [*Трактат по каллиграфии… № 264*]. Среди значений этого слова наиболее подходящим представляется персидское «сорока» (сидящая на ветке), либо подразумевается тюркская форма *кёски* (کوسکی) — «кочерга». В пользу последнего варианта может говорить ремарка автора *Рахат ас-судур* о том, что добавление в конце *ба* изгиба делало эту букву похожей на клюшку для игры в поло, что с эстетической точки зрения выглядело лучше [*Rahat-us-Sudur*…, 1924, p. 439].

[68] Имеется в виду загибание нижней части основного элемента — *ташмир*.

[69] Имеется в виду изображение буквы *син* в виде линии без зубцов. В тюркоязычной версии округлый вариант именуется *маджму’е*, а начертание головки буквы без зубцов — *мукавваре* («выдолбленная») или *мабсуте* («распростертая»). При этом далее пара *мукавваре* / *мабсуте* используется для «распущенного» варианта буквы *сад* [*Трактат по каллиграфии… № 264*].

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

Сад[70] бывает двух видов: распущенный и скругленный. Разница эта [проявляется] в округлом элементе буквы, а не в ее головке.

Та бывает всего лишь одного типа — как в изолированной, так и в соединенной позициях.

ʻАйн бывает семи типов: в изолированной позиции — один тип, о котором уже было сказано, когда его округлый элемент тождественен округлому элементу [буквы] *джим*. В соединенной же позиции — шесть типов. Первый — в форме подковы (*наʻли*). Он бывает, когда за *ʻайном* следуют *алиф*, *даль*, *лям*[71] или буква высотой в две точки. Второй — в форме [буквы] *сад* (*сади*). Он бывает, когда за *ʻайном* следуют *джим*, *ра*, *син*, *сад*, *қаф*, *мим*[72] или *йа*[73]. Третий — «сбивающий с толку» (*мухайййир*)[74]. Он характерен для слова *ʻайн* (عين)[75] и для всякой следующей за *ʻайном* буквы высотой в одну точку. Четвертый — «пасть льва» (*фам аль-асади*). Это *ʻайн* в виде подковы, который случается после *алифа*, а тот *алиф* соединяется с предшествующей ему буквой[76]. Пятый — «пасть змеи» (*фам ас-суʻбан*). Это *ʻайн* в виде [буквы] *сад*, соединенный с *алифом*, наделенным упомянутым свойством[77]. Шестой — связанный (*маʻкуд*) *ʻайн*. Это *ʻайн*, стоящий либо в середине, либо в конце слова[78].

[70] М1 — «головка *сад*».

[71] М1–М3, М6 — *лям* отсутствует.

[72] См.: М1, М2. В тексте Н. Маэля Харави — *джим*.

[73] В М6 к общему списку букв добавляется *ба*.

[74] Согласно пояснению Х. Фазаили, «сбивающим с толку» этот тип начертания буквы *ʻайн* назван потому, что она похожа и на подкову, и на букву *сад* [Фазаили, 2009, с. 245]. При этом он использует страдательную форму причастия — *мухайййар* («сбитый с толку»), что в свете его же объяснений представляется нелогичным.

[75] М2, М3 — «для слова *гайр* (غير)».

[76] Перевод дан по М2, М3 и М6, поскольку этот вариант согласуется с последующим текстом, посвященным пятому типу. Между тем, если опираться на данные Х. Фазаили, то речь идет о том, что *ʻайн* соединяется с предшествующим *алифом* изогнутой линией, идущей от вершины *алифа* и переходящей в верхний горизонтальный штрих *ʻайна*, и при этом *ʻайн* соединяется с последующей буквой высотой с *алиф* (см.: [Фазаили, 2009, с. 245]). Вариант М1 — «Это *ʻайн* в виде подковы, который после *алифа* соединяется с предшествующей ему буквой», судя по всему, представляет собой неточно скопированный в силу ошибки запоминания текст М2, М3 и М6. В тексте Н. Маэля Харави: «Это *ʻайн* в виде подковы, после которого случается *алиф*, и тот *алиф* соединен с буквой, стоящей перед ним».

[77] Перевод дан по М1 и М3. В тексте Н. Маэля Харави — «Это *ʻайн* в виде [буквы] *сад*. Остальное наделено упомянутым свойством». Отличие этого типа от предыдущего состоит в том, что, соединяясь с предшествующим *алифом*, *ʻайн* не соединяется с последующей буквой (см.: [Фазаили, 2009, с. 245]).

[78] Текст скорректирован по М1 и М2. В тюркоязычной версии семь видов буквы *ʻайн* делятся на две группы — *мафтух аль-ʻайн* («открытый *ʻайн*») и *мураккаб аль-ʻайн* («соединенный *ʻайн*»). В первую группу включаются варианты в виде подковы, в виде буквы *сад* и «пасть змеи», а во вторую — *мусайале* («текучая») и *матмусе* («сглаженная, скрытая») [*Трактат по каллиграфии… № 264*]. Ввиду отсутствия образцов соответствующих начертаний, не вполне понятна причина подобного разделения, поскольку «открытые» формы входят в состав сочетаний. Судя по названиям типов второй группы, имеется в виду связанный, то есть закрытый *ʻайн*.

Фа бывает трех типов: два типа в изолированной позиции — это распущенный и скругленный, а третий тип — в соединенной позиции в середине или в конце [слова][79]. И предписание для *қаф* [подобно] предписанию для *фа*[80].

Каф бывает четырех видов. Первый — в изолированной позиции, [а] в соединенной позиции — плоский (*мусаттах*), наклонный (*мунхани*) и далевидный (*дали*)[81].

Лям бывает трех типов. В изолированной позиции — скругленный и распущенный, а в соединенной позиции — всего лишь один тип[82].

Мим в изолированной позиции бывает двух типов. Один — округлый и распущенный, другой — треугольный и приподнятый[83]. В соединенной же позиции имеет значение, находится он в начале, в конце или в середине. Если он стоит в начале, то бывает трех типов: округлый, треугольный и приподнятый[84]. Если он стоит в середине, то бывает двух типов — открытый и сглаженный (*матмус*)[85]. Если он стоит в конце, то бывает либо открытым, либо сглаженным. Открытый же бывает распущенный, а сглаженный — с округлением, с протяжением[86], с усечением или стреловидный. Итак, *мим* бывает четырнадцати типов[87].

---

[79] М1 — «в середине или в конце слова» отсутствует. Ср.: Т. В тюркоязычной версии этот тип именуется *моукуфе* («паузальный») [*Трактат по каллиграфии… № 264*].

[80] Т — предложение отсутствует.

[81] Перевод дан по М1–М3. В тексте Н. Маэля Харави — «*Каф* бывает четырех видов: в изолированной позиции — распущенный и скругленный. В соединенной же позиции — всего лишь один тип» (см. и ср.: Т). В тюркоязычной версии ошибочно утверждается, что плоский *каф* также именуется наклонным. Кроме того, помимо собранного (= с загибом) и распущенного упоминается еще и паузальный (*моукуфе*) [*Трактат по каллиграфии… № 264*].

[82] Перевод дан по М1–М3 (ср.: Т). В тексте Н. Маэля Харави фрагмент, посвященный *ляму*, отсутствует, однако текст фрагмента, посвященного *кафу*, сходен с текстом относительно *ляма* наших списков (см. предыдущее примечание). Возможно, в данном случае имеет место техническая ошибка в публикации. В тюркоязычной версии говорится лишь о двух типах — собранном и распущенном [*Трактат по каллиграфии… № 264*].

[83] Первые характеристики относятся к головке буквы, а под «приподнятостью» в данном случае, видимо, подразумевается *ташмир*.

[84] В последнем случае имеется в виду головка буквы *мим*, несколько вытянутая вверх и принимающая овальную форму (см.: [Фазаили, 2009, с. 246]).

[85] Под «сглаженным» понимается головка *мима*, изображенная в виде жирной черточки и не имеющая белизны (см.: [Фазаили, 2009, с. 246]).

[86] М2, М3 — «с протяжением» отсутствует.

[87] Перевод фрагмента, посвященного *миму*, приводится по М1, поскольку текст Н. Маэля Харави позволяет выделить только десять типов начертания буквы *мим*. Согласно тюркоязычной версии, типов буквы *мим* всего пять — треугольный слитный (*мудаггаме*), треугольный распущенный (который еще называют «в форме правильного треугольника», *мусаллас-е мухаккаке*), распущенный в форме *вав*, к сожалению, оставшийся не вполне разъясненным رنقاء مرسله (в качестве варианта перевода предлагается «распущенный изощренный») и распущенный сглаженный (*мурселе-йе матмус*) [*Трактат по каллиграфии… № 264*].

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

Нун бывает трех типов. Два в изолированной позиции — распущенный и скругленный, и один в соединенной позиции[88].

Ха в изолированной позиции[89] бывает одного типа, который называют треугольным. В соединенной позиции имеет значение, стоит она в начале, в середине или в конце. В начале она бывает далевидная, в форме лошадиного уха или сглаженная[90]. В середине — далевидная или в форме двух *садов*. Когда она следует за [буквой] *лям*, то выходит и «сбивающей с толку», а когда *лям* стоит после нее[91], то она бывает в форме лошадиного уха, сглаженная или в форме рыбьего рта. Если она располагается в конце, то бывает закрытая (*мульхак*), распущенная и скругленная[92].

Вав бывает двух типов — распущенный и скругленный[93]. [Лигатура] *лям-алиф* тоже бывает двух типов: в изолированной позиции — так, как уже упоминалось, а в соединенной — будет рассказано далее[94].

Йа бывает трех[95] типов. Два типа в изолированной позиции — распущенный и скругленный, и один тип в соединенной позиции[96].

---

[88] В тюркоязычной версии — два типа: собранный и распущенный (последний еще называют *мукавваре*, «выдолбленное») [*Трактат по каллиграфии… № 264*].

[89] Текст скорректирован по М1. В тексте Н. Маэля Харави отсутствует.

[90] Сглаженная форма в данном случае может означать две формы начертания *ха*: первая внешне походит на хобот слона, вторая — на две брови (см.: [Фазаили, 2009, с. 247]).

[91] М1 — «то выходит →» отсутствует, М2, М3 — «когда она стоит после *ляма*», Т — «а когда она стоит не после *ляма*».

[92] М1 — «скругленная» отсутствует. В тюркоязычной версии выделяется пять типов буквы *ха*, причем упоминается только три: четырехугольный, «кошачий глаз» и «лошадиное ухо». Далее поясняется, что в середине слова обычно используется форма «лошадиное ухо» или же, в случае необходимости, «кошачий глаз» и что после *лям* и *ба* применяется вариант в форме буквы *сад* или же «лошадиное ухо». Конечную же форму именуют *махдуд* («ограниченный, конечный»), что, вероятно, соответствует закрытой форме. Кроме того, автор версии добавляет, что на тюрки букву *ха* называют словом *чанголь* («коготь, крючок») [*Трактат по каллиграфии… № 264*].

[93] Перевод дан по М1. В тексте Н. Маэля Харави это предложение отсутствует.

[94] В тюркоязычной версии для лигатуры *лям-алиф* выделяется два варианта начертания — правильный (*мухаккаке*) и распущенный [*Трактат по каллиграфии… № 264*].

[95] М2 и М3 — «двух».

[96] Текст скорректирован по М1 (ср. текст Н. Маэля Харави, а также М2 и М3). В М2 далее следует — «А Аллах знает лучше», в М6 — «[…] лучше ведомо о том, как правильно», а в Т — «Названия любых различий, которые случаются в буквах, записывают в [разделе о] сочетаниях, и их не больше того, что было упомянуто». В тюркоязычной версии говорится о следующих трех формах начертания буквы *йа* — собранная (*маджму'е*), распущенная (*мурсале* или «распростертая», *мабсуте*) и обратная (*ма'кус*), которую еще называют «возвратной» (*раджи'а*) [*Трактат по каллиграфии… № 264*].

Глава вторая, дающая разъяснение о сочетаниях, состоящих более чем из двух букв, в которых случаются удлиненные элементы

Знай, что удлинение (*мадд*) при переписке разрешается по одной из трех[97] причин: с целью придания сочетанию красоты, ради разрежения[98] букв либо для завершения слова или строки. В сочетаниях двух букв оно встречается реже, а если и случается, то ради красоты сочетания, подобно тому, как удлиняют [букву] *ха* (ﺤ). Если же [сочетание] трехбуквенное, удлинение делается посередине. А если слово состоит более чем из трех букв, удлинение встречается часто. В остальном же оно имеет место по одной из трех упомянутых [выше] причин. Удлинение бывает и безобразным[99]. Например, когда ради красоты сочетания в слове «Мухаммад» хотят сделать удлинение, следует протянуть [букву] *ха*, ибо если протянуть *мим*, это будет против правил и выйдет безобразно. Или ради разрежения, подобно тому, как это случается в слове *саб‘* («семь»)[100], в котором необходимо протянуть *син*, ибо если протянуть не *син*, будет безобразно. Или для завершения слова или строки, как это, например, случается в слове *аль-‘аламин* («миры»), где удлинение *‘айна* будет красиво, а протягивание других букв безобразно[101]. А удлинения в словах и их красота или безобразность зависят от писца. Если писец талантлив, в примерах нет нужды, а если он бесталанен, примеры бесполезны. Сохрани нас Аллах от неверного понимания!

Раздел, дающий разъяснение о начале и окончании [начертания] букв

Знай, что начало [начертания] букв бывает трех типов — точкой[102], уголком кончика калама и поворотом калама. Начало [начертания] точкой встречается в десяти буквах: *алиф*, *ба*, *даль*, *ра*, *син, та*, *лям, нун*, *ха* (ﻫ) и *лям-алиф*. Начало [начертания] уголком кончика калама встречается в пяти буквах: *ха* (ﺤ), *сад*, *каф*, *‘айн* и *йа*. Начало [начертания] поворотом калама встречается в четырех буквах: *фа*, *қаф*, *мим* и *вав*.

Окончание [начертания] бывает трех типов — точкой, уголком кончика калама и распусканием (*ирсаль*). Окончание [начертания] точкой встречается в шести буквах — *ба*, *даль*, *каф*, *та*, *лям* и *фа*, а окончание [начертания] уголком кончика калама — только в *алифе*. Окончание [начертания] распусканием

---

[97] В тексте Н. Маэля Харави «трех» отсутствует.

[98] Перевод скорректирован по М1–М3. В тексте Н. Маэля Харави, М6 и Т — «соединения» (*эттесаль*), при этом в Т далее — правильный вариант.

[99] М6 и Т — вместо «В остальном же…» — «А если в слове случается удлинение не по одной из этих трех упомянутых причин, оно бывает безобразным».

[100] В тексте Н. Маэля Харави — *сами‘* («слышащий»).

[101] Начиная со слов «А если слово состоит более чем из трех букв…» перевод дан по М1–М3. В Т далее следует фраза «Так бывает в трех- и четырехбуквенных словах, но если слово окажется более чем из пяти или шести букв, то поступай сообразно с тем способом, о котором было сказано».

[102] То есть полным каламом.

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

встречается в одиннадцати буквах: *джим*, *ра*, *син*, *сад*, *ʻайн*, *фа*, *мим*, *нун*, *ха*, *вав* и *йа*[103]. А Аллах знает лучше.

Заключение. О том, как брать, подносить к бумаге, вести и поворачивать калам

Знай, что для переписчика обладание всей полнотой сведений об этой технике является обязательным, ибо большая часть действующих правил и критериев сей науки носит всеобщий характер. Итак, брать калам следует тремя пальцами, так, чтобы они[104] охватывали его целиком, дабы в какую бы сторону [писец] ни повел[105] перо, в письме не явилось бы изъянов и неуверенности. И средний палец должен быть немного выше раскрытия (*фатх*)[106]. Калам необходимо держать крепко и вести его с силой[107], ибо твердость почерка получается благодаря[108] крепкому хвату калама.

А о ведении калама и его вращении, которое мастера называют «каламовращением» (*калам-гардеш*)[109], знай, что, когда ты ведешь линию сверху вниз, ты должен опираться на каждую из сторон калама[110] и уверенно вести линию вниз. Когда же ты ведешь линию снизу вверх, ты должен наклонить калам так, чтобы на бумаге находилось две его трети. И такой [способ] ведения калама называют «восхождение» (*суʻуд*). И снова[111] ты помещаешь калам в начало той линии, и с тем же наклоном ведешь его вниз. И это движение называют «нисхождение» (*нузуль*).

И так бывает тогда, когда за этой линией следует другая буква или когда ты выводишь *лям* в изолированной позиции. А если случится *алиф*[112], ты делаешь восхождение полным каламом, и здесь нет нужды в нисхождении. И когда ты ведешь линию справа налево, ты должен опираться на правую[113] сторону калама, а когда ведешь линию слева направо — на его левую сторону. Когда

[103] Текст скорректирован по М1. М2 — *йа* отсутствует, М3 — *вав* отсутствует. В тексте Н. Маэля Харави отсутствует *мим*, при этом для обозначения общего количества букв он избирает вариант «11», хотя в примечании и сообщает о том, что в одном из использованных им списков приводится цифра «10». В Т далее следует фраза «Иных [типов] начала и окончания [начертания], нежели те, что были упомянуты, нет».

[104] М1 — «их кончики», Т — «их подушечки» (*шекам*).

[105] М2, М3 — или «ни повернул».

[106] М1, М3, М6 — «корня / основания» (*бих*). О термине см.: [Норик, 2024, с. 940].

[107] М1 — «и вести его с силой» отсутствует, М2, М3, М6, Т — «с силой» отсутствует.

[108] М3 — «твердость почерка получается благодаря» отсутствует.

[109] В М1 — *гардеш-е калам* («вращение калама»).

[110] Перевод дан по М1 и Т. В тексте Н. Маэля Харави, М2, М3 и М6 — «ты не должен опираться ни на одну из [двух — М6] сторон калама».

[111] Текст скорректирован по М1–М3, М6 и Т. В тексте Н. Маэля Харави — *ва бар-е калам* («и нажим калама…»). Издатель проставил изафет, что говорит о сознательном выборе такого прочтения. Вероятно, в его списках в слове *баз* («снова») была пропущена точка над *ра*, что превратило слово в *бар*.

[112] М1 — «случится *алиф*» отсутствует.

[113] М1 — «на левую».

ты ведешь линию сверху вниз[114] и она отклоняется вправо, как в *лям-алиф*, ты должен опираться на левую[115] сторону, а когда ведешь линию снизу вверх и она отклоняется влево[116], как в наклонном *кафе*, стоящем в середине слова, тебе надлежит опираться на правую[117] сторону[118]. И если линия с подъемом *мунтасаб*)[119], ты опираешься на нижнюю часть и ведешь калам уголком его кончика[120]. Когда же линия распущенная, как у [букв] *джим*, *ʻайн*, *син*[121], *сад*, *фа*, *нун* или *йа*, ты должен опираться на уголок кончика калама. А если делаешь в букве загиб, тебе необходимо опираться на правую сторону калама. И если в середине слова встречается буква с зубцом[122], ты должен писать уголком кончика калама, а для тех [элементов], что имеют высоту в две точки, тебе следует совершать восхождение и нисхождение полным каламом.

И знай, когда пишут слово из нескольких соединенных друг с другом букв, то должны делать это так, чтобы, если буквы этого слова отделить друг от друга, их основные элементы в изолированной позиции были бы пропорциональными и уверенными[123]. А когда ты пишешь два-три слова подряд, тебе надлежит соблюдать два правила. Первое — параллельность линии (*курси*), второе — пропорциональность букв (*танасаб*).

Итак, знай, что параллельность линии бывает трех видов: верхняя, средняя и нижняя. А основа — средняя параллельность, ибо если соблюсти среднюю, верхняя и нижняя выйдут правильными. И параллельность линии допускается до четырех ступеней.

А пропорциональность [состоит] в том, что, сколько бы ты ни написал, однородные буквы должны быть одинаково большими или маленькими. И это очень сложно, однако [соблюдение] пропорциональности на всем листе похвально, а на строке — обязательно[124]. При ведении калама тебе не следует

[114] Т — «или снизу вверх».

[115] М2, М3, М5, Т — «правую».

[116] М1 — «а когда ведешь линию →» отсутствуют.

[117] М1–М3, Т — «левую».

[118] М2, М3, М5, М6, Т — указания на отклонения линий вправо и влево отсутствуют, М6 — первая половина предложения отсутствует.

[119] М2, М3 — *мунтасаф* («разделенная пополам, половина, середина»).

[120] М1 — предложение отсутствует, М3 — «→, ты опираешься на уголок кончика калама».

[121] М1 — *син* отсутствует, М2 — к этому набору добавляется *мим*, а в М3 — *қаф*, М6 — отсутствует *син*, но есть *қаф*.

[122] М1 — «с зубцом» отсутствует.

[123] Перевод скорректирован по М2.

[124] М2, М3 — «обязательно» отсутствует. В Т этот пассаж изложен несколько путано. Хусейн ʻАкили Рустамдари в своем трактате излагает все приведенные выше правила «каламовращения», практически цитируя ʻАбдаллаха Сайрафи, а затем добавляет, что они обязательны для любых почерковых стилей, кроме *наста'лика* и *та'лика* [Хусейн ʻАкили Рустамдари, 1993, с. 332–333]. Примеры соблюдения самим ʻАбдаллахом Сайрафи принципа пропорциональности в рамках одной строки приводит в своей статье Н. М. Мансур [Мансур, 2012, с. 89–90].

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

спешить — необходимо вести его осторожно, дабы вышло красиво[125]. Итак, усвоения и соблюдения того количества [сведений] о сем искусстве, что были кратко изложены, достаточно, если писец обладает талантом[126]. А Аллаху лучше ведомо о том, как правильно!

Список литературы / References

1. ʻАбдаллах ас-Сайрафи. *Адаб аль-хатт* (*Правила [искусства] письма*). *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) [ʻAbdallah al-Sayrafi. *Regulations of <the art> of 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. ʻАбдаллах Сайрафи. Адаб-е хатт (Правила [искусства] письма). *Кетабарайи дар тамаддон-е ислами. Маджму'е-йе раса'иль дар замине-йе хошневиси, мураккабсази, кагазгяри, тазхиб ва таджлид*. Тахкик ва та'лиф-е Наджиб Маэль Харави (*Искусство книги в исламской цивилизации. Сборник трактатов по каллиграфии, производству чернил и бумаги, орнаментации и переплетному делу.* Исследование и составление Наджиба Маэля Харави). Машхад: Остон-е Кодс-е Резави, 1372/1993. С. 11–32 [ʻAbdallah Sayrafi. Regulations of <the art> 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, 1372/1993, pp. 11–32 (in Persian)].
3. ʻАбдаллах Сайрафи. *Расм аль-машк* (*Начертание образцов*). *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) [ʻAbdallah 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. ʻАбдаллах Сайрафи. *Ресале дар та'лим-е усул-е хатт* (*Трактат, обучающий основам письма*). *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) [ʻAbdallah al-Sayrafi. *Treatise teaching the bases of writing. Manuscript of the Majles Library collection No. 15963*. — Available from: URL: https://ia801007.

[125] В тексте Н. Маэля Харави, М2 и М3 предложение отсутствует, в Т оно помещается выше после предложения «Калам необходимо держать крепко…». За этим предложением в Т включен небольшой пассаж, посвященный длине кончика калама. Такая же схема расположения данного предложения и пассажа о длине кончика калама (с незначительными текстуальными отличиями) наблюдается и в «версии Халила Табризи» (см.: [Чалисова, 2018, с. 111]).

[126] М3, Т — «если писец обладает талантом» отсутствует.

us.archive.org/33/items/ktp2019-11-01097/ktp2019-11-01097.pdf (accessed: 23.08.2023) (in Persian)].

5. Казиев А. Ю. *Художественное оформление азербайджанской рукописной книги XIII–XVII веков*. М.: Книга, 1977 [Kaziev A. Yu. *The decoration of the 13th–17th centuries azerbaydjan handwritten book*. Moscow: Kniga, 1977 (in Russian)].
6. Мансур Н. М. Мусхаф надир би хатт ‘Абдаллах ас-Сайрафи (тавафайа ба‘да 746 хиджри / 1345-46 милади). Дирасат тарихийат ли хайат ас-Сайрафи ва абраз аль-джавани6 аль-фаннийа ли услубихи фи хатт аль-насх (Редкий список Корана, переписанный ‘Абдаллахом ас-Сайрафи (умер после 746 г. х. / 1345-46 г. н. э.). Историческое исследование жизни ас-Сайрафи и выявление технических аспектов его метода в почерковом стиле насх). *аль-Маджаллат аль-урданийа ли-т-та’рих ва-ль-асар*. 2012. Т. 6. № 1. С. 78–104 [Mansur N. M. A rare Quran written by ‘Abdallah as-Sayrafi (died after 746 by hijra / 1345-46 AD). A historical study of as-Sayrafi’s life and finding of the technical aspects of his method in the naskh writing style. *Al-Majallat al-urdaniya li-t-tarikh wa-l-athar*. 2012. Vol. VI. No. 1, pp. 78–104 (in Arabic)].
7. Норик Б. В. (пер. с перс. яз., введ. и коммент.). ‘Абдаллах Сайрафи. Адаб-е хатт [Правила <искусства> письма]. Часть 2. *Ориенталистика*. 2024;7(4-5):934–953 [Norik B. V. (Transl. from Persian, introd. and comments). ‘Abdallah Sayrafi. Adab-e khatt [Regulations of <the art> of writing]. Part II. *Orientalistica*. 2024;7(4-5): 934–953 (in Russian)].
8. *Ресале-йе Сайрафи дар усул-е хатт* (*Трактат Сайрафи об основах письма*). *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)].
9. *Ресале-йе Сайрафи дар хутут-е ситта* (*Трактат Сайрафи о шести стилях письма*). *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)].
10. *Рисалат аль-хатт ли ‘Абдаллах ас-Сайрафи* (*Трактат о письме Абдаллаха 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)].

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

11. *Трактат 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)].
12. Фазаили Х. *Таʻлим-е хатт* (*Обучение* [*искусству*] *письма*). Изд. 11-е. Тегеран: Седа ва сима, 1388/2009 [Fazayili H. *A writing teacher*. 11th ed. Teheran: Seda wa sima, 1388/2009 (in Persian)].
13. Хусейн ʻАкили Рустамдари. Хатт ва мураккаб (Письмо и чернила). *Кетабарайи дар тамаддон-е ислами. Маджмуʻе-йе раса'иль дар замине-йе хошневиси, мураккабсази, кагазгяри, тазхиб ва таджлид*. Тахкик ва та'лиф-е Наджиб Маэль Харави (*Искусство книги в исламской цивилизации. Сборник трактатов по каллиграфии, производству чернил и бумаги, орнаментации и переплетному делу.* Исследование и составление Наджиба Маэля Харави). Машхад: Остон-е Кодс-е Резави, 1372/1993. С. 323–342 [Huseyn ʻAqili 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)].
14. 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)].
15. Abdullâh-ı Sayrafî. *Hat Ilmi Kitabı: Farsça metin, çevrim yazı, çeviri, tıpkı basım.* Yayina hazırlayan ve farsça aslından çeviren Mehmet Kanar (ʻАбдаллах Сайрафи*. Книга [, посвященная] науке о письме: 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 on the Science of Writing: 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)].
16. *The Rahat-us-Sudur wa Ayat-us-Surur being the History of Saljuqs by Muhammad ibn ʻAli 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 07.09.2025; одобрена рецензентами 17.10.2025; принята к публикации 20.10.2025; опубликована 15.12.2025.

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 07.09.2025; approved after reviewing 17.10.2025; accepted for publication 20.10.2025; published 15.12.2025.

The author has read and approved the final manuscript.

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

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

ИСТОРИЯ ВОСТОКА
Историография, источниковедение, методы исторического исследования

Научная статья
Исторические науки
УДК 94(594)
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-593-602

Надпись Пурнавармана из Чиданхьянг

Антон Олегович Захаров

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,
zakharov_anton@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-3654-9551

Аннотация. Санскритские и древнеяванские надписи острова Ява опубликованы и переведены далеко не все. В статье обсуждается история изучения и переводов санскритской надписи Чиданхьянг, найденной в 1947 г. на берегу речки, давшей ей название и протекающей на территории современной провинции Бантен. Надпись упоминает царя Пурнавармана, правившего государством Тарума и оставившего еще несколько текстов. Надпись Чиданхьянг на три четверти повторяет другие тексты Пурнавармана, из Чиарутён и Тугу. А. Гриффитс и Э. Франсис предполагают, что она составлена из их «лоскутков». В статье предлагается перевод надписи на русский и английский языки, а также обсуждаются недавние гипотезы Э. Чечил о множестве авторов надписей Пурнавармана и Р. Брауна о светском характере его текстов вопреки мнению Хариани Сантико о господстве в них вишнуизма.

Ключевые слова: надписи, Древняя Ява, санскрит, Пурнаварман, Чиданхьянг, Чиарутён, Тугу, вишнуизм, война, политогенез

Для цитирования: Захаров А. О. Надпись Пурнавармана из Чиданхьянг. *Ориенталистика*. 2025;8(4-5):593–602. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-593-602.

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

© Захаров А. О., 2025
© Ориенталистика, 2025

Original article History studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-593-602

The Cidanghyang Inscription of Pūrṇavarman

Anton O. Zakharov

Institute of Oriental Studies, RAS, Moscow, Russia,
zakharov_anton@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-3654-9551

Abstract. Sanskrit and Old Javanese inscriptions from Java are still full of enigmas. Many of them have not been published and/or translated. The article discusses the history of the study and translation of the Sanskrit inscription from Cidanghyang, found in 1947 in what is now the province of Banten, Indonesia, on the bank of the River Cidanghyang that gave its name to the inscription. The record mentions King Pūrṇavarman who ruled the state of Taruma and left several other texts. Emmanuel Francis and Arlo Griffiths [2012] suppose that the Cidanghyang inscription "was composed <…> through the process of patchwork" from the two other Pūrṇavarman's inscriptions – Ciaruteun and Tugu. The article offers Russian and English translations of the Cidanghyang inscription. The article also examines recent hypotheses by Elisabeth Cecil about multiple authors of the Pūrṇavarman inscriptions and by Robert Brown about the secular nature of his texts, contrary to Hariani Santiko's opinion about the dominance of Vaishnavism in them.

Keywords: inscriptions, Ancient Java, Sanskrit, Purnavarman, Cidanghyang, Ciaruteun, Tugu, Vaishnavism, war, state formation

For citation: Zakharov A. O. The Cidanghyang Inscription of Pūrṇavarman. *Orientalistica*. 2025;8(4-5):593–602. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-593-602.

Введение

Ранняя история Явы до сих пор известна довольно приблизительно. Связные письменные источники появляются довольно поздно, а многие представляют собой откровенные фальсификации. Например, рукопись «Вангсакерта», широко цитируемая в Википедии и различных индонезийских и японских изданиях (см., например: [Masatoshi Iguchi, 2021; *Kerajaan Tarumanagara…*, 2025]) и содержащая подробную хронологию правителей царства Тарума с середины IV в. до середины VII столетия, представляет собой подделку XX в. (см.: [Boechari, 2012; Lubis, 2002]).

Подлинные письменные источники середины 1-го тыс. н. э. — группа санскритских надписей из западной части острова Ява, упоминающих царя Пурнавармана и/или изображающая отпечатки ног правителя, отождествляемого с богом Вишну. Известно семь надписей: Чиарутён, Джамбу, Кебон Копи I, Муара Чиантен и Пасир Ави из области (*кабупатен*) Богор провинции Западная Ява, Чидангъянг из области Пандегланг провинции Бантен, Тугу с территории

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

© Zakharov A. O., 2025
© Orientalistica, 2025

нынешнего севера Джакарты. Из них прочитаны только пять: Чиарутён, Джамбу, Кебон Копи I, Тугу и Чидангхьянг. Надписи Муара Чиантен и Пасир Ави остаются нерасшифрованными из-за сильной испорченности текстов; на них видны только рисунки и отдельные знаки. Надпись из Джамби еще в 1854 г. обнаружил Джонатан Ригг. Надписи Пурнавармана написаны алфавитом «раннее паллава». Датировка надписей по палеографическим основаниям — V в., по Х. Керну и Ж.-Ф. Фогелю [Kern, 1917, p. 9, 131; Vogel, 1925], и VI в., по А. Х. Дани, Э. Франсису и А. Гриффитсу [Dani, 1963, p. 238–239; Francis, Griffiths, 2012].

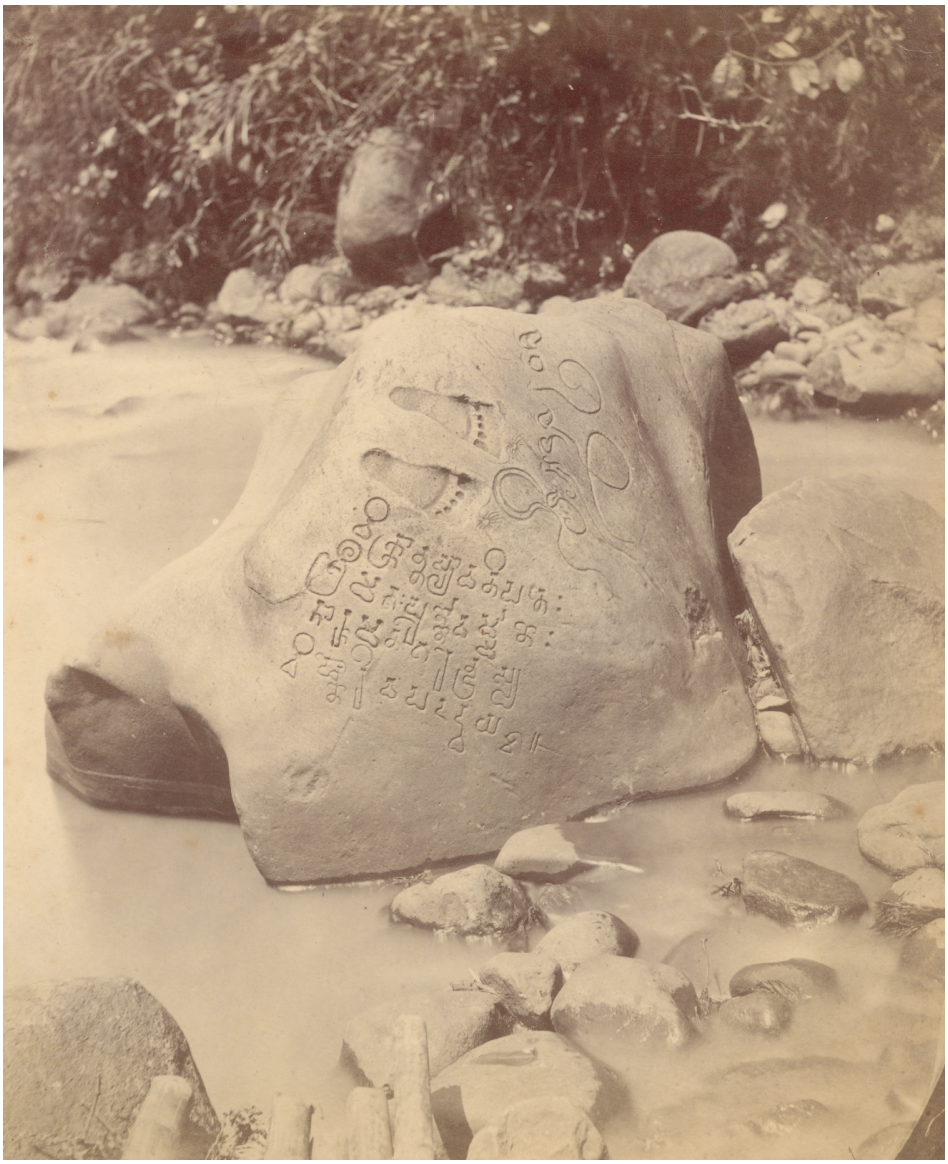
Классическое издание надписей Пурнавармана осуществил Жан-Филипп Фогель [Vogel, 1925]. Он включил в него четыре надписи: Чиарутён, Джамбу, Кебон Копи I и Тугу. Надпись Чидангхьянг была обнаружена в 1947 г. на берегу одноименной речки, в 10 км к северо-востоку от деревушки Лебак района Мунджул области Пандегланг провинции Бантен [*Oudhedkundig Verslag 1949*, 1950, p. 20] (илл. 1). Расколотый камень с текстом, упоминающим знаки царя (см. ниже), по-видимому, указывает на высеченный в 10 м от него на другом камне отпечаток ноги — характерная черта надписи Пурнавармана из Чиарутён (см. илл. 2).

Первое исследование надписи Чидангхьянг состоялось в 1954 г. индонезийскими сотрудниками Службы археологических древностей, возможно, под руководством Йоханнеса Гийсбертуса Де Каспариса до его отъезда из Индонезии, но соответствующий отчет появился с большим опозданием — формально в 1962 г., а фактически только в 1965 г. [Dinas Purbakala, 1962, p. 5–6]. Перевод на французский и комментарий к этому отчету, фактически



Илл. 1. Надпись Чидангхьянг. Источник: Rahmad Adriansyah, Isi Prasasti Cidang Hiyang. *Kerajaan Tarumanegara.* 03.05.2019. — Available from: Idserajah.net. https://idsejarah.net/2019/05/isi-prasasti-cidang-hiyang-kerajaan.html (дата обращения: 21.10.2025)

Fig. 1. The Cidanghyang Inscription. Source: Rahmad Adriansyah, Isi Prasasti Cidang Hiyang. *Kerajaan Tarumanegara*. 03.05.2019. — Available from: Idserajah.net. URL: https://idsejarah.net/2019/05/isi-prasasti-cidang-hiyang-kerajaan.html (accessed: 21.10.2025)



Илл. 2. Надпись из Чиарутён. Фото: Исидор ван Кингсберген, 1863. KITLV 87655. Courtesy: Royal Netherlands Institute of Southeast Asian and Caribbean Studies and Leiden University Library/Wikimedia Commons

Fig. 2. The Ci-Aruteun Inscription. Photo: Isidore van Kinsbergen, 1863. KITLV 87655. Courtesy: Royal Netherlands Institute of Southeast Asian and Caribbean Studies and Leiden University Library/Wikimedia Commons

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

развернутую рецензию, опубликовал французский эпиграфист Луи-Шарль Дамэ [Damais, 1967, p. 687–688]. Он вместе со своим соотечественником Жаном Филлиоза предложил перевод надписи Чидангхьянг на французский. Между тем множество позднейших изданий надписей Пурнавармана не учитывают ее. Можно объяснить ее пропуск в книге Б. Ч. Чхабры: она по существу представляет собой переиздание его ранней статьи 1935 г. из *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal* и некоторых дополнений к ней [Chhabra, 1935; Chhabra, 1965, p. 93–97]. Гораздо сложнее объяснить отсутствие надписи Чидангхьянг в каталоге Химаншу Бхушана Саркара и в публикациях А. О. Захарова: это уже серьезный недосмотр [Sarkar, 1971, p. 1–12; Захаров, 2006, с. 46–50; Захаров, 2012, с. 58–60]. В данной статье обсуждается перевод надписи Чидангхьянг на русский и английский языки.

Надпись Чидангхьянг

Санскритский текст надписи Чидангхьянг такой:

> vikrānto [’]yaṃ vanipateḥ prabhuḥ satyaparā[k]ra[maḥ]
> narendraddvajabhūtena śrīmataḥ pūrṇṇavarmmaṇaḥ ||

Перевод несколько осложняется, по-видимому, не вполне правильной грамматикой. Жан Филлиоза и Луи-Шарль Дамэ переводили надпись Чидангхьянг так: «Это храбрость владыки земли — подлинно храбр царь! — [что выражено] знаком владыки мужей, почтенного Пурнавармана» [Damais, 1967, p. 688, n. 1]. В индонезийских онлайн-публикациях дан вариант: «Это (признак) храбрости, величия и истинного мужества царя мира, благородного Пурнавармана, который является знаменем всех королей» [*Kerajaan Tarumanagara…*, 2025]. Поскольку третья строка надписи стоит в творительном падеже, то с учетом одного из значений слова *bhūta* — «сын» [Monier-Williams, 1899, p. 761], гипотетически возможен перевод «Это [символ, воздвигнутый] сыном царя Дхваджи» | “There is [a symbol, erected by] the son of the king Dhvaja”, но слово *dhvaja* означает «знамя; знак, символ», и в контексте надписей Пурнавармана с изображениями отпечатков его ступней и составными рисованными символами, которые Роберт Браун считает изображением языков пламени [Brown, 2025, p. 393], гораздо более вероятно именно это значение. Словосочетание narendraddvajabhūtena встречается и в надписи Тугу. Показательно почти полное совпадение двух строк — первой и четвертой — надписи Чидангхьянг с первыми двумя строками текста из Чиарутён: vikkrāntasyāvanipateḥ | śrīmataḥ pūrṇṇavarmaṇaḥ. Но там это словосочетание в родительном падеже относилось к паре отпечатков ног. Обе надписи представляют собой санскритский стих размера *ануштубх*.

Индонезийский исследователь Хариани Сантико, ссылаясь на индонезийского исследователя Пурбочароко, предлагает иной перевод: «Это завоеватель трех миров (посредством трех своих шагов), его величество царь Пурнаварман, великий царь, герой и знамя всех царей во всех мирах» || This is the conqueror of the three worlds (with his three steps), his majesty King Pūrnavarman, the great king, the hero (and) to be the banner of all kings in the worlds [Santiko, 2001, p. 425; Santiko, 2013, p. 146]. Совершенно непонятно, каким образом индонезийский

исследователь пропустил грамматическую форму имени царя — там родительный падеж.

В начале 2010 г. индолог и эпиграфист Арло Гриффитс, выступая перед студентами факультета культурологии Университета Индонезии, высказал предположение, что надпись Чидангхьянг — поздняя подделка [Griffiths, 2010][1]. В то время исследователь считал, что текст надписи не имеет смысла: «все слова знакомы, но взятые вместе они бессмысленны» [Griffiths, 2010, p. 6, 13]. А. Гриффитс отметил, что «хотя остальные четыре надписи демонстрируют черты сходства по содержанию, в них нет повторений двух и более слов», но три четверти текста из Чидангхьянг встречаются в других надписях — Тугу и Чиарутён (см. выше). Эпиграфист предположил, что текст из Чидангхьянг изначально не имел смысла и перед нами плагиат, сделанный кем-то, кто имел доступ к надписям Пурнавармана и одному или нескольким иным текстам, откуда можно было заимствовать словосочетание satyaparākramaḥ и создать нечто «похожее на надпись» [Griffiths, 2010, p. 6, 14]. Гриффитс думал, что это могли быть западные энтузиасты вроде Карела Фредерика Холле (1829–1896) или местный правитель, вероятно, впечатленный символами Пурнавармана и, возможно, живший примерно в ту же эпоху, на что указывает шрифт надписи Чидангхьянг, тождественный шрифту других надписей Пурнавармана.

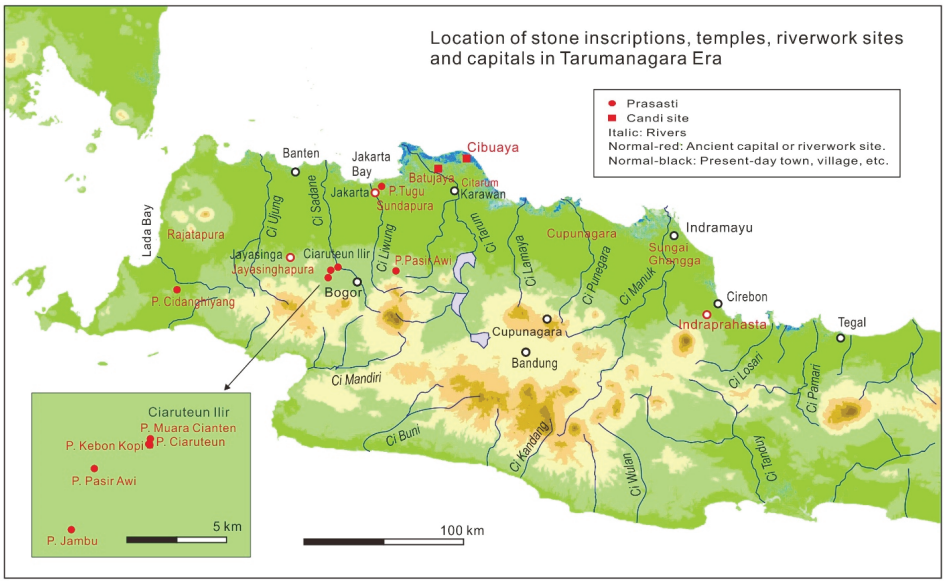
Несколько позднее, после обследования надписи in situ в октябре 2010 г., А. Гриффитс отказался от столь радикального подхода и вместе с индологом Эммануэлем Франсисом отстаивал в докладе на Всемирном санскритском конгрессе в 2012 г., концепцию более позднего составления текста из Чидангхъянг — «из лоскутков» других надписей Пурнавармана — Чиарутён и Тугу. Исследователи предложили такой перевод: «Этот величественный, поистине доблестный [шаг] прославленного повелителя желаний Пурнавармана был предпринят тем, кто является знаменем монархов (т. е. Пурнаварманом)» (“This majestic, truly valorous [stride] of the illustrious master of desire Pūrṇavarman, has been taken by him who is the banner of monarchs (i. e. Pūrṇavarman)”) [Francis, Griffiths, 2012]. Франсис и Гриффитс предпочитают гипотезу «игривого составителя» (playful composer) надписи Чиданхьянг, ссылаясь на то, что надписи из Чиарутён и Джамбу посвящены паре ступней Пурнавармана, надпись из Кебон Копи — паре отпечатков его ступней, а Чидангхьянг — «шагу» царя, запечатленному в виде отпечатка только одной ноги на камне в паре десятков метров от надписи Чидангхьянг.

Таким образом, надпись Чидангхьянг получила далеко не однозначное истолкование в историографии. Можно предложить такой ее перевод:

«Это подлинный царский знак идущего большими шагами владыки земли, поистине храброго владыки великолепного Пурнавармана» || “That is a genuine royal mark of the deceased/long striding lord of the earth, the truly brave lord, illustrious Pūrṇavarmaṇ”.

[1] Текст доклада А. Гриффитса имеется на двух языках, индонезийском и английском. Первый номер страницы указывает на индонезийский текст, второй — на английский. Сердечно признателен Арло Гриффитсу за возможность ознакомиться с его докладами 2010 и 2012 гг. (второй в соавторстве с Э. Франсисом). — *А. З.*

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



Илл. 3. Карта памятников эпохи Пурнавармана. Источник: [Masatoshi Iguchi, 2021, fig. 1. — Available from: URL: https://maiguch.sakura.ne.jp/ALL-FILES/ENGLISH-PAGE/ACADEMIC/holotan_main_20210407+bookmarks.html (дата обращения: 11.08.2025)]

Fig. 3. Location of stone inscriptions, temples, riverwork sites and capitals in Tarumanagara Era. Source: [Masatoshi Iguchi, 2021, fig. 1. — Available from: URL: https://maiguch.sakura.ne.jp/ALL-FILES/ENGLISH-PAGE/ACADEMIC/holotan_main_20210407+bookmarks.html (accessed: 02.12.2025)]

Место находки надписи Чидангхьянг можно считать указанием на распространение владений Пурнавармана на отдаленные области западной части острова Явы, относящиеся на современной карте к провинции Бантен, а не только район Богора и Джакарты. В целом это согласуется с концепцией сложившейся государственности, способной использовать санскритское стихосложение в эпиграфике и высекать памятники на камне. Скорее всего надпись Чидангхьянг — подлинная, хотя и не самостоятельная, а составленная из фрагментов других текстов Пурнавармана.

Гипотеза Э. А. Чечил

В 2024 г. Элизабет Чечил опубликовала статью о надписях Пурнавармана. Ее основная мысль — составление надписей Пурнавармана не одним, а несколькими людьми. Аргумент Э. А. Чечил — составление каждого из трех элементов надписи Чиарутён: собственно санскритского стиха размера *шлока*, отпечатков ступней и каллиграфического знака-подписи — требовало разных познаний и ремесленных навыков [Cecil, 2024, p. 38]. Но нет оснований исключать возможность владения всеми этими познаниями одновременно. Можно, конечно, думать, что стихи и подпись составлены одним человеком на недолговечных

материалах (например, пальмовых листах), а перенесены на камень другим — резчиком, но совершенно непонятно, что дает гипотеза Чечил для понимания надписей Пурнавармана. Значительное по численности население его царства предполагается как строительством канала, упомянутым в надписи Тугу, так и самим фактом текстов на санскрите: его требовалось где-то выучить, а для этого предпринять организованное путешествие: вероятность обучения на территории Южной Азии, а не в яванских джунглях, существенно выше; преодоление же Индийского океана и возвращение (даже если просто с нанятым брахманом) уже говорит о достаточном количестве жителей и ресурсов у Пурнавармана.

Религия Пурнавармана

В 2001 г. Хариани Сантико предположил, что Пурнаварман стремился стать Вишну, уподобив свои шаги трем шагам Вишну, покрывающим землю, небо и эфир, а его религия была ведическим почитанием Вишну [Santiko, 2001]. Роберт Браун, напротив, в 2025 г. выдвинул гипотезу о более светском характере текстов Пурнавармана, которые, по мнению исследователя, прославляют именно царя и его военные подвиги; сравнение с Вишну не более значимо, нежели с Индрой [Brown, 2025]. По содержанию текстов гипотеза Р. Брауна представляется существенно более оправданной: Пурнаварман нигде не прославляет Вишну и действует сам, подчеркивая свою воинственность, военные успехи и покровительство верным царькам или вождям (*nṛpānām*), а также строительство каналов. Значение военного фактора в политогенезе в Юго-Восточной Азии, в том числе на материалах надписей Пурнавармана, уже отмечалось ранее [Zakharov, 2019].

Заключение

Надпись Чиданхьянг представляет собой свидетельство распространения владений Пурнавармана на западные области острова Ява, хотя и составлена из «лоскутков» других текстов царя, согласно гипотезе А. Гриффитса и Э. Франсиса. Вполне возможно, что Пурнаварман распространил свое влияние на несколько речных долин посредством успешных военных действий.

Список литературы / References

1. Захаров А. О. *Политическая организация островных обществ Юго-Восточной Азии в раннем средневековье (V–VIII вв.): конструктивистский вариант*. М.: Восточный университет, 2006 [Zakharov A. O. *Political Organization of Insular Societies of Southeast Asia in Early Middle Ages, 5th to 8th Centuries: A Constructionist Variation*, Moscow: Oriental University, 2006 (in Russian)].
2. Захаров А. О. *Политическая история и политическая организация раннесредневековой Индонезии (V — начало X в.)*. М.: Институт востоковедения РАН; НОЧУВПО «Институт стран Востока», 2012 [Zakharov A. O. *Political History and Political Organisation of Indonesia in Early Middle Ages (the 5th — early 10th centuries)*, Moscow: Institute of Oriental Studies; Institute of the Eastern Countries, 2012 (in Russian)].

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

3. Boechari. Beberapa Kritik Atas Naskah-Naskah Jawa Barat. *Melacak Sejarah Indonesia Lewat Prasasti (in Indonesian).* Kepustakaan Populer Gramedia, 2012, pp. 545–560.
4. Brown R. L. King Pūrṇavarman's Fiery Feet. *Minding the Buddha's Business: Essays in Honor of Gregory Schopen*. Ed. by D. Boucher and Sh. Clarke. New York: Wisdom Publications, 2025, pp. 389–397.
5. Cecil E. A. Pūrṇavarman's Prints: Environment and Inscription in Early West Java. *Textual Cultures*. 2024. Vol. 17. No. 2, pp. 30–61.
6. Chhabra B. Ch. Expansion of Indo-Aryan Culture during Pāllava rule. *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*. 1935. No. I, pp. 1–64.
7. Chhabra B. Ch*. Expansion of Indo-Aryan Culture during the Pāllava Rule (as evidenced by inscriptions)*. Delhi: Munshi Ram Manohar Lal, 1965.
8. Damais L.-Ch. IX. Une publication récente du Service archéologique de l'Indonésie. Dinas Purbakala. Departmen P. P. dan K. Laporan Tahunan, 1954. Djakarta 1962. *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*. T. 53. No.°2. 1967, pp. 685–694.
9. Dani A. H. *Indian Palaeography*. Oxford: Oxford University Press, 1963.
10. Dinas Purbakala, Departemen P. P. dan K. *Laporan Tahunan 1954*. Djakarta: Dinas Purbakala, 1962.
11. Francis E. & Griffiths A. *"The Cidanghyang inscription of Pūrṇavarman, West Java, 6th–7th century". 15th World Sanskrit Conference 10th–15th January 2012.* Delhi: Rashtriya Sanskrit Sansthan Deemed University, 2012.
12. Griffiths A. *Antara Kebun Raya Bogor dan Taman Fatahillah. Sekelumit kisah tentang prasasti dan sejarah Indonesia*. Depok Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia, 15 Juni 2010.
13. *Kerajaan Tarumanagara (Abad 4–7 M)*. — Abhiseva.id. 27.04.2025. URL: https://www.abhiseva.id/2023/11/kerajaan-tarumanegara-abad-4-7-m.html (дата обращения: 11.08.2025).
14. Kern H. *Verspreide Geschriften*. D. 7: *Inscripties van den Indischen Archipel. Slot de Nāgarakrtāgama, eerste gedeelte*. s'Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1917.
15. Lubis N. H. Kontroversi Tentang Naskah Wangsakerta. *Humaniora*. Vol. 14. 2002, pp. 20–26.
16. Masatoshi Iguchi. *The Identification of the "Holotan Country" recorded in the Chinese book of Sung with reference to the Wangsakerta Manuscripts*. JETDA/ Japan E-book Technology Dissemination Association, Osaka, 30 April 2021. ISBN 978-4-910472-09-6. — Available from: URL: https://maiguch.sakura.ne.jp/ALL-FILES/ENGLISH-PAGE/ACADEMIC/holotan_main_20210407+bookmarks.html (accessed: 11.08.2025).
17. Monier-Williams M. *A Sanskrit–English Dictionary etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*. Oxford: Oxford University Press, 1899.
18. *Oudhedkundig Verslag 1949 uitgegeven in samenwerking met de Lembaga Kebudajaan Indonesia "Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen".* Bandung: A. C. Nix & Co., 1950.
19. Santiko H. The religion of King Pūrṇawarman of Tārumānagara. *In:* Klokke M. J., van Kooij K. R. (eds) *Fruits of Inspiration: Studies in Honour of Prof. J. G. De*

Casparis, Retired Professor of the Early History and Archaeology of South and Southeast Asia at the University of Leiden, the Netherlands, on the Occasion of his 85th Birthday. Groningen: Egbert Forsten, 2001., pp. 423–433.
20. Santiko H. The Vedic Religion in Nusantara. *AMERTA, Jurnal Penelitian dan Pengembangan Arkeologi*. Vol. 31. No. 2. Desember 2013, pp. 141–149.
21. Sarkar H. B. *Corpus of the Inscriptions of Java (Corpus Inscriptionum Javanicarum) (up to 928 A. D.)*. Vol. I. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1971.
22. Vogel J. Ph. The Earliest Sanskrit Inscriptions of Java. *Publicaties van den Oudheidkundigen Dienst in Nederlandsch-Indië*. Batavia, 1925, pp. 15–35.
23. Zakharov A. O. State Formation in First Millennium Southeast Asia: A Reappraisal. *Social Evolution & History*. Vol. 18. No. 1. March 2019, pp. 217–240.

Информация об авторе

Захаров Антон Олегович — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва, Россия; zakharov_anton@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-3654-9551.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 25.09.2025; одобрена рецензентами 14.10.2025; принята к публикации 01.11.2025; опубликована 15.12.2025.
Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Anton O. Zakharov — Dr. Habil. (History), Leading Research Fellow, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; zakharov_anton@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-3654-9551.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 25.09.2025; approved after reviewing 14.10.2025; accepted for publication 01.11.2025; published 15.12.2025.
The author has read and approved the final manuscript.

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

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

Научная статья Исторические науки
УДК 94(594)
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-603-617

Скульптурная стела Яо Бодо как свидетельство буддийского влияния на даосизм в V–VI вв. Ч. I: К вопросам авторства и стиля

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

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

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

Аннотация. Статья посвящена исследованию скульптурной стелы Яо Бодо — значимому культурному памятнику периода Северных династий, который несет на себе отпечаток происходивших в то время в Китае процессов взаимовлияния буддийского и даосского учений. В первой части статьи рассматривается перевод надписей лицевой и тыльной сторон, а также исторический контекст возведения стелы. На основании анализа иконографии демонстрируется синтез даосской и буддийской школ, выявляется схожесть высеченных изображений с буддийскими. Исследование надписей свидетельствует об уникальности исполнения стелы: ее каллиграфический стиль сочетает северные и южные традиции, а грубая резьба контрастирует с возвышенным содержанием текстов. Стела, таким образом, иллюстрирует не конфронтацию, а взаимное обогащение двух религиозных учений, способствуя структурированию даосизма через буддийские формы. Работа вносит вклад в понимание религиозного синкретизма и роли региональных элит в формировании раннесредневековой культуры Китая.

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

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

© Белая И. В., Головач Н. Н., 2025
© Ориенталистика, 2025

Для цитирования: Белая И. В., Головач Н. Н. Скульптурная стела Яо Бодо как свидетельство буддийского влияния на даосизм в V–VI вв. Ч. I: К вопросам авторства и стиля. *Ориенталистика*. 2025;8(4-5):603–617. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-603-617.

Original article History studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-603-617

The Yao Boduo Sculptural Stele as Evidence of Buddhist Influence on Daoism in the 5th–6th Centuries. Part I: To Questions of Authorship and Style

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

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

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

Abstract. The article is dedicated to the study of the Yao Boduo sculptural stele, a significant cultural monument from the Northern Dynasties period, which reflects the process of mutual influence between Buddhist and Daoist teachings in China at that time. The first part of the article examines the translation of the inscriptions on the front and back, as well as the historical context of the stele's construction. An analysis of the iconography demonstrates the synthesis of the Daoist and Buddhist schools, revealing similarities between the carved images and Buddhist ones. The study highlights the stele's uniqueness: its calligraphic style, combining northern and southern traditions, the contrast between its rough carving and sublime texts. The stele thus illustrates not a confrontation but a mutual enrichment of the two religious teachings, contributing to the structuring of Daoism through Buddhist forms. This work contributes to the understanding of religious syncretism and the role of regional elites in shaping early medieval Chinese culture.

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

For citation: Belaya I. V., Golovach N. N. The Yao Boduo Sculptural Stele as Evidence of Buddhist Influence on Daoism in the 5th–6th Centuries. Part I: To Questions of Authorship and Style. *Orientalistica*. 2025;8(4-5):603–617. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-603-617.

Эпоха Шести династий (220–589) характеризуется активным распространением и взаимовлиянием в Китае даосского и буддийского учений. С одной стороны, в данный период происходит интеграция буддизма в принципи-

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

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

ально новую для данного учения культурную среду. С другой стороны, даосизм, который до этого находился в процессе доктринального и дисциплинарного становления, получает большой толчок к развитию благодаря знакомству приверженцев даосизма с элементами буддийского учения. Одним из результатов вышеописанных процессов стало появление и распространение в V–VI вв. на севере Китая даосских скульптурных стел (*дао цзаосянбэй* 道造像碑) — самых ранних дошедших до нас образцов даосской иконографии, возникших под влиянием богатого визуальными образами буддийского искусства.

Стоит отметить, что практика изготовления даосских стел в рассматриваемый период была широко распространена лишь в северной части Китая. На юге Китая долгое время существовали многочисленные запреты на изготовление стел, берущие начало еще с конца эпохи Восточная Хань (25–220)[1]. Это было связано с опасениями властей по поводу возможности интеллигенции использовать стелы в качестве средства прославления друг друга, что могло способствовать формированию неблагоприятных для власти альянсов [Сюй, 1997, с. 110]. В северной части Китая, находившейся под контролем северных народов, создание стел никак не регулировалось, и до наших дней дошло около 100 экземпляров даосских каменных стел, более 50 из которых опубликованы. Наибольшее количество стел было обнаружено на территориях современных провинций Шаньси, Шэньси и Хэнань [Чжан, Бай, 2006, с. 611].

Даосские стелы можно условно подразделить на два типа. Это, во-первых, «чистые» даосские стелы, на которых изображаются и упоминаются только даосские божества. На ранних этапах своего развития даосские стелы были преимущественно чистыми[2], однако тесное взаимодействие даосизма и буддизма в V–VI вв. постепенно приводило к частичному размыванию рамок между двумя вероучениями. Начиная с 512 г., стало появляться все больше даосских стел, на которых, помимо даосских, были также изображены буддийские божества. Они получили название буддийско-даосских стел (*фодао цзаосянбэй* 佛道造像碑), или «стел двух учений» (*шуанцзяо бэй* 雙教碑) [Zhang, 2009, p. 482].

[1] Известно, что главный министр империи Хань Цао Цао 曹操 (155–220) в 205 г. издал указ о запрете изготовления стел под предлогом урегулирования пышных погребальных практик и исправления местных обычаев. В 278 г. цзиньский император У-ди 武帝 (265–290) снова издал указ о запрете стел, ввиду того что они «служили личным интересам, поощряли фальшь, истощали материальные средства и вредили людям» [Шэнь, 1974, с. 407]. В период Восточной Цзинь (316–420) запрет был снят изданным в 318 г. специальным указом императора Юань-ди после прошения чиновников, однако спустя столетие Пэй Сунчжи 裴松之 (372–451) предложил императору Ань-ди 安帝 (382–419) снова ограничить установку стел [Шэнь, 1974, с. 407].

[2] Исключением является скульптурная стела Вэй Вэньлана (*Вэй Вэньлан цзаосянбэй* 魏文朗造像碑, 424 г.). Несмотря на то, что в каталогах данная стела указывается как даосско-буддийская, среди исследователей до сих пор ведутся споры касательно ее отношения к даосской традиции [Bokenkamp, 1996, p. 66].

Буддийско-даосские стелы создавались, как правило, в тех случаях, когда часть донаторов (*гунъян жэнь* 供养人)[3] стелы были приверженцами даосизма, а другие — буддистами. Примерами таких стел являются стелы Чжан Аньши 張安世 (519)[4], Ян Цюйжэня 惕齁仁 (522–523), Ши Лушэна 師錄生 (523), Ли Таньсиня 李曇信 (563) и др. [Чжан, Бай, 2006, с. 611–648]. Хотя на буддийско-даосских стелах присутствуют элементы двух религий, называть их синкретическими было бы не совсем корректно. Как правило, две стороны стелы отводились даосам, а остальные две — приверженцам буддизма[5]. Между ними была сформирована четкая грань, и элементы буддийского учения, как правило, не проникали на даосскую часть стелы, равно как элементы даосизма не появлялись в текстах и на изображениях буддийской части стелы[6].

Однако одна из стел выделяется из общей их массы тем, что, несмотря на то что она является стелой, посвященной только даосскому божеству, в содержании ее надписей прослеживается тесная связь с терминами и концепциями, имеющими буддийское происхождение и получившими даосское смысловое наполнение в трудах школы Линбао 靈寶 («Духовная драгоценность»). Речь идет о даосской скульптурной стеле Яо Бодо (*Яо Бодо цзаосянбэй* 姚伯多造像碑), которая представляет собой примечательный для рассмотрения экземпляр — как в изобразительном, так и в содержательном плане.

Данная стела была обнаружена в 1913 г. в округе Яо 耀 провинции Шэньси, датируется 496 г. и на данный момент находится в музее Бэйлинь 碑林 («Лес стел») в Сиане. Верхняя правая часть стелы утеряна, а высота составляет 137 см, что считается довольно крупным размером, особенно для фамильной стелы[7]. Это связано с наличием на стеле надписей, являющихся самыми длинными и подробными среди всех даосских стел Северных династий. Они насчитывают более 1200 иероглифов[8]: 614 на лицевой стороне стелы, 225 на правой

[3] Стелы, как правило, создавались группой людей, это могли быть как члены одной семьи, так и целой городской общины. Создание стел считалось тем, что в даосизме называют *гун дэ* 功德 — хорошим и праведным поступком, за который донаторам впоследствии будет воздаяние [Чжан, 2010, с. 177].

[4] В данных случаях названия стелам дано в соответствии с именем главного донатора.

[5] В пример можно привести стелу Ши Лушэна, где буддийские и даосские изображения и надписи занимают равное пространство на поверхности памятника: лицевая и правая боковая стороны стелы отведены буддийскому божеству, тогда как на обратной и левой боковой сторонах расположено изображение даосского божества и посвященные ему тексты [Чжан, 1996, с. 56–57].

[6] Если считать стелу Вэй Вэньлана буддийско-даосской, то она является единственной стелой среди найденных экземпляров, где изображения буддийского и, предположительно, даосского божеств находятся внутри одной ниши. В буддийском искусстве таким же образом часто изображались вместе Шакьямуни и Прабхитаратна [Abe, 1996, p. 73].

[7] Фамильными стелами (*цзятин цзаосянбэй* 家庭造像碑) называются стелы, донаторы которых являются членами одной семьи [Чжан, 2010, с. 176].

[8] Невозможно установить точное количество иероглифов из-за плохой сохранности текста на обратной стороне стелы.

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

боковой, 192 на левой боковой и около 240 иероглифов на обратной стороне стелы [Ши, 2021, с. 200–201].

Донаторами стелы Яо Бодо являются 11 (или, возможно, 12) человек из одной семьи, имена и изображения которых расположены на боковых сторонах стелы. На левой боковой стороне указано 6 мужских имен: Яо Бодо, Яо Болун 姚伯龍, Яо Динлун 姚定龍, Яо Боян 姚伯養, Яо Тяньчан 姚天常 и Яо Вэньцянь 姚文遷. Примечательно то, что изображение и имя Яо Вэньцяня располагается над остальными пятью людьми, изображения которых располагаются в ряд друг с другом, словно указывая на более высокое положение донатора [Чжан, 1996, с. 11]. Тем не менее в тексте на лицевой стороне стелы при перечислении донаторов его имя не указано. Главным донатором в них выступает приверженец даосизма (*дао минь* 道民) Яо Бодо[9], тогда как остальные перечисленные донаторы (кроме Яо Вэньцяня и Яо Тяньчана, имена которых не перечисляются в надписи) указаны как его братья [Чжан, 2012, с. 91]. Яо Тяньчан, скорее всего, тоже связан братскими узами с Яо Бодо, так как его изображение и имя в списке донаторов находятся наравне с остальными братьями. Семейный статус Яо Вэньцяня остается неясным: его изображение расположено отдельно от других, а имя не указано среди донаторов на лицевой стороне стелы[10]. На правой боковой стороне стелы, верхняя часть которой утеряна, указано 5 женских имен: Лян Дунцзи 梁冬姬, Ху Нюйцзинь 胡女進, Ху Шэнъань 胡盛安, Ню Мяоцзян 牛妙薑 и Ван Чжинюй 王職女 [Чжан, 1996, с. 11][11]. Все их носительницы отмечены как «[приверженцы] чистой веры» (*цин синь* 清信) и, вероятно, являются женами братьев Яо, о чем свидетельствуют разные фамилии, а также указанный титул *цин синь*, которым в рамках даосского вероучения часто обозначали замужних женщин-даосок [Zhang, 2009, p. 499][12].

В надписях на стеле[13] неоднократно упоминается знатное происхождение ее донаторов. На лицевой стороне можно прочесть:

有北地姚伯多兄弟等，承帝舜之苗胄，珠紫奕世，仰論士爵，杳不可托。

«Яо Бодо из Бэйди со старшими и младшими братьями являются потомками императора Шуня, поколения за поколениями [носили] жемчуга и пур-

[9] В списке донаторов на левой боковой стороне стелы титул *дао минь* имеется только у Яо Вэньцяня, однако в тексте на левой боковой стороне стелы (в котором перечислены обеты донаторов) Яо Бодо тоже указан с этим титулом [Чжан, 2012, с. 92]. Поэтому, скорее всего, этот титул приверженца даосизма применим ко всем донаторам мужского пола на данной стеле.

[10] Стэнли Эйб на этот счет высказал предположение, что Яо Вэньцянь является умершим членом семьи Яо [Abe, 1996, p. 72].

[11] Судя по тому, что расположение изображений и имен донаторов женского пола идентично с таковым у донаторов-мужчин, вполне возможно, что на утерянной части правой боковой стороны стелы было изображение и имя еще одного донатора, предположительно жены Яо Вэньцяня.

[12] Титул *цин синь* также употребляется в буддийской традиции для обозначения *упасик* — женщин-мирян, посвятивших себя буддизму [Zhang, 2009, p. 499].

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

пурные [одеяния], чтили беседы с учеными мужами и титулованной [знатью], [а все] темное не соглашались поддерживать».

На обратной стороне стелы можно разобрать следующие фрагменты:

姚伯多者，軒轅之苗胄，虞舜□後胤，官□淵邁形假暢賈□□□表今殖封□□初則君臨萬國，爰居北地，望標四方，勳格萬代，修人順德，名顯竹素。

«Яо Бодо, отпрыск Сюаньюаня, потомок юйского Шуня, [его потомки] управляли <…> толпы [людей] твердо следовали [их руководству], [их] вид был величествен, давали взаймы, способствуя торговле <…> служат образцом [для подражания] и поныне, богатея и получая пожалования, <…> сначала, следуя за правителем, взирали на десять тысяч государств, [затем] переселились в Бэйди. [Они] обозревают с вершины четыре стороны света, [их] доблесть стала образцом для десяти тысяч поколений, совершенствуют людей и следуют добродетели, [а их] имена прославлены на бамбуке и шелке».

В надписях на обратной стороне также встречаются имена предков Яо Бодо: Яо Хэ 姚和, Яо Чанши 姚常石, Яо Хаинь 姚鉿蔭, Яо Мао <…> 姚茂□ и др. Также упоминается множество должностей, среди которых «великий полководец, усмиряющий Юг» (*чжэньнань дацзянцзюнь* 鎮南大將軍), «старший придворный советник» (*дачжун дафу* 大中大夫), «правитель округа Цзянся» (*Цзянься тайшоу* 江夏太守), «министр чинов» (*либу шаншу* 吏部尚書), «правитель округа Шангу» (*Шангу тайшоу* 上谷太守), «глава союза четырех уездов» (*сысянь думэн тун* 四县都盟统), «защитник и правитель Цзиньяна» (*Цзиньян баочжу* 晋阳保主) и др. [Чжан, 2012, с. 91][14].

Хотя утверждения донаторов о том, что они являются потомками Сюаньюаня[15] и Шуня, вероятнее всего — преувеличение, перечисленные в тексте стелы должности действительно указывают на высокое социальное положение их предков. Вполне возможно, что Яо Бодо и его братья имеют отношение к цянскому роду Яо, весьма влиятельному в период существования Шестнадцати варварских государств (304–439) на севере Китая и основавшему государство Поздняя Цинь (384–417). Доказательством этому служит не только описанная на стеле знатная родословная, но и миграция предков семьи Яо в Бэйди[16] — одно из центральных мест, куда переселялись цяны в период Вэй (220–265) и Цзинь (265–420). Китайский исследователь У Минжань, изучая родословную Яо, подсчитал, что семь поколений предков, упомянутых на стеле, охватывают приблизительно 193 года, что делает вполне возможным родство Яо Бодо с вождем цянского племени Яо Ичжуном 姚弋仲 (280–352)[17],

[14] Цзянся 江夏 — это название округа, учрежденного императором Гао-цзу 高祖 (247–195) в период Западной Хань (206 до н. э. — 9 н. э.). Он располагался на территории современного Аньлу 安陆 в провинции Хубэй. Шангу 上谷 был административным центром уезда Цзюйян 沮阳, находившимся на юго-востоке от Хуайлай 怀来 в провинции Хэбэй. Цзиньян 晋阳 являлся регионом активного расселения и деятельности племен западных инородцев — *ди* 氐 и *цянов* 羌 [У, 2018, с. 19].

[15] Личное имя легендарного императора Хуан-ди 黄帝.

[16] Бэйди — название округа, административный центр которого находится в современном Яосяне в провинции Шэньси.

[17] Согласно историческим хроникам, у Яо Ичжуна было 42 сына, но имена большинства из них не сохранились [Фан, 1974, с. 2961].

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

сын которого — Яо Чан 姚萇 (330–393) — основал государство Поздняя Цинь [У, 2018, с. 19].

Скульптурные изображения на стеле Яо Бодо по структуре ничем не отличаются от других даосских стел V–VI вв. На лицевой стороне стелы внутри ниши высечено три фигуры: божество, идентифицируемое в надписях как Хуан Лаоцзюнь 皇老君 («Августейший Старый владыка»)[18] и двое слуг, расположенных по бокам от божества. На обратной стороне стелы располагаются еще две ниши: в верхней находится одна фигура, а в нижней — еще три фигуры.

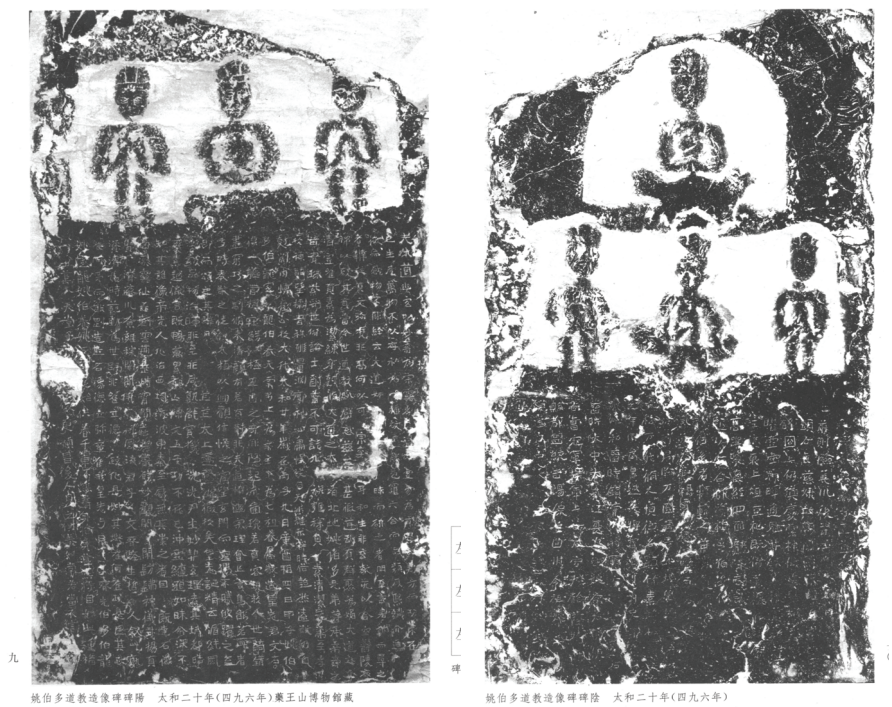


Рис. 1. Эстампы изображений со скульптурной стелы Яо Бодо
Источник: «Избранные буддийско-даосские стелы эпохи Северных династий» («Бэйчао фодао цзаосянбэй цзинсюань» 北朝佛道造像碑精选) [Чжан, 1996, с. 9–10]

Fig. 1. Prints of images from the sculptural stele of Yao Bodo
Source: “Selected Buddhist-Taoist Steles from the Northern Dynasties” (“Beichao fodao zaoxiangbei jingxuan” 北朝佛道造像碑精选) [Zhang, 1996, p. 9–10]

[18] Среди исследователей ведутся споры касательно того, является ли Хуан Лаоцзюнь одним из имен Лао-цзы в период Южных и Северных династий. Ли Сун, ссылаясь на Ханьшу, отождествляет Хуан Лаоцзюня с Тайшан Лаоцзюнем [Ли, 1995, с. 47]. Чжан Сюньляо возражает, указывая, что в ранней версии «Книги-основы обращения варваров» («Хуаху цзин» 化胡經) Хуан Лаоцзюнь изображен как небесный владыка, тогда как Лао-цзы представлен земным просветителем варваров. Кроме того, Хуан Лаоцзюнь отсутствует среди десяти имен Лао-цзы в начале трактата, несмотря на его упоминание в тексте [Zhang, 2009, p. 471].

Центральные фигуры изображены сидящими в позе лотоса — атрибут, перетекший в даосскую иконографию из буддийского искусства. О том, что изображения на стеле даосские, свидетельствуют даосские головные уборы (*дао цзинь* 道巾, *дао гуань* 道冠) на головах изображенных фигур [Чжан, 1996, с. 9–10]. Стоит отметить, что по сравнению с другими даосскими стелами рассматриваемого периода резьба по камню на стеле Яо Бодо кажется грубой и примитивной. Обычно изображения божеств старались выполнять в соответствии с пропорциями. Значительное внимание уделялось мелким деталям, однако тела и конечности изображенных на стеле фигур очень тонкие, головы непропорционально большие, а детали одежды трудно различимы. Такое, на первый взгляд, низкое качество изображений не соотносится с их возвышенным описанием в тексте стелы:

營構莊飾，極工匠之奇雕；隱起形圖，瑛若真容現於今世。綺錯盡窮巧之制，修奉清顏，有若真對。非夫道協幽宗，理會亡言，焉能若此者。

«[Стела] возведена и величественно украшена, [ее] резьба достигла предела мастерства искусных умельцев. Тайно появились фигурные изображения. Источают сияние, словно истинный облик [божества] явился в этом мире. Эталон наивысшего мастерства узоров и переплетений. Выточили и преподнесли чистый лик [божества], имеющий подобие с истинным соответствием. Если бы Дао мужей не пребывало в гармонии с глубинными учениями, а их разум не соединился с невыразимым [словами] — как смогли бы они быть таковыми»?

В свою очередь, представленный на стеле Яо Бодо стиль каллиграфии, сочетающий в себе элементы *кайшу* 楷書 и *лишу* 隸書, делает ее уникальным образцом среди стел Северной Вэй (386–535). Будучи не столь грубым и примитивным, как стиль, сформировавшийся при северных народах, стиль иероглифов на стеле одновременно сочетает в себе утонченность южных стилей и народную манеру письма. Из этого можно сделать вывод, что такой странный стиль изображений на стеле Яо Бодо вряд ли стоит связывать с пренебрежением к божеству или нехваткой средств на изготовление стелы. Стоит отметить, что резчики Северной Вэй, особенно в отдаленных регионах, имели низкий социальный статус и ограниченный доступ к образованию, а их техника в основном передавалась через семейные традиции [Ван, Юэ, 2015, с. 51]. Это может объяснить грубую резьбу в целом, однако столь большое различие внешнего вида изображений с изображениями на других даосских стелах периода Северных династий, на которых значительное внимание уделялось мелким деталям и пропорциям, остается неясным. На данный момент среди стел Северных династий больше не было обнаружено изображений, выполненных в подобном стиле.

Исследование лицевой и тыльной сторон скульптурной стелы Яо Бодо позволяет сделать ряд предварительных заключений о взаимовлиянии буддизма и даосизма в эпоху Северных династий.

Во-первых, стела демонстрирует уникальный стиль иконографии и резьбы, сочетающий даосские атрибуты с буддийскими позами. Грубоватость отделки, контрастирующая с возвышенными описаниями каменных изобра-

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

жений в тексте, объясняется, вероятно, региональной изоляцией резчиков и их ограниченным доступом к образованию.

Во-вторых, анализ родословной донаторов показывает возможную их связь с цянским родом Яо, что может подчеркивать роль местных элит в распространении даосизма на севере Китая. Упоминание мифических предков (Хуан-ди, Шунь) и высоких должностей отражает стремление семьи легитимировать свой статус, сочетая религиозную преданность с социальными амбициями.

Наконец, стела Яо Бодо выделяется среди прочих даосских памятников своего времени масштабом надписей и каллиграфическим стилем. Ее содержание, насыщенное философскими рассуждениями и доктринальными положениями, отражает не только личную набожность семьи Яо, но и сложные процессы буддо-даосского синтеза, характерные для эпохи Шести династий.

Перевод надписей скульптурной стелы Яо Бодо (лицевая и тыльная стороны)

Лицевая сторона

«Великое Дао, будучи глубоким и сокровенным, берет таинственное в качестве основы, духовное учение <…> неощутимо, принимает пустоту и безмолвие в качестве главного принципа. Потому, объемля все сущее, [Дао] не присваивает заслуг себе. Порождая мириады вещей, оно не считает обладание достойным восхваления. Поэтому оно объемлет всю вселенную, и все существа преуспевают. Мельчайшие частицы проникают в неощутимое, и, воздействуя на вещи, не [дают им] прийти в упадок.

Книги-основы гласят: «Великое Дао кажется смутным [для понимания], но углубляющиеся в него обретают ясность; высшие истины кажутся простыми, но следующие им обретают [способность] различать [вещи]». Поэтому Истинные письмена наполнены Брахмой. Если бы они не были возвышенными, как могли бы [стать объектом] почитания? Ли Эр, пребывая в гармонии с жизнью, [показал, что] без [следования] сокровенному учению невозможно единение с пустотой. [Находясь на] заросших холмах, [он] созерцал, дабы достичь своей истинной сути. В нынешние времена в даосском учении [происходит] раскол. Массовое заблуждение достигло крайней степени. Ложные пути искажают [путь] подлинный, а толпы [людей] стекаются [в общины], [лишь] чтобы угождать [мирскому]. [Сущность] Великого Дао чиста и пуста; лишь подлинное естество являет собой чистоту. Через совершенствование тела можно достичь совершенства — вот основа Великого Дао. Яо Бодо из Бэйди со старшими и младшими братьями являются потомками императора Шуня, поколения за поколениями [носили] жемчуга и пурпурные [одеяния], чтили беседы с учеными мужами и титулованной [знатью], [а все] темное не соглашались поддерживать.

Весь род до девятого колена живет в мире и согласии, храня чистоту и простоту [образа жизни]. Братья относятся к родителям с почтительностью, [это] связывает [их] с божествами. [Они] служат ориентиром для [других] благородных родов, [обладая] великодушием, [подобным] бездонному [океану]. Их

душа и сердце, достигшие строгого прозрения, проистекают из самой природы. Хотя их тело пребывает в мирской суете, их дух устремлен к почитанию трансцендентного. Таким образом, через самоограничение [они] обретают внутреннюю радость.

В двадцатый год эры Тайхэ [династии] Великая Вэй, в год Бинцзы, в девятый месяц [под знаком] Синью, в четвертый день [после новолуния], [соответствующий] дню Цзяцзы, Яо Бодо, [его братья] Болун, Динлун, Боян, Тяньцзун и другие, вверху — император, внизу — семь поколений предков, с благоговением воздвигли каменную стелу с изображением Августейшего Старого владыки (Хуан Лаоцзюня). [Стела] возведена и величественно украшена, [ее] резьба достигла предела мастерства искусных умельцев. Тайно появились фигурные изображения. Источают сияние, словно истинный облик [божества] явился в этом мире. Эталон наивысшего мастерства узоров и переплетений. Выточили и преподнесли чистый лик [божества], имеющий подобие с истинным соответствием. Если бы Дао мужей не пребывало в гармонии с глубинными учениями, а их разум не соединился с невыразимым [словами] — как смогли бы они быть таковыми»?

В то время, [когда изображение было завершено], приходящие поклониться ему, исполненные благоговения, почитали Великий Предел, восторженно рассматривая [его изображение], а уверовавшие и прозревшие посетители направляли свой взор на Сокровенные врата и отрешались от мирских уз. Преисполненные безмерной радостью, они немедля возносили им хвалу.

Их речи гласят: Бескрайний всевышний, сокровенный и непостижимый. О, Великий Хуан Лао, чья сущность была рождена на краю океана облаков. Вдохновился чистыми нравами, все существа озаряются гармоничным сиянием. Не будучи ни совершенным, ни всеобъемлющим, кто [же] способен раскрыть сокровенные принципы? Отважный Инь [Си] чудесным образом [обрел] связь с сокровенными принципами. [Он] покинул свой город, [где] бескрайние и изменчивые свойства [вещей] зарождаются. [Когда его] проникновенные слова были произнесены, мириады тягот прекратились. [Им] был изложен текст в пять тысяч иероглифов, [но] заслуга не в нем самом. Пребывая в пустоте, [он] погрузился в бескрайние глубины; чем глубже [погружаешься], тем сокровеннее [становится Дао]. Не ведая, чье оно [порождение], [Дао] предшествует [самому] Небесному Владыке. [Он] обратил [в веру], привел к миру и порядку Западные края, и волны [учения] распространились до Восточной Цинь.

Безмерная признательность [других] стала причиной его почитания. После того как воздвигли каменные изваяния, [их] украсили образами бессмертных. [Они] возвышаются среди облачных чертогов, [словно] горы, парящие вблизи небес. Изящная, роскошная и величественная отделка [изображений побуждает к] таинственному созерцанию и [состоянию] безмятежности. Будучи подобными божественным образам, лишь так [способны они] прославлять истинную добродетель. Многочисленные истоки реки открыли [путь] к гармонии рода. Величественные ветер и поток объединили благородных мужей в гармонии. Мудрецы, нисходящие [на землю], излагают сокровенные основы [учения]. [Их] чистота стала примером для подражания, [поэтому] они

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

выступают в качестве учителей для всего мира. [Они стремятся] не только утвердить добродетель, но и привести управление [государством] и воспитание [народа] в соответствие [с ней].

В чем суть этого соответствия [с добродетелью]? В приведении в порядок управления [государством]. В чем суть этого управления? В сочетании мягкости и твердости. [Когда] было высечено каменное изображение, добродетель утвердилась, наполнив узоры [на стеле]. [Это мог сделать] лишь наш Хуан Лао, чей свет подобен [сиянию] солнца. Бодо, Болун, Яо Динлун, Яо Боян, Яо Тяньцзун [и другие] преподнесли в дар [стелу], дабы [Хуан Лао] не был забыт тысячи лет. [Ведь] жертвуя [своей] долговечной жизнью, [он] обеспечивает целостность Дао и дыхания-*ци*. Таким образом, [донаторы] заложили [фундамент собственного] благополучия, [а их] положительные качества [позволят им] войти в небесные чертоги. Их потомки <…>, а грядущие поколения станут еще благополучнее. Потомки, узрев это, будут совершать подношения в соответствии с обычаями.

Если же [они] не обретут веры, то <…>».

夫大道幽玄，以妙寄為宗；靈教□微，以虛寂為旨。是以群方而功不在己，生成萬物，不以存私為可稱，故能苞羅六合而品類成熙，纖介通微而感物不凋。經雲：“大道如昧，而研之者明；至言若訥，而尋之者辨。”故真文彌梵，非高何以可宗；李耳和生，非玄教無以合空。鬱陵齊禪，以致其真。當今世道教紛，群惑茲甚，假道亂真，群聚為媚。大道之□清虛，唯真素為潔。練身克修，大道之本。有北地姚伯多兄弟等，承帝舜之苗胄，珠紫奕世，仰論士爵，杳不可托。九族雍宗，負素清潔，兄弟至孝，通於神明。望標青族，雅量淵廓，神心肅悟，發自天然。雖形寄時俗，超然遠敬。乃自克削，內懷歡心。於大代太和二十年歲在丙子九月辛酉朔四日甲子，姚伯多、伯龍、定龍、伯養、天宗等，上為帝主，下為七祖眷屬，敬造皇老君文石像一軀。營構莊飾，極工匠之奇雕；隱起形圖，瑛若真容現於今世。綺錯盡窮巧之別，修奉清顏，有若真對。非夫道協幽宗，理會亡言，焉能若此者。於時奉敬之徒，欽太極以興觀；信悟之賓，望玄門而喪偶。不勝欣躍之至，即而頌之。其辭曰：茫茫太上，亹亹幽微。於矣皇老，誕精雲湄。純風漸鼓，品物洽暉。非至非咸，孰啟冥機？洸洸尹生，妙契玄理。遠其城都，皓變素起。微言既暢，萬累都止。陳文五千，功不在己。衝虛纏邈，如昧愈深。不知其誰，像帝先人。化治西域，流波東秦。至感無其，崇之者因。既建石像，圖藻靈仙。在軒雲邇，岳峙霄間。莊麗嚴飾，妙觀閑閑。彷彿神儀，裁揚真賢。濟濟川原，雍宗開開。俄俄風流，君子交齊。降生哲人，敘此熟資。清為時範，動為世師。非唯立德，政化是妣。其妣唯何，唯政是匡。其政唯何，柔而能剛。造立石像，德立彌章。唯我皇老，與日齊光。伯多、伯龍、姚定龍、姚伯養、姚天宗□始供養，千載不忘，壽身捨身，道炁將自，如此種福，萇入天堂，子孫□□，後更順昌。後人見之，供養如常。若當不信，□□□□。

Тыльная сторона

<…>, спереди пересекает [путь] длинная река, а за спиной — <…>. <…> головы [каменных фигур] <…> повернуты к солнцу <…> расстилаясь на небосводе, снова и снова [появляются] благовещие облака [со счастливыми предзнаменованиями], бессмертные странствуют <…>. <…> озаряет пустоту, божествен-

ный свет пронизывает колодец духов. Ведя записи обо всем живом и побуждая [все живое] к деянию, Владыка Дао восходит с востока. Жертвоприношение [ему] подготовлено, наряду с превосходными <…>. [Он], высоко восседая, отражает истинный канон [даосских текстов], отовсюду [люди] стремятся прийти [к нему] с мольбами. Яо воздвигли [ему стелу в качестве] добродетельной заслуги, дабы вся область [обрела] благодать и счастье. Бодо и [другие члены рода] воздвигли алтарь <…>. Яо Бодо, отпрыск Сюаньюаня, потомок юйского Шуня, [его потомки] управляли <…> толпы [людей] твердо следовали [их руководству], [их] вид был величествен, давали взаймы, способствуя торговле <…> служат образцом [для подражания] и поныне, богатея и получая пожалования, <…> сначала, следуя за правителем, взирали на десять тысяч государств, [затем] переселились в Бэйди. [Они] обозревают с вершины четыре стороны света, [их] доблесть стала образцом для десяти тысяч поколений, совершенствуют людей и следуют добродетели, [а их] имена прославлены на бамбуке и шелке.

Основатель рода Лю Нань в свое время был назначен главнокомандующим Хуанъюэ, начальником округа Лянчжоу, служил при дворе <…> гуна Яо Хэ. Лю Ши [получил титул] великого полководца, усмиряющего Юг, <…> позднее Лю Ши [стал] старшим придворным советником, [а также] правителем округа Цзянся. Яо Чанши [служил] министром чинов, генералом-*гуаньцзюнем*, [а также был] правителем округа Шангу. Яо Хаинь [был] главой союза четырех уездов, защитником и правителем Цзиньяна и начальником Цюйчжоу. Предок Яо Шу, [служивший] советником среднего ранга во владениях царства Вэй <…> Бэйди <…> два округа, отец — Яо Мао <…>.

□□□□等人，道□ （下闕），前則險長川，後背□門□。□□□□□頭各□慈娥並朝陽□□□□□舒圓上仍興慶雲，神仙遊□□。□□曜虛空，神暉通鬼井。錄生使有為，道主從東上。俎豆祀既備，兼優□□餅。高坐映真經，四面競來請。諸姚起功德，合郡蒙福幸。伯多、伯□壇□□。姚伯多者，軒轅之苗胄，虞舜□後胤，官□淵邁形假暢賈□□□表今殖封□□初則君臨萬國，爰居北地，望標四方，勳格萬代，修人順德，名顯竹素。始祖留南，時年用為皇越大將軍、梁州刺史、司從□公姚和留時鎮南大將軍、□州□□石（下闕）後留時大中大夫、江夏太守姚常石時吏部尚書、冠軍將軍、上谷太守姚鈐蔭，姚時四縣盟統、吉陽保主、曲州令。祖姚束，魏邑中大夫□北地□□二郡，父親姚茂□。

(*Продолжение следует*)

Список литературы / References

1. Ван Мэнхань 王梦菡, Юэ Хунцзи 岳红记. Лунь кэгун дуй «Яо Бодо цзаосян тицзи» шуфа ишу дэ инсян 论刻工对《姚伯多造像题记》书法艺术的影响 (О влиянии резчиков на каллиграфическое искусство стелы Яо Бо-до). *Шанло сюэюань сюэбао* 商洛学院学报 (*Журнал Шанлоского университета*). 2015. Т. 29. № 1. С. 48–52 [Wang Menghan, Yue Hongji. Lun kegong dui “Yao Bodo zaoxiang tiji” shufa yishu de yingxiang (On the Influence of Engravers on the Calligraphic Art of the Yao Bodo Stele Inscription). *Journal of Shangluo University*, 2015, Vol. 29. No. 1, pp. 48–52 (in Chinese)].

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

2. Ли Сун 李淞. Вэй Яо Бодо даоцзяо цзаосян бэй чжуцзунь чжи мин као бянь 魏姚伯多道教造像碑主尊之名考辨 (Исследование имени главного божества на даосской стеле Яо Бодо эпохи Вэй). *Чжунго даоцзяо* 中国道教 (*Китайский даосизм*). 1995. № 3. С. 46–48. [Li Song. Wei Yao Bodo daojiao zaoxiang bei zhuzun zhi ming kao bian (Study on the Name of the Main Deity on the Daoist Stele of Yao Bodo from the Wei Dynasty). *Chinese Daoism*. 1995. No. 3, pp. 46–48 (in Chinese)].
3. Сюй Гожун 徐国荣. Ханьмо сыши хэ Цаоцао бэйцзинь дэ вэньхуа июнь 汉末私谥和曹操碑禁的文化意蕴 (Культурная значимость посмертных имен и запрета стел Цао Цао в конце эпохи Хань). *Дуннань вэньхуа* 东南文化 (*Культура юго-востока*). 1997. № 3. С. 108–111 [Xu Guorong. Hanmo sishi he Cao Cao bei jin de wenhua yiyun (Cultural Significance of Posthumous Names and Cao Cao's Stele Ban at the End of the Han Dynasty). *Southeast Culture*. 1997. No. 3, pp. 108–111 (in Chinese)].
4. У Минжань 吴明冉. Яоши цянжэнь цзикао 姚氏羌人辑考 (Исследование цянского рода Яо). *Аба шифань сюэюань сюэбао* 阿坝师范学院学报 (*Журнал Абаского педагогического университета*). 2018. Т. 35. № 4. С. 14–21 [Wu Mingran. Yaoshi qiangren ji kao (Study on the Qiang Yao Clan). *Journal of Aba Teachers College*. 2018. Vol. 35. No. 4, pp. 14–21 (in Chinese)].
5. Фан Сюаньлин 房玄齡 и др. *Цзинь шу* 晉書 (*История Цзинь*). Ред. Комиссии Тан. Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 1974 [Fang Xuanling et al. *Jin shu* (*History of Jin*). Ed. by the Tang Commission. Beijing: Zhonghua shuju, 1974 (in Chinese)].
6. Чжан Пэн 张鹏. Цун «Яо Бодо цзаосян цзи» кань бэйчао цзаосян цзи дэ вэньти лайюань 从《姚伯多造像记》看北朝造像记的文体来源 (Источники стиля эпитафий на скульптурных стелах эпохи Северных династий на примере скульптурной стелы Яо Бодо). *Сяньян шифань сюэюань сюэбао* 咸阳师范学院学报 (*Журнал Сяньянского педагогического университета*). 2012. Т. 27. № 3. С. 88–92 [Zhang Peng. Cong "Yao Bodo zaoxiang ji" kan bei chao zaoxiang ji de wenti laiyuan (Sources of the Style of Epitaphs on Sculptural Steles of the Northern Dynasties Based on the Yao Bodo Stele). *Journal of Xianyang Normal University*. 2012. Vol. 27. No. 3, pp. 88–92 (in Chinese)].
7. Чжан Сюньляо 张勋燎, Бай Бинь 白彬. *Чжунго даоцзяо каогу* 中国道教考古 (*Китайская даосская археология*). Пекин: Сяньчжуан шуцзю线装书局, 2006 [Zhang Xunliao, Bai Bin. *Zhongguo daojiao kaogu* (*Chinese Daoist Archaeology*). Beijing: Xianzhuang shuju, 2006 (in Chinese)].
8. Чжан Сюньляо 张勋燎. Бэйчао даоцзяо цзаосян цзай яньцзю 北朝道教造像再研究 (Повторное исследование даосских скульптурных изображений эпохи Северных династий). *Наньфан миньцзу каогу* 南方民族考古 (*Археология южных народов*). 2010. № 1. С. 163–206 [Zhang Xunliao. Bei chao daojiao zaoxiang zai yanjiu (Re-study of Daoist Sculptural Images of the Northern Dynasties). *Southern Ethnic Archaeology*. 2010. No. 1, pp. 163–206 (in Chinese)].
9. [Чжан Янь 張燕 и др., сост.] *Бэйчао фодао цзаосянбэй цзинсюань* 北朝佛道造像碑精选 (*Избранные буддийско-даосские стелы эпохи Северных династий*). Тяньцзинь: Тяньцзинь гуцзи чубаньшэ 天津古籍出版社, 1996

[Zhang Yan et al., eds] *Bei chao fo dao zaoxiang bei jingxuan* (*Selected Buddhist and Daoist Steles of the Northern Dynasties*). Tianjin: Tianjin guji chubanshe, 1996 (in Chinese)].
10. Ши Шэньчжи 石身志. Гуаньюй «Яо Бодо цзаосян бэй» дэ сюэшу цицзянь юй чжиши яньу 关于《姚伯多造像碑》的学术歧见与知识沿误 (Академические разногласия и распространенные ошибки в изучении скульптурной стелы Яо Бодо). *Жунбао чжай* 荣宝斋 (*Драгоценная палата*). 2021. № 10. С. 200–201 [Shi Shenzhi. Guanyu "Yao Bodo zaoxiang bei" de xueshu qijian yu zhishi yanwu (Academic Disagreements and Common Mistakes in the Study of the Yao Bodo Stele). *Rongbaozhai*. 2021. No. 10, pp. 200–201 (in Chinese)].
11. Шэнь Юэ 沈約. *Сун шу* 宋書 (*История Сун*). Пекин: Чжунхуа чубаньшэ 中華書局出版社, 1974 [Shen Yue. *Song shu* (*History of Song*). Beijing: Zhonghua shuju chubanshe, 1974 (in Chinese)].
12. Abe Stanley K. Northern Wei Daoist Sculpture from Shaanxi province. *Cahiers d'Extrême-Asie*. 1996. Vol. 9, pp. 69–83.
13. Bokenkamp Stephen R. The Yao Boduo Stele as Evidence for the "Dao-Buddhism" of the Early Lingbao Scriptures. *Cahiers d'Extrême-Asie*. 1996. Vol. 9, pp. 55–67.
14. Zhang Xunliao. Daoist stelae of the Northern Dynasties. *Early Chinese Religion Part Two: The Period of Division (220–589 AD)*. Ed. by John Lagerwey, Lü Pengzhi. Leiden — Boston: Brill, 2009, pp. 437–543.

Информация об авторах

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

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

Вклад авторов

Авторы внесли равный вклад в эту работу.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 19.07.2025; одобрена рецензентами 08.09.2025; принята к публикации 13.10.2025; опубликована 15.12.2025.

Авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.

Information about the authors

Belaya Irina Vital'evna — Dr. Habil. (Philos.), Leading Researcher, Art and Material Culture Department, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of

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

Sciences, Moscow, Russia; belaya-irina@rambler.ru, https:orcid.org/0000-0002-3453-4196.

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

Authors' Contributions

These authors contributed equally to this work.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declare no conflicts of interests.

Article info

The article was submitted 19.07.2025; approved after reviewing 08.09.2025; accepted for publication 13.10.2025; published 15.12.2025.

The authors have read and approved the final manuscript

HISTORY OF THE EAST
Universal History
ИСТОРИЯ ВОСТОКА
Всеобщая история

Научная статья Исторические науки
УДК 81'373.2:81'581
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-618-638

Графическая этимология понятия 管理 «управление» в китайском языке

Анастасия Геннадьевна Люлина[1], Николай Николаевич Литвинов[2]

[1] *Российский университет дружбы народов, Москва, Россия,*
Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,
alyulina88@gmail.com, https://orcid.org/0000-0003-0634-8844

[2] *Московский международный университет, Москва, Россия,*
n@litvinov-management.com, https://orcid.org/0000-0003-2676-0764

Аннотация. Опираясь на сведения этимологических словарей и текстов исторических источников, авторы предпринимают попытку проанализировать графическую этимологию, а также грамматологический аспект китайских иероглифов, составляющих концептуальное понятие 管理 (guǎnlǐ) со значением «управлять», «руководить», «администрировать». Как правило, этим термином в китайском языке характеризуется управление в государственной сфере, в отличие от хозяйственного, экономического управления 经理 (jīnglǐ). Последовательный разбор каждого иероглифа, а также морфологически и семантически связанных с ним знаков, включает обращение к общей структуре и составным морфограммам; их графической этимологии и семантике; изучению на уровне словосочетаний (词组) и фразеологизмов (成语) из текстов источников; трактовку и обсуждение лингвокультурных коннотаций. Разные этимологические словари могут предоставлять разные сведения о происхождении иероглифов. В данном случае важно консолидировать и систематизировать эти данные. Обозначенный подход позволяет убедиться, во-первых, что идея о тесной связи государственного управления, военного дела, историописания, музыки и ритуала в Древнем Китае не только прослеживается в историко-философских текстах, а уже «заложена» в соответствующих иероглифах. Каждая графема иероглифа несет в себе семиотический «код», позволяющий объяснить историческое развитие и употребление искомого понятия. Во-вторых, подход позволяет поставить под вопрос ныне популярное представление о том, что фонетический компонент современных иероглифов утратил связь с его

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

© Люлина А. Г., Литвинов Н. Н., 2025
© Ориенталистика, 2025

семантикой. В-третьих, данный материал может быть полезен в качестве вспомогательного для исследований, связанных с историей чиновничества, ритуальной практики и историописания в Древнем Китае.

Ключевые слова: этимология, этимография, семантика, управление, лексема, графема, иероглиф, 管理

Для цитирования: Люлина А. Г., Литвинов Н. Н. Графическая этимология понятия 管理 «управление» в китайском языке. *Ориенталистика*. 2025;8(4-5):618–638 (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-618-638.

Original article
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-603-623

History studies

Graphical etymology of the concept 管理 in Chinese language

Anastasia G. Lyulina[1], Nikolay N. Litvinov[2]

[1] *Peoples' Friendship University of Russia, Moscow, Russia;*
Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
alyulina88@gmail.com, https://orcid.org/0000-0003-0634-8844

[2] *Moscow International University, Moscow, Russia,*
n@litvinov-management.com, https://orcid.org/0000-0003-2676-0764.

Abstract. Based on the information provided by etymological dictionaries and historical source texts, the study aimed to analyze the graphic etymology and grammatical aspect of the Chinese characters that make up the conceptual concept of 管理 (guǎnlǐ), which means "to manage", "to lead", and "to administer". In Chinese, this term is typically used to describe governmental management, as opposed to economic management, which is referred to as 经理 (jīnglǐ). A consistent analysis of each character, as well as the morphologically related signs (derivatives), includes reference to the general structure and composite morphemes; their graphic etymology and semantics; the study of phrases (词组) and idioms (成语) from source texts; and the interpretation and discussion of linguistic and cultural connotations. Different etymological dictionaries may provide different information about the origin of characters. In this case, it is important to consolidate and systematize this data. This approach allows us to verify that the idea of a close connection between government, military affairs, historiography, music, and ritual in ancient China is not only evident in historical and philosophical treatises, but is already "embedded" in the corresponding hieroglyphs. Each grapheme of a hieroglyph carries a semiotic "code" that can be used to explain the historical development and usage of the concept in question. Secondly, the approach allows us to question the now popular view that the phonetic component of modern hieroglyphs has lost its connection with its semantics. Thirdly, this material can be useful as an auxiliary tool for research topics related to the history of bureaucracy, ritual practices, and historiography in ancient China.

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

© Lyulina A. G., Litvinov N. N., 2025
© Orientalistica, 2025

Keywords: etymology, semantics, management, officials, lexeme, Chinese character, 管理

For citation: Lyulina A. G., Litvinov N. N. Graphical etymology of the concept 管理 in Chinese language. *Orientalistica*. 2025;8(4-5):618-638. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-618-638.

Введение. Материалы и методы исследования

Поскольку этимология идеограмм носит семиотический характер, в исследовании мы отталкиваемся от положения, что китайский иероглиф «является прежде всего и всегда письменным знаком» [Готлиб, 2019, с. 62]. В основе каждой *идеограммы* (простой и сложной) — пиктографическое изображение в виде знака, условного символа, появившегося в письменном виде в древности. Это может быть изображение предмета, силуэта человека или животного, или обозначение ритуального действия и пр. Известно, что пиктограммы 甲古文 *цзягувэнь* и 金文 *цзиньвэнь* имеют сакрально-ритуальный характер, так как восходят к гадательным практикам периодов Шан-Инь и Чжоу (2-е, 1-е тыс. до н. э.). Определение этого «корневого» символа важно для изучения этимологии иероглифа, слова или целого концепта в китайском языке. Благодаря такой природе иероглифического знака стало возможным отдельное изучение его *этимографии*. Этот термин был введен в научный оборот коллективом авторов кафедры востоковедения и регионоведения АТР факультета иностранных языков ИФИЯМ ИГУ, последователей школы востоковедных исследований О. М. Готлиба[1]. Дискретность иероглифа позволяет выделить в цельном изображении отдельные черты, простые и составные *графемы* (*морфограммы*) и *логограммы*, которые можно изучать отдельно, так как они неизменно влияют на семантику иероглифа. При этом важно учитывать традиционный (полный) вариант написания иероглифа. Фонетический аспект рассматриваемых иероглифов остается за рамками данного исследования, чтение слов дано по современной китайской транскрипции *пиньинь*.

Теоретической основой исследования являются работы российских синологов. О. М. Готлиб считается основоположником грамматологии иероглифов, его работы повлияли на формирование нового подхода к осмыслению китайского иероглифического письма [Готлиб, 2019]. Исследованию китайской письменности и ее связи с этнокультурными особенностями посвящены работы Б. Карлгрена, С. Е. Яхонтова, А. А. Серкиной [Серкина, 1973], А. М. Карапетьянца, Н. П. Мартыненко [Мартыненко, 2007], А. Я. Шера и других исследователей [*Отечественные труды…*, 2014].

Теме государственного управления в Древнем Китае посвящено достаточно много историко-философских и культурологических исследований. Среди отечественных работ следует отметить труды В. В. Малявина [*Искусство управления*, 2004; Малявин, 2005], А. Маслова [Маслов, 2017], А. И. Кобзева [Кобзев, 2006], С. Р. Кучеры [Кучера, 2020], Ю. Г. Юркевича [Юркевич, 2006]. Зарубежные

[1] О проекте «Словарь этимологий базовых знаков китайской письменности» см.: Электронный ресурс: URL: https://gotlib.ru/2020/02/20/etymology-book/ (дата обращения: 05.11.2025).

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

авторы в основном уделяют внимание истокам современной системы управления в Китае в разных сферах [Rarick, 2007; Young, 2011; Wong, 2001]. Отдельно нужно отметить монографию китайского политика Ли Цзяньхуа 李建华, в которой анализируются основные трудности государственного управления с обращением к историческим истокам института чиновничества [Ли, 2000]. Имеются и лингвистические исследования, где уделяется внимание отдельным *концептуальным* иероглифам (то есть иероглифам, обозначающим важные в истории и культуре Китая понятия). Здесь нужно отметить проект «Словарь этимологий базовых знаков китайской письменности», в котором сопоставляется этимология «Шовэнь» с данными других словарей и работ китайских исследователей с целью выявления более ранних форм знаков и трактовок [*Словарь этимологий*…, 2019]; отдельные этимологические исследования Н. В. Тереховой [Терехова, 2019], Е. А. Хамаевой и Д. М. Домашевской [Хамаева, Домашевская, 2018; Хамаева, 2022], Н. Н. Литвинова [Литвинов, 2003]. Графическая этимология представленных в теме исследования иероглифов 管理 отдельно и специально не изучалась. Вместе с тем данная тема важна для систематизации имеющихся сведений по происхождению понятия и для определения его диахронной природы (толкование одного и того же иероглифического знака в разные исторические периоды может существенно отличаться), а также для постановки не менее важной проблемы — комплексного изучения историко-философских феноменов китайской культуры без отрыва от лексикологического аспекта.

Основными материалами и инструментами для практической и аналитической части исследования являются: Словарь этимологий базовых знаков китайской письменности; 大 БКРС (Большой китайско-русский словарь онлайн); 字統网 (Единая база иероглифических знаков); 象形字典 (Словарь пиктограмм) и др., которые позволяют проследить эволюцию иероглифа от наиболее ранних форм, таких как *цзягувэнь* 甲骨文 (XIV–XI вв. до н. э.) и *цзиньвэнь* 金文 (XIII–IV вв. до н. э.). Этимологический трактат Сюй Шэня 说文解字 «Шовэнь цзецзы» («Истолкование знаков и разъяснение иероглифов», 121 г. н. э.) опирается на даосские и конфуцианские тексты эпохи Хань и дает графическое изображение знаков по стилю *чжуаньшу* 篆书, обращение к его содержанию важно для поиска употребления слов в исторических текстах соответствующего исторического периода [Xu Shen, 1996]. Нельзя не упомянуть китайско-русский словарь арх. Палладия, в котором достаточно много примеров словосочетаний, до сих пор бытующих в современном китайском языке [*Китайско-русский словарь*…, 1889]. Отдельно отметим словари Гу Янькуй [Гу, 2008] и Сюй Хуэй [Сюй, 2020; Сюй, 2022].

Для трактовки значений авторы ссылаются на фразеологизмы из таких текстов, как «Гуань цзы» (записи доциньских философских трактатов IV–III вв. до н. э.), «Ши цзи» («Исторические записки», конец II–I в. до н. э.), «Ши цзин» («Книга песен», записи гимнов, стихов и песен разных жанров XI–VI вв. до н. э.), «Цзо чжуань» (Комментарий Цзо к хронике «Весны и осени», ок. V в. до н. э.), «Хуайнань-цзы» (философский трактат «Философы из Хуайнани», ок. I–II вв. н. э.) и др.

Графические истоки понятия 管理 «управление»

В китайском языке в словосочетании «наука об управлении» 管理学 (*guǎnlǐxué*) содержатся две основные лексемы 管 (*guǎn*) — «управлять, руководить» и 理 (*lǐ*) — «упорядочивать, приводить в порядок, поправлять» (именные значения — «норма», «закон», «принцип»). Последовательно рассмотрим графическую этимологию каждой лексемы и значения составных морфограмм.

I. Одно из самых ранних изображений иероглифа 管 (*guǎn*) восходит к *цзиньвэнь* (надписям на бронзе) и имеет вид  . Верхний элемент обозначает «бамбук» 竹, нижний — «имеющий власть», «чиновник» 官. Согласно этимологической базе 象形字典, наиболее раннее значение знака 管 — «кисть для письма, принадлежащая служащему / чиновнику»[2].

搦管联册，篡兹奇英 《南朝•梁•刘峻》 *...Взяв кисть, продолжить записи великих дел... «Южные династии. Ляо. Лю Цзюнь».*

静女其淑，赠我彤管 《诗•邶风•静女》
...Тихая, скромная девушка поднесла мне красную кисть[3]*... — «Ши цзин. Песни царства Бэй. Тихая девушка».*

Основное производное значение лексемы 管 связано с понятиями «управление» и «чиновник», что отражено во фразеологизмах:

则足以补管之不善政《管子 • 小匡》 *...Этого достаточно, чтобы восполнить недостатки дурного управления чиновников. «Гуань цзы. Сяо куан»*[4].

管事二十余年《史记．卷八十七．李斯传》 *Через двадцать с лишним лет [правления]... «Ши цзи. Глава 87. Жизнеописание Ли Сы»*[5].

Следующее производное значение 管 — «вид духового инструмента», «флейта»[6].

---

[2] В БКРС имеется такое значение 管: «[бамбуковая] трубка» (употреблявшаяся в качестве верительной бирки при отправке послов).

[3] 彤管 (*tóngguǎn*). В переводе М. Е. Кравцовой здесь «алая свирель», у А. А. Штукина просто «красный гуань», который в комментариях определен как деревянный духовой инструмент (см.: [Китайская поэзия. — Электронный ресурс: URL: https://chinese-poetry.ru/poems.php?action=show&poem_id=2741 (дата обращения: 11.06.2025]. Однако в БКРС для слова 彤管 представлено только значение «красная писчая кисть». Такая кисть принадлежала женщине-историографу, которая вела записи жизни наложниц и жен императора [БКРС. — Электронный ресурс: URL: https://bkrs.info/slovo.php?ch=彤管 (дата обращения: 11.06.2025)].

[4] 管子 • 小匡 (*Guanzi* / *Xiao kuang*). [*Chinese text project.* — Available from: https://ctext.org/guanzi/xiao-kuang/ens#n48400 (accessed: 15.05.2025)].

[5] См.: [Сыма Цянь. — Электронный ресурс: URL: https://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/I/Syma_Tsjan/Tom_VIII/text87.phtml (дата обращения: 15.05.2025)].

[6] Это значение сохранилось и в современном китайском языке. 管 — «китайский духовой язычковый инструмент, род гобоя». Распространен в СУАР КНР. См.: [Электронный ресурс: URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Гуань (дата обращения: 15.05.2025)].

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

管，如篪，六孔，十二月之音《说文》*Гуань, поперечная бамбуковая флейта с шестью отверстиями, тоном звучания двенадцатого месяца*[7]*. «Шовэнь».*

В стиле *чжуаньшу* (篆书) встречается вариативное написание с ключом «нефрит» 玉 (琯)[8] вместо «бамбука», что указывает на материал изготовления(字统网). В дальнейшем иероглиф 管стал употребляться для обозначения полых предметов цилиндрической формы («трубка», «труба», «канал», «кабель»). Иероглиф относится к категории 会意字(идеограммы), современный вид он приобрел в стиле *кайшу* (楷书). Таким образом, лексико-семантическое развитие знака 管 можно представить так: ②管理、保管 «управление», «хранение» ⟨⟨①管 («бамбуковая кисть как символ, атрибут полномочий чиновника») 官吏治理权力的毛笔 ⟩ ⟩③管弦 «музыкальный инструмент» ⟩⟩ ④管道 «труба, канал».

Для анализа этимографии 管 этой схемы недостаточно, необходимо разобрать составные графемы. Если бамбук 竹и его назначение не вызывают вопросов, то происхождение 官, дериватом которого и является 管, не вполне очевидно.

Лексема «чиновник» 官 (*guān*) восходит к пиктограмме  *цзягувэнь* и состоит из элементов 宀 «крыша» и 吕 «верительная бирка военачальника» (получаемая при выступлении в поход). Согласно «Ли цзи», исходное значение — «военное ведомство, где хранятся и где выдаются соответствующие верительные бирки, или печати»[9]:

官，谓朝廷治事之处也《礼记 • 王藻》 — *Гуань есть место, ведающее управлением делами императорского двора. «Ли цзи. Ван Цзао».*

В то же время, знак 吕 (*sì*) в форме *цзягувэнь*  ,  ,  восходит к изображению зародыша, эмбриона. Из вариантов написания нужно отметить 厶 (*sī* ср.) и 巳 (*sì* ср.). В процессе эволюции написания через *чжуаньвэнь* в знаке появился второй элемент 口 и изображение превратилось в 吕, причем такой переход обозначал уподобление и удвоение, имел отношение к передаче, наследованию власти[10]. Не случайно 吕 еще связан с иероглифом 以 (*yǐ*, сейчас это инструментальный предлог со значением «посредством», «согласно», «по причине»), образованным соединением 厶 и 人. Знак обозначал схожесть отца и сына — необходимое условие престолонаследия. Таким образом, сначала внешнее сходство служило основным знаком для определения наслед-

[7] Традиционно хроматический звукоряд китайских музыкальных инструментов включает 12 полутонов, соотнесенных с двенадцатью месяцами.

[8] Одно из значений 琯 — «нефритовая трубка для наблюдения за светилами» (см.: [БКРС. — Электронный ресурс: URL: https://bkrs.info/slovo.php?ch=琯 (дата обращения: 20.05.2025)].

[9] Исследование С. Кучеры также подтверждает, что ранее изображение лексемы 官 не было связано с понятием «чиновник», а указывает на «помещение», «подворье», «землю» [Кучера, 2020, с. 50–51].

[10] Подробнее см.: [象形字典. — Available from: URL: https://www.vividict.com/Public/index/page/details/details.html?rid=13589 (accessed: 21.05.2025)].

ника, а затем «верительная бирка»[11] стала выполнять эту роль и получила более широкое назначение. Например, Гу Янькуй этот знак 吕 в иероглифе 官 соотносит с 𠂤, который имеет вид *цзягувэнь*  , и трактует его как «лук с ненатянутой тетивой» (ср. лук 弓 *gōng*), а иероглиф 官, соответственно, как *военный лагерь* [Гу, 2008, с. 289, 728][12].

В целом наличие двух элементов 口 (графема «рот») означает «удвоение, парность», может отражать идею увеличения количества звеньев. Так, пиктограмма 吕 (*lǚ*) или 呂 имеет значения «позвоночник», «позвонки», «сочленение суставов» [*Словарь этимологий*…, 2019, с. 339] и «музыкальная нота», «звукоряд»[13]. Иероглиф 宫 (*gōng*, традиц. 宮) означает «дворец»; «храм»; «колледж»; «жилище». Значения приведенных знаков взаимосвязаны и могут указывать не только на специфику процесса передачи власти или властных полномочий (наследование от отца к сыну, назначение военачальника или посла путем передачи ему соответствующих регалий в виде верительной бирки или оружия), но и на управление неким количеством людей, армией, дворцом. Подобно тому, как позвонки или ноты последовательно связаны между собой, так связаны и люди в коллективе под управлением чиновников, а те — под управлением правителя.

Весьма примечательны отсылки к музыке при анализе этимографии 管 (а именно, к хроматическому звукоряду, изображению бамбуковой флейты). Вероятно, музыка со своим естественным тональным строем и гармонией, не просто поддавалась исполнению, но и сама служила человеку одним из действенных средств управления. Напомним о Музыкальной палате 乐府 (*yuèfǔ*), учрежденной во времена Хань У-ди (140–87 гг. до н. э.). Основной задачей этого государственного ведомства был сбор и запись чиновниками народных песенных мотивов, однако оно могло служить и своеобразным социологическим институтом, позволяющим собирать сведения о мнении народных масс для изучения и управления ими [Чжи, Тянь, 2011, с. 22–25]. Такая практика существовала еще при дворе чжоуских правителей. С. Кучера в исследовании «Музыка и культ в Древнем Китае», опираясь на тексты «Чжоу ли» (周礼,

[11] Под этим термином в широком смысле имеется в виду атрибут индивидуальной идентификации, верительный знак как регалии назначенных (вверенных) полномочий по управлению. Изначально такие бирки выдавались императором местным правителям, военачальникам и вождям зависимых племен. Позже появились различные категории таких верительных знаков 符節 (*fújié*), которые обычно имели продолговатую форму и состояли из двух частей для сопоставления и сверки, носились обычно на поясе. Подробнее о знаках 卩 *jié* («верительная бирка») и 印 *yìn* («официальная печать правителя») см.: [*Словарь этимологий*… 2019, с. 406–407].

[12] 𠂤 (堆 *duī*, 師 *shī*) — «холм земли»; «масса людей, толпа, множество», «армия»). Подробнее см.: [БКРС. — Электронный ресурс: URL: ohttps://bkrs.info/slovo.php?ch=𠂤 (дата обращения: 20.05.2025)].

[13] 呂 (lǚ) *люй* — 6 четных «женских» ступеней 12-ступенного китайского хроматического звукоряда (см.: [БКРС. — Электронный ресурс: URL: https://bkrs.info/slovo.php?ch=呂 (дата обращения: 21.05.2025)]). *Далюй* 大吕 является «первой женской» ступенью и соотносится с двенадцатым месяцем [БКРС. — Электронный ресурс: URL: https://bkrs.info/slovo.php?ch=大吕 (дата обращения: 15.05.2025)].

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

а также 周官, ок. XI–III вв. до н. э.), говорит о моральном воздействии музыки на человека. Дурной человек может измениться под воздействием добродетели правителя, переданной с помощью музыки [*Установления*…, 2010, с. 349]. Среди чиновников, описанных в «Чжоу ли», были так называемые *гужэни* 鼓人, в обязанности которых входило бить в барабан и играть на других инструментах, чтобы приводить в гармонию звуки музыки, делать едиными действия войск, регулировать охотничьи повинности и пр. [*Установления…*, 2010, с. 365]. Конфуций говорил: *Свое усовершенствование начинай с поэзии* (诗), *закрепляй его моральными устоями* (礼) *и доводи до совершенства музыкой* (乐)… *Правила благопристойности, музыка, наказания и управление в конечном счете едины* [*Установления…*, 2010, с. 355].

В целом в «Установлениях династии Чжоу» значительное внимание уделено должностным обязанностям чиновников, прежде всего связанных с ритуально-обрядовыми аспектами [Кучера, 2020, с. 51–56]. Вопрос именования чиновников в текстах разных источников весьма интересен, но он выходит за рамки темы данный статьи. Тем не менее наиболее известным и распространенным производным значением лексемы 官, в том числе в современном китайском языке, является именно «чиновник, государственный служащий». Ли Цзяньхуа отмечает, что такое значение появилось уже в эпоху Шан [Ли, 2000, с. 4]. Это значение мы находим в «Цзо чжуань», а трактовку в «Шовэнь»:

举不失选，官不易方《左传 • 襄公九年》*Избранному не миновать выбора, чиновнику не изменить место. «Цзо чжуань. Девятый год Сян-гуна».*

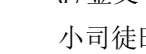
官：吏，事君也。此与師同意《说文》*Гуань есть чиновник, служащий государю. По значению соотносится с ши. «Шовэнь».*

В данном определении значение 官 отождествляется с 吏 (*lì*) и 師 (упрощ. 师 *shī*). Лексема 事 (*shì*) здесь имеет глагольную форму и в сочетании 事君 приобретает значение «служить государю». Согласно представленной этимографии 官, его происхождение связано с военным делом, однако соотнесение с перечисленными лексемами говорит о том, что впоследствии этот иероглиф получил весьма широкое применение. На этом этапе необходимо разобрать графическую этимологию лексем 師 (*shī*), 吏 (*lì*), 事 (*shì*), а также 君 (*jūn*) соответственно.

2) Лексема 師 (*shī*) в виде *цзягувэнь* состоит из уже знакомой графемы 𠂤, которая соотносится с 𠦝 — «верительной биркой военачальника» или «боевым луком» (а также в целом — с атрибутом верительных полномочий, которые также символизируют управление армией или военным лагерем) и второго знака, изображающего «хвосты диких животных». Позже второй элемент соотносили с изображением поясной повязки или платка со свисающей шелковой лентой. Вероятно, именно на таком поясе крепилась верительная бирка[14].

[14] *Дериват* 市, 韨 (fú) — «ритуальный фартук, передник». Интересно, что, согласно еще одной трактовке, дополнительная верхняя черта в первом элементе 𠂤 осталась от усеченного знака 行 (*xíng*, *háng* — «ходить, продвигаться»), а элемент справа 巿 соотносится к «перевернутым» знаком 止 (*zhǐ* — «стоять, останавливаться»). Такая

Нельзя забывать и установленную связь с музыкой в знаке 㠯. М. Ульянов в исследовании по происхождению и истории именований жрецов периода Чуньцю по текстам Цзочжуань и Гоюй указывает 師 как категорию «жрецов — музыкантов, исполнителей государственных мелодий» [Ульянов, 2016, с. 155]. В «Чжоу ли» встречаются понятия 国师 (*guóshī*, «государственный наставник»), 肆师 (*sìshī*, «распорядитель церемониальными жертвоприношениями»), 载师 (*zàishī*, «чиновник, ведавший вопросами земледелия и земельного обложения, фиска»), 师氏 (*shīshì*, «учитель, наставник, отвечающий за придворный этикет и просвещение») [*Установления…*, 2010, с. 479, 486, 494]. Фактически, этим знаком обозначалась категория лиц, отвечающих за руководство, управление (подчиненными) в определенной сфере. Впоследствии первая графема приобрела значение «множество людей», «армия», а вторая 帀 (сокр. от 匝) — «знамя, баннер», а также «полный оборот, окружать». В «Шовэнь» этим знаком обозначалось количество в 2500 воинов[15]: 二千五百人爲師.



小司徒曰：五人爲伍，五伍爲网，五网爲卒，五卒爲旅。五旅爲師。 —《周禮・地官・小司徒》 *Помощник распорядителя культа сказал: пять человек составляют пяток у 伍, пять пятков составляют лян 网, пять лянов составляют сотню цзу 卒, пять цзу образуют отряд люй 旅. Пять люй образуют дивизию ши 師. — «Чжоу ли. Земные чиновники. Помощник распорядителя культа».*

Далее в «Ши цзине» четко прослеживается «военная» трактовка этого иероглифа:

王于兴师，修我甲兵。与子偕行！ — 《诗经 • 秦风 • 无衣》

…Государь наш собирает рати,
Меч, доспехи — все уже готово,
Вместе нам идти на бой суровый! — «Ши цзин. Песни царства Цинь. Нет одежды»[16].

我徒我御，我师我旅。我行既集，盖云归处。 —《诗经 • 小雅 • 黍苗》

Едут в повозках солдаты, проходят пешком,
Службу свою мы в отрядах и ратях несем.
Только тогда лишь, когда мы закончим поход,
Воина также на отдых отпустят в свой дом. —

графическая этимология 師 указывает на необходимость перемещения и дислокации военного лагеря, ставки. Основное производное значение 師 — один из высших рангов по военной службе (см.: [Гу, 2008, с. 255; 象形字典]).

[15] 师 *ши* («рать из пяти 旅», «одна пятая часть 军», имела 2500 ратников, дин. Чжоу) (см.: [БКРС. — Электронный ресурс: URL: https://bkrs.info/slovo.php?ch=师 (дата обращения: 17.06.2025)].

[16] Перевод М. Е. Кравцовой. Из цикла 國風 Гофын «Нравы царств». Песни царства Цинь. «Сетуешь, что не во что одеться?..» [Китайская поэзия. — Электронный ресурс: URL: https://chinese-poetry.ru/poems.php?action=show&poem_id=5580 (дата обращения: 20.06.2025)]. Здесь искомый иероглиф переведен как «рати (войска)», однако по смыслу также подходит значение «генералы», «полководцы».

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

«Ши цзин. Малые оды. Ода о постройке города в Се (Пышные, пышные проса поднялись ростки…»)[17].

Следует отметить, что похожий иероглиф 帅 (帥 *shuài*) также имеет значения 1) «руководить; управлять», 2) «полководец»; «маршал». На позднем этапе 帥 и 師 — это знаки обоюдной интерпретации, относятся к «видоизмененной» категории иероглифов 转注. Современный вид 师 приобрел в стиле *кайшу*.

3) Лексемы 君 (*jūn*), 吏 (*lì*), 事 (*shì*) в основе своего изображения имеют общий знак «рука» с неким символическим предметом (например, в виде посоха или писчей кисти). Знак «рука с кистью» (尹 *yǐn*) в верхней части лексемы 君 (*jūn*) связан с выполнением управленческих функций (в официальном ранге), то есть символизирует властные полномочия[18]. Графема 口 «рот» в нижней части символизирует издание указов или приказов. Сюй Хуэй связывает этимографию этого иероглифа с культовыми обязанностями жреца, который во время обряда гадания оглашает волю богов [Сюй, 2020, с. 183–184]. Более позднее значение, обозначенное в конфуцианском учении — «правитель, государь». *Когда небесное назначение установлено и небесный результат получен, образуется телесная форма и рождается дух шэнь (神). Производные отсюда эмоции суть «небесные чувства» цин (情), органы чувств — «небесные чиновники» гуань (官), а руководящее ими сердце — «небесный государь» цзюнь* (君) [Кобзев, 2006, с. 413].

君: 尊也。从尹, 發號。《说文》 *Цзюнь есть [почитаемый] государь. Происходит от инь, издавать указы. «Шовэнь»*

Иероглифы 吏 и 事 содержат графемы «история» 史 (*shǐ*) и «инструмент письма» 聿 (*yù*), причем 吏 считается вариантом написания 事 (*shì*) [Юэ, 1954][19].

吏: 治人者也。《说文》 事：職也。从史。《说文》

Ли [означает] управляющий людьми. «Шовэнь».

Ши [означает] служить (выполнять обязательства), происходит от [обозначения] придворного астролога / историографа. «Шовэнь».

Древний знак 聿 (*yù*) 𦘒 восходит к изображению руки, держащей расщепленную на конце палочку (резец, затем бамбуковый карандаш, позже кисть для письма). Важное для нашей этимологической реконструкции заме-

[17] Перевод А. А. Штукина. Из цикла 小雅 Сяо я «Малые оды» [Китайская поэзия. — Электронный ресурс: URL: https://chinese-poetry.ru/poems.php?action=show&poem_id=3068 (дата обращения: 20.06.2025)].

[18] Электронный ресурс: URL: https://www.zdic.net/hans/尹 (дата обращения: 15.06.2025). Интересен пример в «Цзо чжуань» об управлении Поднебесной: 故周公相王室以尹天下于周为睦 — 《左传 • 定公四年》. *Поэтому царствующий дом Чжоу-гуна управлял поднебесной в мире и согласии. — «Цзо чжуань. Четвертый год Дин-гуна».*

[19] У Готлиба в основе раннего изображения 事 — рука с орудием охоты [Готлиб, 2019, с. 191].

чание находим в книге китайских исследователей о происхождении иероглифов (Дун, Дун, 2015, с. 18): “聿” 字，像右手执笔之形，上为手，下之三披乃是毛，中间一直乃是管。 *В основе знака* 聿 *изображение правой руки, держащей кисть: в верхней части рука, в нижней три черты обозначают шерсть, а прямая вертикальная черта обозначает гуань (полую палку, основание кисти).*

Знак 史 (*shǐ*) 𠂤 также восходит к изображению руки, держащей книгу-табличку для записи дел или инструмент для счета, для гадания, инструмент письма [Ульянов, 2016; Литвинов, 2003, с. 77], знамя или флаг 中 [*Словарь этимологий*…, 2019, с. 109], ранее — орудие охоты [Готлиб, 2019, с. 190][20].

В обществе Шан-Инь 商殷 (XVI–XI вв. до н. э.) категория людей под наименованием *ши* 史 была занята обслуживанием гадательной практики. При этом главным «первосвященником» выступал сам правитель [Кучера, 2020, с. 48–49]. Далее институт *ши* и характер записей, которые они вели, претерпели серьезные изменения. *Ши* считались посланцами верховного божества Шан-ди и государства того времени. Из всех разнообразных обязанностей этих служителей важнейшей считалась фиксация свершений правителя, которые имели сакральный характер и должны были предостеречь его от неверных поступков. Собственно, это и послужило причиной вариативности в переводе этого термина на русский язык: от хранителя культа, жреца до придворного астролога и историографа. Можно ли назвать *ши* 史 чиновниками? Согласно исследованию М. Ульянова, консолидировавшего наиболее известные труды по этой теме, на ранних этапах это были прежде всего жрецы: *…жречество в период Чуньцю как отдельная социальная группа — существовало, столичные жрецы хотя и обслуживали потребности двора, не были жестко встроены в иерархию бюрократического аппарата, то есть не являлись чиновниками. Но их деятельность являлась одним из условий формирования в период Чжаньго (453–221 гг. до н. э.) такого чиновничества, которое… будет совмещать выполнение задач «чиновника», «жреца», «учителя»* [Ульянов, 2016, с. 174].

Считается, что должность придворного историографа *ши* 史 (聿史 *yù shǐ*, 大史 *dàshǐ*) появилась в период Цинь — в обязанности входила запись важнейших событий с указанием точной даты события [*Книга правителя…*, 1968, с. 36]. Однако, согласно китайской традиции, первые такие чиновники появились значительно раньше. Например, с деятельностью придворного историографа мифического императора Хуан Ди Цан Цзе (仓颉) в Китае связывали появление иероглифической письменности. Важной задачей *ши* 史стал анализ достижений и упущений правителей прошлого, выяснение причин, определявших обретение власти или ее утрату, т. е. речь шла об обобщении исторического опыта и извлечении из него уроков для правителя. Не случайно в «Чжоу ли» встречаются понятия 王史 (*wáng shǐ* — «историограф Вана»), □史

[20] Такие графемы, как «рука» и «символ власти» в виде инструментов письма, верительной бирки или оружия, прослеживаются в целом комплексе родственных лексем: в иероглифе 父 fù («отец») — «инструмент для резки» или «писчая кисть», «посох»; в основе 节 jié — «жезл» и «бамбуковая трубка» — «верительная бирка»; этот же элемент в 印 yìn — «печать», «административная власть»; лексема 职 zhí («управление») в полной форме 職 содержит «меч» или «клевец» в руках; 銙带 kuǎ dài — «украшенный пояс чиновника для различения рангов» и др. (см. рис. 1).

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

(*nèishǐ* — «хранитель копий законов и приказов»), 文武百官 (*wénwǔ bǎiguān* — «гражданские и военные чиновники»). Чиновники превращались в историков, влиятельных фигур при дворе древнекитайских правителей. При династии Хань (202 г. до н. э. — 220 н. э.) происходило превращение записей чиновников *ши* в историческое сочинение, свойственное императорскому Китаю вплоть до XX в. [Литвинов, 2003, с. 75–76]. Поэтому основным производным и наиболее известным сейчас значением 史 стало «история, историк»[21].

Таким образом, возвращаясь к истокам понятия 官, можно резюмировать, что его семантический путь начинается от ① изображения «символа, атрибута для передачи власти» и переходит к обозначению военного «ведомства», где хранились и выдавались такие верительные бирки, затем переходит в общее именование государственного ведомства (官府、官署). Далее по пути заимствования появляется значение ② «служащий, чиновник», который на разных исторических этапах и в разных сферах государственной деятельности был представлен: служителями гадательного культа (жрецами), астрологами, военными чинами, историографами. Косвенным значением (уподобление) стало такое как ③ «органы тела», «органы чувств» (器官、官能). Рассмотренный комплекс лексем, графем и иероглифов, имеющих отношение к понятию «управление» 管 не только позволяет понять его графическую этимологию, лингвокультурные истоки, но и показывает основную роль официально наделенного полномочиями лица, чиновника в процессе управления вверенной ему категорией, группой людей. Здесь важен символ должностных обязательств (верительная бирка, печать, кисть, музыкальных инструмент, знамя), объект управления (армия, музыканты, ведомство, народ) и средство (музыка, предсказание гадания, письменные указы). Подобно тому, как ноты связаны между собой в мелодии, отдельные позвонки соединены в позвоночник, солдаты в дивизионе объединены общим долгом, музыканты исполняют одну мелодию, так осуществляется управление в государстве: указ исходит от правителя и далее — как по позвонкам — через чиновников разных сфер и областей доходит до народа.

II. Второй иероглиф 理 (*lǐ*) в виде *цзиньвэнь* (Западная Чжоу) изображался как  и обозначал внутренние прожилки нефрита, природный рисунок. Здесь можно выделить ключевую графему слева 王 (*yù*, традиц. 玉) — «нефрит», под ним — «ладонь, рука», и графему 里 — «внутренний» (ср. традиц. 裏 — «внутренняя сторона ткани, подкладка одежды»).

Об этих составных графемах можно сказать следующее:

1) Нефрит в форме *цзягувэнь*  ,  изображался как связка из нефритовых пластин (в верхней части шелковый узелок). Упрощение до  произошло уже в *цзиньвэнь* и сохранилось в *чжуаньшу*  . В *лишу* к знаку добавили точку для

[21] Такие графемы, как «рука» и «символ власти» в виде инструментов письма, верительной бирки или оружия, прослеживаются в целом комплексе родственных лексем: в иероглифе 父 *fù* («отец») — «инструмент для резки» или «писчая кисть», «посох»; в основе 节 *jié* — «жезл» и «бамбуковая трубка» — «верительная бирка»; этот же элемент в 印 *yìn* — «печать», «административная власть»; лексема 职 *zhí* («управление») в полной форме 職 содержит «меч» или «клевец» в руках; 銙带 *kuǎ dài* — «украшенный пояс чиновника для различения рангов» и др. (см. рис. 1).

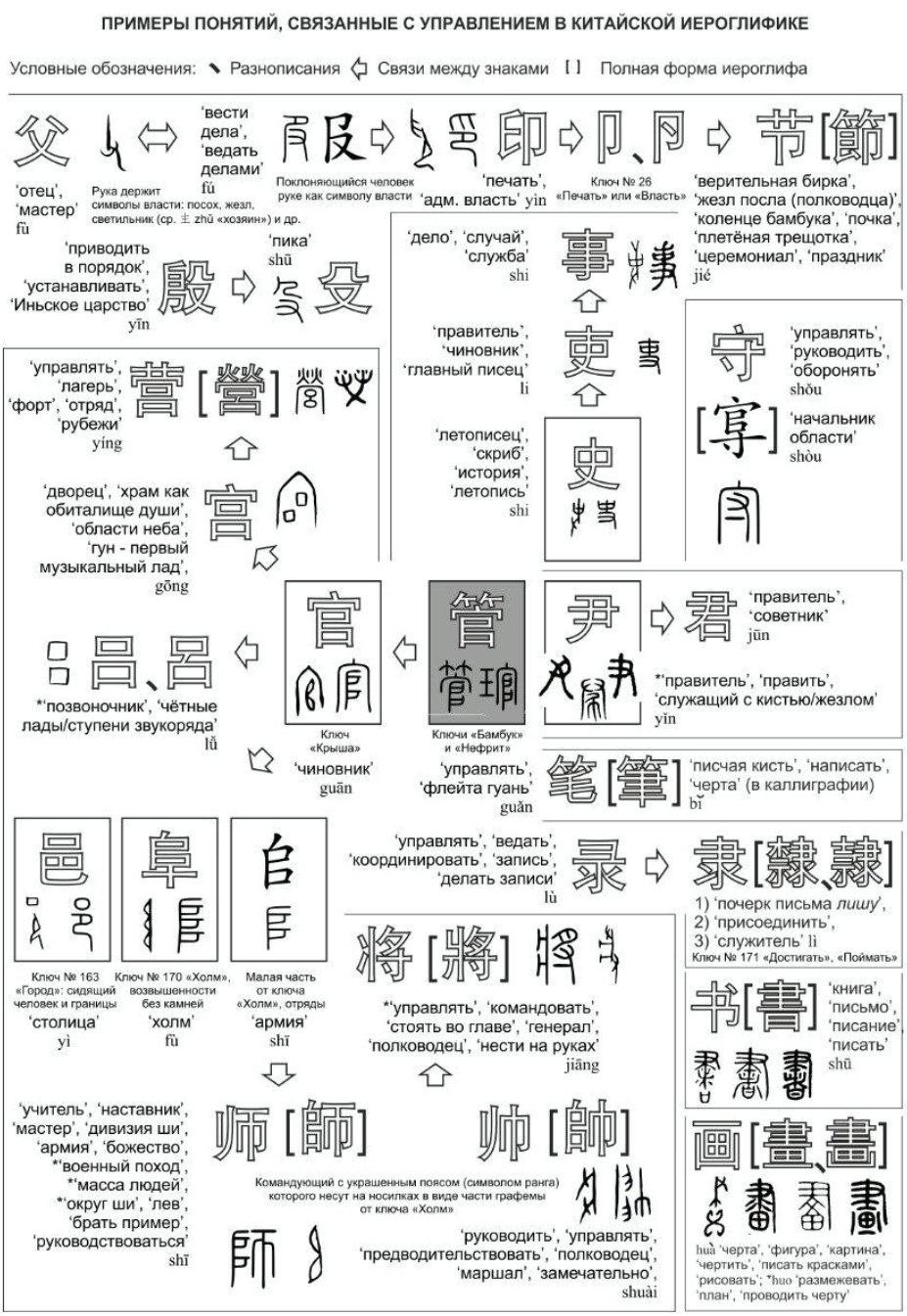


Рис. 1. Семантическое гнездо понятия 管. Таблицу составил Н. Н. Литвинов

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

различения с лексемой «правитель» (玉 *yù* — «нефрит» и 王 *wáng* — «правитель»).

2) Ранее изображение 里 (*lǐ*) в *цзиньвэнь* объясняется соединением графем 田 («пахотная земля») и 土 (зд. «поселение»). Идея обособленного поселения послужила толчком к появлению значения «внутренний» в противопоставление «внешнему» (миру). Отсюда и другие производные, такие как обозначение места, деревни (村里、局里), поселения в 80 дворов (百家为里), расстояния в 500 метров (里), внутренней подкладки одежды (绿衣黄里) и в целом определения «внутренний» (心里、屋里).

Итак, производные значения 理 разделились на две основные ветки: во-первых, естественные прожилки в этом камне послужили символом упорядоченности, системы, поэтому образовались такие переносные значения иероглифа, как «порядок, строй, норма»:

山无峻干，泽无洼水……璧袭无理，磐龟无腹，蓍策日施。 —《淮南子 • 览冥》 *На горах не стало деревьев, на болотах — заводей… (Копили золото, пренебрегая честностью), брали нефрит, не считаясь с мерой. Бесконечно запрашивали черепаху, гадали на тысячелистнике, но [духи] не отвечали. «Философы из Хуайнани. Обозрение сокровенного»*[22].

Во-вторых, графема «рука, ладонь», которую мы заметили в *цзиньвэнь*, указывает на процесс придания камню формы, его обработку:

理，治玉也。顺玉之文而剖析之。 —《说文》 *Ли означает обрабатывать нефрит. Гравировать нефрит вдоль прожилок. — «Шовэнь».*

В словаре Палладия помимо прочих[23] указаны следующие интересные трактовки. *Закон, присущий каждой вещи и явлению* [*Китайско-русский словарь…*, 1889, с. 308]. Это значение коррелирует с встречающимся в даосских текстах понятием 道理 (*dàoli*). Если 道 — это высший закон мироздания, абстрактное понятие, то 理 относится к природному порядку, правилам поведения, имеет видимую и ощутимую форму. Вторая важная трактовка 理: *образовать подданных, чтобы каждый знал свое место и спокойно занимался своим делом* [*Китайско-русский словарь…*, 1889, с. 308]. Аналогия с обработкой нефрита очевидна, и в комментариях к «Шовэнь» мы находим 治玉治民皆曰理 (說文徐註) — *обрабатывать нефрит и управлять народом все обозначается ли.* Значения «приводить в порядок», «организовывать» стали логическим развитием обеих семантических веток.

未明天地之理，万物之情者也。 《庄子 秋水》 *…не понимать законов Неба и Земли и сущности вещей. «Чжуан-цзы. Осенний разлив»*[24].

[22] Перевод Л. Е. Померанцевой [Хуайнаньцзы, 2004, с. 114].

[23] Погонная мера в 360 бу; деревня, поселение из 25 семей; норма, порядок, закон; шлифовать; упорядочивать, приводить в порядок, регулировать; ведать, судить, решать [*Китайско-русский словарь…*, 1819, с. 308].

[24] Перевод В. В. Малявина [Малявин, 1995, с. 165].

夫能理三苗。 《淮南子 • 原道》 *...[Поэтому] смогли справиться с саньмяо (некитайскими племенами). «Философы из Хуайнани. Об изначальном дао»*[25].

理事自若。 《后汉书 • 卓茂传》 *Управлять делами свободно и непринужденно. «Хоу ханьшу. Биография Чжо Мао».*

Интересно, что этимология иероглифа 治 (*zhì* зд. «гравировать, обрабатывать», а также «приводить в порядок, править, усмирять»), который использовался для трактовки 理 («у Сюй Шэня») и ранее упоминался в определении 官 (в «Ли цзи»), связана с «управлением водным потоком», то есть со строительством сооружений и каналов для предотвращения наводнения[26].

治 说文

昔禹治洪水。 郦道元《水经注》 *В старину Юй усмирял воды потопа. — Ли Даоюань «Комментарий к канону водных путей».*

К вопросу об истоках экономического управления, в «Гуань-цзы» говорится: 治人如治水潦养人如养六畜，用人如用草木. *Управлять людьми все равно что управлять водной стихией, воспитывать людей — все равно что культивировать разные породы животных и использовать людей так, как используют траву и лес* [Штейн, 1959, с. 155].

Таким образом, развитие этимографической картины понятия 理 можно представить так: ① базовое значение — «внутренние прожилки нефрита, естественный рисунок». Далее посредством метонимии и сравнения образовались группы значений ② «система, строй, порядок» (条理) и ③ «разумный, рациональный, естественный порядок, моральный принцип» (理性、真理). Вторая ветка дала глагольные формы, ④ «обрабатывать нефрит» (理，治玉) и ⑤ «управлять, упорядочивать»; «разбираться и понимать» (治理、理解). Иероглиф 理 относится к категории фоноидеограммы, однако обе графемы 玉 и 里 имеют прямое отношение к его семантике.

Помимо рассмотренных иероглифов, в текстах источников имеется довольно много других лексем со значением «управлять». Их необходимо изучать отдельно, так как это целый комплекс синонимов с абсолютно разной этимологией. Например: 殷 (*yīn* — «регулировать, приводить в порядок», этимология восходит к музыке, к настройке музыкального инструмента); □ (*jīng* «управлять хозяйством» — к прядению, плетению шелкового полотна), а также 政 (*zhèng* «управлять страной» — к выпрямлению нитей пряжи), □ (*sī* — «управлять ведомством») (см.: [Хамаева, 2022, с. 64–65]); 庀 (*pǐ* — «ведать налогообложением»); 董 (*dǒng* — «надзирать», «контролировать»); □ (*zhǎng* — «возглавлять, стоять во главе»); (护 *hù* — «руководить, командовать»); (□ *lù* — «координировать»); 操 (*cāo* — «обладать властью»); 御 (*yù* — «править колесницей»; «управлять страной», из «Гуань-цзы»); 督 (*dū* — «стоять во главе, руководить») и многие др.

[25] Перевод Л. Е. Померанцевой [Хуайнаньцзы, 2004, с. 27].

[26] Электронный ресурс: URL: https://www.zdic.net/hans/治 (дата обращения: 20.06.2025).

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

Каждый из этих иероглифов, в том числе *гуаньли* 管理, имеет свои особенности происхождения и употребления, но есть и одна очень важная общая черта. Как правило все они изначально связанны с естественными явлениями и процессами, по которым природа **управляет** жизнью всех существ. Наблюдая за этими законами, человек по аналогии строит свои отношения с другими людьми, уподобляя свои действия природным процессам, придумывает ремесла и символы власти, и так пытается **управлять** народом во благо строительства и укрепления государства. Эта китайская мудрость проста и сложна одновременно, она запечатлена в языке, в культуре иероглифов, она отразилась в древней философской мысли.

Заключение

В данном исследовании этимографии понятия 管理 (*guǎnlǐ*) нам удалось проследить связь и закономерность развития составных графем от обозначения простых вещей и природных явлений до сложных философских концептов. Бамбуковая трубка 管 (*гуань*) это и специальный символ полномочий — вертительная бирка полководца, боевой лук, и посох жреца, и музыкальный инструмент, и кисть придворного историографа — инструмент, призванный упорядочивать и организовывать материал исторической памяти. А для того, чтобы отточить мастерство управления этим процессом, необходимы законы и принципы 理 *ли.* Графическая этимология понятия 管理 весьма наглядно показывает, что каждый иероглиф — это не просто знак, придуманный некогда в древности в утилитарных целях, а целый философский концепт, запечатленный на письме. Письменность и мировоззрение народа неразрывно связаны. Символизм и история иероглифических знаков являются ключом к пониманию коренных особенностей культуры Китая и механизмов развития общества и государства. На формирование представлений о принципах управления в Древнем Китае повлияли даосское и конфуцианское учения: древние мыслители для описания и «легитимации» процесса управления обращались к естественным, природным явлениям. Для усовершенствования этого процесса использовали мастерство «оттачивать», «обрабатывать», «направлять», «совершенствовать».

Таким образом, изученный комплекс лексем и графем, указывающих на происхождение и семантику концептуального понятия 管理 в китайском языке позволяет буквально «увидеть» связь с образом соответствующих атрибутов властных полномочий и процесса их передачи. Для разных сфер и областей управления на разных этапах истории использовались определенные иероглифы, именно их этимология и многослойная семантика отражают исторический процесс формирования восприятия и понимания концепта **управления** в Китае.

Список литературы / References

1. Готлиб О. М. *Основы грамматологии китайской письменности.* М.: Изд. дом ВКН, 2019 [Gotlib O. M. *Foundations of grammatology of Chinese writing.* Moscow: VKN Publishing House, 2019 (in Russian)].

2. Гу Янькуй (谷衍奎编). *Словарь происхождения и развития китайских иероглифов* (汉字源流字典). Пекин: Юйвэнь чубаньшэ (北京:语文出版社), 2008 (на кит яз.) [Gu Yankui. *Hanzi yuanliu zidian* (*Dictionary of the origin and history of Chinese characters*). Beijing: Yuyan chubanshe, 2008 (in Chinese)].
3. Дун Цзобинь, Дун Минь (董作宾、董敏). *О надписях цзягувэнь* (甲骨文故事). 海口：海南出版社，2015 [Dong Zuobin, Dong Min. *Jiaguwen gushi* (*About Jiaguwen inscriptions*). Haikou: Hainan chubanshe, 2015 (in Chinese)].
4. *Искусство управления*. Сост., пер., вступ. ст. и коммент. В. В. Малявина. М.: Астрель; АСТ, 2004 [Malyavin V. V. (comp., transl., introd. And comment.) *The Art of Management.* Moscow: Astrel; AST, 2004 (in Russian)].
5. *Китайская поэзия.* Электронная база переводов китайских стихов и прозы, классических произведений. — Электронный ресурс: URL: https://chinese-poetry.ru/ (дата обращения: 15.05.2025) [Chinese poetry. Electronic database of translations of Chinese poetry and prose, and classical works. — Available from: URL: https://chinese-poetry.ru/ (accessed: 15.05.2025)].
6. *Китайско-русский словарь, составленный бывшим начальником Пекинской духовной миссии архимандритом Палладием и старшим драгоманом дипломатической миссии в Пекине П. С. Поповым.* Пекин: тип. Тун-Вэн-Гуань, 1889 [*Chinese-Russian dictionary, compiled by the former head of the Peking Spiritual Mission, Archimandrite Palladius, and the senior dragoman of the diplomatic mission in Peking P. S. Popov.* Beijing: Tong-Wen-Guan Printing House, 1889 (in Russian)].
7. Кобзев А. И. Сюнь-цзы. *Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. Философия*. Ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов. М.: Восточная литература, 2006. С. 412–416 [Kobzev A. I. Sun zi. *Spiritual Culture of China: Encyclopedia in 5 vols. Philosophy*. Ed. by M. L. Titarenko, A. I. Kobzev, A. E. Lukyanov. Moscow: Vostochnaya literatura, 2006, pp. 412–16 (in Russian)].
8. *Книга правителя области Шан* (Шан цзюнь шу 商君书). Перевод с кит., вступ. статья и коммент. Л. С. Переломова. М.: Наука: ГРВЛ, 1968 [*The book of Lord Shang* (*Shang Jun Shu* 商君书). Transl. from Chinese, introd. article and comments by L. S. Perelomov. Moscow: Nauka; GRVL, 1968 (in Russian)].
9. Кучера С. Р. Чиновничество и культовая жизнь древнего Китая (да цзунбо 大宗伯, да бу 大卜). *Общество и государство в Китае.* 2020. № 34 (50-1). С. 47–93 [Kuchera S. R. Officialdom and cult life in ancient China (da zongbo 大宗伯, da bu 大卜). *Society and State in China.* 2020. № 34 (50-1), pp. 47–93 (in Russian)].
10. Ли Цзяньхуа (李建华). *Чжунго гуань дэ* (中国官德) (*Чиновничья мораль в Китае*). Чэнду: Сычуань жэньминь чубаньшэ (成都：四川人民出版社) (Чэнду: Сычуаньское народное издательство), 2000 [Li Jianhua. *Zhongguo guan de* (*Official morality in China*). Chengdu: Sichuan renmin chubanshe, 2000 (in Chinese)].
11. Литвинов Н. Н., Литвинова О. Н. *Ключи систем.* Соликамск: Изд. СГПИ, 2003 [Litvinov N. N., Litvinova O. N. *Keys of systems.* Solikamsk: SSPI Publishing House, 2003 (in Russian)].

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

12. Малявин В. В. *Китай управляемый.* Старый добрый менеджмент. М.: Европа, 2005 [Malyavin V. V. *China Managed. Old good management*. Moscow: Europe, 2005 (in Russian)]
13. Малявин В. В. *Чжуан-цзы. Ле-цзы*. Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. В. В. Малявина. М.: Мысль, 1995 [Malyavin V. V. *Zhuang zi. Lie zi.* Transl., introd. article and notes by V. V. Malyavin. Moscow: Mysl', 1995 (in Russian)].
14. Маслов А. *Наука управления Китаем. Зеркало для дракона*. М.: РИПОЛ классик, 2017 [Maslov A. *Science of China Management. Mirror for the dragon*. Moscow: RIPOL Classic, 2017 (in Russian)].
15. *Отечественные труды в области грамматологии китайской письменности второй половины XIX — первой половины XX в.* Ред. В. П. Васильев, С. М. Георгиевский, Ю. В. Бунаков, И. М. Ошанин. Авторы: Готлиб О. М., Кремнёв Е. В., Шишмарева Т. Е. Иркутск: МГЛУ ЕАЛИ, 2014 [Domestic works in the field of grammatology of Chinese writing in the second half of the 19th — first half of the 20th century. Ed. by V. P. Vasiliev, S. M. Georgievskii, Yu. V. Bunakov, I. M. Oshanin. Authors: Gotlib O. M., Kremnev E. V., Shishmareva T. E. Irkutsk: Moscow State Linguistic University of Eastern European Literature and Literature, 2014. (in Russian)].
16. Серкина А. А. *Опыт дешифровки древнейшего китайского письма. Надписи на гадательных костях*. М.: Наука; ГРВЛ, 1973 [Serkina A. A. An attempt to decipher the most ancient Chinese script. Inscriptions on oracle bones. Moscow: Nauka; GRVL, 1973 (in Russian)].
17. *Словарь этимологий базовых знаков китайской письменности* / Т. Е. Шишмарёва, Е. А. Хамаева, Н. В. Терехова и др. Иркутск: Изд-во ИГУ, 2019 [*Etymology Dictionary of basic signs of Chinese writing* / T. E. Shishmaryova, E. A. Khamayeva, N. V. Terekhova and al. Irkutsk: IGU, 2019 (in Russian)].
18. Сыма Цянь. *Исторические записки*. Пер. Р. В. Вяткина и А. М. Карапетьянца. Т. VIII. М.: Восточная литература, 2002 [Sima Qian. *Historical notes*. Transl. by R. V. Vyatkin and A. M. Karapetyants. Vol. 8. Moscow: Vostochnaya literatura, 2002 (in Russian)].
19. Сюй Хуэй. *Этимология китайских иероглифов. Сто самых красивых китайских иероглифов, которые должен знать каждый*. Пер. с кит. Д. Е. Куликова, А. А. Никитиной, А. О. Фиалковской. М.: Шанс, 2020 [Xu Hui. *Etymology of Chinese characters. One hundred of the most beautiful Chinese characters that everyone should know*. Transl. by D. E. Kulikova, A. A. Nikitina, A. O. Fialkovskaya. Moscow: Chance, 2020 (in Russian)].
20. Ульянов М. Ю. Жрецы ши 史 при дворах правителей царств периода Чуньцю: по данным Чуньцю Цзочжуань и Гоюй. *Общество и государство в Китае*. 2016. № 2(46). С. 127–182 [Ulyanov M. Yu. Shi-priests at Chunqiu rulers' courts according to Chunqiu and Guoyu. *Society and State in China*. 2016. Issue 2(46), pp. 127–182 (in Russian)].
21. *Установления династии Чжоу* (*Чжоу ли* 周礼). Пер. и коммент. С. Кучеры (*Письменные памятники Востока*). М.: Восточная литература, 2010 [*Zhou li* (*周礼*). Transl. and comments by S. Kuchera (*Written Monuments of the East*). Moscow: Vostochnaya literatura, 2010 (in Russian)].

22. Хамаева Е. А. Этимологический vs этимографический анализ знаков китайской идеографической письменности. *Вестник Пятигорского университета*. Пятигорск. 2018. № 3. С. 36–48 [Khamayeva E. A. Etymological and etymographic analysis of Chinese ideographic characters. *Bulletin of Pyatigorsk University*. Pyatigorsk, 2018. No. 3, pp. 36–48 (in Russian)].
23. Хамаева Е. А. Знаки с дипломатической семантикой в древнекитайском словаре «Шо вэнь цзе цзы»: верификация этимологии. *Филологические науки в МГИМО.* 2022. № 8(1). С. 56–69 [Khamayeva E. A. Signs with diplomatic semantics in the ancient Chinese dictionary “Shuowen jiezi”: verification of etymology. *Philological sciences in MGIMO.* 2022. No. 8(1), pp. 56–69 (in Russian)].
24. *Хуайнаньцзы (Философы из Хуайнани).* Серия: Философское наследие. Пер. с кит., вступ. ст. и примеч. Л. Е. Померанцевой. М.: Мысль, 2004 [*Huainanzi (Philosophers from Huainan).* Serie: Philosophical heritage. Transl. and notes by L. E. Pomerantseva. Moscow: Mysl’, 2004 (in Russian)].
25. Штейн В. М. *Гуань-цзы. Исследование и перевод.* Отв. ред. Н. И. Конрад. М.: Восточная литература, 1959 [Shtein V. M. *Guan-zi. Research and Translation.* Ed. by N. I. Konrad. Moscow: Vostochnaya literatura, 1959 (in Russian)].
26. Юркевич А. Г. Чжэн мин. *Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. Философия*. Ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов. М.: Восточная литература, 2006. С. 598–599 [Yurkevich A. G. Zheng ming. *Spiritual Culture of China: Encyclopedia in 5 vols. Philosophy*. Ed. by M. L. Titarenko, A. I. Kobzev, A. E. Lukyanov. Moscow: Vostochnaya literatura, 2006, pp. 598–599 (in Russian)].
27. Юэ Чжай (约斋). *Цзы юань* (字源) (*Происхождение китайских иероглифов*). Шанхай: Шанхай шудянь (上海：上海书店）, 1954 [Yue Zhai. *Zi yuan* (*The origin of Chinese characters*). Shanghai: Shanghai shudian chubanshe, 1954 (In Chinese)].
28. *Chinese Text Project*. — Available from: URL https://ctext.org/ (accessed: 15.05.2025).
29. Rarick Ch. A. Confucius on management: Understanding Chinese cultural values and managerial practices. *Journal of international management studies*. 2007. No. 8. — Available from: URL: http://www.jimsjournal.org/3%20Charles.pdf (accessed: 15.05.2024) (in English).
30. Rarick Ch. A. The philosophical influence of the Sage Kings of High Antiquity, Lao Tzu, Sun Tzu, and Confucius on Chinese management thought. *Social Science Electronic Publishing*. 2008. March 26. — Available from: URL: http://papers.ssrn.com/ sol3/papers.cfm?abstract_id=1112139 (accessed: 15.05.2024).
31. Young A. *Retracing the roots and ideals of Confucian principles of governance: The art of regulating governance without legal rules in Chinese societies*. 2011. — Available from: URL: http://eprints.qut.edu.au/40091/1/40091.pdf (accessed: 17.05.2024).
32. Wong K. C. Chinese culture and leadership. International j. of leadership in education: *Theory and practice*. London, 2001. Vol. 4. No. 4. — Available from: URL: http://dx.doi.org/10.1080/13603120110077990 (accessed: 17.05.2025).

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

33. 大БКРС (*Большой китайско-русский словарь онлайн*). — Электронный ресурс: URL: https://bkrs.info/ [□BKRS (*Big Chinese-Russian Dictionary Online*). — Available from: URL: https://bkrs.info/ (accessed: 17.05.2025)].
34. 汉典 Handian (*Интерактивный словарь иероглифов/Interactive Dictionary of Characters*). — Available from: URL: https://www.zdic.net (accessed: 17.05.2025).
35. 字统网 Zitongwang (*Единая база иероглифических знаков/Unified base of hieroglyphic characters*). — Available from: URL: https://zi.tools/ (in Chinese) (accessed: 17.05.2025).
36. 象形字典 Xiangxing zidian (*Интерактивный словарь пиктограмм китайской письменности*). — Available from: URL: https://www.vividict.com (accessed: 07.09.2025) (in Chinese).

Список сокращений

АТР — Азиатско-Тихоокеанский регион.
БКРС — Большой китайско-русский словарь.
ИГУ — Иркутский государственный университет.
ИФИЯМ — Институт филологии, иностранных языков и медиакоммуникации.
СГПИ — Соликамский государственный педагогический институт.
СУАР — Синьцзян-Уйгурский автономный район Китайской Народной Республики.

Информация об авторах

Люлина Анастасия Геннадьевна — кандидат исторических наук, доцент кафедры иностранных языков Российского университета дружбы народов (РУДН); научный сотрудник Отдела истории и культуры Древнего Востока Института востоковедения РАН, Москва, Россия; alyulina88@gmail.com, https://orcid.org/0000-0003- 0634-8844.

Литвинов Николай Николаевич — кандидат экономических наук, доцент кафедры романо-германской филологии и востоковедения Московского международного университета, Москва, Россия; n@litvinov-management.com, https://orcid.org/0000-0003-2676-0764.

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: 08.09.2025; одобрена рецензентами 15.09.2025; принята к публикации 20.11.2025; опубликована 15.12.2025.

Авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.

Information about the authors

Anastasia G. Lyulina — PhD (History), Assistant professor, Department of Foreign Languages, Peoples' Friendship University of Russia; Researcher at the Department of History and Culture of the Ancient East, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; alyulina88@gmail.com, https://orcid.org/0000-0003-0634-8844.

Nikolay N. Litvinov — PhD (Economy), Associate Professor of the Department of Romano-Germanic Philology and Oriental Studies at Moscow International University, Moscow, Russia; n@litvinov-management.com, https://orcid.org/0000-0003-2676-0764.

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 08.09.2025; approved after reviewing 15.09.2025; accepted for publication 20.11.2025; published 15.12.2025.

The authors have read and approved the final manuscript.

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

HISTORY OF THE EAST
Universal History
ИСТОРИЯ ВОСТОКА
Всеобщая история

Научная статья Исторические науки
УДК 7.032(510)"06/13"
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-639-662

В поисках танских и сунских последователей У Даоцзы: специфика вопроса и ключевые художники

Павел Владиславович Бейн

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,
pbein@yandex.ru; https://orcid.org/0000-0002-2898-2961

Аннотация. «Божественный художник» У Даоцзы (685–758) — одна из центральных фигур в контексте эволюции изящных искусств Поднебесной, воплощение «золотого века» династии Тан (618–907). Несмотря на признанный авторитет художника, вопрос о том, кого можно считать наследниками его творческой манеры, остается актуальным, тем более что за прошедшие столетия были утрачены оригинальные произведения автора. Несмотря на наличие мастерской и учеников, У Даоцзы не оставил после себя школы с отчетливо сформулированными постулатами. Средневековые теоретики и критики искусства и вовсе были склонны считать, что дарования Мастера У неповторимы и уникальны, вследствие чего никто не в силах стать его полноправным преемником. Путь последователей мастера нередко дополнительно осложнялся и другими обстоятельствами. Все это выдвигает на первый план ключевую цель исследования — определение степени влияния У Даоцзы и его живописной манеры на традицию китайской культовой живописи. Материалы исследования включают письменные источники на китайском, английском, французском и русском языках: автор статьи учел в работе как исторические хроники периодов Тан и Сун, так и современные научные труды. Используя сравнительный метод работы, рассматриваются сохранившиеся примеры произведений танских и сунских преемников У Даоцзы, репродукции которых приведены в статье в качестве иллюстраций. Помимо сравнительного, исследование опирается на комплекс общенаучных методов и принципов. Анализ танских и сунских последователей У Даоцзы позволяет подтвердить положение о том, что его влияние на традицию культовой живописи во многом носит опосредованный характер. Тем

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

© Бейн П. В., 2025
© Ориенталистика, 2025

не менее уникальный стиль Мастера У был глубоко усвоен искусством Китая. Рассматриваемые в данной статье примеры произведений позволяют, по крайней мере отчасти, подтвердить справедливость положений средневековых хронистов.

Ключевые слова: школа У Даоцзы, искусство Тан, искусство Сун, искусство Китая, культовая живопись, теоретики китайского искусства, Северная школа китайской живописи, Южная школа китайской живописи, вэньжэньхуа, живопись интеллектуалов

Для цитирования: Бейн П. В. В поисках танских и сунских последователей У Даоцзы: специфика вопроса и ключевые художники. *Ориенталистика*. 2025;8(4-5):000–000. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-000-000.

Original article History studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-603-623

In Search of Tang and Song Followers of Wu Daozi: The Specifics of the Issue and Key Artists

Pavel V. Bein

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, pbein@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0002-2898-2961

Abstract. The “divine artist” Wu Daozi (685–758) is one of the central figures in the context of the evolution of fine arts in China, the embodiment of the “golden age” of the Tang dynasty (618–907). Despite the fame of the artist, the question of who can be considered the heirs of his creative style remains relevant. The author’s original works have been lost over the past centuries. Wu Daozi, despite having a workshop and students, did not leave behind a school with clearly defined postulates. Medieval theorists and critics of art were generally inclined to believe that Master Wu’s gifts were inimitable and unique in their kind, so no one could become his full-fledged successor. The path of his followers was often additionally complicated by other circumstances. These problems highlight the key goal of the study — to determine the degree of influence of Wu Daozi and his style on the tradition of Chinese cult painting. The research materials include written sources in Russian, English, French and Chinese. Among them are both modern scientific works and historical chronicles of the Tang and Song periods (in translated and original form). The work also refers to the surviving examples of paintings by the Tang and Song successors of Wu Daozi, reproductions of which are given as illustrations. In addition to the comparative method, the study relies on a set of general scientific methods and principles. The analysis of the Tang and Song (960–1279) followers of Wu Daozi allows us to confirm the position that his influence is largely indirect. Nevertheless, it is difficult to deny that Master Wu’s unique style was deeply absorbed by Chinese art. The examples of works,

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

© Bein P. V., 2025
© Orientalistica, 2025

which the article provides, allow us to at least partially support the validity of the medieval chroniclers' positions.

Keywords: Wu Daozi followers, Tang dynasty, Song dynasty, Chinese art; cult painting, Chinese art theorists, Northern school of Chinese painting, Southern school of Chinese painting, wenrenhua, literati painting

For citation: Bein P. V. In Search of Tang and Song Followers of Wu Daozi: The Specifics of the Issue and Key Artists. *Orientalistica*. 2025;8(4-5):000–000. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-2-000-000.

Введение. Тернистый путь последователей Мастера У

«Божественный художник» У Даоцзы (吴道子; наст. имя: У Даосюань [吴道玄]; 685–758), живший и творивший во времена императора эпохи Тан (618–907) Сюань-цзуна (玄宗; Ли Лунцзи [李隆基]; 712–756 гг. правления), является одной из центральных фигур в контексте эволюции изящных искусств Поднебесной, олицетворением их «золотого века». Традиция причисляет У Даоцзы, наиболее искушенного в монументальной и станковой живописи культовой направленности, к числу четырех отцов-основателей китайской живописи. Один из ведущих танских теоретиков искусства, Чжан Яньюань[1], в своем знаменитом трактате «Записки о прославленных художниках разных эпох» (*Лидай минхуа цзи*, 历代名画记) [Чжан, 2016] дает мастеру следующую возвышенную характеристику: «У Даоцзы из нынешней династии [т. е. Тан. — *П. Б.*] стоит особняком на все времена. Никто до него не мог сравниться с ним, даже Гу Кайчжи[2] и Лу Таньвэй[3]; и *никто после него не может считаться его [истинным] преемником*. Он научился своим методам работы с кистью у [каллиграфа] Чжан Сюя[4] и тем самым продемонстрировал, что использование кисти в каллиграфии и живописи идентично. Чжан [Сюй. — *П. Б.*] зовется Безумцем каллиграфии, поэтому У [Даоцзы. — *П. Б.*] следует именовать Мудрецом живописи. Он черпал свой дух из творческих сил Небес, и его благородный гений был неиссякаем» [Wu, 2022, p. 229].

Слова Чжан Яньюаня по поводу отсутствия полноправных последователей неслучайны. Более того, они наглядно характеризуют специфику поднимаемого вопроса о том, кого можно считать наследниками творческой манеры Мастера У. В дошедших до наших дней сведениях, зачастую фрагментарных, рассказывается о том, что в распоряжении живописца находилась собственная мастерская с кругом учеников-подмастерьев. Однако У Даоцзы, в отличие от

[1] Чжан Яньюань (张彦远; ок. 815 — ок. 875) — один из крупнейших ранних теоретиков и историков искусства Китая времен династии Тан.

[2] Гу Кайчжи (顾恺之; ок. 344–406) — художник династии Цзинь (265–420), первый из отцов-основателей китайского изобразительного искусства в его классической форме.

[3] Лу Таньвэй (陆探微; втор. пол. V в.) — художник периода Южных и Северных Династий (420–589), второй из отцов-основателей китайской живописи.

[4] Чжан Сюй (張旭; VIII в.) — прославленный танский каллиграф и поэт. За свою экспрессивную творческую манеру получил прозвище Безумец Чжан (*Чжан Дянь*, 張顛).

других крупных деятелей эпохи[5], так и не оставил после себя наглядно очерченной школы, которая напрямую продолжила бы художественную линию своего основоположника. Изучение путей следования стилю «божественного художника» исторически также дополнительно осложнено утратой первоисточников, то есть непосредственно аутентичного материального наследия У Даоцзы. Прошедшие века оставили современным исследователям лишь эстампы, которые были выполнены в разное время по мотивам оригинальных работ мастера. Данные копии, как заключает Дж. Кэхилл, позволяют получить представление о некоторых стилистических особенностях изначального автора изображений [Cahill, 1980, p. 21]. В целом утрата оригиналов является характерной чертой рассматриваемого периода, нередко она касается и более поздних авторов времен династии Сун (960–1279). Это обстоятельство следует учитывать и при рассмотрении корпуса работ многих других художников, о которых пойдет речь в дальнейшем. Тем более важным представляется погружение в единственную материю, которая способна дополнить немногочисленные образцы произведений. В такой роли выступают сохранившиеся исторические свидетельства ряда средневековых теоретиков и критиков изящных искусств, которые еще имели возможность воочию оценить те или иные картины Мастера У и его последователей. Всех хронистов объединяет неизменное преклонение перед творческим гением У Даоцзы — они, как и процитированный ранее Чжан Яньюань, отзывались о нем исключительно в возвышенных терминах.

Два отмеченных выше обстоятельства — утрата оригинальных произведений и рисуемый на страницах трактатов образ одаренного свыше «божественного художника» — привели к тому, что со временем образ реально существовавшего У Даоцзы подвергся существенной мифологизации. Последняя, впрочем, является достаточно устоявшимся явлением в биографиях ранних художников Поднебесной. В случае Мастера У, как сообщает У Хун, это привело к тому, что творец, помимо обретения вполне земной репутации одного из отцов-основателей китайского изобразительного искусства, вне элитарной среды был даже возведен в ранг божества-покровителя профессиональных художников-ремесленников. Синолог уподобляет такое поклонение У Даоцзы популярному в народной вере культу Лу Баня (魯班), легендарного изобретателя, бога плотницкого и строительного дела. Мифические истории о деяниях У Даоцзы распространялись в народе изустно, однако, по верному замечанию У Хуна, всегда оставались за пределами строгих канонов официальной истории искусств [Wu, 2022, p. 231].

Даже зная все это, трудно отрицать, что уникальный стиль У Даоцзы, выдающий в нем реально существовавшего чрезвычайно одаренного живописца, был глубоко усвоен изобразительным искусством Китая. Многие творцы последующих поколений, осознанно или нет, уподобляли свои работы эталонному наследию «божественного художника», вдохновляясь им и по-своему его развивая. История, впрочем, знает и примеры целенаправленного копирования, которые будут рассмотрены в дальнейшем.

[5] Подразумеваются, например, такие знаменитые современники У Даоцзы, как Ван Вэй (王維; 699–759) и Ли Сысюнь (李思训; 651–716).

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

Цель и задачи исследования

Обозначенная проблематика выдвигает на первый план ключевую цель исследования — определение степени влияния У Даоцзы и его манеры на традицию китайской культовой живописи. Этому аспекту подчинены поставленные в статье задачи: 1. Охарактеризовать общую специфику следования стилю и технике автора; 2. Изучить сведения о мастерской «божественного художника» и обратиться к биографиям выходцев из нее; 3. Проанализировать копию работы современника Мастера У («Шесть архатов» Лу Лэнцзя); 4. Выявить тенденции и особенности пути последователей живописца в эпоху Сун; 5. Охарактеризовать художников-академиков времен Северной Сун (960–1127) как преемников У Даоцзы, описать сохранившиеся образцы их творчества (на примере Чжао Гуанфу и У Цзунъюаня).

Материалы и методы

Материалы, которые были использованы в ходе исследования, включают письменные источники на русском, английском, французском и китайском языках. Среди них представлены как современные научные труды, так и исторические хроники периодов Тан и Сун (в переводах и оригинальном виде). Тематика работы диктует необходимость обращения к примерам дошедших до наших дней художественных произведений танских и сунских последователей У Даоцзы, репродукции которых приведены в качестве иллюстраций.

Статья опирается на комплекс общенаучных методов и принципов, к числу которых относятся эмпирические методы, описательный, статистический и семиотический методы, принципы системного подхода, анализ и синтез. Применение также получили общеисторические методы, в состав которых входят принцип историзма, историко-типологический, историко-системный, историко-сравнительный, историко-генетический методы и метод периодизации.

Мастерская «божественного художника» и ее выходцы

В первую очередь следует более подробно остановиться на том, что известно о мастерской У Даоцзы. У Хун, подробно рассматривая вопрос концепции авторства в танской живописи, приходит к убеждению, что более 300 храмовых настенных росписей, которые были созданы У Даоцзы, можно с уверенностью считать результатом коллективного труда под руководством мастера. Обоснованием этого служит ряд упоминаний о деятельности мастерской У Даоцзы, оставленных Чжан Яньюанем на страницах своего труда [Wu, 2022, p. 244]. Одна из цитат позволяет раскрыть и имена главных помощников творца: «Всякий раз, когда господин У рисовал картины, он оставлял их сразу же после завершения рисунков тушью. В большинстве случаев он повелевал Чжай Яню и Чжан Цану наносить краски, и они всегда справлялись с этим заданием великолепно» [Wu, 2022, p. 244]. И Чжай Янь (翟琰; VIII в.), и Чжан Цан (張藏; VIII в.) были обучены живописному искусству самим У Даоцзы, среди других его непосредственных учеников теоретик живописи также выделяет Ян

Тингуана (杨庭光; VIII в.), Лу Лэнцзя (卢楞伽; работал в 730–760 гг.) и Мастера Ли (*Ли шэн*, □□; VIII в.)[6]. Их способности хронист оценивает следующим образом: «У каждого было что-то, в чем он преуспел. [Лу. — *П. Б.*] Лэнцзя и [Ян. — *П. Б.*] Тингуан были выше всех [Acker, 1954, p. 166]. Кроме должным образом обученных и хорошо знавших свое дело постоянных спутников живописца, в мастерской присутствовали также наемные временные помощники. Работа их, согласно Чжан Яньюаню, зачастую не отличалась качеством: автор неоднократно отмечает, что после нанесения ими красок изначальный рисунок мастера оказывался испорченным [Wu, 2022, p. 244].

Попытка более подробного изучения биографий непосредственных учеников У Даоцзы затруднена сравнительно небольшим объемом исторических свидетельств о них и еще меньшим количеством дошедших до настоящего времени работ (или же их копий). Одним из ценных источников сведений, помимо «Записок о прославленных художниках разных эпох», является каталог всех живописных произведений, находящихся во владении государства, который был составлен неустановленным автором по воле императора династии Сун Хуэй-цзуна (徽宗; Чжао Цзи [趙佶]; 1100–1126 гг. правления), известного покровительством изящным искусствам. Текст, озаглавленный как «Сюаньхэ хуапу» (宣和畫譜; «Каталог живописи [периода] Сюаньхэ[7]») [*Каталог живописи Сюаньхэ*, 2000, с. 60–131], охватывает 6396 картин кисти 230 творцов. В дополнение к спискам произведений книга включает в себя краткие биографические справки об их создателях, которые представляют особенную важность в рамках проводимого исследования. У. Теобальд считает, что каталог, стремясь охватить большой массив данных о живописи разных эпох, неизбежно становится противоречивым и запутанным в некоторых местах [Theobald, 2012], но это не умаляет значимости источника при ознакомлении с менее известными ранними живописцами. Трагическое завершение правления Хуэй-цзуна, в результате которого в 1127 г. Северный Китай вместе с сунской столицей Бяньлянем[8] был захвачен чжурчжэнями, привело к разорению и утрате большей части засвидетельствованной колоссальной императорской коллекции [Barnhart, 1997, p. 126–127]. Однако наименования произведений позволяют получить определенное представление и о тематических предпочтениях включенных художников.

Автор «Сюаньхэ хуапу», парафразируя труд Чжан Яньюаня, сообщает о том, что в молодости Чжай Янь был учеником У Даоцзы, которому мастер поручал цветовое заполнение своих работ. Нанесение красок предстает достаточно кропотливой работой, подчиненной определенной «формуле»: «Божественная искра в живописи фигур может быть достигнута только тонкими градациями светлого и темного [цвета]». Чжай Янь, по всей видимости, был способен достигнуть необходимого соотношения, поскольку У Даоцзы

[6] Личное имя живописца было утрачено еще во времена написания «Записок о прославленных художниках разных эпох» [Acker, 1954, p. 166].

[7] Сюаньхэ (宣和; «Провозглашающий мир») — девиз (эра) правления императора Хуэй-цзуна с 1119 по 1125 г., когда был составлен соответствующий каталог.

[8] Бяньлян — столица империи в период Северной Сун (960–1127). Совр. Кайфэн, пров. Хэнань.

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

находил конечный результат приемлемым. Это позволяет заключить, что навыки Чжая были выше среднего уровня. Здесь же поднимается издавна актуальная проблема подлинности работ Мастера У, кисти которого в разное время приписывалось большое количество свитков: «Поскольку [Чжай. — *П. Б.*] Янь наносил цвета и перерисовывал линии, нелегко отличить подлинного Даоюаня [т. е. У Даоцзы. — *П. Б.*] от поддельного». В «Сюаньхэ хуапу» перечислены 4 работы Чжай Яня буддийской направленности, которые находились в дворцовых хранилищах [McNair, 2019, p. 88–89].

Ян Тингуан, называемый в каталоге современником У Даоцзы, охарактеризован как художник, который искушен в буддийской иконографии и изображении сутр[9]. Несмотря на это, творческий репертуар Яна, как и в случае «божественного художника», отнюдь не был ограничен культовой тематикой. Сообщается, что он достиг совершенства и в других категориях, включая пейзажную живопись. Обращает на себя внимание достаточно высокая репутация, которую заслужил творец при жизни: «Люди того времени говорили, что у него [т. е. Ян Тингуана. — *П. Б.*] действительно был стиль Мастера У». Вопреки указанному, автор текста заключает, что более тонкая манера письма кистью Ян Тингуана все же не позволяет ему в полной мере сравниться с У Даоцзы. В этом видится главное отличие, которое ставит работы ученика на уровень ниже творчества своего наставника [McNair, 2019, p. 89–90]. Здесь, таким образом, можно найти обоснование тезиса Чжан Яньюаня о том, что никто не в силах считаться подлинным последователем У Даоцзы. В «Сюаньхэ хуапу» приведены названия 14 картин Ян Тингуана, которые хранились в императорской коллекции Хуэй-цзуна. Большинство из них представляют собой религиозные сюжеты, однако также зафиксированы изображения императора Сюань-цзуна со слугами и императрицы У Цзэтянь (武則天; У Чжао [武曌]; 690–705 гг. правления) [McNair, 2019, p. 89–90].

Несколько более высокая оценка дарований Ян Тингуана приведена в трактате Чжу Цзинсюаня[10] под названием «Записи о прославленных художниках династии Тан» (*Танчао минхуа лу*, 唐朝名畫錄) [Чжу, 2016]: «Ян Тингуан писал даосские иконы, бессмертных и адептов. В эпоху [Кайюань (713–742)[11]] его известность сравнялась с известностью У Даоцзы. Он также писал буддийские иконы, *с силой кисти, не затмеваемой Мастером У*» [Soper, 1958, p. 225]. В другой части книги теоретик также приводит эпизод, имевший место в мастерской У Даоцзы: «В годы эры Тяньбао[12] Ян Тингуан, *чья слава тогда не уступала славе У Даоцзы*, нарисовал портрет господина У, когда тот давал наставления ученикам, и показал портрет господину У. Взглянув на рисунок, тот удивился и спросил: “Старик дряхл и уродлив, зачем ты это нарисовал?”.

[9] Сутры (ед. ч. *сутра*) (*цзин*, 經) — священные тексты буддийской литературы.

[10] Чжу Цзинсюань (朱景玄; IX в.) — танский теоретик живописи, современник Чжан Яньюаня.

[11] Кайюань (開元; «Основание государства») — девиз правления императора Сюань-цзуна (713–742). Это время, на которое приходится основной период танского «золотого века».

[12] Тяньбао (天寶; «Дар Неба») — девиз правления императора Сюань-цзуна (742–756).

Однако же он похвалил Ян Тингуана» [Чжу, 2006]. Данная история позволяет заметить, что талант Ян Тингуана, способного писать портретные изображения людей с высокой степенью реализма, был признан самим Мастером У.

Живописец Лу Лэнцзя в «Сюаньхэ хуапу» также назван учеником У Даоцзы, чьи умения не позволяли полностью достичь уровня своего наставника. Сообщается, что тематикой, предпочитаемой Лу, были изображения сутр. После того, как художник отправился в Шу[13], его слава на некоторое время возросла, он получил всеобщее уважение. Автор каталога приводит историю о том, что Лу Лэнцзя создал картину «Монахи, совершающие обход в Великом монастыре Шэнци», колофон которой был выполнен знаменитым танским придворным каллиграфом Янь Чжэньцином (顏真卿; 709–784). Можно предположить, что подобное сотрудничество с высокопоставленным деятелем подтверждает определенную степень признания, заслуженную творцом. Известен анекдот о том, что Лу Лэнцзя создал роспись для тройных ворот монастыря Чжуанъянь. Художник считал свой труд сопоставимым со стенописными картинами У Даоцзы в монастыре Цзунчи. Оказалось, что оценка, данная Лу самому себе, не была лишена оснований. Однажды взор Мастера У случайно упал на данные изображения, что побудило его с удивлением и восхищением воскликнуть: «Сила кисти этого господина [т. е. Лу Лэнцзя. — *П. Б.*] обычно не равна моей, но здесь она приблизилась. Этот господин исчерпал всю свою жизненную энергию в данной работе!». Месяц спустя Лу Лэнцзя, словно подтвердив слова У Даоцзы, действительно скоропостижно скончался от истощения сил. Автор «Сюаньхэ хуапу» приходит к заключению, что слава живописца, который заслужил похвалу «божественного художника», уподобившего его работы своим собственным, все-таки не может являться пустой. В каталоге числится 150 работ Лу Лэнцзя, хранившиеся в дворцовом собрании. Произведения сгруппированы в серии, которые объединяет общая сюжетная направленность. Например, иконография буддийских архатов[14], где каждый образ представляет собой отдельную картину [McNair, 2019, p. 90–91].

«Шесть архатов» Лу Лэнцзя: стиль и техника современника У Даоцзы

При исследовании творческого пути Лу Лэнцзя изображения архатов, составляющие существенную часть репертуара живописца, имеют особенное значение. Более того, в отличие от упомянутых ранее учеников У Даоцзы, одна из копий работ Лу дошла до наших дней. Портретная группа, известная под названием «Шесть архатов (Альбом икон шести достопочтенных)» (*Лю цзуньчжэ сян цэ*, 六尊者像册) (рис. 1.1–1.6), традиционно связывается с именем художника. Представленные в формате альбома копии, которые, как считается, были выполнены во времена династии Сун, в настоящее время находятся в собрании музея Гугун в Пекине (КНР).

[13] Шу — историческая область на территории Китая. Совр. пров. Сычуань.

[14] Архат (*лохань*, 羅漢) — буддийское понятие, обозначающее человека, достигшего наивысшей точки своего духовного развития. В китайском буддизме архаты, как правило, входят в состав больших или малых по численности групп. Наиболее популярной является группа первых последователей Будды Шакьямуни, известная как Шестнадцать архатов (*шилю лохань*, 十六羅漢), в более поздней форме — Восемнадцать архатов (*шиба лохань*, 十八羅漢) [Меньшиков, 2007, с. 502].

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



Рис. 1.1. Лу Лэнцзя (卢楞伽; работал в 730–760 гг.). Шесть архатов (Альбом икон шести достопочтенных) (Лю цзуньчжэ сян цэ, 六尊者像册). Копия времен династии Сун (960–1279). Лист № 2 [Фрагмент]. — Электронный ресурс: URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/(дата обращения: 03.07.2025)

Fig. 1.1. Lu Lengjia (卢楞伽; active: 730–760). Six Arhats (The Six Venerable Ones, Album of Icons) (Liu zunzhe xiang ce, 六尊者像册). Song dynasty (960–1279) copy. Pl. 2 [Detail. — Available from: URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/e:%E5%8D%A2%E6%A5%9E%E4%BC%BD%E7%94%BB%E5%85%AD%E5%B0%8A%E8%80%85%E5%83%8F%E5%86%8C-2.png (accessed: 03.07.2025)



Рис. 1.2. Лу Лэнцзя (卢楞伽; работал в 730–760 гг.). Шесть архатов (Альбом икон шести достопочтенных) (Лю цзуньчжэ сян цэ, 六尊者像册). Копия времен династии Сун (960–1279). Лист № 3 [Фрагмент]. — Электронный ресурс: URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:%E5%8D%A2%E6%A5%9E%E4%BC%BD% E7%94%BB%E5%85%AD%E5%B0 %8A%E8%80%85%E5%83%8F%E5%86%8C-3.png (дата обращения: 03.07.2025)

Fig. 1.2. Lu Lengjia (卢楞伽; active: 730–760). Six Arhats (The Six Venerable Ones, Album of Icons) (Liu zunzhe xiang ce, 六尊者像册). Song dynasty (960–1279) copy. Pl. 3 [Detail]. — Available from: URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:%E5%8D%A2%E6%A5%9E%E4%BC%BD% E7%94%BB%E5%85%AD%E5%B0 %8A%E8%80%85%E5%83%8F%E5%86%8C-3.png (дата обращения: 03.07.2025)



Рис. 1.3. Лу Лэнцзя (卢楞伽; работал в 730–760 гг.). Шесть архатов (Альбом икон шести достопочтенных) (Лю цзуньчжэ сян цэ, 六尊者像册). Копия времен династии Сун (960–1279). Лист № 4 [Фрагмент]. — Электронный ресурс: URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:%E5%8D%A2%E6%A5%9E%E4%BC%BD%E7%94%BB%E5%85%AD%E5%B0%8A%E8%80%85%E5%83%8F%E5%86%8C-4.png (дата обращения: 03.07.2025)

Fig. 1.3. Lu Lengjia (卢楞伽; active: 730–760). Six Arhats (The Six Venerable Ones, Album of Icons) (Liu zunzhe xiang ce, 六尊者像册). Song dynasty (960–1279) copy. Pl. 4 [Detail]. — Available from: URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:%E5%8D%A2%E6%A5%9E%E4%BC%BD%E7%94%BB%E5%85%AD%E5%B0%8A%E8%80%85%E5%83%8F%E5%86%8C-4.png (дата обращения: 03.07.2025)



Рис. 1.4. Лу Лэнцзя (卢楞伽; работал в 730–760 гг.). Шесть архатов (Альбом икон шести достопочтенных) (Лю цзуньчжэ сян цэ, 六尊者像册). Копия времен династии Сун (960–1279). Лист № 5 [Фрагмент]. — Электронный ресурс: URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:%E5%8D%A2%E6%A5%9E%E4%BC%BD%E7%94%BB%E5%85%AD%E5%B0%8A%E8%80%85%E5%83%8F%E5%86%8C-5.png (дата обращения: 03.07.2025)

Fig. 1.4. Lu Lengjia (卢楞伽; active: 730–760). Six Arhats (The Six Venerable Ones, Album of Icons) (Liu zunzhe xiang ce, 六尊者像册). Song dynasty (960–1279) copy. Pl. 5 [Detail]. — Available from: URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:%E5%8D%A2%E6%A5%9E%E4%BC%BD%E7%94%BB%E5%85%AD%E5%B0%8A%E8%80%85%E5%83%8F%E5%86%8C-5.png (дата обращения: 03.07.2025)

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



Рис. 1.5. Лу Лэнцзя (卢楞伽; работал в 730–760 гг.). Шесть архатов (Альбом икон шести достопочтенных) (Лю цзуньчжэ сян цэ, 六尊者像册). Копия времен династии Сун (960–1279). Лист № 6 [Фрагмент]. — Электронный ресурс: URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:%E5%8D%A2%E6%A5%9E%E4%BC%BD%E7%94% BB%E5%85%AD%E5%B0%8A%E8%80%85%E5%83%8F%E5%86%8C-6.png (дата обращения: 03.07.2025)

Fig. 1.5. Lu Lengjia (卢楞伽; active: 730–760). Six Arhats (The Six Venerable Ones, Album of Icons) (Liu zunzhe xiang ce, 六尊者像册). Song dynasty (960–1279) copy. Pl. 6 [Detail]. — Available from: URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:%E5%8D%A2%E6%A5%9E%E4%BC%BD%E7%94% BB%E5%85%AD%E5%B0%8A%E8%80%85%E5%83%8F%E5%86%8C-6.png (дата обращения: 03.07.2025)



Рис. 1.6. Лу Лэнцзя (卢楞伽; работал в 730–760 гг.). Шесть архатов (Альбом икон шести достопочтенных) (Лю цзуньчжэ сян цэ, 六尊者像册). Копия времен династии Сун (960–1279). Лист № 7 [Фрагмент]. — Электронный ресурс: URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:%E5%8D%A2%E6%A5%9E%E4%BC%BD% E7%94% BB%E5%85%AD%E5%B0%8A%E8%80%85%E5%83%8F%E5%86%8C-7.png (дата обращения: 03.07.2025)

Fig. 1.6. Lu Lengjia (卢楞伽; active: 730–760). Six Arhats (The Six Venerable Ones, Album of Icons) (Liu zunzhe xiang ce, 六尊者像册). Song dynasty (960–1279) copy. Pl. 7 [Detail]. — Available from: URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:%E5%8D%A2%E6%A5%9E%E4%BC%BD% E7%94% BB%E5%85%AD%E5%B0%8A%E8%80%85%E5%83%8F%E5%86%8C-7.png (дата обращения: 03.07.2025)

Непосредственно изображения достопочтенных занимают шесть отдельных листов, на каждом из которых избранные творцом архаты в монашеском одеянии восседают в кругу верующих среди проработанной обстановки, включающей мебель, ковры, камни, различные аксессуары и атрибуты культового назначения. Семнадцатый и восемнадцатый архаты также сопровождены связанными с ними образами дракона и тигра соответственно. Каждый альбомный лист содержит подпись с именем Лу Лэнцзя в правом нижнем углу. Текст в верхней части раскрывает имена и номера каждого из архатов, представленных в работе. Среди них: третий, восьмой, одиннадцатый, пятнадцатый, семнадцатый и восемнадцатый архаты, проименованные в соответствии с тибетской традицией. Наиболее ранние из печатей относятся к эрам Сюаньхэ и Шаосин[15], что является доказательством сунского происхождения копий, предположительно на стыке Северной (960–1127) и Южной Сун (1127–1279). Печать Сюаньхэ, как замечает Э. Мениль, возможно, также свидетельствует о том, что «Шесть архатов» можно отождествить с одной из многочисленных серий иконографических работ Лу Лэнцзя, каталогизированных в «Сюаньхэ хуапу» [Mesnil, 1999, p. 67–68].

Наглядным является высокий художественный уровень «Шести архатов», который, согласно точке зрения Э. Мениль, соответствует творческой манере Лу Лэнцзя в той мере, в которой она была изложена в письменных источниках. Проработанные черты лица людей могут служить подтверждением характеристики из «Записок…» Чжан Яньюаня, сообщающей о тщательности техники живописца и его внимании к деталям. Кроме того, выделяется следование Лу Лэнцзя стилю своего наставника У Даоцзы, который известен под названием *У чжуан* (吳裝; одеяния [в стиле Мастера] У). Одежды большей части архатов выписаны с гибкими контурами складок, в воздушной и струящейся манере, которая прославила «божественного художника». Обращает на себя внимание и фигура молодого монаха перед семнадцатым архатом, развевающиеся на ветру одеяния которого создают впечатление борьбы с воздушными потоками [Mesnil, 1999, p. 68].

Как и у большинства танских художников, авторская атрибуция «Шести архатов» также не лишена дискуссионного характера. Э. Мениль приводит ряд анахронизмов иконографического и стилистического характера, которые можно обнаружить при анализе произведения. Например, во внутреннем убранстве, вид которого напоминает сунский, не свойственный более сдержанному вкусу эпохи Тан. Наиболее же противоречиво присутствие в числе прочих семнадцатого и восемнадцатого архатов: в раннетанские времена список насчитывал лишь шестнадцать достопочтенных. Подобные обстоятельства, как заключает исследователь, не позволяют с уверенностью утверждать, что данные копии оригинальных работ Лу Лэнцзя являются точными по отношению к первоисточнику. Однако это не умаляет ценности «Шести архатов», которые способны продемонстрировать ключевые особенности техники Лу и их дальнейшее художественное развитие во времена династии Сун. Альбом позволяет увидеть не только приверженность знаменитому стилю У Даоцзы в человеческих фигурах, но и эволюцию культовой живописи на следую-

[15] Шаосин (紹興; «Продолжение расцвета») — девиз правления Гао-цзуна (高宗; Чжао Гоу [趙構]; 1127–1162 гг. правления), первого императора периода Южной Сун (1131–1162).

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

щем этапе — с его более изысканной и разнообразной передачей элементов окружающей среды [Mesnil, 1999, p. 68–69].

Следование манере У Даоцзы в эпоху Сун: тенденции и особенности

Рассмотрение вопроса о последователях У Даоцзы за пределами эпохи Тан не лишено собственных тонкостей. Помимо упомянутого ранее опосредованного характера влияния творчества Мастера У на живописную традицию в целом, во времена династии Сун появляется новый фактор. Начиная с XI в. в китайской эстетической мысли прослеживаются парадигмальные изменения, которые приводят к становлению и популяризации такого направления, как *вэньжэньхуа* (文人畫; «живопись интеллектуалов / литераторов»). У истоков данной школы стоял выдающийся сунский интеллектуал (поэт, эссеист, живописец, каллиграф, государственный деятель) Су Ши (蘇軾; 1037–1101)[16]. Стоит заметить, что он не оставил после себя единого обобщающего труда, который позволил бы теоретизировать ключевые аспекты *вэньжэньхуа*. Несмотря на это, многочисленные отдельные высказывания Су Ши впервые разграничивают положение самодеятельных авторов, занимающихся живописью непрофессионально, для собственного удовольствия, и придворных художников, состоящих на службе в сунской Академии живописи (*Хуаюань*, 畫院) и работающих на заказ. Скованность профессионалов-академиков, вынужденных соответствовать официальным установкам и личным предпочтениям высокопоставленных заказчиков, как полагал Су Ши, лишала их свободы самовыражения, исключительности, способности раскрыть истинный внутренний смысл. В противоположность им такую возможность имели чиновники, которые реализовывали интерес к изобразительному искусству в статусе любителей, на досуге — иными словами, вне своей основной занятости. В дальнейшем академическая живопись и «живопись интеллектуалов» стали нередко ассоциироваться с «северной» (*бэйцзун*, 北宗) и «южной» (*наньцзун*, 南宗) школами соответственно, понимаемыми в качестве генеральных направлений в художественном творчестве [Кравцова, 2010, с. 545–546].

В контексте проводимого исследования интерес представляет стихотворение Су Ши, в котором после посещения Восточной пагоды храма Кайюань близ Чанъани[17] интеллектуал сопоставляет творчество двух прославленных современников, принявших участие в настенной росписи — У Даоцзы и Ван Вэя. Созерцая работу танских мастеров, Су Ши изначально оказался поражен силой кисти У Даоцзы, «смелой и свободной, как катящиеся морские волны» [Wu, 2022, p. 231]. Однако последующий взгляд на картину Ван Вэя и вовсе оставил Су в безмолвии. Литератор заключил: «Хотя Мастер У был выдающимся в искусстве, / Его можно считать только художником-ремесленником. / Моцзе[18] [т. е. Ван Вэй. — *П. Б.*] воспарил над образами [этого мира], / Как бес-

[16] Непосредственно понятие *вэньжэньхуа* вошло в оборот только через несколько столетий. В терминологии Су Ши направление имело название *шижэньхуа* (士人畫; «живопись чиновников») [Кравцова, 2010, с. 545].

[17] Чанъань — столица империи Тан. Совр. Сиань, столица пров. Шэньси.

[18] Моцзе (摩詰) — второе имя Ван Вэя.

смертный журавль, выпущенный из клетки» [Bush, 2012, p. 29]. То, что Су Ши отдал первенство творчеству Ван Вэя, отнюдь не случайно, так как оно целиком вписывается в концепцию *вэньжэньхуа*. В ее рамках дарования «поэта живописи» и «живописца поэзии» Ван Вэя оказываются выше отточенного мастерства художника-ремесленника У Даоцзы, члена Департамента живописи (*Тухуа юань*, 圖畫院) при Академии Ханьлинь[19].

Таким образом, в глазах сунских интеллектуалов, близких идеям Су Ши, У Даоцзы стал считаться представителем ушедшей эпохи китайской живописи, которая ассоциировалась с техническим совершенством и точным воспроизведением окружающей среды. Ван Вэй же, в противовес, мыслился основоположником более метафизического искусства *вэньжэньхуа* со спонтанно-интуитивным постижением мира, поэтической обработкой объективной реальности [Wu, 2022, p. 231].

Популяризация «живописи интеллектуалов» и ее постепенное становление (после XIV в.) в качестве основного направления в изобразительном искусстве Китая привели к тому, что взгляд Су Ши и его сподвижников на творчество У Даоцзы как на ушедшую эпоху был усвоен историками и критиками, связанными с *вэньжэньхуа*. Результатом этого, как заключает У Хун, стало постепенное вытеснение Мастера У со страниц влиятельных трактатов по истории живописи, которое, впрочем, стало особенно заметным уже после эпохи Сун [Wu, 2022, p. 231].

Описанные выше метаморфозы, происшедшие с образом У Даоцзы после падения династии Тан, подводят к мысли о том, что число сунских художников, видевших себя последователями Мастера У, может быть ограничено стенами официальных учреждений. Отчасти данное утверждение не лишено смысла: позиции академической придворной живописи, в отличие от танских времен, были несколько ослаблены ростом влияния *вэньжэньхуа*, но школа, безусловно, продолжала свое существование, пользуясь всецелым патронажем империи. Более того, во многом сакрализованная репутация У Даоцзы как «божественного художника» и Мудреца живописи продолжала сохраняться, особенно в профессиональной среде[20] [Wu, 2022, p. 231]. Как следствие, многие художники академического толка, преимущественно работавшие с сюжетами культовой направленности, по-прежнему стремились достичь в своем творчестве идеалов, заложенных У Даоцзы, корифеем даосской и буддийской иконографии.

Художники-академики времен Северной Сун как преемники стиля У Даоцзы

Как было установлено, поиск сунских последователей У Даоцзы естественным образом выводит на передний план упомянутые ранее придворные институции: Департамент живописи при Академии Ханьлинь и выделенная из него

[19] Академия Ханьлинь (*Ханьлинь юань*, 翰林院) — государственная институция, учрежденная Сюань-цзуном и действовавшая на протяжении всего имперского периода истории Китая (до 1911 г.). Совмещала в себе функции культурного учреждения, императорской канцелярии и органа идеологического контроля [Попова, 2006, с. 475].

[20] Об обожествлении образа У Даоцзы см. ранее.

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

впоследствии (в начале XII в.) Академия живописи. Характер приверженности некоторых их членов творческой манере Мастера У во многом ассоциирован с культовой живописью, в особенности буддийской направленности. Проводя сравнение с эпохой Тан, Т. А. Пострелова замечает, что таких работ создавалось значительно меньше. Однако буддийское искусство X в. продолжало существовать, пережив период интенсивного развития в предшествующую эпоху; его окончательный упадок наступил позднее (к XII–XIII вв.). Подобная опора на танский фундамент сделала буддийскую живопись достаточно благоприятной почвой для соблюдения стилистических традиций, заложенных наиболее прославленным художником предшествующей династии — У Даоцзы [Пострелова, 1976, с. 44]. Его оригинальные работы уже во времена Северной Сун считались достаточно редкими, однако художники, творящие в это время, все еще имели возможность лично ознакомиться с работами кисти самого Мастера У, по крайней мере с фрагментами настенной храмовой росписи, которые можно было обнаружить, как сообщает О. С. Панова, в некоторых монастырях танской культурной столицы, Лояна, а также его окрестностей. Эти места стали своего рода паломническими для многих живописцев-ремесленников, съезжавшихся в монастыри отовсюду для копирования образов У Даоцзы. На таком поприще преуспели и служащие Департамента живописи, у которых подражание танским устоям гармонично дополнялось общей тенденцией «академизма», заключающейся в ориентации на старину, ее изучении и копировании [Панова, 2019а, с. 4].

Итак, Т. А. Пострелова приводит следующий список авторов, которые были отмечены следованием стилистическим приемам «божественного художника» при изображении Будды Шакьямуни: Ван Ай (王靄; конец X в.), Гао И (高益; конец X в.), Чжао Гуанфу (趙光輔; работал в 960–976 гг.), Гао Вэньцзинь (高文進; вт. пол. X в. — начало XI в.), Ван Даочжэнь (王道真; вт. пол. X в. — начало XI в.), Ли Юаньцзи (李元濟; работал в 1048–1085 гг.) [Пострелова, 1976, с. 44]. Вместе с тем в качестве заметных поборников стиля Мастера У выделяются такие художники-академики, как Ван Гуань (王瓘; X в.), Сунь Мэнцин (孫夢卿; вт. пол. X в.) и У Цзунъюань (武宗元; вт. пол. X в. — ок. 1050), также плодотворно работавшими с культовыми сюжетами. Будучи профессиональными живописцами-ремесленниками, все они зачастую трудились над настенной росписью храмовых сооружений, которая выполнялась на заказ. Как свидетельствуют в своих трактатах сунские теоретики Лю Даочунь[21] и Го Жосюй[22], данные произведения представляли собой выдающиеся образцы культовой живописи своего времени [Пострелова, 1976, с. 44]. Стоит отметить, что тексты хронистов эпохи Сун в данном случае выступают основополагающим источником сведений об указанных живописцах и их творчестве. Как и в случае тан-

[21] Лю Даочунь (劉道醇; XI в.) — историк и критик искусства времен династии Сун, автор трактата «Оценки прославленных художников царствующей династии» (*Шэнчао минхуа пин*, 聖朝名畫評) [Лю, 2000, с. 446–459].

[22] Го Жосюй (郭若虛; XI в.) — сунский историк и критик искусства, преимущественно известный как автор сочинения «Записи о том, что видел и слышал о картинах и художниках» (*Тухуа цзяньвэнь чжи*, 圖畫見聞志) [Го, Дэн, 2018, с. 1–93].

ских последователей У Даоцзы, бóльшая часть оригинального материального наследия приведенных авторов не сохранилась до наших дней[23].

В труде Лю Даочуня «Оценки прославленных художников царствующей династии» [Лю, 2000, с. 446–459] попытки Ван Ая овладеть мастерством У Даоцзы получают признание: «Стремился освоить [стиль] Мастера У и в изображениях Будды и людей умел передать его тонкое умение». Упоминается работа живописца как над светскими, так и над культовыми сюжетами, в том числе по поручению Тай-цзу (太祖; Чжао Куанъинь [趙匡胤]; 960–976 гг. правления), первого правителя новой империи. Именно буддийская стенопись, по мнению Лю, по-настоящему продемонстрировала дарования Ван Ая и прославила его имя среди потомков. Анализируя творчество художника, историк заключает, что «живопись [Ван. — *П. Б.*] Ая можно назвать совершенством». Столь высокая оценка объясняется превосходной техникой: «[Ван. — *П. Б.*] Ай умел уловить [детали] образа, различая одеяния сбоку и сзади, [он изображал фигуру] с разных ракурсов во всем изменчивом многообразии [ее пластики], не теряя утонченности» [Панова, 2019b, с. 234–236].

Наглядным воплощением практики копирования стилистической манеры У Даоцзы можно с уверенностью назвать творчество Сунь Мэнцина. На страницах книги Лю Даочуня записаны примечательные сведения о том, насколько ревностным последователем «божественного художника» был живописец: «Однажды [он] [т. е. Сунь Мэнцин. — *П. Б.*] кому-то признался: “Единственное, что я люблю, это [стиль] Мастера У, у других взять нечего”. Поэтому в живописи [он] полностью перенял его манеру, [за что] местные прозвали [его] “Сунь, копирующий со стен” [*Сунь тоби*, 孫脱壁. — *П. Б.*] или “Сунь У-шэн” [孫吳生; Мастер Сунь У. — *П. Б.*] (*говорили, что [он] мог полностью скопировать стенопись Мастера У без малейшей разницы*)». Критик остается солидарным с репутацией Сунь Мэнцина как наиболее искусного подражателя У Даоцзы, заключая: «Знатоки считают его перевоплощением Мастера У. За сотни лет только [Сунь. — *П. Б.*] Мэнцину удалось достичь [уровня] его мастерства». Однако в этом же Лю Даочунь одновременно видит и слабую сторону творца. В отличие от Ван Гуаня и Ван Ая, он не был способен авторски переработать приемы У Даоцзы, преодолеть их определенные недочеты и привнести нечто новое, а ограничивался лишь полным воспроизведением увиденного. Теоретик считает оправданным прозвище «копировальщика», полученное Сунем: «Хотя и освоил его манеру [т. е. манеру У Даоцзы. — *П. Б.*], [он] [т. е. Сунь Мэнцин — *П. Б.*] часто перенимал его недостатки и не мог самостоятельно придумать новый замысел. Разве клевещут те, кто называет его “копирующим стены” То-би?!» [Панова, 2019b, с. 237–238].

На примере оценки навыков Сунь Мэнцина, таким образом, можно проследить определенную эволюцию во взглядах наступившей эпохи: сунские критики уже ожидали от живописцев не только слепого копирования стиля прошлого, но и более осмысленного, новаторского подхода к созидательному процессу. Лю Даочунь при этом находит и в работах «божественного художника» свои недостатки.

[23] Примеры некоторых исключений будут приведены в дальнейшем.

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

Чжао Гуанфу и У Цзунъюань: отголоски творчества сунских последователей, дошедшие до наших дней

Буддийские сюжеты в исполнении Чжао Гуанфу, увиденные Лю Даочунем, также смогли впечатлить хрониста, побудив его записать, что они «наполнены [чувством] милосердия и сострадания». Именно преисполненный состраданием лик, по мнению автора, был особенностью манеры живописца, которая позволяла растрогать зрителя. Лю оценивает творчество художника следующим образом: «Живопись [Чжао — *П. Б.*] Гуанфу свободна и раскованна, проста и точна, формы и энергия ци чистые и ясные, костяк [пластических форм] прочный» [Панова, 2019b, с. 238–239].

Изучение биографии Чжао Гуанфу привлекает внимание тем, что одна из приписываемых ему картин сохранилась до настоящего времени. Свиток, озаглавленный как «Варварские правители[24] отдают почтение Будде» (*Мань ван ли фо ту*, 蠻王禮佛圖) (рис. 2), находится в коллекции Художественного музея Кливленда (США). Работа выполнена в полихромной технике и имеет размер 28,6×103,5 см (без колофона).



Рис. 2. Чжао Гуанфу (趙光輔; работал в 960–976 гг.). Варварские правители отдают почтение Будде (Мань ван ли фо ту, 蠻王禮佛圖). Фрагмент свитка. — Электронный ресурс: URL: https://www.clevelandart.org/art/1957.358 (дата обращения: 11.07.2025)

Fig. 2. Zhao Guangfu (趙光輔; active: 960–976). Barbarian Royalty Worshipping the Buddha (Man wang li fo tu, 蠻王禮佛圖). Scroll detail. — Available from: URL: https://www.clevelandart.org/art/1957.358 (accessed: 11.07.2025)

Композиционно изображение разделено на две части: слева располагаются Будда Шакьямуни и его спутники, справа — группа правителей чужеземных государств, прибывших на поклон. Фигура Будды в красном одеянии с нимбом вокруг головы занимает наиболее заметное положение: мудрец показан восседающим на троне в форме лотоса, который подчеркнуто возвышает образ над остальными участниками события. По бокам от трона стоят два монаха, также с нимбами, позади них — столько же *локапал*[25].

[24] В данном случае подразумеваются правители иностранных государств (т. е. чужестранцы). Именование же их термином «варвары» (*мань*, 蠻) в названии свитка обусловлено китаецентрической моделью представлений о внешнем мире, характерной для имперского периода истории Поднебесной.

[25] *Локапалы* (ед. ч. *локапала*) — божества-хранители четырех сторон света в индуизме и буддизме. В буддийской традиции Китая известны под именем Четырех

Безмятежный взор Будды обращен вниз, на одного из отдающих почтение правителей. Примечательно художественное мастерство, с которым выписаны фигуры людей, в особенности — иностранной процессии. Ее представители являют собой достаточно разнородное объединение, где каждый имеет собственный набор черт внешности, подчеркивающих их отличную от ханьской этническую принадлежность. Указанное дополняется многообразием одеяний чужестранцев, которые не свойственны жителям Поднебесной. Выражения лиц иностранцев также переданы достаточно выразительно. Некоторые из них преданно обращают свой взор в сторону Будды, другие отворачиваются и разговаривают между собой, третьи же молятся или погружены в процесс медитации. Большинство участников также держат в руках подношения, приготовленные для духовного учителя [Hu, 2009, p. 1–2]. В целом, как рассуждает Ху Юэ, наглядно прослеживается, что данный сюжет был избран творцом в качестве определенной метафоры. Назначением картины было продемонстрировать политическое и культурное господство императоров династии Сун над окружающим миром, равно как и показать универсальный характер буддийского учения [Hu, 2009, p. 5].

Дискуссионным, как и прежде, является вопрос об авторской принадлежности картины «Варварские правители отдают почтение Будде». Сунские труды по истории живописи, в том числе и каталог «Сюаньхэ хуапу», не упоминают свитка с подобным названием. Некоторые современные исследователи, по сообщению Ху Юэ, склонны считать работу копией, выполненной во времена династии Цин (1644–1912). Предположение же об авторстве Чжао Гуанфу, возможно, проистекает из свидетельств о создании живописцем храмовой стенописи со схожим сюжетом [Hu, 2009, p. 2–5]. В дальнейшем она могла быть скопирована и воспроизведена на свитке (с отступлениями или без) подобно тому, как сам Чжао Гуанфу вместе с другими членами Департамента живописи репродуцировали работы У Даоцзы в учебно-практических целях.

Живописец У Цзунъюань, один из наиболее значимых мастеров культовой живописи времен Северной Сун [Little, 2000, p. 240], также получает высокую оценку Лю Даочуня, положительно отзывавшегося о его успехах в изучении стилистических приемов У Даоцзы. Несмотря на это, критик замечает и наличие слабых сторон, которые ставят мастерство художника несколько ниже предшественника, Гао И: «Внештатный помощник У [Цзунъюань. — *П. Б.*] изучал кисть Мастера У и перенял у него красоту и изящество [форм]. Можно сказать, что [он] узрел тайну [живописи У Даоцзы], но по категории и месту уступает Гао И. …Хотя У [Цзунъюань. — *П. Б.*] мог идти [с ним] плечо к плечу без чувства стыда, если выносить оценку, то [у него] все-таки найдутся достоинства и недостатки. И все-таки [пластика его живописных] форм исключительна, поэтому [его творения] вошли в царство живописи». Репертуар У Цзунъюаня, охарактеризованный теоретиком, кроме буддийской тематики, также включает множество сцен даосской направленности [Панова, 2019b, с. 242–244]. Сведения о художнике включены в «Сюаньхэ хуапу», где также

Великих Небесных Вождей (*Сы да тяньван*, 四大天王).

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

сообщается о том, что он преуспел в соответствующем культовом творчестве. Каталог перечисляет наименования 15 произведений, которые хранились в дворцовом собрании Хуэй-цзуна [McNair, 2019, p. 135–136].

Даосские сюжеты кисти У Цзунъюаня заслуживают более пристального внимания. Дошедшая до наших дней работа под названием «Свита небожителей, воздающих почести [Единому] Началу[26]» (*Чаоюань сяньчжан ту*, 朝元仙仗圖) (рис. 3), приписываемая живописцу, позволяет пролить свет на то, как образность учения изображалась признанными последователями У Даоцзы. Внушительных размеров свиток занимает практически 8 м в ширину, в настоящее время он находится в распоряжении частной коллекции (“C. C. Wang Family Collection”, США)[27] [Gesterkamp, 2011, p. 34]. Аргументом о достоверности авторской идентификации может служить упомянутая выше запись об У Цзунъюане в «Сюаньхэ хуапу», которая приводит работу с таким названием.



Рис. 3. У Цзунъюань (武宗元; вт. пол. X в. — ок. 1050). Свита небожителей, воздающих почести [Единому] Началу (Чаоюань сяньчжан ту, 朝元仙仗圖). Фрагмент репродукции свитка. — Электронный ресурс: URL: https://www.royalcollins.com/procession-of-immortals-paying-homage-to-the-primordial/ (дата обращения: 14.07.2025)

Fig. 3. Wu Zongyuan (武宗元; d. c. 1050). Painting of Immortals and Seniors on Audience with the Origin (Chaoyuan xianzhang tu, 朝元仙仗圖). Scroll reproduction detail. — Available from: URL: https://www.royalcollins.com/procession-of-immortals-paying-homage-to-the-primordial/ (accessed: 14.07.2025)

Картина изображает величественную процессию 87 даосских небожителей, которая движется справа налево по ряду мостов, пересекающих пруд с лотосами. Небесное царство, населенное изящными богами и богинями, представлено, как считает С. Литтл, в достаточно необычном виде, характерном для ранних представлений школы Шанцин[28]. Большая часть божеств снаб-

[26] Как сообщает С. Литтл, в данном контексте термин «Начало» («Изначальный») (*юань*, 元) отсылает к понятию *дао* (道) [Little, 2000, p. 240].

[27] Несколько более поздняя копия свитка без колофонов и с меньшим количеством фигур также экспонируется в Мемориальном музее Сюй Бэйхуна в Пекине (КНР) [Gesterkamp, 2011, p. 34–35].

[28] Школа Шанцин (上清派; Школа Высшей Чистоты) — направление в даосизме, возникшее в конце IV в. Во времена расцвета (VI–X вв.) Шанцин являлась наиболее влиятельной даосской школой.

жена колофонами, содержащими имена и титулатуру. Образы небожителей переданы творцом в различающихся между собой пропорциях, которые отражают иерархическое положение, занимаемое ими в даосской небесной бюрократии. Отмечается высокое художественное мастерство автора, выписанные фигуры демонстрируют силу и плавность его кисти [Little, 2000, p. 240]. Композиционная схожесть со стенописными работами побуждает Л. Гестеркампа предположить, что свиток является подготовительным рисунком (контурным эскизом), который в дальнейшем мог быть применен У Цзунъюанем при росписи даосского монастыря под названием «Дворец знамения Нефритовой чистоты» (*Юйцин чжаоин гун*, 玉清昭應宮) в Бяньляне. Дворец представлял собой храмовый комплекс колоссальных размеров, возведенный в начале XI в. по воле императора Чжэнь-цзуна (真宗; Чжао Хэн [趙恆]; 997–1022 гг. правления), оказывавшего даосизму всестороннюю государственную поддержку. Амбициозное детище правителя, над росписью которого трудились 100 отобранных лучших художников империи, просуществовало недолго, погибнув в пожаре уже в 1029 г. [Gesterkamp, 2011, p. 33–35].

С. Литтл также не исключает, что У Цзунъюань мог подготовить учебно-практическую зарисовку композиции уже законченной более ранней стенописи Мастера У. Помимо этого, об эскизном характере могут свидетельствовать признаки незавершенности, которые, несмотря на упомянутый высокий уровень исполнения, в явном виде присутствуют на картине. Среди таких элементов выделяются, например, частично прорисованные деревья и лотосы, а также волосы на головах многих фигур, которые написаны бледной тушью без более детальной проработки [Little, 2000, p. 240]. Все перечисленное, разумеется, не умаляет общей художественной ценности свитка и его исторической значимости. Произведение, что важно отметить, считается наиболее ранним сохранившимся образцом даосской иконографии, посвященной Небесному Двору (*чаоюань ту*, 朝元圖; *досл.* «изображение (картина) аудиенции у Начала») [Gesterkamp, 2011, p. 34].

Выводы

Анализ танских и сунских последователей У Даоцзы позволяет подтвердить высказанное ранее положение о том, что влияние «божественного художника» на традицию культовой живописи во многом носит опосредованный характер. Мастер У, несмотря на наличие мастерской и учеников, не оставил после себя школы с четко обозначенными постулатами. Не было и универсальной формулы, «ключа», позволяющего приоткрыть завесу тайны мастерства живописца. Средневековые теоретики и критики искусства и вовсе склонны были считать, что дарования У Даоцзы, Мудреца живописи, неповторимы и уникальны в своем роде, поэтому никто не вправе считать себя его истинным последователем.

Путь следования творческой манере Мастера У нередко оказывался дополнительно осложнен обстоятельствами различной силы. Например, подлинные работы художника достаточно быстро стали большой редкостью, а его слава во многом обрела черты мифологизированности, вплоть до обожествления в народной вере. Метаморфозы в эстетической мысли, наметившиеся

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

в эпоху Сун, привели к популяризации направления *вэньжэньхуа,* «живописи интеллектуалов». Ее программные установки выдвигали на первый план творчество интеллектуалов как свободное от оков «официальности». У Даоцзы же, будучи воплощением старой профессионально-ремесленной традиции академической школы, стал восприниматься прогрессивными авторами как символ ушедшей эпохи, пусть и сохранивший репутацию «божественного художника». Такие условия еще больше сужали круг последователей Мастера У, ограничивая его стенами государственных институций, где были трудоустроены работавшие на заказ художники-академики.

Утрата коснулась не только материального творческого наследия самого У Даоцзы — при исследовании танской и сунской живописи в целом нередко приходится иметь дело с малой сохранностью работ. Беспощадно было время и к труду тех, кого причисляют к ученикам и последователям Мастера У. Свидетельства хронистов-современников зачастую являются единственным источником информации о том, как именно стилистические приемы «божественного художника» усваивались последующими поколениями творцов. Немногие образцы дошедших до нашего времени произведений, описанные ранее, позволяют по крайней мере отчасти оценить справедливость суждений средневековых теоретиков. При неизбежности дискуссий об авторстве и датировках, не вызывает сомнения тот факт, что данные картины неизменно демонстрируют высокую степень художественного мастерства их создателей.

Список литературы / References

1. Го Жосюй 郭若虛, Дэн Чунь 鄧椿. *Тухуа цзяньвэнь чжи. Хуацзи* 圖畫見聞志。畫繼 (*Записи о том, что видел и слышал о картинах и художниках. Продолжение к [запискам о] живописи*). Под ред. Лю Шули 劉淑麗 и др. Нанкин: Фэнхуан чубаньшэ 南京：鳳凰出版社, 2018 (на кит. яз.) [Guo Ruoxu, Deng Chun. *Tuhua jianwen zhi. Huaji* (*Experiences in Painting: Notes on What I Saw and Heard about Paintings and Artists. Continuation to [Notes on] Painting*). Ed. by Liu Shuli et al. Nanjing: Fenghuang chubanshe, 2018 (in Chinese)].
2. Го Жосюй. *Записки о живописи: что видел и слышал*. Пер. с кит. К. Ф. Самосюк. М.: Наука, 1978 [Guo Ruoxu. *Experiences in Painting: Notes on What I Saw and Heard about Paintings and Artists*. Transl. by K. F. Samosyuk. Moscow: Nauka, 1978 (in Russian)].
3. Сюаньхэ хуапу 宣和畫譜 (Каталог живописи [периода] Сюаньхэ). *Чжунго шухуа цюаньшу* 中國書畫全書 (*Полное собрание сочинений о каллиграфии и живописи Китая*). Т. 2. Шанхай: Шанхай шухуа чубаньшэ 上海：上海書畫出版社, 2000. С. 60–131 (на кит. яз.) [Xuanhe huapu (Notes on Paintings from the Xuanhe Reign). *Zhongguo shuhua quanshu* (*Complete Works on Calligraphy and Painting in China*). Vol. 2. Shanghai: Shanghai shuhua chubanshe, 2000, pp. 60–131 (in Chinese)].
4. Кравцова М. Е. Вэньжэнь-хуа. *Духовная культура Китая. Энциклопедия*. Т. 6 (доп.): *Искусство*. Ред. М. Л. Титаренко и др. М.: ИДВ; Восточная литература, 2010. С. 545–548 [Kravtsova M. E. Wenrenhua. Spiritual Culture of China. Encyclopedia. Vol. 6 (add.): Art. Ed. by M. L. Titarenko et al. Moscow:

Institute of Far Eastern Studies; Vostochnaya literatura, 2010, pp. 545–548 (in Russian)].

5. Лю Даочунь 劉道醇. Шэнчао минхуа пин 聖朝名畫評 (Оценки прославленных художников царствующей династии). *Чжунго шухуа цюаньшу* 中國書畫全書 (*Полное собрание сочинений о каллиграфии и живописи Китая*). Т. 1. Шанхай: Шанхай шухуа чубаньшэ 上海：上海書畫出版社, 2000. С. 446–459 (на кит. яз.) [Liu Daochun. Shengchao minghua ping (Critique on Famous Paintings of Our Holy Dynasty). *Zhongguo shuhua quanshu* (*Complete Works on Calligraphy and Painting in China*). Vol. 1. Shanghai: Shanghai shuhua chubanshe, 2000, pp. 446–459 (in Chinese)].
6. Меньшиков Л. Н. Лохань. *Духовная культура Китая. Энциклопедия*. Т. 2: *Мифология. Религия*. Ред. М. Л. Титаренко и др. М.: ИДВ; Восточная литература, 2007. С. 502 [Menshikov L. N. Luohan. Spiritual Culture of China. Encyclopedia. Vol. 2. Mythology. Religion. Ed. by M. L. Titarenko et al. Moscow: Institute of Far Eastern Studies; Vostochnaya literatura, 2007, p. 502 (in Russian)].
7. Панова О. С. Профессия художника в Китае X–XI вв. *Культура и искусство*. 2019a. № 3. С. 1–8 [Panova O. S. The Profession of an Artist in China in the 10th–11th Centuries. *Culture and Art*. 2019(a). No. 3, pp. 1–8 (in Russian)].
8. Панова О. С. Статус художника в придворной и городской культуре Китая в X–XI вв. Дисс. на соиск. уч. ст. канд. культурологии. М.: РГГУ, 2019b [Panova O. S. The Status of the Artist in the Court and Urban Culture of China in the 10th–11th Centuries (Candidate of Sciences thesis). Moscow: Russian State University for the Humanities, 2019b (in Russian)].
9. Попова Л. В. Ханьлинь академия. *Духовная культура Китая. Энциклопедия*. Т. 1. *Философия*. Ред. М. Л. Титаренко и др. М.: ИДВ; Восточная литература, 2006. С. 475 [Popova L. V. Hanlin Academy. Spiritual Culture of China. Encyclopedia. Vol. 1. Philosophy. Ed. by M. L. Titarenko et al. Moscow: Institute of Far Eastern Studies; Vostochnaya literatura, 2006, p. 475 (in Russian)].
10. Пострелова Т. А. *Академия живописи в Китае в X–XIII вв*. М.: ГРВЛ, 1976 [Postrelova T. A. *Academy of Painting in China in the 10th–13th Centuries*. Moscow: GRVL, 1976 (in Russian)].
11. Чжан Яньюань 张彦远. *Лидай минхуа цзи* 历代名画记 (*Записки о прославленных художниках разных эпох*). Коммент. Чжу Хэпина 朱和平. Чжэнчжоу: Чжунчжоу гуцзи чубаньшэ 郑州：中州古籍出版社, 2016 (на кит. яз.) [Zhang Yanyuan. *Lidai minghua ji* (*Famous Paintings of Successive Dynasties*). Comm. by Zhu Heping. Zhengzhou: Zhongzhou guji chubanshe, 2016 (in Chinese)].
12. Чжу Цзинсюань 朱景玄. *Танчао минхуа лу цзяочжу* 唐朝名畫錄校注 (*Записи о прославленных художниках династии Тан – с комментариями*). Ред. и коммент. У Цимина 吴企明. Хэфэй: Хуаншань шушэ 合肥：黄山書社, 2016 (на кит. яз.) [Zhu Jingxuan. *Tangchao minghua lu jiaozhu* (*Record of the Celebrated Painters of the Tang Dynasty – with Commentaries*). Ed. and comments by Wu Qiming. Hefei: Huangshan shushe, 2016 (in Chinese)].
13. Чжу Цзинсюань. *Записи о прославленных художниках династии Тан.* Пер. с кит. В. В. Малявина. Восточная литература. 2006. — Электронный ресурс:

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

URL: https://vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/IX/840-860/Zapisi_chudoznikach_Tan/text.htm (дата обращения: 30.06.2025) [Zhu Jingxuan. *Record of the Celebrated Painters of the Tang Dynasty*. Transl. by V. V. Malyavin. Vostochnaya literatura. 2006. — Available from: URL: https://vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/IX/840-860/Zapisi_chudoznikach_Tan/text.htm (accessed: 30.06.2025) (in Russian)].

14. Acker W. R. B. *Some T'ang and Pre-T'ang Texts on Chinese Painting*. Vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 1954.
15. Barnhart R. M. The Five Dynasties (907–960) and the Song Period (960–1279). *Three Thousand Years of Chinese Painting*. New Haven — Beijing: Yale University Press; Foreign Languages Press, 1997, pp. 87–139.
16. Bush S. *The Chinese Literati on Painting: Su Shih (1037–1101) to Tung Ch'i-ch'ang (1555–1636)*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2012.
17. Cahill J. *Index of Early Chinese Painters & Paintings: T'ang, Sung, Yüan*. Berkeley — Los Angeles — London: University of California Press, 1980.
18. Gesterkamp L. *The Heavenly Court: Daoist Temple Painting in China, 1200–1400*. Leiden — Boston: Brill, 2011.
19. Hu Yue. *The Political Import of the "Buddha" and the "Foreign Kings" in "Barbarian Royalty Worshipping Buddha"*. The University of Hong Kong. School of Humanities. Art History. 2009. — Available from: URL: https://arthistory.hku.hk/wp-content/uploads/2020/03/HuYueEssay.pdf (accessed: 10.07.2025).
20. Little S, Eichman S. *Taoism and the Arts of China*. Chicago — Berkeley: The Art Institute of Chicago; University of California Press, 2000.
21. McNair A. *Xuanhe Catalogue of Paintings*. Ithaca: Cornell University Press, 2019.
22. Mesnil E. Les Seize Arhat dans la peinture chinoise (VIIIe–Xe s.) et les collections japonaises: prémices iconographiques et stylistiques. *Arts asiatiques*. 1999. Vol. 54, pp. 66–84 (in French).
23. Soper A. C. T'ang Ch'ao Ming Hua Lu. Celebrated Painters of the T'ang Dynasty by Chu Ching-Hsüan of T'ang. *Artibus Asiae*. 1958. Vol. 21. No. 3/4, pp. 204–230.
24. Theobald U. Xuanhe huapu 宣和畫譜. *ChinaKnowledge.de — An Encyclopaedia on Chinese History, Literature and Art*. 2012. — Available from: URL: http://www.chinaknowledge.de/Literature/Science/xuanhehuapu.html (accessed: 25.06.2025).
25. Wu Hung. Unearthing Wu Daozi (c. 686 to c. 760): The Concept of Authorship in Tang Painting. *Art History*. 2022. Vol. 45. No. 2, pp. 228–248.

Информация об авторе

Бейн Павел Владиславович — аспирант Отдела искусства и материальной культуры Института востоковедения РАН, Москва, Россия; pbein@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0002-2898-2961.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 11.08.2025; одобрена рецензентами 25.08.2025; принята к публикации 27.08.2025; опубликована 15.12.2025.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Pavel V. Bein — graduate student, Department of Art and Material Culture, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; pbein@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0002-2898-2961.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 11.08.2025; approved after reviewing 25.08.2025; accepted for publication 27.08.2025; published 15.12.2025.

The author has read and approved the final manuscript.

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

HISTORY OF THE EAST
Universal History
ИСТОРИЯ ВОСТОКА
Всеобщая история

Научная статья
Исторические науки
УДК 94(3)
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-663-679

О датировке переселений булгар в древнюю Армению по сведениям Мовсеса Хоренаци

Шамиль Рафхатович Мингазов

Адвокатская палата г. Москвы, Москва, Россия,
academ.mingazov@gmail.com, https://orcid.org/0000–0001–6940–7202

Аннотация. Древние армянские источники сообщают нам сведения о неоднократных переселениях тюркоязычных народов с Северного Причерноморья, Северного Кавказа и Прикаспия на территорию древней Армении. В настоящей работе рассмотрены два пассажа «Истории Армении», авторство которой приписывают Мовсесу Хоренаци. Несмотря на то, что одну из миграций булгар сам автор древнего труда отнес ко времени легендарного царя Вагаршака (II в. до н. э.), такая датировка является явным анахронизмом. Булгарская кочевая конфедерация сложилась в Северном Причерноморье в 470-х гг. в результате объединения остатков племен империи европейских гуннов с прибывшими не позднее 463 г. из Азии тюркоязычными народами сарагур, оногур и огур. В византийских и латинских письменных источниках булгары начинают надежно фиксироваться с конца 470–х гг. Таким образом, фиксация переселения булгарского населения в древнюю Армению не может быть датирована ранее 470–х гг. Такой вывод косвенно подтверждается и сведениями об области древней Армении, называемой Вананд, ставшей известной только в постримское время. Эта область, по мнению Мовсеса Хоренаци, получила свое название от поселившихся там булгар, а точнее булгар-оногур.

Ключевые слова: булгары, оногуры, Мовсес Хоренаци, тюркоязычные народы, древняя Армения, Вананд

Для цитирования: Мингазов Ш. Р. О датировке переселений булгар в древнюю Армению по сведениям Мовсеса Хоренаци. *Ориенталистика*. 2025;8(4-5):663–679. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-663-679.

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

© Мингазов Ш. Р., 2025
© Ориенталистика, 2025

Original article History studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-663-679

On the dating of the migration of the Bulgars to ancient Armenia according to information from Movses Khorenatsi

Shamil Rafkhatovich Mingazov

Moscow Bar Association, Moscow, Russia,
academ.mingazov@gmail.com, https://orcid.org/0000–0001–6940–7202

Abstract. Ancient Armenian sources tell us information about repeated migrations of Turkic–speaking peoples from the Northern Black Sea region, the Northern Caucasus and the Caspian region to the territory of ancient Armenia. This work examines two passages of the "History of Armenia", the authorship of which is attributed to Movses Khorenatsi. Despite the fact that the author of the ancient work himself attributed one of the migrations of the Bulgars to the time of the legendary king Vagharshak (2nd century BC), such dating is a clear anachronism. The Bulgar nomadic confederation formed in the Northern Black Sea region in the 470s as a result of the unification of the remnants of the tribes of the European Huns empire with the Turkic–speaking peoples of Saragur, Onogur and Ogur, who arrived no later than 463 from Asia. In Byzantine and Latin written sources, the Bulgars begin to be reliably recorded from the late 470s. Thus, the recording of the resettlement of the Bulgar population in ancient Armenia cannot be dated earlier than the 470s. This conclusion is indirectly confirmed by information about the region of ancient Armenia called Vanand, which became known only in post–Roman times. This region, according to Movses Khorenatsi, got its name from the Bulgars who settled there, or rather the Bulgar–Onogurs.

Keywords: Bulgars, Onogurs, Movses Khorenatsi, Turkic–speaking peoples, ancient Armenia, Vanand

For citation: Mingazov Sh. R. On the dating of the migration of the Bulgars to ancient Armenia according to information from Movses Khorenatsi. *Orientalistica*. 2025;8(4-5):663–679. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-663-679.

Мовсес Хоренаци

Мовсес Хоренаци (Моисей Хоренский, арм. Մովսէս Խորենացի) — армянский средневековый историк. По мнению одних исследователей он жил после V в. [Thomson, 1997, p. 215], по мнению других — в VIII–IX вв. [Hewsen, 1975, p. 91].

Основным трудом Мовсеса Хоренаци является «История Армении», написанная с его слов, по просьбе князя Сака Багратуни, погибшего в 482 г. в битве с персами. Книга охватывает период с древних времен — с легендарного прародителя армян Хайка и до 428 г. — потери Арменией суверенитета и раздела ее территории между Персией и Византией. Наиболее ценными являются све-

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

© Mingazov S. R., 2025
© Orientalistica, 2025

дения о событиях конца IV — середины V в. Книга состоит из трех частей и имеет четвертую часть, написанную другим автором (Псевдо–Хоренаци), продолжившим труд и доведшим описание события до времени императора Зенона (474–491). Это первая история армянского народа, написанная по сведениям армянских, сирийских, греческих и других источников.

Проблемы труда Хоренаци как источника по многим причинам не решены до сих пор [Новосельцев, 1990, с. 29–30] и использование его сведений возможно только с применением определенного критического аппарата [Marquart, 1901, s. 5–6; Пигулевская, 1951, с. 157–161; Hewsen, 1968, p. 32–45].

Множество анахронизмов в тексте «Истории Армении» вызывают сомнения исследователей как насчет времени жизни автора, так по поводу датировки излагаемых событий. Лазарь Парпеци, писавший около 500 г. н. э., упоминает изгнанного философа Мовсеса, однако не в связи с его историческими трудами. Первые ссылки на труд Мовсеса Хоренаци найдены лишь в X в. в работе Ованеса Драсханакертци. В связи с этим австрийский историк Д. Циманн вслед за Р. Томпсоном считает, что до X в. историк Мовсес Хоренаци не был известен, а само использование этого источника для реконструкции истории булгар проблематично [Ziemann, 2007, s. 58–59].

На многие анахронизмы указал американский историк Р. Томпсон, возглавлявший кафедру армянских исследований Гарвардского университета, в том числе и на первое упоминание хазар, которые в V в. не были известны другим древним армянским историкам и упоминаются лишь в «Армянской географии» VII в. [Moses Khorenats'i, 1978, p. 211, n. 11; Меликсет–Бек, 1960, с. 118]. Так как исключить поздние интерполяции переписчиков мы не можем, то пассажи о булгарах, как и сведения о хазарах, могли быть внесены в текст «Истории Армении» переписчиками [Еремеев, 1971, с. 59]. Поэтому информация «Истории Армении» о совершаемых неоднократно булгарами переселениях в Малую Азию и варианты датировок таких переселений остаются небесспорными [Манандян, 1947, с. 138].

В труде Мовсеса «История Армении» содержатся два фрагмента о переселениях булгар в Закавказье. Фрагменты эти находятся в разных главах и повествуют о не совпадающих по времени событиях, в них упоминаются разные территории. Вероятно, описаны две независимые миграции степного населения, произошедшие в разное время. В книге II Мовсес указывает булгар в главе 6 (фрагмент I) и главе 9 (фрагмент I).

Фрагмент I. События, относимые ко времени правления царя Вагаршака (II в. до н. э.):

> «Затем, отправив и западных жителей, он [Вагаршак] спускается к зеленым лугам близ удела Шара, которые древние именовали Безлесным или Верхним Басеаном, а впоследствии из–за колонистов булгара Влндура Вунда, поселившихся там, были названы по его имени Ванандом. И поныне села там носят названия, полученные от имен его братьев и потомков» [Moses Khorenats'i, 1978, p. 135–136; *Moise de Khorene…*, 1993, p. 161; Мовсес Хоренаци, 1990, с. 61].

Как и многие другие сведения этого источника, эту информацию сложно датировать. Летописец датирует эту миграцию булгар временами

легендарного царя Вагаршака (II в. до н. э.), что является явным анахронизмом. Личность легендарного Вагаршака (Валаршака) А. П. Новосельцев считает собирательным образом трех царей — Арташеса I, Тиграна II, Трдата I, а упоминание булгар можно объяснить общим стремлением Хоренаци возвести все устои и условия Аршакидской Армении к этому «землеустроителю» [Новосельцев, 1990, с. 29, 42, п. 328]. Однако, несмотря на недоказанность самого существования царя Валаршака и недостоверность хронологии сообщений Мовсеса Хоренаци [Новосельцев, 1980, с. 37, 118, 134, 150], они отражали некие реальные исторические события, связанные с миграциями степных народов в Закавказье.

Гл. 9 «Истории Армении» Мовсеса Хоренаци заканчивается фразой «На этом завершается рассказ старца Мар Абаса Катины» [Moses Khorenats'i, 1978, p. 145; Мовсес Хоренаци, 1990, с. 69]. Такой финал главы долгое время давал исследователям ошибочную уверенность в том, что вся информация предыдущих глав, в том числе и о булгарах, была скомпилирована Мовсесом из «Начальной истории Армении» Мар–Абаса [Мерперт, 1957, с. 7; Сиротенко, 1961, с. 15–16; Сиротенко, 1972, с. 195–197].

Так, Н. Я. Мерперт переселения булгар отнес к первым векам н. э. [Мерперт, 1957, с. 7]. Я. А. Федоров и Г. С. Федоров датировку событий соотносят с временем создания «Начальной истории Армении» Мар–Абаса — второй половиной IV в. [Сиротенко, 1972, с. 208; Федоров Я. А., Федоров Г. С., 1978, с. 73–74].

Несохранившийся древний письменный источник «Начальная история Армении», приписываемая Мар–Абасу (Марабе Мцурнийскому), дошла до нас в изложении двух компиляций: «Истории Армении» Мовсеса Хоренаци и «Истории императора Иракла» армянского историка Себеоса (VII в.) [Манандян, 1956, с. 69].

А. А. Саакян датировал труд Мар–Абаса (Мараба) временем Вагарша II (ок. II–III вв.) [Սահակյան, 2011, с. 205], Я. А. Манандян — концом IV в. [Манандян, 1956, с. 77]. В любом случае этот источник не надежен, и его сведения требуют дополнительной проверки. Как отметил Р. Хьюсен, «Начальная история Армении» слишком запутана, чтобы служить достоверным источником для реконструкции ранней истории Армении и судить по ней о последовательности жизней ее правителей [Hewsen, 1975, p. 97].

Справедлив, как представляется, критичный подход к информации Мовсеса, предпринятый А. В. Гадло. Он пришел к выводу, что сообщение о булгарах Мовсеса нельзя считать прямым заимствованием из «Начальной истории Армении» Мар–Абаса Котины. По мнению исследователя, Мовсес не был простым компилятором и часто включал в текст собственные знания, наблюдения и оценки, а «глосса Хоренаци никак не свидетельствует о том, что переселение группы вх'ндур–булгар произошло в эпоху Вагаршака. Напротив, это переселение, вероятнее всего, имело место в эпоху самого Хоренаци, который, очевидно, знал переселенцев и слышал их генетическое предание» [Гадло, 1979, с. 39–40].

Косвенным свидетельством того, что фрагменты о булгарах могли не содержаться в «Начальной истории Армении», явился и факт их отсутствия в труде второго компилятора — историка Себеоса. В связи с этим можно пред-

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

положить, что труд Мар–Абаса не содержал фрагментов о булгарах, и версия А. В. Гадло о внесении глосс самим Мовсесом вполне вероятна. Этот вывод позволяет исключить связь между «Начальной историей Армении» Мар–Абаса и фрагментами о булгарах Мовсеса, которую ранее признавали многие исследователи.

Локализация мест поселения кочевого населения имеет несколько вариантов. Г. Х. Саркисян вслед за Г. Хюбшманом указывает, что Басеан (Basean) — это область Армении, расположенная севернее верховьев реки Аракс [Hubschmann, 1904, s. 362–364; Мовсес Хоренаци, 1990, с. 235], сегодня это часть турецкой области Карс.

И. Добрев предлагает более широкую территорию — верховья Чороха, Евфрата и Аракса [Добрев, 1982, с. 27]. С. Т. Еремян, Р. В. Томпсон и А. и Ж. – П. Маэ размещают Басеан (совр. Pasinler) северо–восточнее Феодосиополиса (совр. Эрзурум), соответственно Верхний Басеан — Вананд и Кол — юго–западнее озера Чилдыр [*Moise de Khorene…*, 1993, p. 448].

В грузинских источниках XIV–XV вв. балкарцы, населявшие Балкарское ущелье, назывались «басиани» [Лавров, 1959, с. 5], что может говорить о том, что тюркоязычное население Басеана было известно грузинам и они его не отличали от тюркоязычного населения северного Кавказа.

А. В. Гадло указывает: «Этой глоссой он (Мовсес Хоренаци) стремится разъяснить, почему область в верховьях Аракса, известная античной географии под названием Фасиана (Басен) и, вероятно, под тем же именем упомянутая в его источнике, в армянской топонимии известна под другим именем — Вананд» [Гадло, 1979, с. 39–40].

Несмотря на то, что утверждение Мовсеса об образовании топонима Вананд от этнонима булгар Влндура Вунда (Vlendur Bulgar Vund) является самостоятельной попыткой древнего автора раскрыть этимологию этого названия, оно имеет лингвистическое объяснение. Кажущееся несоответствие греческой формы булгарского этнонима *оногур* и армянской формы *вананд* объясняется тем, что оногуры в арабских, персидских и еврейских письменных источниках указываются в формах, близких к *В–н–н–т–р = В–н–н–д–р* [Golden, 2005, p. 216–217; Golden, 2017, p. 20; Бубенок, 2005, с. 13].

Еще в XIX в. А. Сукри предложил тождество этнонима *огхонтор* (*олконтор*)–булгар «Армянской географии» и *оногундур* (оногур) византийских авторов [Soukry, 1881, p. 35], то есть форме Οὐνογουνδούρων (уногундур, Onogundurs), указанной в «Бревиарии» патриарха Никифора [*Византийские исторические сочинения…*, с. 153, 161; Nikephoros Patriarch of Constantinople, 1990, p. 70–71].

Идентификация тождественности этнонимов Unnogundur — Onogundur — Onogur была предложена Б. Мункачи [Munkacsi, o. 371–371] и в целом принята научным миром [Moravcsik, 1983, s. 218–219], хотя и не всеми исследователями [Vekony, 1981, o. 71–72].

К. П. Паткановым было высказано мнение о том, что к этим формам этнонима можно также отнести и *булгар Влндур* Мовсеса Хоренаци [Патканов, 1883, с. 24–25]. Позже это мнение поддержали Дж. Маркварт [Marquart, 1903, S. 57, 500] и Г. А. Халатьянц [Халатьянц, 1903, с. 31–32]. Г. Х. Саркисян предположил,

что *Влндур* мог является титулом или названием «одного из болгарских племен, упоминаемого в армянской «Географии VII в.» как олконтор» [Мовсес Хоренаци, 1990, с. 233]. В нашем случае окончание слова *–дур/–тор* является суффиксом принадлежности и слово *Влндур* могло восходить к слову *Вананд–дур*, то есть по–тюркски «народ Вананда» [Hudud al–Alam…, 1982, p. 467; Aydemir, 2021, s. 500–501].

В пространной редакции «Письма Иосифа» еврейско–хазарской переписки, написанном до 965 г., *оногуры* указаны в форме *В–н–н–т–р* [Коковцов, 1932, с. 28, 92]. А. Гаркави в 1875 г. отождествил этот народ с булгарским племенем *Hunnogundur* (оногур). Он также обратил внимание на сходство этого этнонима с названием области Вананд в труде Мовсеса Хоренаци [Harkavy, 1875, s. 92]. Ф. Вестберг согласился с этим тождеством [Westberg, 1899, s. 303]. И. Г. Семенов допустил, что в написании этнонима *w. n. n.t.r* письма царя Иосифа отсутствует буква «гимель» алфавита иврита, которая придала бы форму *w. n. g.n.t.r*, практически полностью соответствующую этнониму *унногундур* [Семенов, 2009, с. 24].

Д. М. Данлоп писал, что переход от *Onogundur* к *W–n–nt–r* еврейского письма возможен, поскольку подобные этнонимы содержат такие древние источники, как Худуд аль–Алам (W–n–nd–r), произведения Гардизи (N–nd–r), возможно также, ибн ал–Асира (W–b–nd–r), Хафизи Абру (N–ndh–rwayh), Масуди (W–l–nd–r) и «кажется вероятным, что некоторые или все эти слова сохраняют старое название булгар» [Dunlop, 1954, p. 42–43], то есть название одного из основных булгарских племен — *оногур*.

В персидском анонимном трактате «Худуд ал–‘Алам», написанном в 982 г., дунайские болгары указываются в форме *V.n.nd.r* / N.n.d.r [*Худуд ал–алем*…, с. 30; *Hudud al–Alam*…, 1982, p. 162–163, 465–471; Бубенок, 2017, с. 83–85]. В. В. Бартольд переводил на русский язык этот этноним как *венендер / нендер* [*Худуд ал–алем*…, 1930, с. 30].

Персидский историк Гардизи (XI в.) также указывает дунайских болгар в форме *N.n.d.r* [*Hudud al–Alam*…, 1982, p. 440, 468; Новосельцев, 2000, с. 392], что тождественно *нендерам* в русском переводе В. В. Бартольда [Бартольд, 1973, с. 58].

Сюда же можно отнести форму Хишама ал–Калби (VIII–IX вв.): **'wl[w] ġwndwr = *Uluġundur <*Uluğ Oğundur* (если не искажением *'wnwġwndwr Onoğundur*) [Marquart, 1924, s. 275; Голден, 2013, с. 81–82]. Слово *Ulug* в тюркских языках означает «великий», «старший». П. Б. Голден отметил, что форма *Ulu[o]gundur*, вероятно, отражена в форме *Olxontor Blkar* «Армянской географии» Анания Ширакаци (ок. 610–685 гг.) [Marquart, 1903, s. 57; Hewsen, 1992, p. 55], составленной до 636 г., но имеющей поздние вставки [Голден, 2013, с. 82].

У арабского историка Али аль–Масуди (X в.) этот этноним приведен в форме *w. l.nd.r*, как и город со схожим названием *W.l.nd.r* (Velendri, Walendar, Валандар) [Maçoudi, 1863, p. 59–60; Maçoudi, 1893, p. 244–245, 248; Hudud al–Alam…, 1982, p. 469–470; Macartney, 1929–1930, p. 159–170; Калинина, 1999, с. 18; Коновалова, 1999, с. 4–6].

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

Городом Валандар некоторые исследователи называют современный город Эдирне (Адрианополь) [Кръстев, 2014, с. 55].

Дж. Маркварт связывал его с городом Дебелт (Debeltos) в Болгарии [Marquart, 1903, S. 69–70, 499–500]. Этот исследователь также перечисляет варианты названия «булгарской орды» оногур в древних письменных источниках: *unogundur* (Никифор), *Ulugundur* (Хишам аль–Калби), *Olxontor* (Анания Ширакаци), *W(u)l(u)ndur Bulkar* (Мовсес Хоренаци), *Wunundur* (Худуд ал–Алам), *Wulundur* (аль Масуди) [Marquart, 1924, s. 275].

Дж. Маркварт также поставил знак равенства указанных этнонимов с венгерским названием Белграда — *Nandor Fejervar* [Marquart, 1924, s. 275]. Старое венгерское название Белграда — *Нандор фехервар* («белая крепость нандор» т. е. оногур), иногда город называли «Болгар фехервар» («белая крепость болгар»), на латыни — Alba Bulgarias или Bulgaric. [Eckhart, 1909, o. 311–313; Kiss, 1997, o. 190]. Й. Бьодей отметил: «Образование этого местного названия типично тюркское, и ему соответствует в Болгарии Белоградчик, в Паннонии Szekesfehervar, в Трансильвании Gyulafehervar, на румынском языке Alba Julia, что является переводом венгерского названия» [Бьодей, 1986, с. 197–198].

Таким образом, форма «Нандор» могла происходить от булгарского этнонима *Оногундур, В.н. н. д.р* [Czegledy, 1945, o. 47; Kiraly, 1976, o. 415–416; Ligeti, 1986, o. 269] — названия одного из основных булгарских племен [Golden, 2011, p. 137; Голден, 2013, с. 81; Zimonyi, 2002, p. 573]. Это же название мы встречаем в топонимах *Nandor* или *Landor* (в округах Зала и Комаром в Венгрии) [Бьодей, 1986, с. 197–198].

А. Рона–Таш и А. Берта показывают последовательный порядок изменений этих слов: “nandur <*vnandur < ← запад. древний тюркский *wnandur < *wanandur < *uanundur < *onundur < onugundur | вост. древний тюркский onogundur ‘название Дунайских Булгар’ < onogur ‘название племени’ + suff +dur” [Rona–Tas, Berta, 2011, p. 1233]. Ведь и Константин Багрянородный писал о дунайских болгарах, что «прежде же их звали Оногундурами» [*Сочинения Константина Багрянородного…*, 1899, с. 47].

Мовсес отразил в своем труде два булгарских этнонима: 1) *булгар*; 2) *оногур* (*в. н. н.д.р.)* в форме *Влндур* и, что не исключено, в форме *Вунд*. Армянский топоним *Вананд* мог произойти аналогичным образом от этнонима *оногур* (*уногундур, в. н. н.д.р.).* Современный населенный пункт *Вананд* в Армении был основан в 1984 г. и отношения к древним событиям не имеет.

Впервые этноним *булгар* был надежно зафиксирован Иоанном Антиохийским и Эннодием в Европе в событиях 479–486 гг., а этноним *оногур* — Приском в событиях 463 г. Такая двойная дублирующая связь делает маловероятным отнесение описываемых событий переселения булгар к более раннему гуннскому периоду. Из этого следует, что и топоним Вананд вряд ли мог возникнуть ранее середины V в., если он действительно связан с «булгарами Влндура Вунда» Мовсеса Хоренаци.

Р. Хьюсен пишет, что римляне очень хорошо знали эту часть Армении, но они не слышали о регионе с названием *Вананд* [Hewsen, 1992, p. 214, n. 276]. Это косвенно подтверждает мнение автора данной статьи о появлении названия *Вананд* в постримское время. Дж. Маркварт также связывает образование

названия провинции *Вананд*, указанного Мовсесом Хоренаци, с переселением булгар [Marquart, 1898, s. 91].

По мнению болгарского исследователя Ц. Степанова, один из кланов нахараров — род *Ванандаци* — напрямую связан с областью *Вананд*. Исследователь указывает армянский источник середины V в. — «Престольную грамоту армянских нахараров», которая отмечает род *Ванандаци* среди 70 ведущих родов армян [Степанов, 2003, с. 75]. Так как таких грамот (*гахнамаков*) было несколько, вероятно, болгарский ученый имел в виду Престольную (разрядную) грамоту, приписываемую армянскому католикосу Сааку Партеву (первая половина V в.), которая была представлена им Сасанидскому двору. Действительно, в ней на 14 месте указан род *Ванандаци* [Շահինյան, 1976, с. 662–664]. По мнению Ц. Степанова, если род *Ванандаци* указан в источнике середины V в., то миграция булгар произошла в IV в. [Степанов, 2003, с. 75]. Однако дата создания этого источника и авторство не бесспорны, и мы пока не имеем возможности быть уверенными в том, что позднейшие переписчики источника не допустили вставок. *Оногуры*, возможно давшие название *Вананду*, впервые начинают попадать в византийские исторические хроники с 463 г. как недавно прибывшие из Азии. Возможно, что на Кавказе они могли появиться немногим ранее 463 г., но не на полвека раньше.

Ц. Степанов приводит фиксацию епископа Вананда Зоргуаза в конце IV в.: «Уже упоминавшийся Фавстос Бузанд перечисляет несколько епископов (около 387 г.), и среди них есть имя Зоргуаз, епископ Вананда. Вот почему утверждение А. Стаматова о том, что еще в конце IV — первой половине V в. армянские болгары находились в евангелической сфере Армянской церкви, представляется довольно точным» [Степанов, 2003, с. 93]. Отмечу, что и в этом случае датировка этого сообщение Фавстоса, как и датировка самого его труда, также небесспорны: «История Армении» была написана Фавстосом не в IV в, а в V в., когда армянская графика уже была создана [*История Армении Фавстоса Бузанда*, 1953, с. VIII]. Появление в его труде топонима Вананд как раз является еще одним аргументом для сторонников датировки создания труда Фавстоса Бузанда второй половиной V в., то есть уже после появления на Кавказе оногур, по этнониму которых назван Вананд.

Нельзя исключить того, что епископ Вананда Зортуаз (Зортваз, Sorthovas) [*История Армении Фавстоса Бузанда*, 1953, с. 207; Des Faustus von Byzanz, 1879, s. 216] мог жить в V в. — при жизни Фавстоса, либо мог быть епископом местности, которая позже, лишь со второй половины V в., будет называться Ванандом. Если же окажется, что местность Вананд действительно имела это название в конце IV в., как указывают А. Стаматов и Ц. Степанов, то придется признавать либо независимое от булгар возникновение топонима Вананд, либо это историческое свидетельство является еще одним косвенным доказательством присутствия оногур на Кавказе уже в гуннское время, что маловероятно. Поэтому пока предпочтительнее опираться на надежные фиксации булгар на этих территориях, которые датируются лишь со второй половины V в.

Таким образом, антропоним *Вунд* и топоним *Вананд* пассажа Хоренаци указывают на этноним *оногур* — название одного из булгарских объединений.

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

В письменных источниках оногуры впервые упоминаются в связи с событиями 463 г., что может в некоторой степени влиять на определение дат жизни и деятельности самого Мовсеса Хоренаци, которые также небесспорны.

Исходя из всего вышеизложенного, наиболее вероятной датировкой переселения *булгар Влндур Вунда* на территорию Верхнего Басеана является период не ранее второй половины V в.

Фрагмент II. События, относимые к правлению Аршака I (II в. до н. э.):

> «В дни Аршака возникли большие смуты в цепи великой Кавказской горы, в Стране булгаров; многие из них, отделившись, пришли в нашу страну и поселились на долгое время ниже Кола, на плодородной земле, в обильных хлебом местах» [Moses Khorenats'i, 1978, p. 145; *Moise de Khorene*…, 1978, p. 167; Мовсес Хоренаци, 1990, с. 69].

Местность Кол — область древней Армении, расположенная в районе истоков Куры [Hubschmann, 1904, s. 357–359; Мовсес Хоренаци, 1990, с. 233], которые находятся в современных турецких областях Карс и Ардаган. К. П. Патканов считал, что Кол в Тайкской провинции (Tayk') находился западнее современного города Олту (Oltu) [Патканов, 1883, с. 25].

Вариант отнесения этих событий ко II в. до н. э., как и в случае с первым фрагментом, является явным анахронизмом. Вероятно, в пассаже идет речь о другом случае переселения булгар, так как указывается другая территория. При этом нельзя исключить и того, что одна и та же группа булгар стала расселяться на разных территориях древней Армении.

Возможно, что в труде Мовсеса могло произойти смешение царей с именем Аршак и архаизация событий — явления, свойственные народной эпической памяти [Гадло, 1979, с. 40–41].

Фавстос Бузанд пишет о гуннах–союзниках в царствование Аршака II (345–367) [История Армении Фавстоса Бузанда, 1953, с. 113]. А. В. Гадло объясняет связь сообщения Мовсеса с именем «Аршака» тем, что при другом правителе с таким же именем — Аршаке III (392–396) в конце IV в. произошло крупное вторжение гуннов в Закавказье и Переднюю Азию, которое потрясло византийский Восток [Гадло, 1979, с. 41; Ziemann, 2007, S. 58]. Если допустить датировку времени этих правителей второй половиной IV в., то признать, что сведения Мовсеса о булгарах достоверно относятся к этому периоду, мы не можем, хотя такая точка зрения в историографии и существует [Ангелов, 1971, с. 118–119].

В пассажах труда Мовсеса Хоренаци могло произойти сложное наложение информации о правителях на информацию о кочевниках северного Кавказа, которые ко времени жизни этого хрониста уже назывались булгарами. Остается вероятность того, что под кочевниками Мовсес мог иметь в виду гуннов периода второй половины IV — первой половины V в., на которых он перенес современный ему этноним «булгар». Такой случай известен источниковедению: Павел Диакон, описывая в VIII в. столкновение гуннов с лангобардами короля Агельмунда в конце IV — начале V в., назвал номадов–гуннов хорошо известным ему этнонимом «булгар» [Pauli historia Langohardorum, 1878, p. 63; Paolo Diacono, 1990, p. 13–14; Павел Диакон, 2008, с. 50–51].

Армянским историкам свойственно выраженное стремление связывать современные им народы с более древними, уже известными. Возможно, это вызвано ожиданием конца света, перед которым, в соответствии со Священным писанием, должен был появиться новый народ — Гог из земли Магог [Священное писание. Пророк Езекиил. 38:1–39:29; Коран. Сура 21:96]. Следовательно, назвав новый народ старым этнонимом, историки могли пытаться объяснить, что конец света еще не наступил.

Прибытие булгарских групп в Закавказье А. В. Гадло связывал с появлением булгар на Дунае в 470–480 гг. и «большой смутой», под которой предлагал понимать борьбу «между передвигавшимися в области междуморья в 60-х годах кочевыми племенами» [Гадло, 1979, с. 58]. Следует иметь в виду, что мы знаем только о тех «смутах», информацию о которых до нас донесли письменные источники. В 460-х гг. это могла быть борьба за лидерство между отступившими в Причерноморье остатками населения империи гуннов с прибывшими из Азии народами сарагур, оногур и огур, закончившаяся объединением этих племен в булгарскую конфедерацию в 470-х гг. Так как прибывший в Закавказье народ был назван Мовсесом булгарами, то его сведения можно синхронизировать со временем появления булгар на Дунае в конце 470-х гг., где их под тем же этнонимом зафиксировали Иоанн Антиохийский и Эннодий.

Кроме этих событий, «смутами» могли быть и миграция на северный Кавказ савир (начало VI в.), авар или тюрков (середина VI в.), политический кризис Тюркского каганата (первая половина VII в.) и распад Великой Булгарии (вторая половина VII в.).

Поселения булгар в Закавказье и Малую Азию случались и со стороны Византийской империи. Так, Феофан указывает на переселение булгар в Армению и Лазику в VI в. После очередного нападения булгар на Иллирик magister militum per Illyricum Мунд разбил их войско, а пленных с их предводителем отправил в Константинополь. Далее Юстиниан I послал их в Армению и Лазику, где они были приписаны к войсковым частям [Византийские исторические сочинения…, 1980, с. 28, 52; The Chronicle of Theophanes Confessor, 1997, p. 318; Croke, 1980, p. 192].

Выводы

1. Сведения Мовсеса могут являться одной из ранних фиксаций булгар, даже если они относятся ко второй половине V в.
2. Под сомнением остается датировка событий, но не сам факт переселения булгар в древнюю Армению [Федоров Я. А., Федоров Г. С., 1978, с. 53].
3. Степень надежности датировки сообщений Мовсеса Хоренаци о миграциях булгар в Закавказье и Малую Азию увеличивается со второй половины V в., точнее с 470–х гг. – начала активной фиксации древними византийскими и латинскими письменными источниками этнонимов булгар и оногур.
4. Допустимый период миграции, описанный Мовсесом Хоренаци, начинается со второй половины V в. и длится до IX в. Мы не можем исключить и того, что миграция произошла после прибытия савир, авар, тюрков или после распада Великой Булгарии во второй половине VII в. В случае под-

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

утверждения последней версии усилится позиция тех исследователей, которые относят время жизни самого Мовсеса Хоренаци и написания его труда к более позднему периоду – VII–IX вв.

5. При любой датировке описанных миграций булгары стали первым тюркоязычным народом, поселившимся на территории современной Турции на несколько столетий ранее миграции турок–сельджуков.

Список литературы / References

1. Ангелов Д. *Образуване на българската народност.* София: Наука и изкуство, 1971 [Angelov D. *The emergence of the Bulgarian nation.* Sofia: Nauka i izkustvo, 1971 (in Bulgarian)].
2. Бартольд В. В. Извлечение из сочинения Гардизи «Зайн ал–ахбар». Приложение к «Отчету о поездке в Среднюю Азию с научною целью. 1893–1894 гг.». *В:* Бартольд В. В. *Сочинения.* Т. VIII: Работы по источниковедению. М.: Наука; 1973. С. 23–62 [Bartold V. V. Extract from Gardizi's work "Zayn al–akhbar". Appendix to the "Report on a trip to Central Asia for scientific purposes". *In:* Bartold V. V. *Essays.* Vol. VIII: Works on source study. Moscow: Nauka, 1973, pp. 23–62 (in Russian)].
3. Бубенок О. Б. Протоболгари і сармато–алани наприкінці V–VII вв. *Східний світ*. 2005. № 4. С. 5–19 [Bubenok O. B. Proto–Bulgarians and Sarmatian Alans at the end of the 5th–7th centuries. *Eastern world*, 2005, no. 4, pp. 5–19 (in Ukrainian)].
4. Бубенок О. Б. Сведения «Худуд ал–'Алам» о болгарах и степень их достоверности. *Хазарский альманах.* 2017. № 15. С. 66–88 [Bubenok O. B. Information from "Hudud al–'Alam" about the Bulgars and the degree of their reliability. *Khazar almanac*, 2017, no. 15, pp. 66–88 (in Russian)].
5. Бьодей Й. Български местни имена в Панония. *Szlavok–Protobolgarok–Bizanc. Славяните–Прабългарите–Византия*. Szeged: Jozsef Attila Tudomanyegyetem–MTA Szegedi Akademiai Bizottsaga, 1986. С. 195–206 [Bodey J. Bulgarian local names in Pannonia. *In: The Slavs – the Proto–Bulgarians – Byzantium.* Szeged: Jozsef Attila University–MTA Szeged Academic Committee, 1986, pp. 195–206 (in Bulgarian)]
6. *Византийские исторические сочинения: «Хронография» Феофана, «Бревиарий» Никифора.* Текст, пер., коммент. И. С. Чичуров. М.: Наука, 1980 [*Byzantine historical works: "Chronography" by Theophanes, "Breviary" by Nikephoros*. Text, transl., comm. by I. S. Chichurov. Moscow: Nauka, 1980 (in Russian)].
7. Гадло А. В. *Этническая история Северного Кавказа IV–X вв*. Л.: Изд. Ленинградского ун–та, 1979. [Gadlo A. V. *Ethnic history of the North Caucasus IV–X centuries.* Leningrad: Publ. Leningradskogo universiteta, 1979 (in Russian)].
8. Голден П. Б. Племена Западного Тюркского каганата Ок (Oq) и Огур–Огуз (Ogur — Oguz). К вопросу о взаимосвязи терминов. *Атлас Западного Тюркского каганата.* Астана: Service Press, 2013 [Golden P. B. Tribes of the Western Turkic Khaganate Ok (Oq) and Ogur–Oguz (Ogur–Oguz). On the issue

of the relationship between terms. *Atlas of the Western Turkic Khaganate*. Astana: Service Press, 2013, pp. 50–82 (in Russian)].

9. Добрев И. Нови вести за прабългарите в панегирична литература. *Старобългарска литература*. 1982. Бр. 11. С. 19–34 [Dobrev I. New news about the proto–Bulgars in panegyric literature. *In: Old Bulgarian literature*, 1982, vol. 11, pp. 19–34 (in Bulgarian)].
10. Еремеев Д. Е. *Этногенез турок (происхождение и основные этапы этнической истории)*. М.: Наука, 1971. [Eremeyev D. E. *Ethnogenesis of the Turks (origin and main stages of ethnic history)*. Moscow: Nauka, 1971 (in Russian)].
11. *История Армении Фавстоса Бузанда.* Пер., коммент. М. А. Геворгян, ред. С. Т. Еремян. Ереван: Изд. АН Армянской ССР, 1953 [*History of Armenia by Favstos Buzand.* Transl., comment. M. A. Gevorgyan, ed. S. T. Eremyan, intro. Erevan: Publishing House of the Academy of Sciences of the Armenian SSR, 1953 (in Russian)].
12. Калинина Т. М. Ал–Масуди о булгарах. *Международные связи, торговые пути и города Среднего Поволжья IX–X вв.: Материалы Международного симпозиума. Казань. 8–10 сентября 1998 г.* Казань: Мастер Лайн, 1999. С. 13–20 [Kalinina T. M. Al–Masudi about the Bulgars. *International connections, trade routes and cities of the Middle Volga region in the 9th–10th centuries: Materials of the International Symposium. Kazan. September 8–10, 1998.* Kazan: Master Line, 1999, pp. 13–20 (in Russian)].
13. Коковцов П. К. *Еврейско–хазарская переписка в X в.* Л.: Изд. АН СССР, 1932 [Kokovtsov P. K. *Jewish–Khazar correspondence in the 10th century.* Leningrad: Publishing house of the Academy of Sciences of the USSR, 1932 (in Russian)].
14. Коновалова И. Г. К вопросу об этнониме *нукарда* у ал–Мас'уди. *Средневековая Русь.* Ч. 2. М.: Российское университетское изд–во, 1999. С. 4–20 [Konovalova I. G. On the question of the ethnonym *nukarda* among al–Masudi. *Medieval Rus'*. Pt. 2. Moscow: Russian University Publishing House, 1999 (in Russian)].
15. Кръстев К. Арабски извори за битката при «Валандар» (X в.). *Bulgaria Mediaevalis*. 2014. Т. 1. С. 43–55 [Krastev K. Arabic sources for the battle of "Valandar" (10th century). *Bulgaria Mediaevalis*, 2014, vol. 1, pp. 43–55 (in Bulgarian)].
16. Лавров Л. И. Происхождение балкарцев и карачаевцев. *Краткие сообщения института этнографии.* 1959. Т. 32. С. 3–7 [Lavrov L. I. Origin of the Balkars and Karachais. *Brief reports of the Institute of Ethnography*. 1959, vol. 32, pp. 3–7 (in Russian)].
17. Манандян Я. А. Когда и кем составлена «Армянская география», приписываемая Моисею Хоренскому. *Византийский временник.* 1947. Т. I (26). С. 127–143 [Manandyan Ya. A. When and by whom was the "Armenian Geography" compiled, which is attributed to Moses of Khoren. *Byzantine chronicle*, 1947, vol. I (26), pp. 127–143 (in Russian)].
18. Манандян Я. А. Начальная история Армении Мар–Абаса. *Палестинский сборник.* М. — Л., 1956. Вып. 2(64–65). С. 69–86 [Manandyan Ya. A. Initial history of Armenia by Mar–Abas. *Palestinian digest*. Moscow – Leningrad, 1956, no 2 (64–65), pp. 69–86 (in Russian)].

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

19. Меликсет–Бек Л. М. Хазары по древнеармянским источникам в связи с проблемой Моисея Хоренского. *Исследования по истории культуры народов Востока. Сборник в честь академика И. А. Орбели*. М. – Л.: Изд. АН СССР, 1960. С. 112–118 [Melikset–Bek L. M. Khazars according to ancient Armenian sources in connection with the problem of Moses of Khoren. *Research on the cultural history of the peoples of the East. Digest in honor of academician I. A. Orbeli*. Moscow – Leningrad: Publishing house of the Academy of Sciences of the USSR, 1960, pp. 112–118 (in Russian)].
20. Мерперт Н. Я. *К вопросу о древнейших болгарских племенах*. Казань: Гос. музей Татарской АССР, 1957 [Merpert N. Ya. *On the question of the ancient Bulgars tribes*. Kazan: State Museum of the Tatar ASSR, 1957 (in Russian)].
21. Мовсес Хоренаци. *История Армении.* Пер. Г. Х. Саркисяна. Ереван: Айастан, 1990 [Moses Khorenatsi. *History of Armenia*. Transl. G. Kh. Sargsyan. Yerevan: Hayastan, 1990 (in Russian)].
22. Новосельцев А. П. *Генезис феодализма в странах Закавказья*. М.: Наука, 1980 [Novosel'tzev A. P. *The genesis of feudalism in the countries of Transcaucasia*. Moscow: Nauka, 1980 (in Russian)].
23. Новосельцев А. П. *Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа*. М.: Наука, 1990 [Novosel'tzev A. P. *The Khazar state and its role in the history of Eastern Europe and the Caucasus*. Moscow: Nauka, 1990 (in Russian)].
24. Новосельцев А. П. «Худуд ал–алам» как источник о странах и народах Восточной Европы. *Древнейшие государства Восточной Европы. 1998.* М.: Восточная литература, 2000. С. 380–399 [Novosel'tzev A. P. "Hudud al-alam" as a source about the countries and peoples of Eastern Europe. *The most ancient states of Eastern Europe*. *1998*. Moscow: Vostochnaya literature, 2000, pp. 380–399 (in Russian)].
25. *Павел Диакон. История лангобардов*. Пер. с лат. Ю. Б. Циркина. СПб.: Азбука–классика, 2008 [*Paul the Deacon. History of the Lombards*. Transl. from Latin by Yu. B. Tzyrkin. St.–Petersburg: Azbuka–classika, 2008 (in Russian)].
26. Патканов К. П. Из нового списка Географии, приписываемой Моисею Хоренскому. *Журнал министерства народного просвещения*. 1883. Март. Ч. 226. С. 21–32 [Patkanov K. P. From a new list of Geography attributed to Moses of Khoren. *Journal of the Ministry of Public Education*, 1883, March. Pt. 226, pp. 21–32 (in Russian)].
27. Пигулевская Н. В. *Византия на путях в Индию. Из истории торговли Византии с Востоком в IV–VI вв.* М.–Л.: Изд–во АН СССР, 1951 [Pigulevskaya N. V. *Byzantium on the way to India. From the history of trade between Byzantium and the East in the 4th–6th centuries*. Moscow — Leningrad: Publishing house of the Academy of Sciences of the USSR, 1951 (in Russian)].
28. Семенов И. Г. К политической, социальной и этнической семантике термина Унногундур. *Palaeobulgarica = Старобългаристика*. 2009. Т. 33. С. 16–25 [Semenov I. G. On the political, social and ethnic semantics of the term Unnogundur. *Palaeobulgarica = Starobulgaristica*. 2009, т. 33, pp. 16–25 (in Russian)].

29. Сиротенко В. Т. Основные теории происхождения древних булгар и письменные источники IV–VII вв. *Ученые записки Пермского госуниверситета*. 1961. Т. 20. Вып. 4. С. 3–41; 66–70 [Sirotenko V. T. Basic theories of the origin of the ancient Bulgars and written sources of the 4th–7th centuries. *Scientific notes of Perm State University*, 1961, vol. 20, iss. 4, pp. 3–41; 66–70 (in Russian)].
30. Сиротенко В. Т. Письменные свидетельства о булгарах IV–VII вв. в свете современных им исторических событий. *Славяно–Балканские исследования: историография и источниковедение.* М.: Наука, 1972. С. 195–218 [Sirotenko V. T. Written evidence about the Bulgars of the 4th–7th centuries in the light of contemporary historical events. *Slavic-Balkan studies: historiography and source studies*. Moscow: Nauka, 1972, pp. 195–218 (in Russian)].
31. Сочинения Константина Багрянородного: «О фемах» (De Thematibus) и «О народах» (De Administrando imperio). Пред. Г. Ласкина. *Чтения в Имп. Обществе истории и древностей Российских*. Кн. 1 (188). М.: Унив. тип., 1899. [Essays of Constantine Porphyrogenitus: “On Themes” (De Thematibus) and “On the Nations” (De Administrando imperio). Introd. By G. Laskin. *Readings in Imp. Society of Russian History and Antiquities.* Book 1 (188). Moscow: University printing house, 1899 (in Russian)].
32. Степанов Ц. Българите от най–древни времена до втората половина на VII век. (in Russian)]. *История на българите.* Ред. Г. Бакалов. Т. I. София: Знание, Труд, 2003. С. 11–94 [Stepanov Tz. Bulgarian from ancient times to the second half of the 7th century. (in Russian)]. *History of the Bulgarians*. Ed. by G. Bakalov. Vol. I. Sofia: Znanie, Trud, 2003, pp. 11–94 (in Bulgarian)].
33. Федоров Я. А., Федоров Г. С. *Ранние тюрки на Северном Кавказе.* М.: Изд. МГУ, 1978 [Feodorov Ya. A., Feodorov G. S. *Early Turks in the North Caucasus*. Moscow: Moscow State University Publishing House, 1978 (in Russian)].
34. Халатьянц Г. А. *Армянские аршакиды в «Истории Армении» Моисея Хоренского.* М.: Лазаревский институт восточных языков, 1903 [Khalatyantz G. A. *Armenian Arsacids in the “History of Armenia” by Moses of Khoren*. Moscow: Lazarevsky Institute of Oriental Languages, 1903 (in Russian)].
35. *Худуд ал–алем. Рукопись Туманского.* С введением и указателем В. В. Бартольда. Л.: Изд. АН СССР, 1930 [*Hudud al-alem. Tumansky's manuscript.* With an introduction and index by V. V. Bartold. Leningrad: Publishing house of the Academy of Sciences of the USSR, 1930 (in Russian)].
36. Շահինյան Լ. (Шагинян Л.) ԳԱՀՆԱՄԱԿ (պահլ. Gahnamak). *Հայկական սովետական հանրագիտարան. Армянская советская энциклопедия* Т. 2. (на армян. яз). Ереван: Главная редакция Армянской энциклопедии, 1976. С. 662–664 [Shaginyan L. Gahnamak. *Armenian Soviet Encyclopedia*. Vol. 2. Erevan: Main editorial office of the Armenian Encyclopedia, 1976, pp. 662–664 (in Armenian)].
37. Սահակյան Ա. Ա. Մծուրք մայրաքաղաքը և պատմիչ Մարաբ Մծուրնացին (Саакян А. А. Столица Мцурн и историограф Мараб Мцурнийский). *Доклады Национальной Академии Наук Республики Армении.* 2011. № 2. С. 195–206 [Saakian A. A. Capital Mtsurn and historiographer Marab of

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

Mtsurn). *Reports of the National Academy of Sciences of the Republic of Armenia*. 2011, no. 2, pp. 195–206 (in Armenian)].
38. Aydemir H. *Turk Tarihinin Kaynaklan olarak Eski Turk Boy Adlan*. *Kokenbilgisel Bir Inceleme*. I. Cilt. Istanbul: Paradigma Akademi, 2021.
39. Croke B. Justinian's Bulgar Victory Celebration. *Byzantinoslavica*, 1980, т. 41, pp. 188–195.
40. Czegledy K. A IX. szazadi magyar tortenelem fobb kerdesei. *Magyar Nyelv*, 1945, kot. XLI, oo. 33–55.
41. *Des Faustus von Byzanz. Geschichte Armeniens.* Ubersetzung von M. Lauer. Koln: M. DuMont–Schauberg, 1879.
42. Dunlop D. M. *The history of the Jewish Khazars.* New York: Princeton University Press, 1954.
43. Eckhart E. Nandorfehervar. *Magyar Nyelv*, 1909, kot. V, oo. 311–313.
44. Golden P. B. Khazarica: Notes on some Khazar terms. *Turkic Languages*, 2005, т. 9/2, pp. 205–222.
45. Golden P. B. Nomads of the western Eurasian steppes: Oγurs, Onoγurs and Khazars. *In:* Golden P.B. *Studies on the Peoples and Cultures of the Eurasian Steppes*. Bucuresti — Braila: Editura Academiei Române; Editura Istros a Muzeului Brailei, 2011, pp. 135–162.
46. Golden P. B. 'Eternal Stones': Historical Memory and Notions of History Among the Early Turkic Peoples. *Turks in the Indian subcontinent, Central and West Asia.* Ed. by I. Poonawala. New Delhi: Oxford University Press, 2017, pp. 3–63.
47. Harkavy A. Ein Briefwechsel zwischen Cordova und Astrachan zur Zeit Swjatoslaw's (um 960). *Russische Revue.* St. Petersburg, 1875, bd. VI, ss. 69–97.
48. Hewsen R. H. Science in Seventh–Century Armenia: Ananias of Sirak. *Isis. A Journal of the History of Science Society*, 1968, vol. 59, no. 1, pp. 32–45.
49. Hewsen R. H. "The Primary History of Armenia": An Examination of the Validity of an Immemorially Transmitted Historical Tradition. *History in Africa,* 1975, vol. 2, pp. 91–100.
50. Hewsen R. H. *The Geography of Ananias of Sirak (Asxarhac'oyc'). The Long and the Short Recensions*. Wiesbaden: Reichert, 1992.
51. Hubschmann H. *Die altarmenischen ortsnamen.* Strassburg: K. J. Trubner, 1904.
52. *Hudud al–Alam. The regions of the world. A persian Geography.* Trans. and Explained by V. Minorsky. Cambridge: E. J. W. Gibb Memorial Trust, 1982.
53. Kiraly P. A magyarok emlitese a 811. evit obolgar leirasaban. *Magyar Nyelv,* 1976, kot. LXXII, oo. 408–422.
54. Kiss L. *Foldrajzi nevek etimologiai szotara*. Budapest: Akademiai Kiado, 1997.
55. Ligeti L. *A Magyar nyelv torok kapcsolatai a honfoglalas elott es az Arpad–korban* Budapest: Akademiai Kiado, 1986.
56. Macartney C. A. The Attack on 'Valandar'. *Byzantinisch–neugriechische Jahrbucher*, 1929–1930, bd. VIII, heft 1–2, pp. 159–170.
57. Macoudi. *Le Livre de l'Avertissement et de la Revision.* Trad. B. Carra de Vaux. Paris: Imprimerie nationale, 1896.
58. Macoudi. *Les prairies d'Or*. Trad. C. Barbier de Meynard, A. Pavet de Courteille. Paris: Imprimerie Imperiale, 1863, vol. II.

59. Marquart J. *Die Chronologie der altturkischen Inschriften.* Leipzig: Dieterich, 1898.
60. Marquart J. Ein arabischer Bericht uber die arktischen (uralischen) Lander aus dem 10. Jahrhundert. *Ungarische Jahrbucher*, 1924, bd. 4, ss. 261–334.
61. Marquart J. *Eransahr nach Geographic des Ps. Moses Xorenaci.* Berlin: Weidmannsche Buchhandlang, 1901.
62. Marquart J. *Osteuropaische und ostasiatische Streifzuge*. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, T. Weicher, 1903.
63. *Moise de Khorene, Histoire de l'Armenie.* Introd., trad. de l'armenien et notes A. Mahe, J.–P. Mahe. Paris: Gallimard, 1993.
64. Moravcsik G. *Byzantinoturcica*. Leiden: Brill, 1983, bd. II.
65. Moses Khorenats'i. *History of the Armenians*. Transl. by R. W. Thomson. Cambridge (Massachusetts) – London: Harvard University Press, 1978.
66. Munkacsi B. Az "ugor" nepnevezet eredete. *Ethnographia. A magyarorszagi neprajzi tarsasag ertesitoje.* Budapest, 1895, evf. VI, oo. 349–387.
67. Nikephoros Patriarch of Constantinople. *Short history.* Text, transl., comm. by C. Mango. Washington: Dumbarton Oaks, 1990.
68. *Paolo Diacono. Storia dei Longobardi.* A cura di I. Pin. Pordenone: Edizioni Studio Tesi, 1990.
69. Pauli historia Langohardorum. Ed. by G. Waitz. *MGH. Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum saec. VI–IX.* Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1878, bd. I, pp. 12–187.
70. Rona–Tas A., Berta A. with the assistance of L. Karoly. *West Old Turkic. Turkic Loanwords in Hungarian*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011, vol. II.
71. Soukry A. *Geographie de Moise de Chorene d'apres Ptolomee.* Venise: Imprimerie Armenienne, 1881.
72. *The Chronicle of Theophanes Confessor.* Transl. and comment. by C. Mango, R. Scott. Oxford: Clarendon Press, 1997.
73. Thomson R. Armenian Literary Culture through the 11th Century. *The Armenian People from Ancient to Modern Times.* Vol. 1: The Dynastic Periods: From Antiquity to the Fourteenth Century. Ed. by R. G. Hovannisian. New York: St. Martin's Press, 1997, pp. 199–239.
74. Vekony G. Onogurok es Onogundurok a Karpat–medenceben. *A Szolnok megyei Muzeomok evkonyve*. Szlonok: Szolnok muzeumi, 1981, oo. 71–82.
75. Westberg F. Beitrage zur Klarung orientalischer Quellen uber Osteuropa. *Известия Имп. Академии наук* [*News of the Imperial Academy of Sciences*]. 1899, т. 11, no. 5, ss. 275–314.
76. Ziemann D. *Vom Wandervolk zur Grossmacht. Die Entstehung Bulgariens im fruhen Mittelalter* (7.–9. Jahrhundert). Koln–Weimar– Wien: Bohlau, 2007.
77. Zimonyi I. Bulgars and Ogurs. *The Turks*. Eds H. C. Guzel, C. C. Oguz, O. Karatay. Ankara: Yeni Turkiye, 2002, vol. 1, pp. 569–579.

Информация об авторе

Мингазов Шамиль Рафхатович — кандидат исторических наук, Адвокатская палата г. Москвы, Москва, Россия; academ.mingazov@gmail.com, https://orcid.org/0000-0001-6940-7202.

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

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 16.01.2025; одобрена рецензентами 04.07.2025; принята к публикации 27.07.2025; опубликована 15.12.2025.
Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Shamil R. Mingazov — Ph. D. (Hist.), Moscow Bar Association, Moscow, Russia; academ.mingazov@gmail.com, https://orcid.org/0000-0001-6940-7202.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 16.01.2025; approved after reviewing 04.07.2025; accepted for publication 27.07.2025; published 15.12.2025.
The author has read and approved the final manuscript.

HISTORY OF THE EAST
Universal History
ИСТОРИЯ ВОСТОКА
Всеобщая история

Научная статья Исторические науки
УДК 94(575.1):929
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-680-696

Смерть хорезмшаха Джалал ад-Дина Манкбурны как историографический феномен

Дмитрий Михайлович Тимохин

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия
horezm83@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-9093-5269

Аннотация. Среди представителей правившей в Хорезме династии Ануштегинидов особое место в мусульманской историографии занимает Джалал ад-Дин Манкбурны. Подобное внимание к его биографии во многом обусловлено противостоянием монгольской экспансии, которой данный правитель посвятил значительную часть своего недолгого правления, а также его военной и политической деятельностью на Южном Кавказе, в Иране и Малой Азии. Современные исследователи также не обошли своим вниманием биографию последнего хорезмийского правителя, реконструируя ее в составе как специальных работ, так и общих исследований по истории Хорезма. Однако далеко не все эпизоды жизни и деятельности Джалал ад-Дина Манкбурны, описанные в составе мусульманских исторических сочинений XIII–XV вв., были в одинаковой степени критически рассмотрены учеными. В качестве примера в этой статье будет проанализирован нарратив о смерти этого хорезмийского правителя, который, хотя и сравнительно давно был известен научному сообществу, до настоящего времени не подвергался критическому разбору. В рассказах по данному поводу, содержащихся в сочинениях мусульманских историков XIII–XV вв., при ближайшем рассмотрении можно отметить не только противоречия, но и дискуссионные сюжеты, требующие пристального внимания исследователей. В настоящей работе будут рассмотрены наиболее известные примеры описания гибели хорезмшаха Джалал ад-Дина Манкбурны в рамках мусульманской историографии данного периода и проанализированы указанные противоречия и дискуссионные моменты. Автор также проследил историографическую преемственность между описанием смерти указанного хорезмийского правителя в источниках монгольской эпохи и более ранними историческими сочинениями. Про-

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

© Тимохин Д. М., 2025
© Ориенталистика, 2025

веденное исследование доказывает, что нарратив о смерти хорезмшаха Джалал ад-Дина Манкбурны в памятниках XIII–XV вв. представляет собой весьма сложный историографический феномен, который требует внимательного критического рассмотрения.

Ключевые слова: Джалал ад-Дин Манкбурны, Хорезм, Ануштегиниды, Джувайни, мусульманская историография, Йездегерд III

Благодарности: Работа выполнена по теме НИР «История и культура тюркских народов Евразии» — FMNN-2024-0004.

Для цитирования: Тимохин Д. М. Смерть хорезмшаха Джалал ад-Дина Манкбурны как историографический феномен. *Ориенталистика*. 2025;8(4-5):680–696. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-680-696.

Original article History studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-680-696

The death of Khorezm Shah Jalal al-Din Mankburny as a historiographical phenomenon

Dmitry M. Timokhin

Institute of Oriental Studies Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, horezm83@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-9093-5269

Abstract. Among the representatives of the Anushteginid dynasty that ruled in Khorezm, Jalal al-Din Mankburny occupies a special place in Muslim historiography. Such attention to his biography is largely due to the opposition to the Mongol expansion, to which this ruler devoted a significant part of his short reign, as well as his military and political activities in the South Caucasus, Iran and Asia Minor. Modern researchers have also paid attention to the biography of the last Khorezm ruler, reconstructing it as part of both special works and general research on the history of Khorezm. However, not all the episodes of Jalal al-Din Mankburny's life and work described in Muslim historical works of the 13th–15th centuries were critically reviewed by scientists to the same extent. As an example, in this article we will analyze the narrative about the death of this Khorezm ruler, which, although it has been known to the scientific community for a relatively long time, has not been subjected to critical analysis until now. However, upon closer examination, it is possible to note not only contradictions in the accounts on this subject in the writings of Muslim historians of the 13th–15th centuries, but also controversial subjects that require the close attention of researchers. In this article, we will not only try to consider the most famous examples of the description of the death of Khorezm Shah Jalal al-Din Mankburny within the framework of the Muslim historiography of this period, but also to form our own response to these contradictions and controversial points. Another important point in this article should be recognized as an attempt to prove the historiographical con-

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

© Timokhin D. M., 2025
© Orientalistica, 2025

tinuity between the description of the death of the said Khorezm ruler in the sources of the Mongol era and earlier historical writings. In other words, we would like to prove to the reader that the narrative about the death of Khorezm Shah Jalal al-Din Mankburny in the monuments of the 13th–15th centuries is a very complex historiographical phenomenon that requires careful critical consideration.

Keywords: Jalal al-Din Mankburny, Khorezm, Anushteginids, Juwayni, Muslim historiography, Yazdegerd III

Acknowledgments: The research was carried out within the framework of the SRP "History and Culture of the Turkic Peoples of Eurasia" — FMNN-2024-0004.

For citation: Timokhin D. M. The death of Khorezm Shah Jalal al-Din Mankburny as a historiographical phenomenon. *Orientalistica*. 2025;8(4-5):000–000. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-000-000.

Введение

Обистории хорезмийской державы и ее правителей существует сравнительно обширная историография, а внимание к жизни и смерти последнего представителя династии Ануштегинидов, Джалал ад-Дина Манкбурны, было уделено уже в классической работе В. В. Бартольда «Туркестан в эпоху монгольского нашествия» (см.: [Бартольд, 1963]). Впрочем, последующие исследователи также внимательно реконструировали особенности биографии этого правителя (см.: [Буниятов, 1986; Kafesoğlu, 1956; Dabir Seyagi, 1977; Fitzherbert, 1996, p. 63–77; Geyikoğlu, 2010, s. 89–102; Taneri, 1977]), да и автор этой статьи не обошел вниманием этот вопрос в нескольких более ранних работах [Тимохин, 2022]. При этом нельзя не заметить и того, что, несмотря на пристальное внимание к истории жизни и деятельности Джалал ад-Дина Манкбурны, до сих пор в современной исторической науке не было ни одного специального исследования, посвященного описанию гибели последнего хорезмшаха в памятниках мусульманской историографии. Между тем этот нарратив сам по себе может быть интересен в виду того, в скольких текстах XIII в., равно как и в более поздних сочинениях, его гибель нашла свое отражение. Научный интерес представляет не только сама по себе историографическая преемственность в рассказах о конце жизни Джалал ад-Дина Манкбурны, но и особенности, привнесенные в рассказ об этом событии в текстах того или иного мусульманского историка. При этом особое значение будет иметь попытка выстроить общую картину гибели последнего хорезмшаха на основании целого ряда мусульманских исторических сочинений и разобраться с тем, не было ли произведено попыток «мифологизации» этого события, если принять во внимание безусловную незаурядность биографии данного военного и политического деятеля. Здесь в качестве примера можно привести известную битву на реке Инд с монгольской армией под командованием Чингиз-хана: как уже было отмечено автором в специальном исследовании, действия Джалал ад-Дина Манкбурны в данном сражении были многократно описаны и заметно приукрашены целым рядом мусульманских историков, формирующим очевидно «героический образ» последнего хорезмшаха [Тимохин, 2023, с. 152–180]. Таким образом, главная цель

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

сейчас разобраться с тем, что в описании гибели указанного исторического деятеля могло отражать реальное положение дел, а что — быть исключительно плодом воображения историка или даже частью более ранней историографической традиции описания гибели «великого героя».

Смерть Джалал ад-Дина Манкбурны в мусульманской историографии

Здесь, прежде всего, хотелось бы обратить внимание на то, что прекрасно осведомленный о биографии интересующего нас хорезмийского правителя Ибн ал-Асир в своем «ал-Камил фи-т-тарих» вообще не приводит описания смерти Джалал ад-Дина. В главе о событиях 628 г. х. (1230–1231 гг.) этот историк неоднократно упоминает хорезмийские войска и их предводителя и так описывает его последние военные действия против монголов: «[Когда] он прибыл в Хилат, до него дошло [известие] о том, что татары ищут его, и что они спешат по его следам. И он отправился в Амад, и устроил засаду в нескольких местах, боясь ночного нападения. Тут прибыла группа татар, которые преследовали его, и они пришли к нему не по тому пути, где была засада, [а по другому пути]. Они напали на него ночью, когда он находился на окраине города Амада. И [Джалал ад-дин] ушел, обратившись в бегство, по своей дороге. Все бывшие с ним войска рассеялись в разные стороны. Группа его войск отправилась в Харран, и на них напал эмир Саваб, наместник ал-Малика ал-Камила в Харране, вместе со [своим] войском, и они захватили [всё], что было у них из имущества, оружия и верховых. [Другая] группа из [войск Джалал ад-дина] отправилась в Насибин, Мосул, Синджар, Ирбил и другие города. [Там] их расхватали правители и их жители, и с ними [удовлетворял] свое желание каждый, даже крестьянин и курд, и бедуин, и другие. [Так] они отомстили им и наказали их за те их гнусные поступки и скверные деяния, [совершенные] в Хилате и других [местах], и за то, что они совершили из дурных поступков. Аллах не любит испорченных [людей]. И так, к слабости Джалал ад-дина прибавилась еще [большая] слабость, а к немощи — немощь, из-за тех из его войск, которые покинули его, и от того, что произошло с ними, в то время, когда татары совершили с ними такой [разгром]. И он ушел от [татаров[1]], обратившись в бегство. [Татары] вступили в Дийар Бакр в его поисках, так как они не знали, куда он направился, и по какому пути последовал. Хвала тому, кто сменил их спокойствие страхом, и силу — смиренностью, и множество — недостатком. [Поистине], Вседействующий Аллах, властелин двух миров, дает благословение, когда пожелает» [Ибн ал-Асир, 2006, с. 401–402].

При этом в конце другого подраздела этой же главы из «ал-Камил фи-т-тарих» Ибн ал-Асир добавляет: «Этот год прошел, и мы не узнали [никаких] известий о Джалал ад-дине, и мы не знаем, убит он, или скрылся и не проявляет себя, боясь татаров, или покинул страну и [ушел] в другую. Аллах знает лучше!» [Ибн ал-Асир, 2006, с. 403].

Таким образом, подробности гибели последнего хорезмшаха, которая произошла как раз в 1231 г. остались для данного историка неизвестными, однако хорошо знакомый с «ал-Камил фи-т-тарих» личный секретарь Джалал ад-

[1] Так в переводе П. Г. Булгакова и Ш. С. Камолиддина.

Дина, Шихаб ад-Дин Мухаммад ан-Насави, восполняет данный пробел — в его «Сират ас-султан Джалал ад-Дин Манкбурны» содержится первое подробное описание смерти хорезмшаха. Ан-Насави отводит для этого главу «Рассказ о том, что произошло с султаном и каков был конец его дела», в самом начале которой он оговаривает тот факт, что лично не присутствовал при этом событии [ан-Насави, 1973, с. 294–295]. Однако он не называет источников, на основании которых описана гибель Джалал ад-Дина.

«Когда татары напали на него (султана) в селении, как мы об этом уже говорили, его спутники, попавшие в плен, сообщили татарам, что это был султан. Они тотчас же отрядили погоню, послав вслед за ним пятнадцать всадников. Двое из них догнали его, но он убил их, а остальные потеряли надежду захватить его и вернулись. Затем султан поднялся на гору, где курды стерегли дороги с целью захвата добычи. Они, по своему обычаю, поймали султана и ограбили, как они делали это и с другими захваченными ими [людьми]. Когда они хотели его убить, он по секрету сказал их вожаку: "Я в самом деле султан, и не спеши решать мою судьбу. У тебя есть выбор: или доставь меня к ал-Малику ал-Музаффару Шихаб ад-Дину, и он вознаградит тебя, или отправь меня в какую-либо мою страну — и ты станешь князем". И человек согласился отправить его в его страну. Он отвел его к своему племени, в свое селение и оставил его у своей жены, а сам пошел в горы, чтобы привести лошадей. Во время отсутствия этого человека вдруг появился презренный негодяй — курд с копьем в руке. Он сказал женщине: "Что это за хорезмиец? И почему вы его не убили?" Она ответила: "Об этом нечего говорить, мой муж пощадил его, узнав, что он султан". Курд ответил: "Как вы поверили ему, что он султан? У меня в Хилате погиб брат, который лучше его". И он ударил его копьем так, что другого удара не потребовалось, и отправил его душу в вечный мир. Так злодей пренебрег правом своего предводителя и обагрил землю запретной кровью. И было этим [деянием] разорвано сердце времени, пролит напиток судьбы, из-за него опустились знамена веры и разрушено здание ислама. Разверзлось небо, молнии которого видели сыны веры, а безбожные и неблагородные боялись его мечей» [ан-Насави, 1973, с. 295–296].

Несмотря на различия в повествовании у обоих приведенных авторов, и Ибн ал-Асир, и ан-Насави упоминают курдов — с той лишь разницей, что последний выводит курдов в качестве грабителей и затем убийц Джалал ад-Дина, а более ранний автор упоминает их в качестве лишь одних из тех, кто мстил воинам последнего хорезмшаха. При этом о смерти хорезмшаха каким-то образом стало известно, однако, как это произошло, ан-Насави не уточняет: «…Через некоторое время ал-Малик ал-Музаффар послал [людей] в те горы, и они собрали вещи султана, взяли его коня, седло, его знаменитый меч и палочку, которую он вставлял в свои волосы. Когда все это было доставлено, все присутствующие из числа его приближенных, находившихся с ним в те дни, такие, как Утур-хан, амир-ахур Талсаб и другие, засвидетельствовали, что это — вещи, взятые у него. Он послал также за останками султана, и они были доставлены и [он был] погребен» [ан-Насави, 1973, с. 296].

Таким образом, уже самое первое в мусульманской историографии подробное описание гибели Джалал ад-Дина Манкбурны вызывает справедливые

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

вопросы у исследователей, на которые ан-Насави, по крайней мере, не дает никаких ответов. Однако следует рассмотреть и другие варианты описания этого события у более поздних историков XIII–XIV вв., и здесь важным примером будет рассказ об этом Минхадж ад-Дина Абу ʻАмра ʻУсмана ибн Сирадж ад-Дина Мухаммада, более известного исследователям как Джузджани.

В своем сочинении «Табакат-и Насири», которое этот историк завершил к 1260 г., приводятся биографии, в том числе хорезмийских правителей, которые несколько отличаются от того, что мы можем увидеть в других памятниках мусульманской историографии и на что автор лишь отчасти обратил внимание в специальном исследовании [Тимохин, 2021, с. 261–281]. Что же касается смерти Джалал ад-Дина, то ее Джузджани описывает следующим образом: «Монгольские войска несколько раз были отправлены на поиски султана Джалал ад-Дина, но удача всегда сопутствовала ему. Пока в 628 или 629 г. Султан не разбил свой лагерь на границе Азербайджана со стороны Шама и Дийарбакыра, где монгольская армия настигла [его] и он был вынужден бежать от них. Ему удалось добраться до места на территории Ахлата и он остановился на отдых возле деревни, наместник которой узнал его. В битве, которая произошла между Султаном и войсками Шама, он убил брата этого наместника. Таким образом, получив Султана в свои руки, этот наместник замучил его до смерти. Несколько дней спустя информация об этом дошла до правителя Шама, который был сильно опечален [его судьбой], и приказал, чтобы убийца понес заслуженное наказание» [*Ṭabakāt-i-Nāṣirī*…, 1881, vol. I, p. 297–299]. Как видно из этого рассказа Джузджани, единственным схожим моментом между ним и тем, что написал ранее ан-Насави, является убийство хорезмшаха, вызванное местью. При этом в «Сират ас-султан» оно представлено как дело рук курдского разбойника, мстившего за смерть брата, а у более позднего автора говорится о совершенном самим хорезмшахом убийстве в бою, за которое ему мстит некий местный правитель. Ан-Насави не дает точной локализации места гибели Джалал ад-Дина Манкбурны, в то время как Джузджани указывает на «место на территории Ахлата», или Хилата, где погиб брат курдского разбойника согласно версии из «Сират ас-султан». Как видно из данного сравнения, рассказы обоих авторов XIII в. имеют лишь общие схожие черты, но различий между ними гораздо больше: при этом ни один из этих нарративов не может не вызывать вопросов у исследователей.

Современник Джузджани, Ата-Малик Джувайни, в своем «Тарих-и джахангушай» весьма подробно описывает последние скитания хорезмийского правителя и попытки собрать новые силы перед лицом монгольской угрозы [Juwaini, 1997, p. 449–460; *Ta’rīkh-i-Jahán-gushá*…, 1916, s. 180–192], однако здесь стоит обратиться лишь к описанию гибели Джалал ад-Дина у этого историка: «Сведения о том, как султан встретил свою смерть разнятся: некоторые говорят, что, когда он пришел в горы Амида (آمد), то нашел место, где на ночь разбил лагерь. Тогда у Курдов (كردان) возникло желание присвоить его одежды[2], а ему

[2] Мухаммад Казвини в этом месте дает комментарий, в котором приводит заметку на полях рукописи напротив данной строчки: «Султан несомненно стал шахидом, будучи убитым курдами, поскольку в тот момент, когда он принял мученичество, его жена Малика-хатун (ملكه خاتون) вместе с небольшим отрядом из этого места бежала в Рум,

нанести рану в грудь. И они не осознавали, что за дело творят и кто стал их добычей на этой охоте! Но в этом нет ничего удивительного, ведь и скопа (همایی) может стать добычей совы, а лев — пасть в бою со стаей дворняг. А выяснилось это таким образом: некоторые из тех (курдов. — *Д. Т.*) вошли в город, одетые в его одежду, и некоторые из свиты султана узнали его одежду и оружие. А правитель Амида, когда выяснил обстоятельства дела, приказал предать смерти этих убийц, а затем откопать могилу и похороненного там человека, которого считали султаном, перезахоронить. А другие говорят, что это были другие одежды, которые были у людей султана, а сам он одел хирку (рубище, خرقه) суфия и отправился странствовать по землям и народам. Но как бы то ни было — он покинул эту жизнь, получив удар от этого безжалостного и грубого мира! Однако спустя годы среди людей возникали слухи, что Султана видели то в одном, то в другом месте — особенно часто в Ираке. Шараф ад-Дин ʻАли Табриши (طبرشی)[3], который был везиром Ирака, был крайне обеспокоен этими слухами и подобными донесениями, поскольку то из одного, то другого города или деревни приходила весть о том, что Султан жив и находится в том или ином месте. В месяце[4] года шестьсот тридцать третьего[5] некий в Аспидаре (اسپیدار)[6] поднял восстание, объявив себя Султаном, так что слава о нем распространилась в разных землях. В годы Чин-Тимура (جنتمور)[7] монгольские амиры отправили несколько человек, которые видели и хорошо знали Султана, посмотреть на этого человека. Он был казнен за свою ложь. В году шестьсот пятьдесят втором[8] группа купцов прибыла к берегам Джейхуна (جیحون). Один из их среды сказал переправлявшим их лодочникам: Я — султан Джалал ад-Дин! Тогда его схватили и расследовали это дело. Он продолжал настаивать на своем утверждении, и его казнили. Бывают разные виды безумия! В итоге все эти слухи и домыслы оказались ложными. *Всякая вещь погибнет, кроме Его Лика. Только Он принимает решения, и к Нему вы будете возвращены*![9]» [*Ta'ríkh-i-Jahán-gushá*…, 1916, s. 190–192].

и атабек Музаффар ад-Дин Абу Бакр (مظفر الدین ابوبکر) отправил своих людей и сестру свою из Рума в Шираз отправил. Благодаря этому было действительно выяснено, что эти негодяи предали Султана мученичеству, не зная кто он, ради его одежды» [*Ta'ríkh-i-Jahán-gushá*…, 1916, s. 190, comm. 6].

[3] Мухаммад Казвини приводит также вариант تفرشی, однако в этом же комментарии к персидскому тексту «Тарих-и джахангушай» он приводит ссылку на ан-Насави, который упоминает эту личность как «вазира султана в Ираке» под именем «Шараф ад-Дин ʻАли ал-Таʻраши» (التعرشی) [*Ta'ríkh-i-Jahán-gushá*…, 1916, s. 191, comm. 5].

[4] Точное название месяца в персидском тексте не приводится [*Ta'ríkh-i-Jahán-gushá*…, 1916, s. 191, comm. 6].

[5] 1235–1236 гг.

[6] У Мухаммада Казвини приведены несколько вариантов написания данного топонима в разных рукописях, но, вероятнее всего — Астандар, как отметил и Дж. Э. Бойль [Juwaini, 1997, p. 460, comm. 35].

[7] В других списках Мухаммад Казвини находит и вариант «Чин-Тимур» [*Ta'ríkh-i-Jahán-gushá*…, 1916, s. 191, comm. 8].

[8] 1254–1255 гг.

[9] Коран. 28:88.

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

Примерно тот же рассказ о смерти Джалал ад-Дина Манкбурны можно видеть в «Джами‘ ат-таварих» Рашид ад-Дина Хамадани, чей труд начала XIV в. историографически связан с сочинением Ата-Малика Джувайни. «Султан, пустившись один в путь, ехал как можно быстрее. О его конце рассказывают разное. Одни говорят, что в горах Хаккар он спал ночью под деревом. К нему подошли какие-то бродяги. Позарившись на его лошадь и одежду, они распороли ему живот, надели его платье и оружие и пришли в город Амуд. Некоторые вельможи узнали одежду и оружие султана и их [бродяг] забрали. Владетель Амуда, узнав, в чем дело, казнил их, а тело султана перенес в Амуд, похоронил его и построил купол над его могилой. Некоторые же утверждают, что он по своей воле отдал оружие и платье, взял их грубую одежду и в обличии суфия бродил по областям. В общем, как бы то ни было, царствование его прекратилось. Аллах лучше знает истинное положение дел» [Рашид ад-Дин, 1960, с. 31].

Краткий вариант рассказа о смерти хорезмшаха Джалал ад-Дина Манкбурны, восходящий, вероятно, к тексту «Тарих-и Джахангушай», есть и у другого автора XIV в., Хамдаллаха Мустоуфи Казвини, в его «Тарих-и Гузида». «Он отправляется в ар-Ран и Курдистан и в отчаянии начинает пить. Стихи об этом у Нуру’д-Дина Мунши. Монголы погнались за ним туда и в середине шаввала 628 года[10] застали его врасплох, когда он был пьян. Он бежал и забрел в горы, где был убит курдом, брата которого он убил при Ахлате. Вместе с ним погибла династия Хорезмшахов, и Монголы стали правителями Персии» [*The Ta’ríkh-i-guzída…*, 1913, p. 118]. Наконец, это же описание смерти Джалал ад-Дина Манкбурны можно найти у историка XV в. — Мирхонда: «Историки о кончине султана сообщают разное: большая часть из них говорит, что, когда он достиг гор, то был занят поиском места для отдыха. Тогда курды (داركا), возжелав его коня и дорогую одежду, копьем в грудь его ударили и тем самым убили. Иные говорят, что в суфийских одеждах тайком путешествует, свободно, где ему вздумается. В этой главе и другие рассказы об этом упоминаются. Так или иначе, династия Хорезмшахов завершилась, а власть их перешла к наследникам Чингиз-хана. *Когда Мы соберем их в тот день, в котором нет сомнения, когда каждая душа сполна получит то, что она приобрела*![11]» [*Histoire des sultans du Kharezm*, 1842, s. 121–122].

Суммируя приведенные выше сведения из состава мусульманских сочинений XIII–XV вв., можно сделать несколько промежуточных, но крайне важных для данного исследования выводов. Прежде всего, обратим внимание на то, что единственный автор, который мог быть очевидцем последних дней жизни Джалал ад-Дина, а именно — ан-Насави, описывает его гибель, опираясь не на собственные наблюдения, а на чьи-то рассказы, не указывая при этом своего информатора. При этом фигурирующий в его рассказе в качестве убийцы хорезмшаха «курд» в последующих сочинениях мусульманских историков «превращается» в отряд курдов или же «бродяг», что говорит в пользу определенной историографической преемственности, но не снимает при этом целого ряда вопросов. В частности, у ан-Насави мотивом для убийства Джалал

[10] Середина августа 1231 г. – Прим. переводчика.

[11] Коран. 3:25.

ад-Дина становится месть за смерть родственника, в то же время у более поздних авторов, начиная с Ата-Малика Джувайни, таковым является желание получить имущество беглого хорезмийского правителя. Исключением можно считать описание, которое предлагает Хамдаллах Казвини, также указывающий на месть, как причину убийства, и сочинение Джузджани, где мотив тот же, однако в качестве убийцы хорезмшаха выводится «наместник, которой узнал его» [*Ṭabakāt-i-Nāṣirī*…, 1881, vol. I, p. 298]. При этом локализация места убийства Джалал ад-Дина всеми авторами относится к горной местности Дийарбакыра, или Амида, без каких-либо дополнительных уточнений, что на фоне противоречивой информации относительно захоронения его тела также не может не вызывать вопросов. Наконец, как отмечает уже Ата-Малик Джувайни [*Ta'ríkh-i-Jahán-gushá*…, 1916, s. 191–192], весть о смерти хорезмшаха вызвала целый ряд случаев «самозванства», что говорит не только о значимости этой исторической личности, но и о том, что в его гибель не верили уже современники этих событий, что вполне объяснимо отсутствием достоверных свидетельств этого события. Все это, несомненно, заставляло авторов, особенно XIII в., строить свой нарратив о гибели Джалал ад-Дина Манкбурны на весьма зыбком фактологическом основании, что может объяснить приведенные выше противоречия. В то же время нельзя не задаться вопросом — а не является ли в целом нарратив о смерти Джалал ад-Дина Манкбурны в мусульманской историографии XIII–XV вв. неким «конструктом», в состав которого вошли, в том числе, сведения из более ранних исторических сочинений?

Описание смерти Джалал ад-Дина Манкбурны и Йездегерда III в мусульманских источниках

Вероятно, сравнение нарративов о гибели двух этих правителей может показаться несколько искусственным, однако при ближайшем рассмотрении определенные сюжеты из более ранней традиции могли оказать свое влияние на более поздний рассказ о смерти Джалал ад-Дина Манкбурны в мусульманских сочинениях. Здесь, прежде всего, отметим, что все варианты описания смерти персидского правителя из династии Сасанидов, Йездегерда III, были суммированы и проанализированы в классической работе А. И. Колесникова — «Завоевание Ирана арабами» (см.: [Колесников, 1982]). Здесь же надо отметить, что у некоторых мусульманских историков не было однозначной версии гибели этого правителя, и они приводят сразу несколько версий, как это отмечает уже ат-Табари. «В этом же году (31 г. х., или 651 г. н. э. — *Д. Т.*) был убит Йездегерд, царь персов. Изложение рассказов о причине его убийства. О причине его убийства и как оно произошло существуют разные рассказы» [*Материалы по истории туркмен и Туркмении*, 1939, с. 92]. А. И. Колесников, проанализировав все существующие версии, пришел к следующему заключению: «большинство источников считает, что Йездегерд был убит мельником при участии людей марзбана Махуйе, а Бал'ами и некоторые другие убийцей шаханшаха называют только мельника, польстившегося на богатые одежды и драгоценности» [Колесников, 1982, с. 139]. Первая версия представлена в рассказе ал-Балазури из его «Китаб футух ал-булдан». «Говорят, что Махуйе, когда узнал, что с ним случилось, послал к нему людей, и они убили его в доме

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

мельника. И говорят, что он тайно послал к мельнику и велел ему убить его (Йездегерда), он убил его, а потом он (Махуйе) сказал: "Убийца царя не должен жить", и приказал убить мельника. И говорят, что мельник дал ему (Йездегерду) пищу, и он съел ее, и дал ему выпить вина, и он опьянел; когда же настал вечер, он вынул корону и надел ее на голову; мельник увидел ее и захотел взять ее; он направился к жернову н сбросил его на него (Йездегерда); когда же он убил его, то взял его корону и одежду и бросил его самого в воду. Потом Махуйе узнал об этом, убил мельника и его семью и забрал корону и одежду. И говорят, что Йездегерд был предупрежден о людях, посланных Махуйе, бежал и спустился к воде; его требовали у мельника, но он сказал: "Он уже ушел из моего дома". Они нашли его у воды, и он (Йездегерд) сказал: "Отпустите меня, я вам дам мой пояс, перстень и корону", и они отошли от него. И он просил у них что-нибудь, на что он мог бы поесть хлеба, один из них дал ему четыре диргема, он засмеялся и сказал: "Ведь было предсказано мне: ты будешь нуждаться в четырех диргемах". Потом, после этого, на пего набросились люди, посланные Махуйе, чтобы разыскать его. Он сказал (им): "Не убивайте меня, а пошлите к царю арабов, я заключу с ним мир для себя и вас, и вы будете в безопасности"[12]. Но они отказались сделать это, задушили его тетивой лука, взяли его одежду и положили ее в дорожную сумку, а тело его бросили в воду» [*Материалы по истории туркмен и Туркмении*, 1939, с. 63].

Как уже отмечалось выше, убийство Йездегерда мельником, который польстился на имущество и одежду беглого царя, становится важным элементом в рассказе ал-Балазури, а у Мухаммада Бал'ами и вовсе некоей доминантой [*Chronique de Abou-Djafar Mohammed ben Djarir ben Yezid Tabari*, 1871, p. 505]. Что касается более поздних мусульманских исторических сочинений, то у анонимного автора «Муджмал ат-таварих ва-кисас», относящегося к первой половине XII в., также кратко описана смерть этого правителя: «И [войска мусульман подошли к] Мадаину, а Йездегерд (یزدگرد) бежал оттуда и ушел в Рей. И у Нахавенда (نهاوند) наступил конец персов, поскольку именно там они были разбиты и об этом было изложено в соответствующем разделе. После этого он направился в Хорасан, где наместник Мерва, Махуйе Сури (ماهوی سوری), плел интриги, а тюрки истребили все его войска. Тогда Йездегерд бежал к Мерву и достиг некоей мельницы, на которой, по приказу Махуйе, мельник убил его. А еще говорят, что мельник не получал никакого приказа, а просто его убил. А произошло все это в эпоху халифата Правителя Правоверных 'Усмана, Да будет доволен им Аллах, а правители персов были повержены!» [*Mujmal at-tawarih*…, 1939, s. 84]. В специальном исследовании автора уже отмечалась историографическая связь между «Муджмал ат-таварих» и сочинением

[12] Данное высказывание Йездегерда отчасти напоминает реплику Джалал ад-Дина Манкбурны, которую приводит в своем сочинении ан-Насави и которая была приведена выше: «Я в самом деле султан, и не спеши решать мою судьбу. У тебя есть выбор: или доставь меня к ал-Малику ал-Музаффару Шихаб ад-Дину, и он вознаградит тебя, или отправь меня в какую-либо мою страну — и ты станешь князем» [ан-Насави, 1973, с. 295].

Мухаммада Бал'ами, однако в этом случае анонимный автор привел сразу две точки зрения на убийство Йездегерда III [Тимохин, 2025, с. 127–156].

Также стоит отметить, что смерть этого правителя от руки мельника по приказу Махуйе Сури нашла свое отражение в «Шах-наме» Фирдоуси.

Злонравный Магуй лишь слова услыхал,
Что сын ему жестокосердый сказал,
«В путь, — мельнику молвил, — с бойцами скорей
Отправься и кровь супостата пролей!
В душе содрогнулся от слышанных слов,
Не счел их согласными с честью Хосров.
Той ночью, лишь месяц взошел в небосвод,
На мельницу к шаху злосчастный идет,
Хоть сердце в крови, слезы льются ручьем.
Магуй лишь об этом в чертоге своем,
Услышал, послал своих всадников он:
Мол, дыма быстрее помчитесь вдогон!
За мельником! Не преминул приказать:
Мол, царские серьги, венец и печать,
И мантию кровью не должно залить,
Его не забудьте вы разоблачить…
Идет он, душа у Хосрова мрачна,
И солнца легла на лицо желтизна.
Твердит: «О пречистый, кем мир сотворен,
О ты, что превыше теченья времен!
За этот его нечестивый приказ
Молю, ниспошли ему гибель сейчас!»
Страшась и стыдясь, к властелину идет
Со ртом пересохшим, льет слезы и льет.
И низко к нему преклонившись на грудь,
Как на ухо тайну пришедший шепнуть,
В утробу цареву клинок он вонзил,
И вздох свой последний Йездгерд испустил»
[Фирдоуси, 1989, с. 564–565].

Последнее описание крайне важно для нас, поскольку отсылки к «Шах-наме» мы видим в соответствующих главах о гибели хорезмшаха Джалал ад-Дина Манкбурны в сочинении Ата-Малика Джувайни. В частности, перед приведенным выше переводом отрывка из «Тарих-и Джахангушай» приводится следующая цитата из «Шах-наме», характеризующая судьбу хорезмшаха Джалал ад-Дина Манкбурны. «Так вечно вращается древний круг; то подобно луку, то подобно стреле. Сейчас это любовь и сладкое вино, потом ненависть и яд — таков вращающийся круг Судьбы»[13]. Кроме этого, Ата-Малик Джувайни активно сравнивает исторических личностей, о которых идет повествование с героями «Шах-наме», что касается и интересующих нас разделов из состава

[13] Здесь и далее перевод стихотворных отрывков из «Тарих-и Джахангушай» дается по изданию Дж. Э. Бойля [Juwaini, 1997, p. 459].

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

«Тарих-и Джахангушай» (см., например: [Juwaini, 1997, p. 454]). Последнее свойственно и ан-Насави, однако в составе «Сират ас-султан» подобный прием встречается лишь однажды и не применительно к Джалал ад-Дину Макнбурны, и даже не в разделе, посвященном его биографии: «Я был очевидцем сражения, добиваясь достойной участи усердствующих в сравнении с сидящими [дома][14], так как я сопровождал его (Инандж-хана) в качестве заместителя правителя Насы для содействия его стремлениям и исполнения его требований, чтобы он не нуждался в чем-либо, если необходимость заставит его обратиться [к правителю]. И я видел, что Инандж-хан [совершил] в битве такое, что, если бы это в свое время видел Рустам, его устрашило бы то, как Инандж-хан владеет уздой, а искусство Инандж-хана действовать мечом и копьем воспитало бы его. Когда разыгрался бой, он ринулся в пучину его, наносил удары обеими руками и разрубал кольчуги пополам. Татары дважды атаковали его, но он твердо стоял против них. В это время воздух был оглушен скрежетанием железа о железо, мечи утоляли жажду грудей своих у водопоя сонных артерий. Меч Инандж-хана сломался, когда разгорелся уголь сражения, вспыхнуло пламя битвы. Конь его упал, и он вскочил на другого. Соратники освободили его от окружившего и наседавшего на него сброда и [вывели] из смешавшихся рядов. А когда он вскочил на своего коня, он бросился на врагов так, что сделал эту атаку завершением битвы и концом сражения» [ан-Насави, 1973, с. 111].

Приведенный выше пример является единственным случаем обращения к «Шах-наме» в сочинении ан-Насави и связан он именно с тем рассказом из состава «Сират ас-султан», который базируется на личных наблюдениях его автора. При этом, как уже было отмечено в этой статье, сама смерть Джалал ад-Дина Манкбурны у ан-Насави базируется на сведениях из неназванных источников, и сам он сообщает о том, что не был свидетелем этого события. Что же касается биографии последнего хорезмшаха у Джузджани, то в его «Табакат-и Насири» раздел, посвященный этому правителю, также не содержит прямых и косвенных отсылок к «Шах-наме» или любому раннему историческому сочинению, в котором содержались сведению об убийстве Йездегерда III [*Ṭabakāt-i-Nāṣirī*…, 1881, vol. I, p. 285–299]. Впрочем, в отличие от ан-Насави, который выводит в качестве убийцы хорезмийского правителя курда, потерявшего своего брата в Ахлате, Джузджани указывает на некоего локального наместника, чей брат погиб в войне с хорезмшахом: «в битве, которая произошла между Султаном и войсками Шама, он убил брата этого наместника» [*Ṭabakāt-i-Nāṣirī*…, 1881, vol. I, p. 299]. Этот наместник, в свою очередь, согласно тексту «Табакат-и Насири», до смерти замучил Джалал ад-Дина, за что и был впоследствии наказан правителем Шама [*Ṭabakāt-i-Nāṣirī*…, 1881, vol. I, p. 299].

Подобное расхождение может быть объяснено как скудостью и противоречивостью сведений о смерти хорезмийского правителем, так и аллюзией на смерть все того же Йездегерда III, который, по некоторым версиям, пал жертвой правителя Мерва Махуйе Сури. Безусловно, перед нами весьма шаткая доказательная база, которая, впрочем, может стать более логичной, если посмотреть на ситуацию вокруг смерти последнего хорезмшаха под другим углом.

[14] Перед нами парафраз коранической цитаты из Суры IV («Женщины»), айаты 95–97 (прим. З. М. Буниятова).

Суммируя приведенные выше сведения из мусульманских исторических сочинений, еще раз подчеркну, что из всех современников лишь ан-Насави приводит более или менее четкую картину смерти Джалал ад-Дина, а у более раннего Ибн ал-Асира просто нет об этом никаких свидетельств [Ибн ал-Асир, 2006, с. 403]. Вероятно, отсутствие у современников данных о судьбе хорезмшаха и вызвало такое количество самозванцев, о которых сообщает Джувайни [*Ta'ríkh-i-Jahán-gushá*…, 1916, s. 191–192]. Отчасти внимание к описанию смерти хорезмийского правителя в памятниках придворной монгольской историографии и было вызвано желанием предотвратить появление новых «Джалал ад-Динов» как потенциальных мятежников. Предположу, что повествующий об этом событии нарратив ан-Насави вряд ли удовлетворял более поздних авторов, если они и были с ним знакомы, так как они заметно «героизировали» личность последнего хорезмшаха и его биографию [Тимохин, 2023, с. 152–180].

Так, Джувайни оставляет в качестве основы нарратива «смерть великого от руки простолюдинов», добавляя к этому известный по биографии Йездегерда III причинно-следственный механизм, подтолкнувший на убийство — страсть к богатству беглого правителя, а именно — к его имуществу и одежде [*Ta'ríkh-i-Jahán-gushá*…, 1916, s. 191–192]. Творивший позднее Рашид ад-Дин добавляет к данному описанию указание на то, что «они распороли ему живот» [Рашид ад-Дин, 1960, с. 31], что соответствует приведенному выше варианту Фирдоуси — «в утробу цареву клинок он вонзил» [Фирдоуси, 1989, с. 565]. При этом у Хамдаллаха Казвини подобные детали отсутствуют [*The Ta'ríkh-i-guzída*…, 1913, p. 118], а вот Мирхонд вновь возвращается к варианту близкому к Джувайни: «…Тогда курды, возжелав его коня и дорогую одежду, копьем его в грудь ударили и тем самым убили» [*Histoire des sultans du Kharezm*, 1842, s. 121–122; *Ta'ríkh-i-Jahán-gushá*…, 1916, s. 191]. Подобное переплетение разных историографических традиций и привнесение новых элементов, заимствованных, как представляется, из состава гораздо более ранних нарративов, может свидетельствовать не только о стратегии «героизации» личности хорезмшаха в текстах XIII–XV вв. По сути, созданная ан-Насави картина представляет смерть Джалал ад-Дина Манкбурны как некое «досадное стечение обстоятельств», недостойное такого военного и политического деятеля.

Использовавшие этот нарратив более поздние авторы, вероятно, стремились увязать имеющиеся у них сведения с печальным финалом биографии известного по «Шах-наме» и другим источникам последнего персидского шахиншаха, одновременно указывая на возможность добровольного ухода Джалал ад-Дина из «мира» и последующего скитания его в одежде суфия [*Ta'ríkh-i-Jahán-gushá*…, 1916, s. 192]. Последнее имело целью указать на благочестие этого правителя и его отказ от участия в военной и политической деятельности после посланных ему Всевышним неудач, а может быть — явилось выражением покорности судьбе, поскольку объединения против монгольской угрозы в среде мусульманских правителей так и не произошло.

Заключение

Описание гибели хорезмшаха Джалал ад-Дина Манкбурны в составе мусульманских сочинений XIII–XV вв. претерпело довольно любопытную эволюцию:

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

от полного незнания обстоятельств его смерти до весьма подробных рассказов о ней. Как показало данное исследование, первое обстоятельное описание этого события принадлежит перу личного секретаря последнего хорезмшаха — ан-Насави. Сформированный им нарратив существенно повлиял на дальнейшую традицию описания смерти Джалал ад-Дина: большинство поздних авторов выводят тех же участников убийства хорезмийского правителя и локализуют место его смерти так же, как и составитель «Сират ас-султан». При этом привнесенные в поздних текстах дополнения свидетельствуют в пользу того, что историки XIII–XV вв. не были полностью удовлетворены рассказом ан-Насави и той картиной финала жизни последнего хорезмшаха, которую выстроил данный автор. В результате, привнесенные дополнения, особенно начиная с сочинения Джувайни, отчасти объяснимы общей тенденцией к «героизации» личности хорезмшаха, а кроме того — вызваны стремлением придворных монгольских историков на фоне появления самозванцев выстроить более логичную и правдоподобную картину гибели Джалал ад-Дина. В результате данной трансформации причиной убийства хорезмийского правителя в трудах более поздних историографов называется в большинстве случаев не месть, а стремление получить его имущество и одежду, и именно последнее становится главным фактором, позволившим найти и покарать его убийц.

В качестве важных инструментов трансформации нарратива о смерти хорезмшаха Джалал ад-Дина Манкбурны в этих текстах выступают выстраиваемые авторами параллели между его гибелью и убийством Йездегерда III. Общая картина в обоих случаях может быть обозначена как «смерть великого правителя от руки простолюдина», который позарился на имущество и одежду этого правителя. Безусловно, действующие лица в обоих вариантах будут разными и большинство историков сохраняет приведенные еще ан-Насави сведения о «курдах», убивших хорезмийского правителя. Однако в остальном заметна трансформация и уход от нарратива, который был включен в состав «Сират ас-султан», что объяснимо задачами, которые, вероятно, ставили перед собой более поздние авторы. Помимо использования отдельных элементов, заимствованных у Фирдоуси или каких-то более ранних историков, авторы XIII–XV вв. создают для Джалал ад-Дина «альтернативу» гибели в горах от рук курдов или разбойников, а именно — уход от мирских дел и странствия по миру в одеждах суфия. Последнее, как представляется, должно было свидетельствовать о том, что, если хорезмшаху и удалось выжить после упомянутых событий, то он не стал возвращаться к политической и военной деятельности, а выбрал более благочестивый путь.

Таким образом, смерть хорезмшаха Джалал ад-Дина Манкбурны представляет собой весьма любопытный историографический феномен, анализ которого не столько приближает нас к пониманию реальных обстоятельств его гибели, о которых на самом деле мы, вероятно, никогда не узнаем, сколько позволяет понимать закономерности трансформации рассказа об этом событии в составе мусульманской историографии XIII–XV вв.

Список литературы / References

1. Ибн ал-Асир. *«Ал-Камил фи-т-тарих» «Полный свод по истории». Избранные отрывки*. Пер. П. Г. Булгакова, Ш. С. Камолиддина. Ташкент: Узбекистан, 2006 [Ibn al-Athir. *"Al-Kamil fi-t-Tarikh" "Full arch of history". Selected passages*. Transl. by P. G. Bulgakova, Sh. S. Kamoliddina. Tashkent: Uzbekistan, 2006 (in Russian)].
2. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. *В:* Бартольд В. В. *Сочинения*. Т. I.: *Туркестан в эпоху монгольского нашествия*. М.: Наука, 1963. [Bartol'd V. V. Turkestan during the Mongol invasion. *In:* Bartol'd V. V. *Works.* Vol. I: *Turkestan during the Mongol invasion*. Moscow: Nauka, 1963 (in Russian)].
3. Буниятов З. М. *Государство Хорезмшахов-Ануштегинидов 1097–1231 гг.* М.: Наука, 1986 [Buniyatov Z. M. *The Khorezm state of Anushteginids 1097–1231.* Moscow: Nauka, 1986 (in Russian)].
4. Колесников А. И. *Завоевание Ирана арабами (Иран при «праведных» халифах)*. М.: Наука, 1982 [Kolesnikov A. I. *The conquest of Iran by the Arabs (Iran under the "righteous" Caliphs)*. Moscow: Nauka, 1982 (in Russian)].
5. *Материалы по истории туркмен и Туркмении.* Т. I: *Арабские и персидские источники VII–XV вв.* Под ред. С. Л. Волина, А. А. Ромаскевича и А. Ю. Якубовского. М. — Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1939 [*Materials on the history of Turkmens and Turkmenistan.* Vol. I: *Arabic and Persian sources of the 7th–15th centuries.* Ed. by S. L. Volin, A. A. Romaskevich and A. Y. Yakubovskiy. Moscow — Leningrad: Publishing House of the USSR Academy of Sciences, 1939 (in Russian)].
6. ан-Насави, Шихаб ад-Дин Мухаммад. *Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны*. Пер. З. М. Буниятов. Баку: Элм, 1973 [an-Nasawi, Shihab al-Din Muhammad. *The biography of Sultan Jalal al-Din Mankburny*. Transl. by Z. M. Buniyatov. Baku: Elm, 1973 (in Russian)].
7. Рашид ад-Дин. *Сборник летописей.* Пер. Ю. П. Верховский. Т. 2. М. — Л.: Издательство АН СССР, 1960 [Rashid al-Din. *Collection of chronicles.* Transl. by Yu. P. Verkhovsky. Vol. 2. Moscow — Leningrad: Publishing House of the USSR Academy of Sciences,1960 (in Russian)].
8. Тимохин Д. М. Джалал ад-Дин Манкбурны и хорезмийское присутствие в Северной Индии. *ALAICA-II. Сборник статей в честь 90-летия Леонида Борисовича Алаева.* Сост. А. Д. Васильев, отв. ред. Л. В. Зеленина. М.: ИВ РАН, 2023. С. 152–180 [Timokhin D. M. Jalal al-Din Mankburny and khorezmian presence in northern India. *ALAICA-II. collection of articles in honor of the 90th anniversary of Leonid Borisovich Alaev*. Comp. A. D. Vasiliev, resp. ed. L. V. Zelenin. Moscow: Institute of Oriental Studiesof the RAS, 2023, pp. 152–180 (in Russian)].
9. Тимохин Д. М. Рассказ о путешествии Саллама ат-Тарджумана в составе «Муджмал ат-таварих ва-кисас». *История Ближнего Востока и Северной Африки в Средние века и Новое время: проблемы, параллели, аналогии.* Колл. монография. М.: ИВ РАН, 2025. С. 127–156. [Timokhin D. M. The story of the journey of Sallam al-Tarjuman as part of "Mujmal al-tawarih va-kisas". *History of the Middle East and North Africa in the Middle Ages and Modern Times:*

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

problems, parallels, analogies. Coll. monograph. Moscow: Institute of Oriental Studies of the RAS, 2025, pp. 127–156 (in Russian)].

10. Тимохин Д. М. *Соперник Чингиз-хана: хорезмшах Джалал ад-Дин Манкбурны, личность и эпох*а. М.: Академический проект, 2022 [Timokhin D. M. *Genghis Khan's rival: Khorezmshah Jalal al-Din Mankburny, personality and epoch*. Moscow: Academic Project, 2022 (in Russian)].
11. Тимохин Д. М. Сочинение Джузджани Табакат-и Насири как источник по истории Хорезма. *Труды Института востоковедения РАН.* Вып. 30: *Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады*. Т. IV. Отв. ред. выпуска Л. В. Горяева, В. Н. Настич. М.: ИВ РАН, 2021. С. 261–281 [Timokhin D. M. The work of Juzdzhany Tabakat-i Nasiri as a source on the history of Khorezm. *Proceedings of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences*. Issue 30: *Written monuments of the East: Problems of translation and Interpretation. Selected reports*. Vol. IV. Eds of the issue L. V. Goryaeva, V. N. Nastich. Moscow: Institute of Oriental Studies of the RAS, 2021, pp. 261–281 (in Russian)].
12. Фирдоуси. *Шах-наме.* Т. 6: *От начала царствования Йездгерда, сына Бахрама Гура, до конца книги*. Пер. Ц. Б. Бану-Лахути, В. Г. Берзнев. М.: Наука, 1989 [Firdowsi. *The Shah-name.* Vol. 6: *From the beginning of the reign of Yazdgerd, the son of Bahram Gur, to the end of the book*. Transl. by Ts. B. Banu-Lahuti, V. G. Berznev. Moscow: Nauka, 1989 (in Russian)].
13. *Chronique de Abou-Djafar Mohammed ben Djarir ben Yezid Tabari.* Trad. sur la version persane d'Abou-Ali Mohammed Belami, d'apres les ms. de Paris, de Gotha, de Londres et de Canterbury, par Hermann Zotenberg. Vol. III. Paris: Imprimerie Imperiale, 1871.
14. Dabir Seyagi M. *Sultan Djalal ad-Din Horezmshah*. Tehran: Chaphaney-e Tehran, 1977 (in Persian).
15. Fitzherbert T. Portrait of a lost leader: Jalal al-Din Kharazmshah and Juvaini. *The court of the Il-khans, 1290–1340: the Barakat Trust Conference on Islamic Art and History, St. John's College, Oxford, Saturday, 28 May 1994.* Oxford — New York: Oxford University Press for The Board of the Faculty of Oriental Studies, 1996, pp. 63–77.
16. Geyikoğlu H. Harzemşah Celâleddin Mengüberti'nin Şahsiyeti. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*. 2010. № 4. S. 89–102 (in Turkich).
17. *Histoire des sultans du Kharezm*. Texte persan: a l'usage des éleves de l'Ecole royale et speciale des langues orientales vivantes par Mirkhond; accomp. de notes hist., geogr. et philolog. a l'usage des éleves de l'Ecole royale et speciale des langues orientales vivantes. Paris: Didot, 1842 (in Persian).
18. Juwaini. *The History of the World-conqueror.* Transl. J. A. Boyle. Manchester: Manchester University Press, 1997.
19. Kafesoğlu I. *Harezmşahlar devleti tarihi (485–617/1092–1229)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1956 (in Turkich).
20. *Mujmal at-tawarih wa-l-kisas.* Ed. by Mohammad Taqi Bahar. Tehran: Chaphaney-e Havar Tehran: Chaphaney-e Havar Tehran, 1318/1939 (in Persian).

21. *Ṭabakāt-i-Nāṣirī*: *A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia, Including Hindustan; from A. H. 194 (810 A. D.) to A. H. 658 (1260 A. D.) and the Irruption of the Infidel Mughals into Islam*. Ed. by Minhāj-ud-dīn, Abū-'Umar-i-'Usmān; transl. from original Persian manuscripts by H. G. Raverty. Vol. I–II. London: Gilbert & Rivington, 1881.
22. Taneri A. *Celalü'd-din Harizmşah ve Zamanı*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1977 (in Turkich).
23. *The Ta'ríkh-i-guzída; or, "Select history"* of Hamdulláh Mustawfí-i-Qazwíní, compiled in A. H. 730 (A. D. 1330), and now reproduced in fac-simile from a manuscript dated A. H. 857 (A. D. 1453). Ed. by Edward G. Brown. Leyden — London: E. J. Brill; Luzac & Co., 1913.
24. *Ta'ríkh-i-Jahán-gushá of 'Alá'u d-Dín 'Aṭa Malik-i Juwayní* (composed in A. H. 658 = A. D. 1260). Ed. by Muḥammad Qazvīnī. Leyden — London: E. J. Brill; Luzac & Co., 1916 (in Persian).

Информация об авторе

Тимохин Дмитрий Михайлович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела истории 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 04.07.2025; одобрена рецензентами 18.09.2025; принята к публикации 20.09.2025; опубликована 15.12.2025.
Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Dmitry M. Timokhin — Ph. D. (History), Senior Researcher of the Department of the history of Orient, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; *horezm83@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-9093-5269.*

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 04.07.2025; approved after reviewing 18.09.2025; accepted for publication 20.09.2025; published 15.12.2025.
The author has read and approved the final manuscript.

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

Научная статья
Исторические науки
УДК 929.55
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-697-712

Изображение ал-Бураков в мемориальном резном камне горного Дагестана: мастера, истоки (по полевым исследованиям 2024 г.)

Патимат Ибрагимовна Тахнаева[1a], Шамиль Шихалиевич Шихалиев[2b], Илона Алексеевна Чмилевская[1c]

[1] *Институт востоковедения РАН, Москва, Россия*
[2] *Институт истории, археологии и этнографии РАН, Махачкала, Россия,*
[a] *ptakhnaeva@gmail.com, https://orcid.org/0000-0003-3322-0256*
[b] *shihaliev74@mail.ru, https://orcid.org/0000-0003-3322-0256*
[c] *ilonach1905@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-9362-8977*

Аннотация. На основе полевых исследований 2013–2024 гг. в ряде районов Республики Дагестан авторы статьи анализируют уникальный феномен для местного камнерезного искусства — появление изображений крылатого коня ал-Бурака на надгробных плитах в начале XX в. В исследовании рассматривается творчество трех ключевых мастеров-камнерезов из куядинского общества — Кущтала Мухамада, Амира Алил Абдулы и Мухудина Идрисова, а также прослеживается их индивидуальные стилистические особенности в трактовке и изображении этого исламского образа. Центральным выводом работы является установление иконографических источников, вдохновивших мастеров. Прототипами для резных изображений послужили массовые печатные религиозные плакаты (шамаили), производившиеся в типолитографии А. М. Михайлова в Петровске (Махачкала) и распространившиеся в Дагестане около 1911 года. Статья раскрывает взаимосвязи и художественные адаптации «плакатного» сюжета и традиционного дагестанского камнерезного искусства.

Ключевые слова: ал-Бурак, Дагестан, камнерезное искусство, шамаиль

Для цитирования: Тахнаева П. И., Шихалиев Ш. Ш., Чмилевская И. А. Изображение ал-Бураков в мемориальном резном камне горного Дагестана: мастера, истоки (по полевым исследованиям 2024 г.). *Ориенталистика*. 2025;8(4-5):697–712. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-697-712.

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

© Тахнаева П. И., Шихалиев Ш. Ш., Чмилевская И. А., 2025
© Ориенталистика, 2025

Original article History studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-697-712

Depictions of al-Buraq in the Memorial Stone Carving of Highland Dagestan: Masters and Iconographic Sources (Based on 2024 Fieldwork)

Patimat I. Takhnaeva[1a], Shamil Sh. Shikhaliev[2b], Ilona A. Chmilevskaya[1c]

[1] *Institute of Oriental Studies Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,*
[2] *Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Dagestan Federal Research Centre of the Russian Academy of Sciences, Makhachkala, Russia;*

[a] *ptakhnaeva@gmail.com, https://orcid.org/0000-0003-3322-0256*
[b] *shihaliev74@mail.ru, https://orcid.org/0000-0003-3322-0256*
[c] *ilonach1905@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-8830-5444*

Abstract. Based on fieldwork conducted between 2013 and 2024 in several districts of the Republic of Dagestan, the authors of this article analyze a unique phenomenon in local stone carving art: the appearance of depictions of the winged horse al-Buraq on gravestones in the early 20th century. The study examines the work of three key master carvers from the Kuyada society — Kushtala Muhammad, Amir Alil Abdula, and Mukhudin Idrisov, and traces their individual stylistic interpretations of this Islamic image. The central conclusion is the identification of the iconographic sources that inspired these masters. The prototypes for the carved images were mass-printed religious posters (shamails) produced at the A. M. Mikhailov typolithography in Petrovsk (Makhachkala) and distributed in Dagestan around 1911. The article reveals the connections and artistic adaptations between this "poster" subject and the traditional stone carving art of Dagestan.

Keywords: al-Buraq, Dagestan, stone caving, shamail

For citation: Takhnaeva P. I., Shikhaliev Sh. Sh., Chmilevskaya I. A. Depictions of al-Buraq in the Memorial Stone Carving of Highland Dagestan: Masters and Iconographic Sources (Based on 2024 Fieldwork). *Orientalistica*. 2025;8(4-5):697–712. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-697-712.

Резьба по мемориальному камню в дагестанском камнерезном искусстве с его исключительным богатством форм и типов орнаментики занимает особое место и выделяется в самостоятельный вид декоративно прикладного искусства [Дебиров, 1966].

По материалам полевых исследований, проведенных в 2013–2024 гг. в горном Дагестане (в Гунибском, Шамильском, Хунзахском, Ботлихском и Гергебильском районах), было выявлено, что с начала XX в. в декоре мемориального резного камня горного Дагестана появилось необычное, иконографически единое и отличающееся (в зависимости от автора и региона) лишь деталями изображение — крылатый конь с человеческим лицом, известный

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

© Takhnaeva P. I., Shikhaliev Sh. Sh., Chmilevskaya I. A., 2025
© Orientalistica, 2025

в исламской традиции под названием *ал-Бурак*. Это один из ключевых персонажей коранического сюжета суры *ал-Исра* (17:1, «Ночной перенос») о ночном путешествии пророка Мухаммада из Мекки в Иерусалим на верховом животном ал-Бураке в сопровождении ангела Джибриля и вознесении его на небеса [Боголюбов, 1991, с. 160]. В исламской художественной культуре этот сюжет визуализировался к XV в. Первые изображения ал-Бурака появились в персидской книжной миниатюре [Гасанзаде, Эфендиев, 2015, с. 32–33; Денике, 1923, с. 125; *Образы святынь…*, 2021, с. 26]. История о ночном вознесении пророка Мухаммада пользовалась большой популярностью в Средние века, тогда существовало немало устных преданий и их записей, в красочных подробностях описывавших все, что пророк Мухаммад видел на небесах, а особенно в аду и в раю, а изображение ал-Бурака стало одним из распространенных сюжетов в народных картинках с позднего средневековья до настоящего времени [Пиотровский, 1991, с. 43].

Как показал многолетний полевой материал в ареале пяти горных аварских районов Дагестана, впервые рисунок ал-Бурака в пространстве дагестанских надмогильных плит ввел мастер Кущтал Мухамад (1859–1939) из куядинского общества с. Тлогоб[1]. Его последователями в применении данного образа стали двое других, искусных резчиков по камню того же сельского общества — Амир Алил Абдула (1873–1941) из с. Тлогоб и Мухудин Идрисил (1880-е-1941) из с. Хацоноб. Поскольку все они ставили свои автографы *(санигI)* на плитах, датированных годом смерти покойного, год смерти, как правило, совпадал с годом их создания, работы хорошо атрибутируются. При этом изображения ал-Бурака каждого мастера узнаваемы, имеют свою собственную стилистику. Каждый — и Амир Алил Абдула и Мухудин Идрисов, вписывал в декор мемориальных плит именно «своих» ал-Бураков. Копии изображений ал-Бураков этих куядинских мастеров, подражание их работам, их прямые реплики (зачастую, надо признать, слабые) по настоящее время встречаются на многих надмогильных плитах кладбищ аварских селений.

Известно до десяти работ мастера Кущтал Мухамада с изображением ал-Бурака, датированных 1911–1918 гг., их можно увидеть на кладбищах куядинских селений Урала и Росотль. «Своего» ал-Бурака Кущтал Мухамад изображал парнокопытным животным, напоминающим лошадь с человеческим лицом, даже несколько тяжеловесным, в дорогой конской упряжи, с необычным «острокрылым», опускающимся до земли парадным нагрудником. Седла нет. Сказочное животное накрыто широкой нарядной попоной, из-под которой свисает треугольное стремя. Хвост его затейливо заплетен, голову венчает высокий убор из пышных перьев. Два крыла с тщательно очерченным рисунком перьев мастер размещает сразу за мощной короткой шеей. Голова ал-Бураков Кущтал Мухамада всегда обращена влево.

У мастера Амир Алил Абдула известно несколько работ с изображением ал-Бурака. Одна из них, выполненная мастером в 1941 г. для своего сына, Халича, находится на кладбище с. Тлогоб.

[1] Информаторы Ахмедов Ибрагим (1932 г. р.), с. Тлогоб; Амирали Ахмедулаев (1957 г. р.), с. Тлогоб.



Рис. 1. Изображение ал-Бурака мастера Кущтал Мухамада, 1912 г., с. Урала
Fig. 1. Image of al-Buraq by the master Kushchal Muhammad, 1912, village of Urala

Наиболее яркие его работы с изображением «миниатюрных» ал-Бураков, размещенных не на фасадной, а тыльной стороне плит, находятся на кладбище соседнего селения Гонода. Плиты принадлежат людям с именами Шахрузат (1939), Мирза (1939), Тутти (1938). «Своих» ал-Бураков Амир Алил Абдула изображал в виде гарцующей лошади-иноходца с лицом человека: передние и задние ноги согнуты словно в движении, с анатомической достоверностью выточены конские копыта. Голову венчает небольшая остроконечная корона, которую продолжает уложенная колечками грива на лошадиной шее. Ал-Бурак оседлан, подпруги и стремян нет (на гонодинских плитах они есть), есть попона. Два крыла, тщательно очерченных острым резцом, размещены прямо за седлом, на нагруднике и крупе изображены по одному амулету. Обычно ал-Бурак Амир Алил Абдулы смотрит влево.

Памятников Мухудина Идрисова с изображением ал-Бурака нам удалось выявить пять. Самая ранняя из надмогильных стел находится на кладбище с. Урала и датирована 1913 г. По сохранившимся рассказам сельчан, выполнял ее Мухудин, состязаясь в мастерстве с лучшим куядинским мастером Кущтал Мухамадом, который в том же году выполнил свою знаменитую работу с изображением ал-Бурака, известную под названием *кудияб зани* (авар. «большая плита»). Но Мухудин привнес нечто новое в визуальную трактовку коранического сюжета. На фасадной части плиты он выполнил средствами резьбы по камню картину со следующей мизансценой: возле мечети с двумя минаретами (по преданию — мечеть аль-Акса) к парящему в воздухе легендарному камню-скале (*сахрат*) привязан ал-Бурак. Мухидин изображал его в реалистичной манере — легконогой крылатой лошадью с человеческим лицом в богатой упряжи, с нагрудником в украшениях, с парой амулетов на конской попоне. Голова ал-Бурака увенчана высокой остроконечной короной, уложенная в три ряда грива словно укрывает шею. Он оседлан. Отличительная черта его ал-Бураков — передние ноги их всегда «прямошагающие», в направлении слева направо.

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



Рис. 2. Изображение ал-Бурака мастера Алил Абдула на плите Халича, 1941 г., с. Тлогоб

Fig. 2. Image of al-Buraq by master Alil Abdulla on a tombstone from Khalich, 1941, village of Tlogob



Рис. 3. Изображение ал-Бурака мастера Алил Абдула с обратной стороны памятника Тутти, 1938 г., с. Гонода

Fig. 3. Image of al-Buraq by master Alil Abdulla on the reverse side of the Tuti tombstone, 1938, village of Gonoda

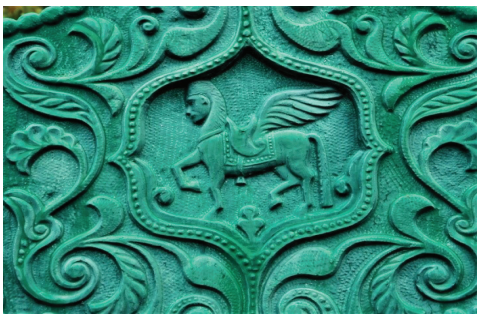


Рис. 4. Изображение ал-Бурака мастера Алил Абдула с обратной стороны памятника Шахрузат, с. Гонода. 1939 г.

Fig. 4. Image of al-Buraq by master Alil Abdulla on the reverse side of the Shakhruzat tombstone, village of Gonoda, 1939



Рис. 5. Фрагмент плиты с изображением мечети, небесного камня и ал-Бурака, работа мастера Мухидина, 1918 г., с. Росотль

Fig. 5. Fragment of a tombstone depicting a mosque, the Celestial Stone, and al-Buraq, work of master Mukhiddin, 1918, village of Rosotl



Рис. 6. Фрагмент плиты с изображением ал-Бурака работы Мухидина, 1917 г., с. Росотль

Fig. 6. Fragment of a tombstone depicting al-Buraq, work of Mukhiddin, 1917, village of Rosotl

Сформировавшаяся и отчетливо прослеживаемая иконография изображений ал-Бурака в исполнении куядинских мастеров заметно отличалась друг от друга, но тем не менее, как выяснилось, эти резчики не являлись авторами самих изобразительных образов — нам удалось определить истоки их происхождения, ответив тем самым на вопрос: почему образ этого мифического персонажа появился в творчестве дагестанских мастеров-камнерезов не ранее 1913 года?

Первые изображения ал-Бурака стали появляться в XV в. в персидских миниатюрах и в единичных экземплярах, свое широкое распространение они получили несколько веков спустя, на рубеже XIX–XX вв., благодаря появлению типолитографской печати и возникновению особого жанра исламского изобразительного искусства — настенного религиозного плаката шамаиля, — утвердившегося в культуре татар Волго-Уральского региона). Настенные религиозные плакаты, выполненные искусной арабской каллиграфией, в сочетании куфического письма, *насха*, и арабесок транслировали основные постулаты ислама, цитировали аяты Корана, перечисляли божественные имена, а также содержали различные художественные изображения, связанные с мусульманскими преданиями и культовыми местами.

Центром производства печатных шамаилей в Россиии являлась Казань, их также печатали в Москве, Петербурге, Баку [*Образы святынь*…, 2021, с. 21]. Продукция последних отличалась от казанских как по содержанию, так и по изобразительному ряду, в частности — художники не ограничивали себя в изображении живой природы и людей [Стецкевич, 2012, с. 263; *Татарский шамаиль*…, 2013, с. 110]. Как выяснилось, подобные религиозные плакаты были известны и Дагестане, однако, к сожалению, они не сохранились. А. А. Исаев, специалист по истории памятников письменной культуры народов Дагестана, писал, что в типографии А. М. Михайлова в 1910–1911 гг. издавались цветные

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

плакаты большого формата с красочным изображением «мифического коня по имени ал-Бурак». Он описал один из таких плакатов: «В центре изданного в 1911 г. в типолитографии А. М. Михайлова в г. Порт-Петровске в художественном и каллиграфическом отношении очень красочно выполненного разноцветного плаката большого формата (42×55 см) начерчен узорчатый картуш, внутри которого нарисовано изображение мифического животного с крыльями на спине. Лицо у него человеческое (женское), тело — лошади, хвост — змеи, ноги — парнокопытные. Плакат выполнен разноцветными чернилами (красками) путем сочетания геометрических узоров, растительных мотивов и орнаментальной вязи арабографического письма. В бордюрах, медальонах и картуше написано много коранических и других арабоязычных записей». Исаев отмечал, что в создании описанного им плаката «участвовали два мастера — каллиграф и художник», но их имена на плакате не были указаны [Исаев, Сагидова, 2008, с. 136–137].



Рис. 7. Шамаиль с изображением ал-Бурака, с. Тидиб 1329 г. х. / 1911 г. (из архива П. М. Дебирова)

Fig. 7. Shamail with an image of al-Buraq, village of Tidib, 1329 AH / 1911 CE (from the archive of P. M. Debirov)

Исаев датировал плакат 1911 г. и атрибутировал как изданный в типографии А. М. Михайлова в г. Петровске (ныне г. Махачкала). По всей видимости, он описывал плакат, выявленный искусствоведом П. М. Дебировым в 1960-е гг. в с. Тидиб (Шамильский р-н РД), датированный 1329 г. х. / 1911 г. [Дебиров, 1966, с. 57]. Ал-Бурак, изображенный на этом плакате, идентичен изображенным на надмогильных плитах куядинского мастера Кущтал Мухамада. Примечательно, что первая работа Кущтал Мухамада с изображением ал-Бурака появилась в том же году и датирована 1329 г. х. / 1911 г. (кладбище с. Урала). Такой же плакат в количестве трех экземпляров, но в лучшей сохранности, был выявлен нами в 2024 г. в с. Параул (Карабудахкентский р-н РД), в с. Шамилькала (Унцукульский р-н РД) и с. Кища (Карабудахкентский р-н). На плакатах из с. Шамилькала и с. Кища в нижнем правом углу кромки сохранилось обозначение типографии А. М. Михайлова в г. Петровске.

Приведем содержание надписей с религиозных плакатов, отпечатанных в дагестанской типографии (А. Михайлова, г. Петровск), выявленных нами в аварских сс. Тидиб, Шамилькала, даргинском с. Кища и кумыкском с. Параул:

Верхнее полукруглое поле:

محمد بشر لا كالبشر بل هو ياقوت بين الحجر

«Мухаммад — человек, но не как все люди; он словно рубин среди камней».



Рис. 8. Плакат с изображением ал-Бурака, с. Параул, 1329 г. х. / 1911 г.

Fig. 8. Shamail with an image of al-Buraq, village of Paraul, 1329 AH / 1911 CE



Рис. 9. Плакат с изображением ал-Бурака, с. Шамилькала, 1329 г. х. / 1911 г.

Fig. 9. Shamail with an image of al-Buraq, village of Shamilkhala, 1329 AH / 1911 CE



Рис. 10. Плакат с изображением ал-Бурака, с. Кища, 1329 г. х. / 1911 г.

Fig. 10. Shamail with an image of al-Buraq, village of Kischa, 1329 AH / 1911 CE

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

Ниже, на прямоугольном светлом фоне:

هذه صفة سورة براق النبي صلى الله عليه و سلم على نافي الكتب المعتمدة

«Это описание изображения [ал-]Бурака Пророка, да благословит его Аллах и приветствует, основанное на авторитетных книгах».

Внизу на светлом горизонтальном фоне:

لولاك لما خلقت الأفلاك

«Если бы не ты, [Мухаммад], я бы не сотворил небеса».

مولاي صلي وسلم دائما ابدا على حبيبك خير الخلق كلهم.

«Мой Господь, благослови и приветствуй,
Твоего любимца, лучшего из всех творений».

Цитата взята из сочинения: Шараф ад-Дин Абу ʻАбдуллах Мухаммад ал-Бусири. Касида ал-Бурда. Каир: Дар ал-Кур'ан, [б. г.]. С. 2.

Справа в прямоугольной рамке, на голубом фоне:

محمد سيد الكونين و الثقلين و الفريقين من عُربٍ و من عجم

«Мухаммад — повелитель двух миров, и двух категорий существ[2],
И двух групп людей: арабов и неарабов».

Цитата взята из сочинения: Шараф ад-Дин Абу ʻАбдуллах Мухаммад ал-Бусири. Касида ал-Бурда. Каир: Дар ал-Кур'ан, [б. г.]. С. 7.

Слева в прямоугольной рамке на голубом фоне:

هو الحبيب الذي ترجى شفاعته لكل هول من الأهوال

«Он [Мухаммад] — благородный, на заступничество которого надеются в каждом страшном испытании[3]».

هو الجيد الذي ترجى شفاعته لكل هول من الأهوال

Фрагмент взят из следующего сочинения: Шараф ад-Дин Абу ʻАбдуллах Мухаммад ал-Бусири. Касида ал-Бурда. Каир: Дар ал-Кур'ан, [б. г.]. С. 7.

Справа и слева на светлом фоне:

عجلوا بالصلوة قبل الفوات
و بادروا بالتوبة قبل الوفات

«Поспешите с молитвой, пока не стало поздно,
И торопитесь с покаянием, пока не настигла смерть».

Слева в центре на светлом фоне:

ذلك تقدير العزيز العليم

«Таково предписание Великого, Ведающего» (Коран: 36; 38).

[2] Людей и джиннов.

[3] Под «страшным испытанием» подразумевается Судный день.

В четырех кругах на синем фоне по углам имеется следующая надпись:

يا فتاح الابواب افتح لنا باب الخير

«О Тот, Кто открывает двери[4], открой нам дверь добра».

Слева и справа наверху, в прямоугольниках в углах на голубом фоне:

الله تعالى جلا جلاله محمد رسول الله صلى الله عليه و سلم

«Аллах Всевышний, да будет славно Его величие. Мухаммад — Посланник Аллаха, мир ему и благословение».

Слева внизу, в прямоугольнике на желтом фоне:

حسن حسين رضوان الله عليهم و علينا اجمعين

«Хасан, Хусайн, да будет довольство Аллаха над ними и нами всеми».

В правом верхней части имеется дата: ١٣٢٩, что соответствует 1 января — 20 декабря 1911 г.

Образы ал-Бураков мастеров Амир Алил Абдула и Мухудина Идрисова были взяты с другого религиозного красочного плаката, выявленного в 2014 г. в с. Ахты (Ахтынский р-н РД), не очень хорошей сохранности — определить место и время его печати не удалось. Мухудин разместил первое изображение ал-Бурака, идентичное изображенному на этом плакате, на плите, датированной 1913 г. (с. Урала). Чуть позднее образ этого ал-Бурака появится на плитах работы мастера Амир Алил Абдула (последний внес в него незначительные изменения и стилизацию).



Рис. 11. Плакат с изображением ал-Бурака, с. Ахты

Fig. 11. Shamail with an image of al-Buraq, village of Ahty

[4] Аллах.

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



Рис. 12. Рукописная копия плаката с ал-Бураком, с. Гелли

Fig. 12. Handwritten copy of a shamail with an image of al-Buraq, village of Gelli

Содержание надписей с религиозных плакатов, выявленных в селениях Ахты и Гелли

Текст в верхнем полукруглом поле представляет собой фрагмент из сочинения выдающегося исламского ученого XVII в. Нур ад-дин ʻАли б. Бурхан ад-Дин ал-Халаби (نور الدين علي بن برهان الدين الحلبي). Инсан ал-ʻуйун фи сират ал-Амин ал-Маʼмун (Ас-Сира ал-Халабиййа)[5].

كنتُ نائما في بيت ام هانئ ليلة السابع و العشرين من شهر رجب الهجرة فاتاني جبريل عليه السلام فذهب بي الى باب المسجد فاذا دابة شعرها ابيض داخله طاقات سود و حمر فوق الحمار و دون البغل مضطربا لاذنين لها خد يخد الانسان و عرف الفرس و قوائم كقوائم الابل لا ذكر و لا انثى و في فخذيها جناحان كجناح النشر تحفز بهما و فيهما من كل لون مسرجا و ملجما فركبته فكان يضع حافره مد بصره اذا اخذ في هبوط طالت يداه و قصرت رجلاه فاذا اخذ في صعود طالت رجلاه و قصرت يداه فانتهيت الى بيت المقدس فاوثقته بخلقة صخرة المسجد الاقصى و هي صخرة قائمة شعثاء في وسط المسجد. قد انقطعت من كل جهة لا يمسكها ان تقع على الارض الا الله تعالى فهي معلقة بين السماء و الارض فتراها منفصلة عن الارض فاضطربتْ تحت قدم النبي صلى الله عليه و سلم ولانت فامسكتها الملائكة الى آخر القصة.

«Я спал в доме Умм Хани в ночь двадцать седьмого числа месяца Раджаб года Хиджры, когда ко мне пришел Джибрил (мир ему) и повел меня к дверям мечети. Там я увидел животное с белой шерстью, переплетенной с черными и красными прядями. Оно было больше осла, но меньше мула, с большими ушами, гривой, как у лошади, и ногами, как у верблюда. Существо не было ни самцом, ни самкой, и у него по бокам были крылья, подобные крыльям орлов, которые помогали ему в полете. Оно было оседлано и взнуздано, и я взо-

[5] Нур ад-дин ʻАли б. Бурхан ад-Дин ал-Халаби (نور الدين علي بن برهان الدين الحلبي). Инсан ал-ʻуйун фи сират ал-Амин ал-Маʼмун (Ас-Сира ал-Халабиййа). Каир: Ал-Матбаʻа ал-Азхариййа, 1932. С. 404–405.

брался на него. Когда это существо делало шаг, его копыто касалось горизонта. При спуске его передние ноги удлинялись, а задние укорачивались; при подъеме же происходило обратное. Так мы достигли Иерусалима, и я привязал его к камню в мечети Ал-Акса. Этот камень стоял отдельно посреди мечети, отвесный и грубый с каждой стороны. Его ничто не удерживало от падения на землю, кроме воли Аллаха. Он висел между небом и землей, и казалось, что он не касался земли. Когда Пророк (мир ему и благословение) встал на этот камень, он задрожал под его ногами и смягчился, и ангелы удерживали его».

И до конца рассказа [в книге] «Ас-Сират ал-Халабиййа».
Текст в верхнем поле на желтом фоне:

هذه صورة البراق ركبه عليه السلام ليلة عروجه لدي رب العالمين

«Это изображение [ал-]Бурака, на котором [Пророк Мухаммад], мир ему, вознесся в ночь своего восхождения к Господу миров».

Текст в нижнем поле на желтом фоне:

محمد سيد الكونين و الثقلين و الفريقين من العرب و من العجم

«Мухаммад — повелитель двух миров, и двух категорий существ[6],
И двух групп людей: арабов и неарабов».

Цитата взята из сочинения, хвалебной оды во славу пророка Мухаммада «Касида ал-Бурда», известного египетского суфия XIII в. Шараф ад-Дин Абу ʻАбдуллах Мухаммад ал-Бусири (Каир: Дар ал-Кур’ан, [б. г.]. С. 7).
Самое нижнее горизонтальное поле:

اللهم صل وبارك وسلم على سيدنا ومولانا محمد وعلى آل سيدنا محمد بعدد خلقك كما صليت و باركت على سيدنا و مولانا ابراهيم و على آل ابراهيم في العالمين انك حميد مجيد.

«О Аллах, благослови, одари милостью и ниспошли мир нашему господину и владыке Мухаммаду и роду нашего господина Мухаммада числом Твоих созданий, как Ты благословил и одарил милостью нашего господина и владыку Ибрахима и род Ибрахима в мирах. Воистину, Ты — Достохвальный, Великолепный».

Левое большое прямоугольное поле в голубом фоне

سريت من حرم ليلا الى حرم * كما سرى البدر في داج من الظلم

«Ты путешествовал ночью из одной святыни в другую7,
Как полная луна плывет через тьму ночи».

Правое большое прямоугольное поле в голубом фоне:

وانت تخترق السبع الطباق بهم * في موكب كنت فيه صاحب العلم

«И ты проходил через семь небес вместе с ними,
В этом шествии ты был знаменосцем».

[6] То есть, людей и джиннов.

[7] То есть, из мечети в Мекке в мечеть «ал-Акса» в Иерусалиме.

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

Цитата взята из сочинения, хвалебной оды во славу пророка Мухаммада «Касида ал-Бурда», известного египетского суфия XIII в. Шараф ад-Дин Абу ʻАбдуллах Мухаммад ал-Бусири (Каир: Дар ал-Кур'ан, [б. г.]. С. 17–18).

Левое маленькое прямоугольное поле в желтом фоне:

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم

«Я остерегаюсь с помощью Аллаха от проклятого шайтана.
Именем Аллаха, Милостивого и Милосердного».

Правое маленькое прямоугольное поле в желтом фоне:

سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِّنَ المَسْجِدِ الحَرَامِ إِلَى المَسْجِدِ الأَقْصَى

«Слава Тому, кто перенес ночью Своего раба, из Заповедной мечети в мечеть ал-Акса»[8].

Левое круглое поле:

محمد

«Мухаммад».

Правое круглое поле:

صلى الله تعالى عليه و سلم

«Да благословит его Всевышний Аллах и приветствует».

Левое прямоугольное поле на желтом поле:

الله تعالى جلا جلاله محمد رسول الله صلى الله عليه و سلم

«Аллах Всевышний, да будет славно Его величие. Мухаммад — Посланник
Аллаха, мир ему и благословение».

Правое прямоугольное поле на желтом поле (дефект, утрачен конец текста):

...حسن حسين رضي الله عنهما. فاطمة

«Хасан, Хусайн, да будет доволен ими обоими Аллах. Фатима...»

Левый нижний прямоугольник с розовым фоном:

أبو بكر الصديق رضي الله عنه

«Абу Бакр ас-Сиддик[9], да будет доволен им Аллах».

Левый верхний прямоугольник с голубым фоном:

عمر الفاروق رضي الله عنه

«ʻУмар ал-Фарук[10], да будет доволен им Аллах».

[8] Коран: 17; 1.

[9] Прозвище الصدّيق (ас-Сиддик) к имени первого праведного халифа Абу Бакра означает «Правдивейший», или «Искренний». Этот титул был дан ему за его непоколебимую веру и безусловное признание истины. Абу Бакр получил это прозвище за свою безоговорочную веру в Пророка Мухаммада и его послание.

[10] Прозвище الفاروق (ал-Фарук) к имени второго праведного халифа ʻУмара означает «Тот, кто отличает истину от лжи». Этот титул был дан ему за его решительность, справедливость и способность четко различать правду и неправду. ʻУмар ибн ал-Хаттаб удостоился этого эпитета в связи с мудростью его руководства и правосудия,

Правый верхний прямоугольник с голубым фоном:

عثمان ذو النورين رضي الله عنه

«'Усман Зу-н-нурайн[11], да будет доволет им Аллах».

Правый нижний прямоугольник с розовым фоном:

علي المرتضى رضي الله عنه

«'Али ал-Муртада[12], да будет доволен им Аллах»

В четырех кругах на синем фоне по углам имеется следующая надпись:

يا مفتح الابواب افتح لنا باب الخير

«О Тот, Кто открывает двери[13], открой нам дверь добра».

В заключение

Связь между изображениями ал-Бурака дагестанских мастеров на мемориальных плитах и выявленными религиозными плакатами, которые печатали в дагестанской типографии, представляется несомненной. В данном случае мы имеем дело не с прямым переносом образа мифического животного с плаката на резной камень — мастера привносили в образы «плакатных» ал-Бураков свою художественную трактовку, демонстрируя при этом высочайшие образцы камнерезного искусства. Изображение на религиозных плакатах ал-Бурака в обрамлении фрагментов текстов из произведений известных исламских ученых XIII–XVI вв. не вызывали у дагестанских мастеров мыслей о недозволенности переноса его образа на надмогильные плиты, декорирование которых во многом канонизировано исламскими нормами и традициями.

Список литературы / References

1. Боголюбов А. С. ал-Масджид ал-Акса. *Ислам. Энциклопедический словарь*. Отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука; ГРВЛ, 1991. С. 160–161 [Bogoliubov A. S. al-Masdjid al-Aqsa. *Islam. Encyclopedic Dictionary.* Ed. by S. M. Prozorov. Moscow: Nauka; GRVL, 1991, pp. 160–161 (in Russian)].
2. Гасанзаде Дж., Эфендиев А. Миниатюры к «Хамсе» 1539–43-х годов — последние шедевры Султана Мухаммеда. *Искусство*. 2015. № 1 (73). С. 32–34 [Gasan-zade J., Efendiev A. Miniatures to the "Khamsa" of 1539–43 — the Last Masterpieces of Sultan Muhammad. *Iskusstvo* (*Art*). 2015. No. 1(73), pp. 32–34 (in Russian)].

за честность и ясность суждений. Он был известен своей строгой приверженностью к принципам ислама и неуклонным стремлением к справедливости.

[11] Прозвище ذو النورين (*Зу-н-нурайн*) к имени третьего праведного халифа означает «Обладатель двух светочей». Оно было дано ему по той причине, что он был женат на двух дочерях пророка Мухаммада. Первой из них была Рукийа, а второй — Умму Кульсум.

[12] Прозвище المرتضى (ал-*Муртада*) означает «избранный», или «угодный [Аллаху]». Оно подчеркивает его статус как любимого родственника пророка Мухаммада и связано с высокой духовной и нравственной позицией 'Али в исламе.

[13] То есть, Аллах.

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

3. Дебиров П. М. *Резьба по камню в Дагестане*. М.: Наука, 1966 [Debirov P. M. *Stone Carving in Dagestan*. Moscow: Nauka, 1966 (in Russian)].
4. Денике Б. *Искусство Востока: очерк истории мусульманского искусства*. Казань: Издание комбината издательства и печати А.Т.С.С.Р., 1923 [Denike B. *The Art of the East: An Essay on the History of Muslim Art*. Kazan: Izdanie kombinata izdatel'stva i pechati A.T.S.S.R., 1923 (in Russian)].
5. Исаев А. А., Сагидова Дж. А. *Книжная культура Дагестана.* Махачкала: Изд-во типографии ДНЦ РАН, 2008 [Isaev A. A., Sagidova J. A. *Book Culture of Dagestan*. Makhachkala: Izd-vo tipografii DNTs RAN, 2008 (in Russian)].
6. *Образы святынь. Мекка и Медина в памятниках исламского изобразительного искусства из российских собраний.* Каталог выставки. Москва: ГМВ, 2021 [*Images of the Sanctuaries. Mecca and Medina in the Monuments of Islamic Fine Art from Russian Collections*. Exhibition Catalog. Moscow: GMV, 2021 (in Russian)].
7. Пиотровский М. Б. ал-Бурак. *Ислам. Энциклопедический словарь*. Отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука; ГРВЛ, 1991. С. 43 [Piotrovskii M. B. al-Burak. *Islam. Encyclopedic Dictionary.* Ed. by S. M. Prozorov. Moscow: Nauka; GRVL, 1991, p. 43 (in Russian)].
8. Стецкевич Т. А. Коллекция ГМИР по исламу: история формирования и состав. *Евразия: духовные традиции народов*. 2012. № 3 (27). С. 261–266 [Stetskevich T. A. The Collection of the State Museum of the History of Religion on Islam: History of Formation and Content. *Evraziia: dukhovnye traditsii narodov*. (*Eurasia: spiritual traditions of the peoples*). 2012. No. 3(27), pp. 262–266 (in Russian)].
9. *Татарский шамаиль. Конец XIX — начало XX века: шамаили на стекле, османские шамаили, литографированные шамаили из собрания фонда Марждани*. Отв. ред. и сост.: И. Л. Алексеев, В. О. Бобровников, М. Ю. Филатов. М.: Изд. дом Марджани, 2013 [*Tatar Shamail. The Late 19th —Early 20th Century: Shamails on Glass, Ottoman Shamails, Lithographed Shamails from the Marjani Foundation Collection.* Editor-in-Chief and comp.: I. L. Alekseev, V. O. Bobrovnikov, M. Yu. Filatov. Moscow: Izd. dom Marjdani, 2013 (in Russian)].

Информация об авторах

Тахнаева Патимат Ибрагимовна — кандидат исторических наук, старший научный Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья Института востоковедения РАН, Москва, Россия; ptakhnaeva@gmail.com, https://orcid.org/0000-0001-8421-0985.

Шихалиев Шамиль Шихалиевич — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник, Отдел востоковедения, Институт истории археологии и этнографии Кавказа ДФИЦ РАН, Махачкала, Россия, shihaliev74@mail.ru, https://orcid.org/0000-0003-3322-0256.

Чмилевская Илона Алексеевна — младший научный сотрудник, Центр исламских рукописей Института востоковедения РАН, Москва, Россия; ilonach1905@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-9362-8977.

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 16.07.2025; одобрена рецензентами 30.10.2025; принята к публикации 01.11.2025; опубликована 15.12.2025.
Авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Takhnaeva Patimat I. — PhD (Hist), Senior Researcher, The Caucasian, Central Asian and Volga-Ural Studies, Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russia, ptakhnaeva@gmail.com, https://orcid.org/0000-0001-8421-0985.

Shikhaliev Shamil Sh. — PhD (Hist), Leading Research Fellow, Department of Oriental Studies, Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Dagestan Federal Research Centre of the RAS, Makhachkala, Russia, shihaliev74@mail.ru, https://orcid.org/0000-0003-3322-0256.

Chmilevskaya Ilona A. — Junior Research Fellow, Centre of Islamic manuscripts, Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russia, ilonach1905@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-9362-8977.

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 16.07.2025; approved after reviewing 30.10.2025; accepted for publication 01.11.2025; published 15.12.2025.
The authors have read and approved the final manuscript.

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

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 82-145+801. 677.3(=821.214.22, =801. 677.3)
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-714-724

Неслиянные воды двух потоков: исмаилизм и суфизм. Вопросы герменевтики поэзии Насира Хусрава

Наталья Ильинична Пригарина

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,
prigarina@gmail.com, https://orcid.org/0000-0003-1941-0467

Аннотация. В статье рассматривается соотношение различных религиозно-философских, литературных, жанровых, эстетических и этических представлений эпохи, нашедших отражение в поэме (маснави) Насира Хусрава *Раушана'и-нама* («Книга просветления»), созданной в 1068 г. в йумганский период жизни поэта-философа. Поэма принадлежит к сочинениям дидактического жанра, традиции которого восходят к доисламской литературе Ирана. Ее религиозно-философскую основу составляют идеи, воплощенные Насиром Хусравом в исмаилитских философских трактатах. Это, в свою очередь, выражается в определении религиозно-философского характера маснави. Проблема герменевтики поэмы возникает на уровне соотношения исмаилизма и суфизма, поэтической терминологии, релевантной для обоих направлений. От понимания специфики исмаилитского дискурса зависит адекватное прочтение маснави *Раушана'и-нама*.

Ключевые слова: Насир Хусрав, *Раушана'и-нама*, исмаилизм, суфизм, герменевтика, дидактическая поэзия, йумганский период

Для цитирования: Пригарина Н. И. Неслиянные воды двух потоков: исмаилизм и суфизм. Вопросы герменевтики поэзии Насира Хусрава. *Ориенталистика*. 2025;8(4-5):714–724. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-714-724.

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

© Пригарина Н. И., 2025
© Ориенталистика, 2025

PHILOLOGY OF THE EAST
Prigarina N. I. The Unmingled Waters of Two Streams
Orientalistica. 2025;8(4-5):714–724

Original article
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-714-724

Philology studies

The Unmingled Waters of Two Streams: Ismailism and Sufism. Issues in the Hermeneutics of Nasir Khusraw's Poetry

Natalia I. Prigarina

Institute of Oriental Studies, RAS, Moscow, Russia,
prigarina@gmail.com, https://orcid.org/0000-0002-9770-3049

Abstract. This article examines the interplay of various religious-philosophical, literary, generic, aesthetic, and ethical conceptions of the era reflected in Nasir Khusraw's masnavi *Raushana'i-nama* ("The Book of Enlightenment"), composed in 1068 during the poet-philosopher's Yumgan period. The poem belongs to the didactic genre, whose traditions trace back to pre-Islamic Iranian literature. Its religious-philosophical foundation is formed by the ideas Nasir Khusraw developed in his Ismaili philosophical treatises. This, in turn, determines the definition of the masnavi's religious-philosophical character. The hermeneutic challenge of the poem arises at the level of the relationship between Ismailism and Sufism, and the poetic terminology relevant to both traditions. An adequate reading of the masnavi *Raushana'i-nama* depends on recognizing the specificity of its Ismaili discourse.

Keywords: Nasir Khusraw, *Raushana'i-nama*, Ismailism, Sufism, hermeneutics, didactic poetry, Yumgan period

For citation: Prigarina N. I. The Unmingled Waters of Two Streams: Ismailism and Sufism. Issues in the Hermeneutics of Nasir Khusraw's Poetry. *Orientalistica*. 2025;8(4-5):714–724. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-714-724.

О позднем периоде творчества Насира Хусрава

Раушана'и-нама («Книга просветления»)[1] — замечательное творение персидского мыслителя и поэта Насира Хусрава (1004–1077[2]). В 444 г. х. (1052) он вернулся из семилетнего паломничества в Мекку через Египет, где ал-Мустансир, исмаилитский имам времени, по некоторым сведениям, назначил его «Худжжатом острова Хорасан». Подвергнутый жестоким гонениям мусульман-суннитов, Насир Хусрав был вынужден удалиться в местность Йумган

[1] А. А. Семенов переводит название как «Книга света» [Семенов, 1930], А. А. Лукашев — как «Книга озарения» [Лукашев 2020], А. Е. Бертельс вообще не переводит названий источников [Бертельс, 1959; Бертельс, 1997], Л. Р. Додыхудоева и М. Л. Рейснер — как «Книга просветления» [Додыхудоева, Рейснер 2008, с. 81], такой же перевод дает Т. Г. Корнеева [Корнеева, 2022, с. 28].

[2] Дата смерти приведена по: [Хансбергер, 2005, с. 23].

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

© Prigarina N. I., 2025
© Orientalistica, 2025

в шугнанском Бадахшане, где вплоть до своей кончины исполнял обязанности исмаилитского Худжжата, став родоначальником исмаилизма на Памире.

В Йумгане Насир Хусрав создал ряд философских трактатов и поэтические произведения — касыды и маснави *Раушана'и-нама*, о котором пойдет речь в этой статье, и *Са'адат-нама*, вошедших в его поэтический Диван [*Dīvān-i aš'ār*, 1380/2001].

Маснави *Раушана'и-нама*, [*Dīvān-i aš'ār*, 1380/2001, с. 535–561] содержит 590 бейтов[3] (стихов), каждый стих делится на полустишия, которые рифмуются между собой по модели аа, бб, вв и т. д. Поэма написана размером *хазадж-и максур* с усечением долгого слога в последней стопе.

Насир Хусрав обозначил дату завершения поэмы в главе «Слово о дате создания книги» (бейты 566–569) как 1 *шаввал* 460 г. х. (т. е. 8 августа 1068 г.) и сообщил, что завершил ее чуть ли не за неделю.

Раушана'и-нама относится к учительным текстам дидактического направления. Как и другие дидактические маснави, она уходит корнями в литературы на языках Авесты и среднеперсидском.

Е. Э. Бертельс называет *Раушана'и-нама* «отчетливо выраженным типом дидактической поэмы» [Бертельс Е. Э. 1965, с. 73] и замечает: «Насир-и Хосров, создавший в своей лирике подлинные шедевры мистического проникновения, в своих дидактических поэмах придерживается исключительно простых назиданий» [Бертельс Е. Э. 1965, с. 73].

В маснави, несомненно, сильно религиозно-философское начало, т. е. эта поэма — нечто большее, чем чисто дидактическое сочинение, и надо отметить, к чести Насира, — первое произведение такого рода в персидской литературе.

Истоками маснави *Раушана'и-нама* послужили «1) философские (аристотелевско-платонические) категории, 2) исмаилитская теология, 3) практическая этика, где познание ведет к нравственному совершенству» [Mosharaf, 1387/2008]. Это подтверждает высказанную выше оценку и позволяет утверждать, что поэма не исчерпывается собранием «простых назиданий», это — произведение религиозно-этического и философского характера. И если в ней «кое-где, правда, чувствуется влияние суфизма, но оно настолько слабое, что обнаружить его может только натренированный глаз» [Бертельс Е. Э., 1965, с. 73]. В своих взглядах на назначение поэзии Насир Хусрав стоял на позиции исмаилитского прозелитизма / миссионерства. Е. Э. Бертельс, как всегда проницательно, отмечает исмаилитский пафос его поэзии: «"истинная" поэзия ему представлялась в виде поэзии исмаилитской; такую поэзию он и решает создать впервые на своем родном языке. Его стихи иллюстрация к исмаилитской *да'ват* (пропаганде)» [Бертельс Е. Э., 1988, с. 328].

В Йумгане широко развернулась философская и поэтическая деятельность Насира Хусрава, с большой долей определенности можно утверждать, что там были написаны философские трактаты «Свод двух мудростей» (*Джами' ал хикматайн*) в 1070 г. и на девять лет раньше — «Припас путников» (*Зад ал-мусафирин*), а также и «Книга о просветлении» (*Раушана'и-нама*). По словам А. Е. Бертельса, маснави *Раушана'и-нама* представляет собой «краткое стихо-

[3] Иногда приводится число 592, однако в самом Диване бейтов 590.

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

творное изложение основных тем *Джами‘ ал хикматайн* и *Зад ал-мусафирин*» [Бертельс А. Е., 1959, с. 199].

Справедливо считается, что «основными течениями в исламе, породившими обильную литературу на персидском языке, в том числе и поэзию, являются суфизм и исмаилизм» [Рейснер, Ардашникова, 2019, с. 141].

В культурной и идейной жизни XI столетия суфизм занимал важное место, он «глубоко проник в общественное сознание этой эпохи, получив теоретическое обоснование в трудах виднейших суфиев Сулами, Кушайри, Худжвири и Ансари» [Диноршоев, 2005, с. 13]. Особую роль в этом процессе, наряду с философией, выполняла суфийская этика: «Аскетическое движение (*зухд*), позже переросшее в суфизм, сформировало особую этику, которая сыграла ключевую роль в становлении исламской дидактической литературы. Уже со II в. х. / IX в. появляются труды под названием *Китаб аз-Зухд*, демонстрирующие вклад суфиев в развитие нравоучительных тем» [Mosharaf, 1387/2008][4].

То, что в маснави просматривается «влияние суфизма», неудивительно. Навести на мысль, что перед тобой суфийский текст, может поэтическая терминология (*истилахат аш-шу‘ара*), используемая в суфийской литературе, которая наполняет маснави. То же относится и к суфийским терминам (*истилахат ас-суфийа*), в частности таким как *ma‘rifat* (бейт 83) или ‘*irfān* (бейт 84). В более поздних текстах суфийские категории прямо переносятся на исмаилитскую почву: используются «суфийские выражения, как “ахл-и хакк” или “ахл-и хакикат”, т. е “люди истины”, в то время как имам обозначается словами “пир”, “муршид” или “кутб”» [Дафтари, 2003, с. 178].

В маснави *Раушана’и-нама* встречаются примеры, в первый момент заставляющие, не задумываясь, обращаться за объяснениями к суфизму. Так получилось с бейтом 354:

Будь подобен мужам, отбрось сон и еду,
подобно странникам, однажды соверши путешествие в себя
(*dar xvad safar kun — букв. «путешествуй в себя»*).

В бейте назван один из основных постулатов мистического познания в философском суфизме, или ‘*ирфане*, — внутреннее мистическое путешествие, тема широко распространенная в суфийской литературе.

В маснави Шабистари «Цветник тайны» (XIV в.), который, благодаря суфийскому комментарию Лахиджи[5] принято считать суфийским текстом, второе полустишие «Вопроса третьего» содержит буквально ту же формулировку, что и вышеприведенный бейт: «Кто есть я? Расскажи мне о “я”! // Какой смысл имеет “путешествуй в себя” (*andar xvad safar kun*)?» [Шабистари, 2021, с. 120–121][6]. При столь соблазнительном совпадении нелегко отказаться от обращения к суфийским параллелям. В последний момент останавливает то,

[4] См. также статью «Основные линии развития суфийской дидактической поэмы в Иране» [Бертельс Е. Э., 1965, с. 63–83].

[5] Об этом и исмаилитском толковании трактата Шабистари см.: [Шабистари, 2021, с. 16–17, 19–22].

[6] О влиянии творчества Насира Хусрава на литературно-философскую традицию и связь с творчеством Шабистари см.: [Лукашев, 2020, с. 83–84].

что трактат Шабистари — это XIV век, а маснави — XI, словом, полный анахронизм. К тому же вспоминаешь, что Шабистари крайне враждебно относился к творчеству Насира Хусрава. Достаточно упомянуть строки из сочинения Шабистари *Са'дат-нама*: «Собрал всю тьму и неверие // И назвал эту книгу "Книга [об] озарении" (т. е. *Раушана'и-нама*)» [Лукашев, 2020, с. 135–136].

Однако не все так просто. Как показал А. Корбен, «после гибели Аламута исмаилизм в Иране выжил, укрывшись хиркой суфизма, чем объясняется определенная двусмысленность суфийских сочинений того периода. Большая поэма Махмуда Шабистари содержит в себе исмаилитские реминисценции, существует и исмаилитский комментарий к "Цветнику тайны"» [Корбен, 2013, с. 310].

Словно в одном русле, не сливаясь, текут два потока — суфизм и исмаилизм.

Насир Хусрав практически был первым во многих областях, например, в наиболее успешной разработке персидской философской терминологии (см.: [Додыхудоева, 2022]). «Санаи не был первым, кто облачил религиозную поэзию в форму маснави. Наиболее ранними произведениями такого рода являются сочинения Насира Хосрова… Он был первым, кто подчинил религиозной тематике такие поэтические жанры, как касыда и маснави» [Лукашев 2020, с. 83].

Учитывая, сколько суфийских технических терминов (*истилахат*) встречается в маснави, его легко принять за суфийское, если бы за этой терминологией не стояла исмаилитская проповедь. Например, в бейте: «Задумайся и осмотрись: ты откуда? // Почему в этой темнице у тебя такая доля?» — употреблен конвенциональный термин суфиев «темница», т. е. земное существование. Однако в философской системе Насира Хусрава темница — это состояние невежества[7]: поэт-философ придавал огромное значение истинному (т. е. исмаилитскому) знанию, осуждал невежество и «считал, что целью всего мироздания оказываются разумные, обладающие совершенным знанием люди» [Бертельс А. Е., 1959, с. 223].

«Рациональный» комментарий

Помимо этого, нельзя отрицать, что самые смелые образы поэмы могут иметь рациональное объяснение.

536. *Все во сне, а я бодрствую,*
разум в действии, а сам я бездействую[8].

537. *Вышло из-за завесы солнце, освещающее мир,*
раскрыла ночь западню для дневного мира

538. *[Солнце] появлялось то на Востоке, то на Западе,*
иногда выше небесных светил.

[7] Любезно подсказано Т. Г. Корнеевой в отношении этого бейта.

[8]

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

539.Я вглядывался в темноту и свет,
душа моя опьянела от чаши мыслей.

Приведенный отрывок относится к поэтическому топосу «ночные переживания». В отрывке из небольшой главы под названием «Слово о связи состояния и причины речей» создана впечатляющая картина бессонницы после окончания работы над поэмой, когда мозг в перевозбуждении остается под властью нахлынувших мыслей, воспоминаний, неконтролируемых переживаний… Поэт испытывает особое состояние, когда «разум в действии, а сам он бездействует», и его внутреннее зрение способно прозревать истинную сущность вещей. Душевное смятение поэта отражено в картинах путаницы света и мрака, солнца, встающего то на востоке, то на западе, появления света «выше небесных светил», возникает ощущение «конца света» в духе коранической эсхатологии (Коран, суры 81, 82, 99). Слово «состояние» (*ḥāl*) — один из основных суфийских терминов, а содержанию бейтов при желании можно дать суфийский комментарий. Но чтобы испытать чувства, подобные тем, что описаны поэтом, не обязательно быть суфием и мистиком, ведь на протяжении всего маснави лирический персонаж показывает себя очень трезвомыслящим человеком.

То, что приведенный текст Насира Хусрава мог быть истолкован в суфийском ключе, подтверждает нижеследующая публикация А. Е. Бертельса.

Комментарий суфия

Известный поэт, младший современник Хафиза, основатель суфийского ордена Ни‘матуллахи поэт и суфий Шах Ни‘матуллах Вали (1330–1430) создал комментарий на философскую касыду Насира Хусрава. В период своей работы в ЮНЕСКО Андрей Евгеньевич Бертельс совместно с Анри Корбеном обнаружил этот текст, изучил его, перевел на русский язык и опубликовал касыду в 61 бейт и комментарий в сборнике «Сад одного цветка» [Бертельс А. Е., 1991, с. 7–30]. Принадлежность касыды Насиру Хусраву оспаривается, однако так или иначе она «оказалась парафразой философской касыды Абу-ль-Хайсама Джурджани (вернее, Гургани), на которую Насир написал обширный комментарий в форме философского трактата “Джами‘ ал-хикматайн”» [Бертельс А. Е., 1991, с. 15]. Обращает на себя внимание бейт 4 этой касыды, в котором *мазмун* (мотивный комплекс) близок к *мазмунам* приведенных выше бейтов 537–538 маснави *Раушана’и-нама*, так что комментарий мог бы оказаться полезным и для понимания этих бейтов.

Бейт 4 касыды: *«Почему ясное солнце, от которого мир становится светлым, // то местопребыванием своим делает восток, а то имеет [его на] западе?».*

Комментарий Шаха Ни‘матуллаха: «Ясное солнце [макрокосма] в твоем [существе] подобно знанию и [суфийскому] постижению, которое через форму и [сокровенный] смысл находит доступ к душе и [самому] Господу» [Бертельс А. Е., 1991, с. 15–16].

Приходится признать, что подобный комментарий вряд ли способен пролить свет на смысл соответствующих бейтов маснави.

Исмаилитско-суфийский комментарий

Близко к концу поэмы встречается текст, который может служить иллюстрацией к остроумному высказыванию Е. Э. Бертельса о том, что суфизм в маснави можно заметить только «натренированным глазом».

579. *На этот корень моего сердца из тучи милосердия*
ты пролил дождь мудрости.

580. *До какой же степени велика эта мудрость,*
что обновляет души влюбленных.

Впервые в маснави позитивно упоминается термин «влюбленные» — *āšiqān*, один из самых эмоционально наполненных суфийских символов: «взыскующий Божественной истины»[9]. Но поэзия Насира Хусрава — это «исмаилитская “наука”, суфийскому экстазу в ней места нет и быть не должно» [Бертельс Е. Э., 1988, с. 332]. И действительно, в философских трактатах Насира Хусрава слово с корнем *ʻ-š-q* не отмечено (отслежено методом поиска по ресурсу Ганджур)[10], слово «любовь» приведено в форме *maḥabbat*: один раз как «любовь к семье» (*Ваджх-и дин*) и еще иронически — как «любовь мухи к тигру и кошки к мыши» (*Джамиʻ ал-хикматайн*»).

Ответ на вопрос, как слово «влюбленные» появилось в лексиконе маснави, может быть неоднозначным: либо поэт сознательно использовал этот термин суфийского словаря (*истилахат ас-суфийа*) в расчете на его понимание в исмаилитском духе (*taʻvil*) как «влюбленные в мудрость Бога», либо, возможно, это последствия какой-нибудь поздней редактуры в контексте тех времен, когда «исмаилизм в Иране выжил, прикрывшись хиркой суфизма» [Корбен, 2016, с. 310].

Проблему — сливаются ли воедино суфизм и исмаилизм убедительно осветил академик Тадж. АН А. А. Семенов: «Не изучив основательно текста и не сравнив его с другими подобными суфийскими и исмаилитскими сочинениями, затруднительно сказать, поскольку настоящий труд является чисто суфийским, или же это сочинение исмаилитское, в котором суфийские термины имеют свое особое значение, потому что, как мне известно, шугнанские исмаилиты знают все главнейшие суфийские термины, но истолковывают их совсем иначе, чем «идущие путем тариката», соответственно этому они иначе и понимают обращающиеся среди них суфийския сочинения» [Семенов 1918, с. 2188].

[9] Ср. бейт 380, где слово *ʻašiq* (влюбленный) употреблено в негативном смысле: «Сердце, которое стало рабом желаний и помыслов, // всегда влюблено в развлечения и разврат».

[10] Слова с этим корнем встречаются в касыдах (3 раза «любовь» и 4 — «влюбленный» на весь корпус «Дивана», но обращение к касыдам при комментировании маснави не входило в наши планы).

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

Заключение

Те случаи выбора толкований, которые мы обозначили в статье, свидетельствуют в пользу исмаилитского характера текста маснави *Раушана'и-нама*, ориентированного на религиозно-философские построения автора. Маснави при желании можно комментировать и в духе суфийской этики, релевантной для дидактической литературы XI века, благодаря лексическому составу маснави и общемусульманской метафизике. Это делает текст поэмы внешне простым и традиционным, учитывая еще и доисламскую дидактическую традицию. Но все же это напоминает реку, в которой текут, не смешиваясь, два потока — исмаилизм и суфизм.

Список литературы / References

1. Бертельс А. Е. *Насир-и Хосров и исмаилизм*. М.: Восточная литература, 1959 [Bertel's A. E. *Nasir-i Xosrov and Ismailism*. Moskow: Vostochnaya literatura, 1959 (in Russian)].
2. Бертельс А. Е. *Пять философских трактатов на тему «Афак ва анфус» (о соотношениях между человеком и Вселенной).* М.: ГРВЛ, 1970 [Bertel's A. E. *Five philosophical treatises on the topic of "Afaq wa Anfus" (on the relationship between man and the Universe).* Moskow: GRVL, 1970 (in Russian and Persian).
3. Бертельс А. Е. Поэтический комментарий Шаха Ни'матуллаха Вали на философскую касыду Насир-и Хусрау. *Сад одного цветка статьи и эссе*. Сост. и отв. ред. Н. И. Пригарина. М.: Наука, 1991. С. 7–30 [Bertel's A. E. A poetic commentary by Shah Ni'matullah Wali on the philosophical qasida of Nasir-i Khusraw. *The Garden of One Flower: Articles and essays*. Comp. and ed. by N. I. Prigarina. Moscow: Nauka, 1991, pp. 7–30] (in Russian).
4. Бертельс А. Е. *Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV вв. (Слово, изображение).* М.: Восточная литература, 1997 [Bertel's A. E. *The Artistic Image in Iranian Art of the 9th–15th Centuries (Word and Image).* Moskow: Vostochnaya literatura, 1997 (in Russian)].
5. Бертельс Е. Э. *Избранные труды. Суфизм и суфийская литература.* М.: Наука; ГРВЛ, 1965 [Bertel's E. E. *Selected Works: Sufism and Sufi Literature*. Moscow: Nauka; GRVL, 1965 (in Russian)].
6. Бертельс Е. Э. Насир-и Хусрау и его взгляд на поэзию. *В:* Бертельс Е. Э. *Избранные труды. История литературы и культуры Ирана.* М.:Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы, 1988. С. 314–332 [Bertel's E. E. Nasir-i Khusrau and his view on poetry. *In:* Bertels E. E. *Selected works. History of literature and culture of Iran.* Moscow: GRVL, 1988, pp. 314–332 (in Russian)].
7. Дафтари Фархад. *Краткая история исма'илизма. Традиции мусульманской общины.* Науч. ред. и предисл. О. Ф. Акимушкина; пер. с англ. Л. Р. Додыхудоевой, Л. Н. Додхудоевой. М.: Ладомир, 2003 [Daftari Farhad. *A Brief History of Ismailism. Traditions of the Muslim Community.* Scientific ed. and preface O. F. Akimushkina; transl. from English by L. R. Dodykhudoeva, L. N. Dodkhudoeva. Moscow: Ladomir, 2003 (in Russian)].

8. Диноршоев М. *Носири Хусрав. Зад ал-мусафирин. Припасы путников.* Душанбе: Дониш, 2005 [Dinorshoev M. *Nosiri Khusrav. Zad al-musafirin. Travelers' Supplies*. Dushanbe: Donish, 2005 (in Russian)].
9. Додыхудоева Л. Р. *Разработка персидской научно-философской терминологии Насиром Хусравом: Знание и его восприятие*. Научный доклад No 16. Университет Центральной Азии. Отдел по культурному наследию и гуманитарным наукам, 2022 [Dodykhudoeva L. R. *Nasir Khusraw's Development of Persian Scientific and Philosophical Terminology: Knowledge and its Perception.* Research Paper No. 16. University of Central Asia. Department of Cultural Heritage and Humanities, 2022 (in Russian)].
10. Додыхудоева Л. Р., Рейснер М. Л. *Поэтический язык как средство проповеди: концепция «Благого слова» в творчестве Насира Хусрава*. М.: Наталис, 2007 [Dodykhudoeva L. R., Reisner M. L. *Poetic language as a means of preaching: the concept of the "Good word" in the works of Nasir Khusraw.* M.: Natalis, 2007 (in Russian)].
11. Корбен А. *История исламской философии.* Пер. с франц. яз. А. Кузнецова. Науч. ред. Я. Эшотс. 3-е изд. М.: Садра, 2016 [Corbin H. *History of Islamic Philosophy.* Transl. from French by A. Kuznetsov. Scientific ed. Ya. Eshots. 3rd ed. Moscow: Sadra, 2016 (in Russian)].
12. Корнеева Т. Г. *Насир-и Хусрав и его философские взгляды*. Отв. ред. А. В. Смирнов, Н. Ю. Чалисова. М.: Садра, 2022 [Korneeva T. G. *Nasir-i Khusraw and his philosophical views*. Ed. by A. V. Smirnov, N. Yu. Chalisova. Moscow: Sadra, 2022 (in Russian)].
13. Лукашев А. А. *Мир смысла в немногих словах. Философские взгляды Махмуда Шабистари в контексте эпохи*. М.: Садра, 2020 [Lukashev A. A. *A World of Meaning in a Few Words. The Philosophical Views of Mahmoud Shabistari in the Context of the Era*. M.: Sadra, 2020 (in Russian)].
14. Рейснер М. Л., Ардашникова А. Н. *Персидская литература IX–XVIII веков.* Т. 1: *Персидская литература домонгольского времени (IX – начало XIII в.) Период формирования канона: ранняя классика.* М.: Садра, 2019 [Reisner M. L., Ardashnikova A. N. Persian Literature of the 9th–18th Centuries. Vol. 1: *Persian Literature of the Pre-Mongol Period (9th — Early 13th Century). Canon Formation Period: Early Classics*. M.: Sadra, 2019.
15. Семенов А. А. Описание исмаилитских рукописей, собранных А. А. Семеновым. *Известія Российской Академии Наук*. VI серия. 1918. Т. 12. Вып. 18. С. 2171–2202 [Semenov A. A. Description of the Ismaili manuscripts collected by A. A. Semenov. *Bulletin of the Russian Academy of Sciences*. Series VI. 1918. Vol. 12. Issue 18, pp. 2171–2202 (in Russian and Persian)].
16. Семенов А. А. Шугнанско-исмаилитская редакция «Книги Света» (روشنایی نامه) Насир-и Хосрова. *Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР*. Т. V. Ленинград: Изд. АН СССР, 1930. С. 589–610 [Semenov A. A. Shugnan-Ismaili edition of the "Book of Light" Nasir-i Khusrau. *Notes of the College of Orientalists at the Asian Museum of the USSR Academy of Sciences*. Vol. V. Leningrad: Izd. AN SSSR, 1930, pp. 589–610 (in Russian and Persian)].

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

17. Хансбергер Элис. *Насир Хусрав рубин Бадахшана. Портрет персидского поэта, путешественника, философа.* Пер. с англ. яз. Л. Р. Додыхудоевой; под ред. С. Ниёзова, Н. И. Пригариной (науч. ред.), А. Элназарова. М.: Ладомир, 2005 [Hansberger A. *Nasir Khusraw: The Ruby of Badakhshan: A Portrait of the Persian Poet, Traveller, and Philosopher*. Transl. from English by L. R. Dodykhudoeva, ed. by S. Niyozov, N. I. Prigarina (Ed.-in-Ch.) and A. Elnazarov. Moscow: Ladomir, 2005 (in Russian)].
18. Шабистари М. *Цветник тайны.* Перс. текст поэмы, пер. и коммент. А. А. Лукашева; отв. ред. Н. Ю. Чалисова. М.: Садра, 2021 [Shabistari M. *Flowerbed of Mystery*. Persian text of the poem, transl., comments by A. A. Lukashev; Editor-in-Chief N. Yu. Chalisova. Moscow: Sadra, 2021 (in Russian)].
19. *Dīvān-i aš'ār-i ḥakīm Abū Ma'nī Nāṣir-i Xusrav-i Qubādīyānī. Muštamil ast bar* Rawšanāī-nameh, Sa'ādat-nameh, qaṣāīd va muqāṭ'āt. Ba ihtimām-i: ustād Sayīd Naṣrallāh Taqavī; *muqaddima va šarḥ-i ḥāl*: ustād Ḥusayn Taqī-zāda; *taṣḥīḥ*: ustād Mujtaba Minuvī; *ta'liqāt*: ustād 'Alāma 'Ali Akbar Dihxudā. Čāp-i duvvum. Tihrān, 1380/2001 (*Диван хакима Абу Ма'ни Насир-и Хусрав-и Кубадийани*; включает, кроме Равшана'и-нама, Са'адат-нама, касыды и кыт'а. Под рук. г-на Сайида Насруллаха Такави, предисловие и биография: устада Тагизаде, редакция устада Моджтаба Минови, комментарии устада Али Акбара Деххуда. 2-е изд. Тегеран, 1380/2001) [*The Divan of Hakim Abu Ma'ani Nasir-i Khusraw-i Qubadiyani*; includes, in addition to Rawshan'i-nama and Sa'adat-nama, qasidas and qit'as. Ed. by Mr. Sayyid Nasrullah Taqavi, with a preface and biography by Ustad Taqi-zadeh, revised by Ustad Mojtaba Minovi, and comment. by Ustad Ali Akbar Dehkhoda. 2nd ed. Tehran, 1380/2001 (in Persian)].
20. Mosharaf M. *Nažariye-yi ta'līmī-yi Nāṣir-i Xusrav dar maṯnavī Rawšanāī-nameh.* Naser Khosraw's didactical theory in his Mathnawi of Rushanai Name Pazhūhišnāma yi zabān va adab-i fārsī (gawhar-i gūyā), 1387/2008, šumara-yi (payāpayī 5) (in Persian). — Available from: URL: https://ensani.ir/fa/article/author/29802; jpll.ui.ac.ir›article_16295.html (accessed: 01. XI.2025).

Информация об авторе

Пригарина Наталья Ильинична — доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока, Институт востоковедения Российской академии наук, член редакционной коллегии журнала «Ориенталистика», Москва, Россия, prigarina@gmail.com, https://orcid.org/0000-0002-9770-3049.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 10.11.2025; одобрена рецензентами 25.11.2025; принята к публикации 27.11.2025; опубликована 15.12.2025.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Natalia I. Prigarina — Dr. Sci. (Philol.), Prof., Principal Research Fellow, Department of Oriental Written Sources, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Member of the Editorial Board of the Orientalistica, Moscow, Russia; prigarina@gmail.com, https://orcid.org/0000-0002-9770-3049.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 10.11.2025; approved after reviewing 25.11.2025; accepted for publication 27.11.2025; published 15.12.2025.

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

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

Научная статья Филологические науки
УДК 94(5):929
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-725-740

Трактат «Преданность и отречение» Насир ад-Дина Туси

Татьяна Георгиевна Корнеева

Институт философии РАН, Москва, Россия,
tankorney@gmail.com, http://orcid.org/0000-00019637-6034

Аннотация. Статья посвящена анализу малого исмаилитского трактата *Тавалла ва табарра* («Преданность и отречение»), созданного выдающимся философом и ученым XIII в. Насир ад-Дином Туси. В первой части работы рассматривается эволюция исмаилитской философской мысли вплоть до XIII столетия, особое внимание уделяется расколу 1094 г., который привел к формированию самостоятельной низаритской традиции. Автор прослеживает развитие ключевых доктрин, таких как учение *о та'лим* Хасана ас-Саббаха и концепция *Кийама* Хасана II *'ала зикри-хи ас-салам.* Далее представлен интеллектуальный портрет Насир ад-Дина Туси как исмаилитского мыслителя: освещаются основные вехи его биографии и дается обзор сочинений, написанных в русле исмаилитской традиции. Во второй части статьи публикуется первый комментированный перевод трактата *Тавалла ва табарра* с персидского языка на русский. Перевод сопровождается научными комментариями, раскрывающими философский и историко-культурный контекст произведения.

Ключевые слова: Насир ад-Дин Туси, исмаилизм, Аламут, Кийама, *талим*, низариты, *тавалла*, *табарра*

Для цитирования: Корнеева Т. Г. Трактат «Преданность и отречение» Насир ад-Дина Туси. *Ориенталистика*. 2025;8(4-5):725–740. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-725-740.

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

© Корнеева Т. Г., 2025
© Ориенталистика, 2025

Original article Philology studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-725-740

Nasir al-Din Tusi's Treatise "Solidarity and Dissociation"

Tatiana G. Korneeva

Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia,
tankorney@gmail.com, http://orcid.org/0000-00019637-6034

Abstract. This article analyzes the short Ismaili treatise *Tawalla wa Tabarra* ("Solidarity and Dissociation"), composed by the eminent 13th century philosopher and scholar Nasir al-Din Tusi. The first part of the study examines the evolution of Ismaili philosophical thought up to the 13th century, with particular attention given to the schism of 1094, which led to the formation of the independent Nizari tradition. The author traces the development of key doctrines, such as Hasan-i Sabbah's *ta'lim* (authoritative teaching) and Hasan II *'ala dhikri-hi al-salam's* concept of *Qiyama* (Resurrection). The article then presents an intellectual portrait of Nasir al-Din Tusi as an Ismaili thinker, highlighting major milestones in his biography and reviewing his works composed within the Ismaili tradition. The second part of the article features the first annotated Russian translation of the treatise *Tawalla wa Tabarra* from Persian, accompanied by scholarly commentary elucidating the philosophical and historical-cultural context of the work.

Keywords: Nasir al-Din Tusi, Ismailism, Alamut, Qiyama, *ta'lim*, Nizaris, *tawalla*, *tabarra*

For citation: Korneeva T. G. Nasir al-Din Tusi's Treatise "Solidarity and Dissociation". *Orientalistica*. 2025;8(4-5):725–740. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-725-740.

Исмаилизм — одно из течений шиитского ислама, входит в число пяти основных направлений арабо-мусульманской философской традиции. Течение зародилось в VIII в. в среде шиитов-имамитов. Вопрос, разделивший единое прежде сообщество имамитов на группы, позднее ставшие известные как шииты-двунадесятники (иснашариты) и исмаилиты, касался наследования имамата после смерти в 765 г. шестого шиитского имама Джа'фара ас-Садика.

Назначенный ранее преемник, Исма'ил, согласно исторических источников, скончался раньше своего отца. Назначение будущего имама происходило и происходит по сей день посредством «ясного указания» (*насс*), которое мыслится не как выражение желания или предпочтения имама, но как волеизъявление самого Бога. Смерть уже назначенного преемника, а следом за ней и смерть действующего имама поставила общину в сложную ситуацию. Часть ее признала право сводного брата преждевременно почившего Исма'ила — Мусы ал-Казима — и тем самым положила начало иснашаритской ветви шииз-

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

© Korneeva T. G., 2025
© Orientalistica, 2025

ма. Те же, кто не признал Мусу ал-Казима имамом, придерживались разных позиций: одни отрицали смерть Исмаила и верили в его сокрытие в целях сохранения жизни, другие признавали право на имамат его сына Мухаммада б. Исма'ила, третьи же поддерживали право на имамат его родного брата 'Абдаллаха. Подробное изложение истории становления исмаилизма выходит за рамки данной статьи, а потому обращусь сразу к X в., когда исмаилиты окрепли, создали Фатимидское государство со столицей в Каире, разработали собственный мазхаб (школу права), а философия активно развивалась[1].

Центром исмаилитской философии был Хорасан. Именно здесь впервые неоплатонические концепции были адаптированы Мухаммадом б. Ахмадом ан-Насафи (ум. ок. 943) к исмаилитскому учению в «Книге смысла и сути» (*Китāб ал-махсӯл*). Сочинение вызвало бурную реакцию, и вокруг книги завязался диспут: Абу Хатим ар-Рази (ум. 934) выступил с критикой ан-Насафи в «Книге исправления» (*Китāб ал-ислāх*), а Абу Йа'куб ас-Сиджистани (ум. 971) выступил в поддержку своего учителя, написав ответную «Книгу победы» (*Китāб ан-нусра*). Точку в споре положил Хамид ад-Дин ал-Кирмани (ум. после 1021), разобрав доводы всех сторон. Большой вклад в развитие исмаилитской философии на персидском языке принадлежит Насиру Хосрову (1004 — после 1074). X и XI вв. можно назвать «золотой эпохой» исмаилитской философии.

1094 год стал рубежным в истории исмаилитской философской мысли. В этот год произошел раскол единой до той поры исмаилитской общины по вопросу передачи имамата: разгорелся конфликт между Абу Мансуром Низаром, старшим сыном почившего имама-халифа ал-Мустансира, и Ахмадом ал-Муста'ли, его младшим сыном. Муста'ли был поддержан политическими силами фатимидского Каира, а Низар, хотя и собрал в свою поддержку вооруженные отряды, был схвачен в Александрии, а через год скончался в каирской тюрьме. Однако имя его продолжало жить еще не одно десятилетие в исмаилитских крепостях Персии, во главе которых стоял Хасан Саббах (ум. 1124), исмаилитский проповедник и основатель независимого «призыва» (*да'ва*) и государства исмаилитов-низаритов Аламута.

В XII в. на небосклоне исмаилитской философии не было ярких звезд, но правителями Аламута были предложены важные религиозно-теоретические доктрины. Так, Хасан Саббах конкретизировал шиитскую доктрину *та'лим* о необходимости надежного и авторитетного учителя в качестве духовного наставника человечества, который в исмаилитской интерпретации не может быть никем иным кроме как исмаилитским имамом времени. Эта доктрина была сформулирована в персоязычном трактате «Четыре главы» (*ал-Фусул ал-арба'а*), который не дошел до нашего времени, но подробный пересказ которого на арабском языке приводится в труде известного ересиографа Мухаммада б. 'Абд ал-Карима Шахрастани (ум. 1153) «Книга о религиях и сектах» (*Китаб ал-милал ва-н-нихал*) [Шахрастани, 1984, с. 170–173].

Другая важная доктрина, в прямом смысле перевернувшая исмаилитскую картину мира, — доктрина о Воскресении (*Кийама*). В 1164 г. в Аламуте Хасан II *'ала зикрихи ас-салам* («да будет с ним мир!») (ум. 1166) объявил о наступ-

[1] По истории исмаилитов и их учения см.: [Додихудоев 1976; Дафтари 2003; Дафтари 2006; Дафтари 2011; Иванов 2011; Stern 1960; Poonawala 2012].

лении Кийама, которое было интерпретировано в эзотерическом смысле как проявление неприкрытой истины (*хакика*) в духовной реальности исмаилитского имама времени и тем самым все исмаилиты были удостоены актуализацией рая уже при жизни. Эта концепция была довольно подробно изложена в анонимном трактате конца XII в. «Семь глав нашего господина» (*Хафт баб-и Баба Саййид-на*) [Ivanow, 1933].

Обе эти упомянутые доктрины нашли свое отражение в трудах Насир ад-Дин Туси.

Хваджа Насир ад-Дин Туси — выдающийся ученый XIII века, *малик ал-куттаб* (глава писцов) при исмаилитских правителях Аламута, визирь (советник) основателя династии Ильханидов Хулагу-хана. Его перу принадлежат трактаты по самым разным областям науки того времени — математике, астрономии, оптике, образованию и, конечно, философии.

Насир ад-Дин Туси, Мухаммад б. Мухаммад б. Хасан, родился в 1201 г. в г. Тус, в пригороде современного Мешхеда. Известно, что его отец Ваджих ад-Дин Мухаммад б. ал-Хасан ат-Туси был факихом, придерживался двенадцатеричного шиизма и позаботился о том, чтобы его сын получил надлежащее образование в области корановедения, хадисоведения, фикха и других исламских наук. Позднее Туси продолжил обучение в Нишапуре, а около 1227 г. (по другим данным — 1233 г.[2]) присоединился ко двору исмаилитского правителя (*мухташам*) в Кухистане Насир ад-Дина б. Аби Мансура (ум. 1257). Во время пребывания в Каине и других исмаилитских крепостях Кухистана Насир ад-Дин свел близкое знакомство со своим патроном, которому посвятил такие известные работы, как «Насирова этика» (*Ахлак-и Насири*, 1235 г.) [Madelung, 1985; Azadpur, 2018], и «Этика мухташама» (*Ахлак-и мухташами*). Туси пользовался добрым расположением двух последних исмаилитских имамов — ʻАла' ад-Дина Мухаммада III (прав. 1221–1255) и его сына и преемника Рукн ад-Дина Хуршаха (прав. 1255–1256). Исмаилитский период жизни Насир ад-Дина Туси окончился 19 ноября 1256 г.: в этот день Аламут пал под натиском монгольских войск, а последний аламутский имам исмаилитов-низаритов был взят в плен Хулагу-ханом. Насир ад-Дин, в свою очередь, стал доверенным лицом Хулагу-хана, служил визирем при нем и при его преемнике Абаке. Хулагу-хан построил для Насир ад-Дина Туси обсерваторию в Мараге в Айзербайджане, которую именитый ученый возглавлял на протяжении многих лет. Скончался Насир ад-Дин в 1274 г. в Багдаде.

Насир ад-Дин Туси — автор нескольких трактатов, в которых его взгляды представлены в исмаилитском ключе. Остается открытым вопрос, принял ли он исмаилизм во время своего пребывания в аламутских крепостях и какого вероисповедания он придерживался после падения Аламута — перешел ли в шиизм или остался исмаилитом под прикрытием *такийа* (практика благоразумного сокрытия веры).

Как уже было сказано, он воспитывался в семье, исповедовавшей шиизм иснашаритского толка. Как писал сам Насир ад-Дин в автобиографическом произведении «Мистический путь духовного роста» (*Сайр ва сулук*, ок. 1246 г.),

[2] Дата 1233 год фигурирует в статье: [Ragep, 2000], дата 1227 год указана в статье: [Lane, 2018].

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

«я родился и получил образование среди группы людей, которые были верующими и последователями экзотерических аспектов религиозного закона (*захир-и шари'ат*)», однако отец поощрял стремления сына разобраться в учениях всех школ и течений [Tusi, 2017, p. 61]. Позднее он продолжил образование у Камал ад-Дина Мухаммада Хасиба (1156–1242), ученика известного поэта и мыслителя Баба Афдала Кашани[3] (ум. ок. 1213/1214), который не только обучал наукам, но, по словам Насир ад-Дина, нередко высказывался по религиозным вопросам, не давая окончательных ответов, что провоцировало любопытство ученика и стимулировало его собственные размышления на теологические темы. После окончания формальной учебы Туси продолжил поиск эзотерических знаний и начал переписку с Шихаб ад-Дином[4] (ум. 1224). Однажды в его руки попало сочинение «Священные главы» (*Фусул-и мукаддас*) низаритского имама Хасана II *'ала зикрихи ас-салам*: «Добыв [текст] хитростью, я дни и ночи проводил за его изучением и — в меру своего скромного понимания и возможностей — обрел бесчисленные блага от этих священных слов, что суть свет для сердец и просветление для сокровенных мыслей. Они немного раскрепостили мое исследовательское чутье (*чишм-и тасарруф*), и мой внутренний взор (*дида-и батин*) открылся» [Tusi, 2017, p. 68]. Далее он продолжает: «После этого моим единственным желанием было присоединиться к джамаату (к сообществу исмаилитов. — *Т. К.*) при первой же возможности. В то время, следуя внутреннему побуждению, я приложил столь настойчивые усилия, что в конце концов преуспел. Благодаря высокому покровительству его светлости Насир ал-Хакк ва-д-Дина[5] — да возвеличит его Бог — и его милостивому вниманию к моему [духовному] росту, я удостоился чести войти в джамаат и присоединиться к числу новичков (*мустаджибан*) *давата* (исмаилитского призыва. — *Т. К.*). Так мое положение достигло нынешнего состояния» [Tusi, 2017, p. 68].

Возможно, Насир ад-Дин Туси действительно принял исмаилизм, как он об этом сам сообщает, но после разгрома Аламута он уже не выражал свои взгляды так открыто и даже составил несколько трактатов, посвященных изложению шиитского калама. Каковы бы ни были истинные взгляды Насир ад-Дина Туси, благодаря написанным им трактатам мы можем проследить развитие исмаилитской философской мысли в XIII в.

К исмаилитским трактатам Насир ад-Дина относятся:

1. Трактат «Луга смирения» (*Равдат ат-таслим*), также известный как «Представления» (*Тасаввурат*), — наиболее позднее исмаилитское сочинение аламутского философа. Составление книги было завершено в 1243 г.

[3] Баба Афдал ад-Дин Мухаммад б. Хасан Мараки Кашани (ум. ок. 1213/1214), известный как Баба Афдал, был персидским поэтом и философом. О его жизни почти ничего не известно, как неизвестно и то, принадлежал он к исмаилитам или нет. Его прозаические произведения не дают оснований утверждать приверженность исмаилитам, а поэтические произведения написаны в суфийском ключе. Подробнее о нем и о его произведениях см.: [Chittick, 2012].

[4] Шихаб ад-Дин, чье полное имя было Абу-л-Фатх Шихаб Мансур, был правителем (*мухташам*) Кухистана до 1224 г. [Tusi, 2017, p. 29].

[5] Имеется в виду *мухташам* Кухистана — Насир ад-Дин б. Аби Мансур (ум. 1257).

Трактат содержит комплексное изложение исмаилитского учения и состоит из 27 глав. Сочинение охватывает множество тем, таких как творец, космогония, природа человеческого существования, этика, эсхатология, пророчество, имамат и духовное толкование семи столпов исламского религиозного права[6]. Как отмечает Г. Ландольт, этот трактат «представляет собой мастерский сборник средневековой исмаилитской мысли. Более конкретно, это уникальный источник для изучения идей и доктрин, которых придерживались низаритские исмаилиты при предпоследнем правителе Аламута ʻАлаʼ ад-Дине Мухаммаде III (годы правления 618–653 / 1221–1255)» [*Paradise of Submission*…, 2005, p. 1].

2. «Мистический путь духовного роста» (*Сайр ва сулук*, ок. 1246 г.) — духовная автобиография Насир ад-Дина Туси, в которой он не только описал свой путь в исмаилитскую общину, но также сформулировал исмаилитскую доктрину имамата, представил непротиворечивое изложение доктрин *таʻлим* и *Кийама*. В трактате также нашло отражение его представление о модели взаимоотношений между исмаилитским имамом и его последователями, которую он впоследствии развил в своей книге «Луга смирения» (*Равдат ат-таслим*).
3. Трактат «Начало и конец» (*Агаз ва анджам*) был написан во время пребывания Насир ад-Дина в Кухистане. Сочинение содержит 20 глав и посвящено эсхатологическим вопросам в исмаилитской интерпретации: что такое смерть, какова посмертная участь человека, какие факторы влияют на положение человека в будущей жизни и др.
4. Сочинение «Искомое верующих» (*Матлуб ал-муминин*) — небольшой трактат, написанный в Аламуте или крепости Маймун-Диз в ответ на просьбу некой благородной дамы из семьи ʻАлаʼ ад-Дина Мухаммада III изложить то, что он прочитал в сочинении Священные главы» (*Фусул-и мукаддас*) низаритского имама Хасана II *ʻала зикрихи ас-салам* и в другой исмаилитской литературе. Работа состоит из четырех глав и посвящена основным вопросам исмаилитского учения эпохи Аламута. В ней Насир ад-Дин Туси поднимает эсхатологические вопросы, утверждает необходимость имамата, разбирает концепцию *тавалла ва табарра* («преданность и отречение») в исмаилитском ключе и объясняет эзотерический аспект предписаний шариата.
5. «Преданность и отречение» (*Тавалла ва табарра*) — трактат Насир ад-Дина Туси, в котором не только подробно проанализированы общие положения шиитской концепция преданности имаму и отречения от дурных людей и дел, но и дана исмаилитская интерпретация этих положений. Значение трактата обусловлено тем, что это один из самых ранних трактатов Насир ад-Дина Туси по исмаилизму.

[6] Кади ан-Нуʻман утверждает со слов имама Джаʻфара ас-Садика (ум. 765 г.), что ислам был основан на семи столпах, а именно: *валāйа* (преданность имаму), *тахара* (ритуальная чистота), *салат* (молитвы), *закат* (налог на благосостояние), *савм* (пост в месяц рамадан), *хадж* (паломничество в Мекку), *джихад* (священная война) [*The Pillars of Islam*…, 2003, p. 2–3].

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

Трактат Насира ад-Дина Туси *Тавалла ва табарра* («Преданность и отречение»)[7]

Слава Богу, господу миров!

И да пребудет его благословение на нашем господине Мухаммаде и его пречистой семье!

[1] Каждый, кто хочет обрести религию (диндар), не избежит двух вещей: преданности (*тавалла*) и отречения (*табарра*), так как предписано: «Религия есть любовь ради Бога и ненависть ради [Бога]»[8]. Что означает, что религия (*дин*) есть Преданность (*дусти*) на пути к Богу и вражда (*душмани*) на пути к Богу. Наш брат в вере Наджиб ад-Дин Хасан[9] — да поможет ему Бог в том, что он желает — он умолял этого немощного Мухаммада Туси[10], чтобы в этой главе он написал объяснение и дал подтверждение (*та'кид*). Не было иного выхода, кроме как переписать (*сабт*) ради этого брата по вере несколько слов из речей предводителей религии и учителей людей убежденности (*ахл-и йакин*) — особенно учителя времени (*му'алим-и вакт*), повелителя благородных, защитника мира и религии, правителя Ирана Абд ар-Рахима б. Аби Мансура[11] — да возвысит Бог его повеления и сохранит его благословенную тень.

[2] Теперь скажем, что люди имеют две силы. Эти две силы, что подобно ветвям и отросткам произрастают из животной (*бахими*) души, — вожделение (*шахват*) и гнев (*газаб*), то есть [по-персидски] желание (*арзу*) и ярость (*хашм*). Эти две силы также присутствуют и в других животных, и их значение в [том, чтобы определить] необходимость или отсутствие нужды [в чем-либо]. Но человеку присущи иная душа, которой не обладают остальные животные и которую называют говорящей душой (*нафс-и натика*), или [по-персидски] глаголющей (*гуйа*) душой, и разум (*'акл*), который по-персидски называют умом (*хирад*).

---

[7] Пер. с перс. яз. Т. Г. Корнеевой.

[8] Хадис от Бара'а ибн 'Азиба: «Однажды мы сидели вместе с Пророком (да благословит его Аллах и приветствует), и он спросил: «Какая из основ ислама самая крепкая?» Они (сподвижники) сказали: «Намаз». Он сказал: «Хорошо, но не он». Они сказали: «Религиозный налог (закят)». Он сказал: «Хорошо, но не он». Они сказали: «Пост в месяц Рамадан». Он сказал: «Хорошо, но не он». Они сказали: «Хадж». Он сказал: «Хорошо, но не он» Они сказали: «Джихад». Он сказал: «Хорошо, но не он». Затем он сказал: «Самая крепкая основа веры — это любить ради Аллаха и ненавидеть ради Аллаха» [Ахмад ибн Ханбал, 1999, с. 488].

Считается «хадисом хорошим благодаря свидетельствам» (хасан би-шавахиди-хи).

[9] Как отмечает С. Дж. Бадахшани в английском переводе трактата, это был ведущий исмаилитский да'и Кухистана, где Насир ад-Дин Туси написал это сочинение, однако иной информации о нем не сохранилось [*Shi'i Interpretations of Islam…*, 2010, p. 25].

[10] Полное имя Насир ад-Дина Туси — Абу Джа'фар Мухаммад Хваджа Насир ад-Дин Туси.

[11] Покровитель Туси в Кухистане, Насир ад-Дин Абд ар-Рахим б. Аби Мансур (ум. 1257).

[3] Необходимо, чтобы животная душа, силы которой — желание и ярость, была в подчинении у человеческой говорящей души, а говорящая душа — в подчинении разума, а разум — в подчинении истинного повелителя (*фарманда-йи хакикат*)[12], которого называют учителем времени, чтобы его (человека. — *Т. К.*) движение (*харакат*) было по прямому [пути] (*бар истикамат*). Если же будет наоборот, тогда движение обратится вспять (*манкус ва нигунсар*): разум будет в подчинении у говорящей души, а говорящая душа — в подчинении у животной души, и тогда желание и ярость восстанут, и [человек] окажется в преисподней (*хавийа*), то есть в аду (*дузах*). Упаси нас от этого Бог!

[4] Когда же животная душа подчиняется говорящей душе, [тогда] вожделение и гнев смягчаются (*латифтар шаванд*) по сравнению с тем, какими они были: вожделение поднимается выше на уровень влечения (*шавк*), а гнев переходит на уровень отказа (*’и‘рад*). Итак, в том, чья говорящая душа возобладала над животной душой, место вожделения и гнева занимают [силы] влечения и отказа. Когда же говорящая душа подчиняется разуму, [тогда] [силы] влечения и отказа становятся еще более возвышенными и совершенными (*камилтар*) и превращаются в расположение (*ирадат*) и в отвращение (*карахат*). Когда же разум находится в подчинении у истинного повелителя, [тогда] тем же образом расположение и отвращение превращаются в дружбу (*тавалла*) и отречение (*табарра*).

[5] Истинный смысл (*хакикат*) преданности заключается в том, чтобы повернуться лицом к кому-либо, тогда как истинный смысл отречения — испытывать отвращение [ко всему] кроме него. Итак, вожделение и гнев превращаются в совершенную дружбу (*дусти-йе му’адда*) и обращенность к Нему и во вражду и отвращение ко всему, кроме Него. Совсем не так будет, если говорящая душа последует (*таба‘*) за животной душой. Вожделение и ярость дополняют две другие вещи из того же корня (*баб*): корыстолюбие (*хубб-и мал*) и честолюбие (*хубб-и джах*). Когда же разум следует за говорящей душой, тогда две другие вещи сопутствуют этому: алчность (*хирс*) и гордыня (*кибр*). Из таких нравов (*ахлак*) вырастут лишь иные дурные нравы, так что люди окажутся в месте, где не возникнет (*дар вуджуд набашад*) иной дурной нрав (*хулк*), кроме того, что [уже] существует (*мавджуд*) в них. Это приведет к бесконечной погибели (*халакат-и абади*). Просим защиты у Бога от этого.

[6] Однако если того [человека], чье движение прямо, животная душа поставит перед вожделением, говорящая душа, что довлеет над ней, заменит это вожделение на целомудрие (*‘иффат*). Целомудрие означает чистоту души. Если же [животная душа] поставит его перед гневом, говорящая душа заменит [гнев] на снисходительность (*хилм*). Снисходительность означает приветливость (*мудара*) и спокойствие (*сукун*). Когда же говорящая душа обратит его к корыстолюбию, разум превратит это в пожертвование (*исар*), то есть в предпочтение себе других. Когда же говорящая душа обратит его к честолюбию, разум заменит его на отшельничество (*‘узлат*) и отделение

[12] Имеется в виду исмаилитский имам времени.

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

(*инкита'*), то есть на отчуждение от людей. Когда же [разум] обратит его к алчности, повелитель (имам времени. — *Т. К.*) заменит его на довольство (*кана'ат*). Когда же [разум] обратит его к гордыне, повелитель превратит это в смирение (*таваду'*). Такие заслуживающие похвалы нравы — источник других нравов, чтобы каждый добрый нрав, что возможен в человеке, проявился в нем, и тогда это приведет к бесконечному счастью (*са'адат-и абади*). Если захочет наш господин.

[7] У преданности и отречения есть явный [смысл] и скрытый. Явный [смысл] преданности — обратиться лицом к хорошим людям, а отречения — испытывать отвращение к дурным людям. Скрытый [смысл] преданности — обратиться лицом к божьему человеку (*мард-и худа*), т. е. к одному-единственному правому[13] (*мухикк-и йагана*), который является источником всего доброго. Скрытый [смысл] отречения — отвратиться от всего, кроме Него.

[8] Преданность возможна благодаря двум вещам — знанию (*ма'рифат*) и любви (*мухаббат*). Люди, которые не знают Бога и не любят (*дусти*) Его, не предстанут перед Ним. Знание есть познавание (*шинахтан*), а любовь — дружба (*дусти*). Отречение также возможно благодаря двум вещам — переселению (*хиджра*) и старанию (*джихад*). Переселение означает разрыв отношений со всем, кроме Него, а старание — усилия. Пока не прекратят иных отношений, кроме как с Ним, и не перестанут предпринимать усилия против Его врагов, отречение не будет полным (*тамам*).

[9] Вот эти четыре вещи, без которых преданность и отречение не будут полными: знание (*ма'рифат*), любовь (*мухаббат*), переселение (*хиджра*) и старание (*джихад*). У каждой из них есть свой явный и скрытый [смыслы]. Явный [смысл] знания — познать Бога[14], а скрытый — не познавать ничего, кроме Него. Явный [смысл] любви — возлюбить Его, а скрытый — не возлюбить ничего иного, кроме Него. Явный [смысл] старания — предпринимать усилия против Его врагов, а скрытый — пожертвовать имуществом и высоким положением, женщинами и детьми ради Него. Явный [смысл] переселения — пожертвовать вожделением и гневом ради Него, а скрытый — ради Него свести на нет честолюбие и [самовольное определение] необходимости или отсутствия нужды [в чем-либо]. Когда же всё это будет сделано, [тогда] условие преданности и отречения будет выполнено, и затем

[13] Здесь речь идет об имаме времени, что ясно из контекста. Кроме того Насир ад-Дин Туси в другом своем трактате «Искомое верующих» (*Матлуб ал-муминин*) говорит то же самое более ясно: «Явная [сторона] преданности — обратиться к добрым [людям], а скрытая [сторона] — обратиться к божьему человеку, т. е. имаму времени (*имам-и заман*)» [*Shi'i Interpretations of Islam*..., 2020, p. ٢٥].

[14] Интересно отметить, что в трактате «Искомое верующих» (*Матлуб ал-муминин*) Насир ад-Дин Туси дает следующее определение скрытой и явленной сторонам знания: «Явный [смысл] знания в том, чтобы [люди] познали Бога в [божьем человеке (*мард-и худа*)], т. е. в имаме времени, который есть Его наместник (*халифа*). Скрытый [смысл] — не познавать ничего иного, кроме него» [*Shi'i Interpretations of Islam*..., 2020, p. ٢٥].

крайняя степень благочестия будет пребывать в согласии (*рида*) и покорности (*таслим*).

[10] Согласие и покорность достигаются в том случае, когда преданность и отречение становятся одним. И как отречение погружают в преданность, так и дополнения[15] [погружают] в истину, возобновляемое (*муста'наф*) — в законченное (*мафруг*), шариат — в День Воскресения (*Кийамат*), чтобы достичь преданности. Те преданность и отречение, что были в начале (*дар аввал*), в этих [достигнутых] преданности и отречении достигают конца (*ахир*). Это тогда станет осуществимым, когда необходимость и отсутствие нужды объединят в единое. Отсутствие нужды погрузят в необходимость, и любовь и знание станут единым. Любовь погрузят в знание. Если человек не видит никого, кроме Него, то от чего он отречется? Если он не знает никого, кроме Него, то что он не возжелает?

[11] Когда же так будет, то все состояния мира станут для него одинаковыми. Что бы ни случилось, всем будет доволен. Не радуется он никакому веселью, ни от какого горя не сжимается его сердце. Не томится он о прошлом, не возлагает надежд на будущее. Когда же так станет, тогда будет достигнут [искомый] уровень согласия (*рида*), он же уровень довольства (*хушнуди*). То есть [человек] будет удовлетворен, доволен и весел благодаря Богу Всевышнему, что бы ни случилось, и тогда он также сможет надеяться, что [Бог] доволен им[16].

[12] У согласия есть три признака. Один из них таков: когда [с человеком] случается что-то благое (*аз хайр*), он не радуется, а когда происходит что-то дурное (*аз шарр*), то не расстраивается. Другой [признак] таков: всё, что ему поручают, он делает, не протестуя и не расстраиваясь, независимо от того, поручили благое или дурное. Когда знают, что это приказ истинного повелителя, то нет в этом различия (*тафавут*), и одно не вызывает большего желания, чем другое. Например, скажут ли доставить удовольствие или причинить страдания кому-либо, нет в том никакого различия. Третий [признак] такой: не выражать ни к одному созданию ни порицания, ни антипатии и не говорить «такой-то — добрый, а тот — злой, этот — благой, а тот — дурной». Напротив, если что-то дано его языку и его сердцу, то по поручению учителя времени, [следует] это изучить и не совершать ничего самопроизвольно. Когда человек найдет в себе эти признаки, значит, он достиг [искомой] степени согласия.

[13] Перейдем к [понятию] покорности (*таслим*). Покорность означает отвергать [что-то] (*баз сипардан*). Отвергать, в свою очередь, означает следующее: все, чем [человек] владеет, но что не перейдет с ним в тот мир, он оставляет в этом мире. То есть, не следует привязываться сердцем к [вещам этого мира], но следует считать их взятыми во временное пользование (*'арийат*) и иллюзорными (*маджази*). Например, глаза, уши, язык, руки

[15] Те дополнения (*идафат*), о которых говорилось в [5] и которые сопутствуют неверному подчинению разных уровней души: корыстолюбие и честолюбие, алчность и гордыня.

[16] Аллюзия на аят Корана: «О ты, душа упокоившаяся! Вернись к твоему Господу довольной и снискавшей довольство!» (К., 89:27–28).

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

и ноги, и даже плоть (*тан*), желание (*арзу*) и страсть (*хава*), гнев (*хашм*), необходимость и отсутствие нужды, точно так же и внутренние силы (*кувватха-йи андаруни*), такие как воображение (*вахм*), знания (*даниш*) и воззрения (*биниш*) — все это и все, что из это следует (*таваби'*): имущество, высокое положение, почет (*хурмат*), уважение (*хишмат*), и прочее — даже душу и жизнь следует считать взятыми во временное пользование. Как если бы некто пришел в изнеможение от того, что было дано ему на сохранение (*аманат*)[17] кем-то другим, и этот другой возжелал забрать обратно то, что было дано на сохранение, и тогда настала бы радость для первого, так как снят груз с его сердца и избавлен он от великой печали и освобожден от возложенной ответственности (*'ухда-йи таклифи*). Затем, когда достигнет такого уровня, что все это потеряет для него всякое значение (*начиз башад*) и не будет его сердце привязано к этому, значит, он достиг [искомой] степени покорности.

[14] Когда обретены преданность и отречение, согласие и покорность, тогда обретается вера (*иман*). А иначе не присуще им имя верующего (*му'мин*), ведь сказано: «Но нет — клянусь твоим Господом! — не уверуют они, пока не сделают тебя (пророка Мухаммада. — *Т. К.*) судьей (*йухаккиму-ка*)[18] в том, что запутано между ними. Потом не найдут они в самих себе затруднения о том, что ты решил, и подчинятся полностью (*йусалламу таслиман*)»[19]. Согласно истине твоего господина, те люди не станут верующими (*имандар*), пока не поставят тебя (пророка Мухаммада. — *Т. К.*) судьей (*хаким*) над собой в каждой ссоре (*ихтилаф*), которая происходит между ними, то есть в любом состоянии, которое их охватывает. Когда же каждый приговор (*хукм*) и каждое решение (*када'*)[20], которое ты им выносишь, больше не вызывает в их сердце ни печали, ни тоски, и они отвергают то, что до́лжно отречь, тогда отречение (*баз сипардан*) становится полным (*тамам*).

---

[17] *'Ама̄нат* (мн. ч. *аманат*) — *араб.* 1) надежность, верность; 2) вещь, вверенная на хранение; залог. Встречается в Коране как в контексте финансово-правовых взаимоотношений между людьми («Если кто-нибудь из вас доверяет другому, то пусть возвращает тот, которому доверено, свой залог (*'аманата-ху*) и пусть боится Аллаха, Господа своего» (К., 2:283), «Аллах, поистине, повелевает вам возвращать доверенное имущество (*ал-'аманат*) владельцам его и, когда вы судите среди людей, то судить по справедливости» (К., 4:61(58)) и др.), так и в контексте отношений человека и Бога («О те, которые уверовали! Не изменяйте Аллаху и посланнику, — тогда вы измените доверенному вам (*аманати-кум*), в то время как вы про это знаете» (К., 8:27), «Мы предложили залог (*ал-'аманат*) небесам, и земле, и горам, но они отказались его понести и устрашились его; понес его человек, — ведь он был обидчиком, неведующим» (К., 33:72). Слово *'ама̄нат* восходит к тому же корню, что и слово *иман* «вера [в Бога]», речь о котором пойдет в следующем абзаце.

[18] Глагол II породы *хаккама* имеет несколько значений. Первое — назначать кого-то третейским судьёй или правителем, а второе, особенно важное для понимания интерпретации аята Насир ад-Дином Туси, — предоставлять кому-то неограниченное право распоряжаться чем-либо.

[19] Коран 4:65, пер. И. Ю. Крачковского.

[20] Слово *када'* также имеет другое значение — «судьба», «приговор».

[15] Итак, выше определены три условия верующего. Первое — судейство, сделать его (пророка Мухаммада. — *Т. К.*) судьей над собой, и это — преданность, так как в этом соединены и преданность, и отречение. Второе и третье — согласие и покорность. Когда же достигнуто [искомое] состояние, человек становится верующим (*му'мин*). Затем ему необходимо стать убежденным (*мукин*). Насколько верующий связан с этой жизнью (*дунйа*), настолько связан убежденный с будущей жизнью (*ахират*). Сказано: «Те, которые веруют в тайное (*га'иб*)… и в последней жизни (*ахира*) убеждены»[21]. Обретшие веру в то, что от них скрыто, будут уверены в будущей жизни.

[16] Вера (*иман*) означает доверие (*бавар*), тогда как уверенность (*икан*) означает убежденность (*йакин*). Доверие иногда связано с мнением (*занн*), тогда как уверенность — нет[22]. Мнение — явление этого мира, а уверенность — явление будущей жизни, как об этом сказано в Священных Словах[23] (*калам-и мукаддас*) в нескольких местах. Убежденность такова, что будущая жизнь настолько познана, что скажешь, будто разглядываешь ее [как на ладони]. Так будет тогда, когда будет обнаружено небытие этого мира и его состояний.

[17] Взор каждого, кто видит эту жизнь как бытие (*хаст*), становится отраженным (*ма'кус*), и поневоле он видит жизнь будущую как небытие (*нист*). Когда же видит жизнь будущую как бытие, видит и эту жизнь как

[21] Коран 2: 3–4, пер. И. Ю. Крачковского.

[22] В арабо-мусульманской философии и фикхе (правоведении) общепринятой являлась трехуровневая классификация достоверности знания. На вершине этой иерархии располагается «абсолютная уверенность» (*йакин*) — знание, полностью исключающее возможность альтернативных интерпретаций. Такое знание, за исключением суфийского подхода, традиционно ассоциировалось с состоянием «духовного успокоения» (*итми'нан*, *раха*). (В скобках стоит заметить, что один из основных трактатов по исмаилитской философии, принадлежащий перу Хамид ад-Дина ал-Кирмани (XI в.), назывался *Рахат ал-'акл*, то есть «Успокоение разума».) В философии состояния «уверенности» можно достигнуть либо интуитивно, либо при помощи дискурсивного доказательства. Среднюю позицию занимает «предположительное знание» (*занн*), допускающее равную вероятность противоположных трактовок. Нижнюю ступень занимает «сомнение» (шакк), при альтернативное знание воспринимается как более вероятное. Подробнее см.: [Смирнов].

[23] «Священные слова» (*Калам-и мукаддас*) имама Хасана II *'ала зикрихи ас-салам* — введенная им в 1164 г. доктрина Воскресения (*Кийама*). Согласно этой доктрине, Судный день уже наступил в эзотерическом, духовном смысле: истина (*хакика*), которая являет собой баланс явленного (*захир*) и внутреннего (*батин*), проявила себя в лице низаритского имама, а потому для исмаилитов, признававших имама, рай актуализировался уже в этом мире. Как пишет д-р Ф. Дафтари, в период Воскресения отпала необходимость в сложной многоступенчатой организации исмаилитов, и стали выделяться три категории людей: «люди множественности» (*ахл-и та'ддуд*), которые не входят в общину исмаилитов-низаритов, «люди упорядоченности» (*ахл-и тарат-туб*) — рядовые исмаилиты, познавшие внутренний смысл (*батин*) шариата, и «люди единства» (*ахл-и вахдат*) — те, кто отринул все внешнее и «достиг царства *хакика*, в значении *батин* скрытого внутри *батин*, где можно постичь полную (*кулли*), а не частичную (*джузи*) истину» [Дафтари, 2011, с. 455–456]. Об этих же категориях далее будет говорить и Насир ад-Дин Туси.

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

небытие, одно обусловливает другое. Человек убежденности (*мард-и йакин*) таков, что видит эту жизнь и ее состояния как небытие, и чем больше он отрывает свой взор от этой жизни и ее состояний, его убежденность в будущей жизни возрастает.

[18] У убежденности есть три стадии (*муртаба*). Первая называется «достоверная истина» (*хакк ал-йакин*), то есть достоверная правота (*дурусти-йе йакин*). Вторая — «достоверное знание» (*'илм ал-йакин*), то есть достоверное познание (*данистан-и йакин*). Третья — «достоверная сущность» (*'айн ал-йакин*), то есть достоверная самость (*'зат-и йакин*) и достоверная истинность (*хакикат-и йакин*). Достоверная истина — уровень верующих, которые отворачиваются от этой жизни в сторону будущей жизни. Достоверное знание — уровень верующих, которые достигли совершенства (*камал*) жизни будущей. Достоверная сущность — уровень тех, кто вышел за [пределы] будущей жизни. Они — люди единства (*ахл-и вахдат*). Им велено следующее: эта жизнь запретна (*харам*) для людей будущей жизни (*ахл-и ахират*), будущая жизнь запретна для людей этой жизни (*ахл-и дунйа*), для божьих людей (*ахл-и худа*) запретны и эта жизнь, и будущая[24].

[19] Человек может достичь уровня единства после того, как утратит в себе [различие между] бытием и небытием и отвернет свой взор от них обоих. Пока же он колеблется между бытием и небытием, до тех пор будет он либо человеком этой жизни (*мард-и дунйа*), либо человеком жизни будущей (*мард-и ахират*). Если он желает иллюзорное (*маджази*) бытие и истинное (*хакики*) небытие, тогда он — человек этой жизни, а будущая жизнь для него запретна. Если же он желает истинное бытие и иллюзорное небытие, тогда он — человек будущей жизни, а эта жизнь для него запретна. Если же не желает ни бытия, ни небытия, ни своей воли (*худ*), ни своего безволия (*бихуди-йе худ*) и не знает ни того, ни другого и не взирает ни на то, ни на другое, тогда он — божий человек (*мард-и худа*), и для него запретны и эта жизнь, и будущая.

[20] Если взор обращен на эту или на будущую жизнь, то он лишается совершенства этого уровня (уровня божьего человека. — *Т. К.*) и становится отраженным (*ма'кус*). До тех пор, пока человеку необходимы будущая жизнь, рай, вознаграждение и счастье, он желает собственного совершенства. Собственное совершенство он желает ради себя, то есть он любит самого себя, а не Бога. В таком случае он — человек множественности (*мард-и касрат*), а не человек единства, ибо сказано: «Всё, что видишь кроме Бога, — кумир, разбей его»[25].

---

[24] Хадис от Ибн 'Аббаса: «Земной мир (блага земного мира) запретен для людей посмертного мира, посмертный мир запретен для людей земного мира, земной и посмертный миры запретны для людей Аллаха». [Ад-Дайлами ал-Хамдани, 1986, с. 230]. Считается «подложным (*мавду'*) хадисом».

[25] Цитата из касыды Абу ал-Маджда Мадждуда Ибн Адама Сана'и (XI в.), персоязычного суфийского поэта:

هر چه بینی جز هوا آن دین بود بر جان نشان

هر چه یابی جز خدا آن بت بود در هم شکن

Всё, что видишь помимо [собственных] желаний, — религия, укрепи [ее] в душе!

[21] Итак, желание чего-либо, кроме Бога, есть идолопоклонство. Будущая жизнь, рай, одобрение и покровительство Бога (*джавар-и худа*) — это то, что помимо Бога, и по этой причине не следует ищущему единство уделять внимание (*илтифати*) и желать что-либо из этого или же быть из тех, кто видит, узнаёт и познаёт. Признак того, который познаёт Бога, следующий: он не желает ничего, кроме Бога. Познание Бога и любовь к Богу также относятся к множественности, которой не должно быть в единстве между познающим (*шинасанда*) и познанным (*шинахта*), между любящим (*хваст*) и возлюбленным (*хваста*), — всё это Бог, и точка.

[22] Тот, кто во всем видит Бога, тот и есть ищущий единства (*талиб-и вахдат*). Если Бог Всевышний отдернет пред Собой завесу (*хиджаб*) бытия и небытия, тогда [ищущий единства] достигнет [искомого] уровня. Этот уровень таков, что невозможно описать его словами сотворенного. То, что выразимо в словах, не избежит кощунства (*куфр*) и неверия (*ширк*). Старающемуся человеку (*мард-и муджтахид*) следует прикладывать усилия (*джахд*), чтобы убрать все то, что кроме Бога, и самопроизвольно достичь самого себя, если будет угодно Богу Всевышнему.

[23] Он прокомментировал это сам для себя.

Список литературы / References

1. Ад-Дайлами ал-Хамдани. *Ал-Фирдаус ал-ахбар би-ма'сур ал-хитаб* (*Райская роща изречений в русле достоверных преданий*). № 3110. Т. 2. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 1986 (на араб. яз.) [al-Daylami al-Hamadani. *The Heavenly Garden of Reports.* № 3110. Vol. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1986 (in Arabic)].
2. Ахмад ибн Ханбал. *Муснад* (*Сборник хадисов*). № 18524. Т. 30. Бейрут: Му'ассасат ар-рисала, 1999 (на араб. яз.) [Ahmad ibn Hanbal. *Compilation of Hadiths.* № 18524. Vol. 30 Beirut: Mu'assasat al-Risala, 1999 (in Arabic)].
3. аш-Шахрастанӣ, Муҳаммад Ибн 'Абд ал-Карӣм. *Книга о религиях и сектах (Китāб ал-милал ва-н-ниҳал).* Ч. 1: *Ислам.* Пер., введ. и коммент. С. М. Прозорова. М.: Наука, 1984 [al-Shahrastani, Muhammad ibn Abd al-Karim. *The Book of Sects and Creeds (Kitab al-milal wa-l-nihal).* Part 1: *Islam*. Transl., with introd. and comments by S. M. Prozorov. Moscow: Nauka, 1984 (in Russian)].
4. Дафтари Ф. *Традиции исмаилизма в средние века*. М.: Ладомир, 2006 [Daftari F. *Traditions of Ismailism in the Middle Ages: A Collection of Articles.* Moscow: Ladomir, 2006 (in Russian)].
5. Дафтари Ф. *Исмаилиты: их история их доктрины.* М.: Наталис, 2011 [Daftari F. *The Ismailis. Their History and Doctrines*. Moscow: Natalis, 2011 (in Russian)].

Всё, что находишь помимо Бога, — кумир, разбей его!

Как пишет литературовед и исследователь суфизма Мохаммад-Реза Шафии-Кадкани (р. 1939), касыда «نزم یشیورد فلا یرادذ یگربیذ گرب» — одна из самых известных касыд Сана'и, а некоторые ее бейты стали крылатыми выражениями; точная дата ее создания неизвестна, но вероятно, она была создана в период творческой зрелости поэта [Shafi'i-Kadkani, 1372, p. 177].

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

6. Дафтари Ф. *Краткая история исма'илизма. Традиции мусульманской общины.* Науч. ред. и предисл. О. Ф. Акимушкина; пер. с англ. Л. Р. Додыхудоевой, Л. Н. Додхудоевой. М.: Ладомир, 2003 [Daftari F. *A Brief History of Ismailism. Traditions of the Muslim Community.* Scientific ed. and preface O. F. Akimushkina; transl. from English by L. R. Dodykhudoeva, L. N. Dodkhudoeva. Moscow: Ladomir, 2003 (in Russian)].
7. Додихудоев Х. *Очерки философии исмаилизма: Общая характеристика философской доктрины X–XIV веков.* Душанбе: Дониш, 1976 [Dodikhudoev Kh. *Essays on Ismaili Philosophy: A General Characterization of the Philosophical Doctrine of the 10th–14th Centuries.* Dushanbe: Donish, 1976 (in Russian)].
8. Иванов В. А. *Очерки по истории исмаилизма.* СПб.: Зодчий, 2011 [Ivanow W. A. *Essays on the History of Ismailism*. St. Petersburg: Zodchiy, 2011 (in Russian)].
9. Смирнов А. В. Знание в арабо-мусульманской философии. *Новая философская энциклопедия*. — Электронный ресурс: URL: https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0c181711923b7e0963380c (дата обращения: 09.07.2025).
10. Azadpur M. On the Philosophical Shi'ism of Naṣīr ad-Dīn Ṭūsī*. The Maghreb Review*. 2018. Vol. 43. No. 2, pp. 140–153.
11. Chittick W. BĀBĀ AFŻAL-AL-DĪN. *Encyclopaedia Iranica*. III. Fasc. 3, pp. 285–291. — Available from: URL: http://www.iranicaonline.org/articles/baba-afzal-al-din (accessed: 04.07.2025).
12. Ivanow W. (ed.) *Two Early Ismaili Treatises: Haft babi Baba Sayyid-na and Matlubu'l-mu'minin* (Serie: Islamic Research Association, no. 2). Bombay: A. A. A. Fyzee, 1933 (in English and Persian).
13. Lane G. E. ṬUSI, NAṢIR-AL-DIN. *Encyclopædia Iranica*, online edition. 2018. — Available from: URL: http://www.iranicaonline.org/articles/tusi-nasir-al-din-bio (accessed: 04.07.2025).
14. Madelung W. Nasir ad-Din Tusi's Ethics between Philosophy, Shiism, and Sufism. *Ethics in Islam*. Malibu: Cal. Undena Publications, 1985, pp. 85–101.
15. *Paradise of Submission: A Medieval Treatise on Ismaili Thought (Ismaili Texts and Translations).* A New Percian Ed. and English Transl. of Naṣīr ad-Dīn Ṭusī's *Rawḍa yi taslīm*. Ed. and transl. by S. J. Badakhchani. London — New York: I. B. Tauris, 2005 (in English and Persian).
16. Poonawala I. An early doctrinal controversy in the Iranian school of Ismaili thought and its implications. *Journal of the Persianate Studies*. 2012. Vol. 5, pp. 17–34.
17. Ragep F. J. AL-TUSI, NASIR AL-DIN. *Encyclopedia of Islam*. 2nd ed. In 12 vols. Vol. X. Leiden: Brill, 2000, pp. 746–752.
18. Shafi'i-Kadkani, Muhammad-Riza. *Taziyanahayy-i suluk:* naqd va tahlil-i chand qasidah az Hakim Sana'i. Tehran: Mu'assasa-i Intisharat-i Agah, 1372 [1993] [Shafi'i-Kadkani, Muhammad-Riza. *Weeps of the Way.* Review and Analysis of several qasidah by Hakim Sana'i. Tehran: Mu'assasa-i Intisharat-i Agah, 1372 [1993] (in Persian)].

19. *Shi'i Interpretations of Islam: Three Treatises on Theology and Eschatology* (A Persian edition and English translation of Tawallā wa tabarrā, Maṭlūb al-muʾminīn and Āghāz wa anjām of Naṣīr al-Dīn Ṭūsī). London — New York: I. B. Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 2010 (in English and Persian)
20. Stern S. The Early Isma'ili Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxania. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. Vol. 23. No. 1. London: University of London, 1960, pp. 56–90.
21. *The Pillars of Islam: Da'a'im al-Islam of al-Qadi al-Nu'man.* Vol. 1: *Acts of Devotions and Religious Observances.* New Delhi: Oxford University Press, 2002.
22. Tusi, Nasir al-Din. *Sayr wa soluk*. Ed. and transl. by S. J. Badakhchani, as Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of A Muslim Saint. Tehran: Miras-e Maktoob, 2017 (in English and Persian).

Информация об авторе

Корнеева Татьяна Георгиевна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Сектор философии исламского мира, Институт философии РАН, Москва, Россия; tankorney@gmail.com, http://orcid.org/0000-00019637-6034.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 25.08.2025; одобрена рецензентами 02.09.2025; принята к публикации 11.09.2025; опубликована 15.12.2025.
Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Tatiana G. Korneeva — PhD (Philos.), Senior Research Fellow, Department of Philosophy of Islamic World, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; tankorney@gmail.com, http://orcid.org/0000-00019637-6034.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 25.08.2025; approved after reviewing 02.09.2025; accepted for publication 11.09.2025; published 15.12.2025.

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

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

Научная статья Филологические науки
УДК 81’36:81’255.2
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-741-761

Теоретические воззрения Ибн Фархата в *Bahth al-maTālib wa hathth al-Tālib*

Мухлисабону Тургуновна Ишанханова

Международная исламская академия Узбекистана, Ташкент, Узбекистан, ishankhanovamuxlisabona@gmail.com, https://orcid.org/0009-0006-0221-0556

Аннотация. В статье рассматриваются теоретические взгляды ученого, религиозного деятеля, искусного переводчика Габриэля Германа Фархата (1670–1732) на традиционную арабскую грамматику в контексте с более ранних лингвистических трудов мусульманских авторов. Обнаруживаются важные особенности новаторских подходов Габриэля Германа Фархата при составлении грамматического трактата Bahth al-maTālib wa hathth al-Tālib, который представлял собой своеобразное руководство для изучающих арабский язык и впоследствии использовался в качестве учебного пособия в школах Сирии, входящей в состав Османской империи, особенно в полуавтономном районе Горный Ливан и в городе Бейруте (Ливан) на протяжении свыше 200 лет, вплоть до середины XX в. Особое внимание уделяется рассмотрению упрощения арабской грамматики Габриэлем Германом Фархатом и его субъективного взгляда на некоторые морфологические и синтактические аспекты. Анализируется классификация производных форм глагола, а также грамматических конструкций, предложенная автором трактата. В статье говорится о том, что идеи и методы, использованные автором в его труде Bahth al-maTālib wa hathth al-Tālib, были продолжены последующими исследователями, и что данный трактат является отправной точкой для изучения мусульманской арабской грамматики в светском контексте.

Ключевые слова: арабский язык, грамматика, ранние грамматические сочинения, морфология, синтаксис

Благодарности: Автор благодарит Н. И. Серикова (Институт востоковедения РАН), Ш. Шамусарова (Ташкентский государственный университет востоковедения), А. Казакбаева (Международная исламская академия Узбекистана) за конструктивные замечания.

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

© Ишанханова М. Т., 2025
© Ориенталистика, 2025

Для цитирования: Ишанханова М. Т. Теоретические воззрения Ибн Фархата в “*Bahth al-maTālib wa hathth al-Tālib*”. *Ориенталистика*. 2025;8(4-5):741–761. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-741-761.

Original article
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-741-761

Philology studies

Theoretical views of Ibn Farhat in *Bahth al-maTālib wa hathth al-Tālib*

Muxlisabonu Turgunovna Ishankhanova

International Islamic Academy of Uzbekistan Tashkent, Uzbekistan, ishankhanovamuxlisabona@gmail.com, https://orcid.org/0009-0006-0221-0556

Abstract. The article examines the theoretical views of the scholar, religious figure, and skilled translator Gabriel Herman Farhat (1670–1732) on traditional Arabic grammar in the context of earlier linguistic works by Muslim authors. It reveals important features of Gabriel Herman Farhat’s innovative approaches to compiling the grammatical treatise *Bahth al-maTālib wa hathth al-Tālib*, which served as a kind of guide for those studying Arabic and was subsequently used as a teaching aid in schools in the Arab provinces of the Ottoman Empire, especially in the semi-autonomous region of Mount Lebanon and in the city of Beirut (Lebanon) for over 200 years, until the mid-20th century. Particular attention is paid to the consideration of Gabriel Herman Farhat’s simplification of Arabic grammar and his subjective view on some morphological and syntactic aspects. The classification of verb derivatives and sentences proposed by the author of the treatise is analyzed. The article states that the ideas and methods used by the author in Bahth al-maTālib wa hathth al-Tālib were continued by subsequent researchers, and that this treatise is a starting point for acquiring Muslim Arabic grammar in a secular context.

Keywords: Arabic language, grammar, early grammatical works, morphology, syntax

Acknowledgments: The author thanks N. I. Serikoff (Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences), Sh. Shamusarov (Tashkent State University of Oriental Studies), A. Kazakbaev (International Islamic Academy of Uzbekistan) for constructive comments.

For citation: Ishankhanova M. T. Theoretical views of Ibn Farhat in “Bahth al-maTālib wa hathth al-Tālib”. *Orientalistica*. 2025;8(4-5):741–761. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-741-761.

Вступительные замечания

Арабская лингвистическая традиция, сформировавшаяся на основе трудов выдающихся ученых арабского мира, представляет собой многовековой процесс развития грамматических теорий. Как и другие мировые лингвистиче-

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

© Ishankhanova M. T., 2025
© Orientalistica, 2025

ские школы, она прошла через этапы становления, расцвета и последующей трансформации под влиянием новых научных идей и культурных контекстов [Рыбалкин, 2003, с. 206].

Как известно, XIII–XVIII вв. ознаменовались упадком арабского языка. Политические изменения, связанные с усилением Османской империи и турецкой экспансией, привели к вытеснению арабского из государственных и образовательных сфер. Социальные факторы, такие как консерватизм и снижение интереса к светским наукам, усугубили ситуацию. Вместо создания новых произведений филологи все больше времени уделяли анализу и толкованию уже существующих текстов, что привело к застою лингвистического творчества и постепенному исчезновению традиционных жанров [Адрианов].

В период, когда арабский язык нуждался в реформах, маронитский[1] архиепископ Алеппо[2] и ученый-арабист Габриэль Герман Фархат[3] [Сериков, 2020, с. 144–145; Галиметдинова, 2022, с. 10–15; Сарабьев, 2006, С. 358–359] (далее — Ибн Фархат) выступил с новаторским трактатом по грамматике арабского языка *Bahth al-maTālib wa hathth al-Tālib*[4] («Исследование вопросов и стимулирование изучающего [арабский язык]»[5], далее — *Bahth al-maTālib*[6]). Благодаря

[1] Мароните представляют собой этноконфессиональную группу, исторически сложившуюся на территории Северной Сирии и Ливана. Как восточнокатолическая церковь мароните сохраняют ряд уникальных богословских и литургических традиций, в том числе использование арамейского языка в богослужении.

[2] Алеппо (или Халеб) — крупнейший город Сирии и центр одноименной провинции. Расположенный в исторической области Горы Симеона, он на протяжении многих веков был одним из самых важных городов Ближнего Востока. Благодаря богатой истории и культуре Алеппо долгое время считался одним из крупнейших городов Османской империи.

[3] В статьях этих российских ученых приводятся сведения о жизни и творчестве Ибн Фархата и библиография, которая здесь не приводится.

[4] В данном исследовании для передачи арабских звуков использована транскрипция, принятая английским востоковедом Варвиком Данксом (Warwick Richard Danks) (см.: [Danks, 2011, p. 301]).

[5] В работах исследователей, упоминавших этот труд Ибн Фархата мимоходом, его название *Bahth al-maTālib* переводили по-разному. Так, А. Е. Крымский, а следом за ним А. М. Ханафеева озаглавили его «Толковая грамматика» [Крымский, 2022, с. 136–137; Ханафеева, 2008]. А. В. Сарабьев не счел необходимым переводить название сочинения до конца и ограничился лишь переводом первой его части, поставив далее многоточие: «Исследование проблем …» [Сарабьев, 2011]. Зарубежный исследователь Энтони Эдвардс (Anthony Edwards) перевел этот источник как “Issues Desired by Students Required”, при этом ученный в своей диссертации Роль арабского языка в ученых обществах Бейрута 1846–1869 гг. (“Performing Arabic at the Learned Societies of Beirut”, 1846–1869) дважды упоминает “Bahth al-maTālib” и оба раза по-разному: *Baḥth al-Maṭālib wa-Ḥathth al-Ṭālib* [Edwards, 2015, p. 42], что соответствует оригиналу, и *Baḥth al-Maṭālib fī Ḥathth al-Ṭālib* [Edwards, 2015, p. 178].

[6] В статье была использована оцифрованная копия этого источника: Ибн Фархат. “Bahth al-maTālib wa hass al-Tālib”. Рукопись в фонде Национальной библиотеки Израиля в Иерусалиме, Инв. № 397. Л. 1[в]-105[а]. — Электронный ресурс: URL: https://www.nli.org.il/ar/manuscripts/NNL_ALEPH003366587/NLI#$FL144668385/ (дата обращения: 20.07.2024). В настоящем исследовании использована рукописная версия труда

этому труду арабская грамматика стала более доступной для широкого круга людей, избавившись от излишней сложности, которую автор называл «утомительными толкованиями и замысловатыми контраргументами». *Bahth al-maTālib* стал отправной точкой для последующих изменений в арабской грамматике. В XIX в. эти изменения привели к формированию современной арабской грамматики, характеризующейся более простой синтаксической структурой, измененной пунктуацией и обновленным лексическим составом [Адрианов].

Известно, что авторы грамматических сочинений в основном преследовали две цели: дидактическую (для преподавания арабского языка) и теоретическую (для разработки методологических и метатеоритических аспектов учения) [Нурманова, 1994, с. 5–6]. Следует отметить, что Ибн Фархат преследовал дидактическую цель при составлении *Bahth al-maTālib*, где использовал собственный методологический подход, основанный на личном опыте преподавания. По мнению Н. И. Серикова, обращение Ибн Фархата к проблемам языкознания не было случайным, поскольку современные ему арабские христианские авторы, как и их предшественники, нередко писали на безграмотном, с точки зрения мусульманских ученых-грамматиков, арабском языке. «Исправление» языка своих единоверцев и выработка норм «классически хорошего, но не вычурного арабского языка» были одними из основных задач Ибн Фархата [Сериков, 2020, с. 145]. Сам Ибн Фархат о причине составления своего труда пишет следующее:

«[…] Когда я увидел заинтересованность христиан узнать правила арабского языка и основы его грамматики, однако у них [оказались] руки коротки (يدهم تقصر) для достижения своей цели в силу обстоятельств, которые заставляют отказаться от этого интереса, и [у них] связаны руки (تقرن الأكفاف). [Это навело меня на мысль] протянуть им руку братского рвения (يد الغيرة الأخوية) и желания отцовской природы (حنين الطبيعة الأبوية) для решения этой сложной ситуации и устранения неясного положения. […] И составил я грамматическое произведение, состоящее из предисловия, трех книг и заключения […]» [*Bahth al-maTālib*, л. 1[в]-2[а]].

Автор адресовал свой труд изучающим арабский язык различных уровней. По словам Ибн Фархата, его работа представляет собой «разъяснение для начинающих, наставление для продолжающих и маяк для знатоков» [*Bahth al-maTālib*, л. 150[а]]. Известным ученым А. Е. Крымским (1871–1942) отмечено, что Ибн Фархат своим примером содействовал разрушению глубоко укоренившегося предубеждения, будто арабы-христиане не способны в совершенстве овладеть литературно-классическим арабским языком, в отличие от арабов-мусульман. Это предубеждение было настолько сильным, что, несмотря на деятельность Ибн Фархата, потребовалось еще около полутора столетий для его преодоления. Лишь появление ряда других христианских ученых-филологов позволило наконец убедить мусульман в обратном [Крымский, 2022, с. 137].

Ибн Фархата. Это обусловлено тем, что последующие отредактированные и опубликованные издания не в полной мере отражают оригинальный текст. При сравнительном анализе выявлены случаи сокращения отдельных фрагментов и частей произведения.

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

Настоящее исследование посвящено особому подходу Ибн Фархата к теориям арабской лингвистической традиции в контексте более ранних грамматических трудов, специфике изложения грамматики для христианской аудитории, влиянию взглядов арабского лингвиста на последующие грамматические труды.

Христианский взгляд на мусульманскую арабскую грамматику

На протяжении веков грамматические теории, структурные методы анализа языка, положения фонетической теории, этимологические изыскания арабского языка и другие аспекты арабского языкознания разрабатывались мусульманскими авторами, среди которых числятся также представители неарабских народов. Эти грамматические труды были ориентированы на носителей языка и преследовали цель приобщения к чистому источнику исламского богословского наследия, т. е. научить людей понимать Священную книгу мусульман, хадисы, книги ученых по различным религиозным наукам. В большинстве случаев труды ранних грамматистов были рассчитаны не на рядового пользователя, а на специалистов, хорошо ориентирующихся в значении их терминологии, и были сложны для понимания [Рыбалкин, 2003, с. 165].

Такая ситуация с обучением языку не устраивала Ибн Фархата, который критиковал чрезмерную детализацию и многочисленные исключения, характерные для традиционной арабской грамматики [*Bahth al-maTālib,* л. 2ª]. Следует отметить, что вопрос об упрощении грамматики арабского языка поднимался еще в XII в. андалусским грамматистом Ибн Мала ал-Куртуби в его труде «Ответ грамматистам». Он утверждал, что грамматисты создали искусство грамматики ради сохранения чистого правильного арабского языка и цели своей достигли, однако при этом они добавили к своей науке много лишнего, ненужного, и, если очистить грамматику от всего сомнительного, она стала бы наукой ясной и убедительной [Нурманова, 1994, с. 10–11]. Критика ал-Куртуби, как отмечает А. Нурманова, осталась эпизодом без последствий в рамках классического периода [Нурманова, 1994, с. 20]. Ибн Фархат, как и ал-Куртуби, считал, что многие грамматические правила слишком сложны и не имеют практической ценности для большинства изучающих язык. Это подтолкнуло Ибн Фархата к созданию грамматического трактата, который был бы понятен не только профессиональным лингвистам, но и широкой аудитории. Вот что он писал об этом:

«Я поспешил приподнять завесу, нависшую над арабским языком… Я составил текст, состоящий из введения, трех глав и заключения. Я собрал принципы арабской морфологии и синтаксиса, которые были разбросаны по разным книгам. Я выделил то, что нам нужно, и убрал то, что было для нас странным… Я опустил утомительные толкования и ущербные контраргументы. Когда я увидел, что Ибн аль-Хаджиб скрывал понимание своими подробными рассказами, и Ибн Хишам разрушал [любые] иллюзии [овладения языком] своими намерениями, а Ибн Малик подчинил себе умы своими излишествами [я понял], что это только преувеличенное исследование и тщательно продуманное расследование. Или [может быть], что они преследуют цель,

которая нас не касается, и она нам не нужна. Поэтому они в одной долине, а мы в другой» [*Bahth al-maTālib,* л. 2[а]].

Вышеотмеченный Ибн Мала ал-Куртуби считал, что схоластическое теоретизирование грамматики является ненужным и беспочвенным, и, по мнению ученого, от этих бесконечных рассуждений необходимо очистить грамматику [Нурманова, 1994, с. 11]. Первый шаг в этом направлении сделал Ибн Фархат: он адаптировал свой грамматический труд христианской аудитории, отказавшись от традиционных примеров из Священной Книги мусульман, хадисов и доисламской поэзии. Он цитировал в *Bahth al-maTālib* Евангелие, цитаты обычно предварялись словами — «как сказано в Евангелии», приводил примеры, где фигурируют христианские имена Петр, Павел, Мария наряду с общеизвестными арабскими — Зейд, Умар и др. Более того, Ибн Фархат, сохраняя традиции написания предисловия восточных рукописей, переделал их на христианский манер [Сериков, 2020]. Он начинает свой трактат *Bahth al-maTālib* с христианской *basmala* (*Во имя Отца, Сына, Святого Духа, единого Бога*), после восхваления Бога, вместо слова благословения и приветствия Пророку Мухаммаду — воззвание к Пророку Иисусу, и далее все следует в христианском духе: выражение почтения Святому Духу и восхваление Святой Троице [*Bahth al-maTālib,* л. 1[в]].

Этим автор стремился показать, что арабская грамматика не является исключительной принадлежностью мусульманского научного сообщества и может быть адаптирована для выражения христианских концепций, что свидетельствует о его стремлении к расширению границ лингвистической традиции и, возможно, к межрелигиозному диалогу. Видимо, поэтому Ибн Фархат нейтрален в плане религии, несмотря на то что он в своем трактате не приводит имя Пророка Мухаммада (571–632), тем не менее он упоминает имя его зятя и четвертого Халифа Али бин Аби Талиба (599/601–661) [*Bahth al-maTālib*, л. 57[в]]. Местами все же автор подчеркивает, что Ислам возник после Христианства. Вот его слова:

«Арабы, у которых взят арабский язык, достоверный арабский язык, являются сыновьями Кайса, Тамима, Асада, Хузайла и других некоторых племен. [Однако], когда появились мусульмане в VII веке после Нашего Господина Иисуса Христа — Да падем ниц перед ним — этому языку (т. е. арабскому языку) придали форму, чтобы различить правильное от испорченного, и — это морфология и синтаксис» [*Bahth al-maTālib*, л. 14[в]-15[а]].

Ибн Фархат, опираясь на ранние классические работы, стремился представить грамматические правила в более логичной и последовательной форме, уделяя особое внимание практической стороне грамматики, и сделать ее более актуальной и полезной для повседневного общения. Для иллюстрации грамматических правил Ибн Фархат приводил примеры с использованием современной лексики, избегая устаревших и архаичных слов и выражений. Он считал, что грамматика должна отражать реальное использование языка, а не только теоретические построения. Рассматривая те или иные грамматические явления, Ибн Фархат высказывал свое субъективное мнение относительно того или иного грамматического явления. К примеру, следующая цитата:

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

«[…] Алфавит арабского языка состоит из 28 букв. Первая из них ا, а последняя ياء Они все собраны в следующих словах:

ابجد هوز حطي كلمن سعفص قرشت ثخذ ضظغ

Они так собраны по двум причинам. Первая из них — соблюдение буквенного счета, когда начиная с ا до буквы ط означает единицы, от ياء до ص десятки, от ق до ظ сотни, а буква غ — тысячу. Вторая причина, следуя за ассирийским языком, в котором эти слова расположены в порядке вышеприведенного буквенного счета. Так как ассирийский является «стволом», а арабский его «ветвью», то «ветвь» должна следовать за «стволом». Доказательством этого является [Пророк] Ибрагим аль-Килдани, язык которого был ассирийским, а сын его [Пророк] Исмаил считается предком арабов, поэтому арабы [являются] "ветвью" ассирийцев» [*Bahth al-maTālib*, л. 8].

Этот отрывок является явным свидетельством того, что Ибн Фархат не только черпал все необходимое из более ранних классических источников, но и имел собственное мнение по всем грамматическим вопросам, которое он уверенно выражал в своем трактате. Тем не менее Бутрус аль-Бустани (1819–1883) в комментарии к этому отрывку не согласился с Ибн Фархатом и писал, что «Пророк Исмаил является прадедом арабизированного населения. Однако это не дает основания относить арабский язык к ассирийскому, считая его "ветвью"» [BuTrus al-Bustāni, 1854, с. 2].

Ряд ученых, в том числе и А. Е. Крымский, видели возможное влияние европейской лингвистической традиции на составление Ибн Фархатом трактата *Bahth al-maTālib* [Крымский, 2022, с. 137]. Однако изучение этого труда показывает, что Ибн Фархат опирался на традиционные арабские грамматические концепции (начиная с деления частей речи на три категории и кончая синтаксическими конструкциями) и не интегрировал в свою работу европейские лингвистические теории того времени. Тем не менее структурирование текста по принципу от алфавита к заключению, с четким разделением на разделы (*bahth*) и подразделы (*maTlab*), а также наличие подробного оглавления (*fihrist*) — все это отличает труд Ибн Фархата от более ранних арабских грамматических трудов. Описывая свой трактат, автор фиксирует, что *Bahth al-maTālib* «состоит из 21 части, 109 глав и 409 параграфов» [*Bahth al-maTālib,* л. 7[a]].

Скорее всего, Ибн Фархат в оформлении своей книги, а точнее в последовательности рассмотрения языковых явлений (алфавит, морфология, синтаксис), следовал примеру Т. Эрпениуса (1584–1624), голландского автора учебника арабской грамматики на латинском языке, изданного в 1620 г., который, по мнению ученых, положил начало «одному из первых европейских письменных методических изложений классического арабского языка» [Рыбалкин, 2003, с. 22]. Т. Эрпениус начинает свой труд с алфавита, продолжает с объяснения огласовок, определенного артикля *al* [Эрпениус, 1620, с. 2–19]. Тем не менее есть достаточные различия между подходами этих двух авторов. Так, к примеру, Т. Эрпениус, в отличие от Ибн Фархата, прежде чем рассматривать глаголы и их разновидности, сначала говорит об изменении слабых букв и провисании *hamza* [Эрпениус, 1620, с. 20–32], в то время как

Ибн Фархат рассматривает эту тему перед освещением неправильных глаголов [*Bahth al-maTālib,* л. 27[a]-28[a]]. Более того, говоря о породах, Т. Эрпениус приводит их в том порядке, в котором распределяет их современная европейская арабистика [Эрпениус, 1620, с. 35]. Он использует глагол *naSara* («побеждать») вместо *fa'ala* («делать») и ограничивается лишь приведением 13 пород. Что касается Ибн Фархата, то он приводит породы согласно традиции арабской лингвистики, используя модели от корня *fa'ala*, и он начинает с IV породы, затем приводит II породу. Кроме того, переходя непосредственно к рассмотрению глагола, Т. Эрпениус разъясняет вначале правильные глаголы, их спряжение в прошедшем, настоящее-будущем времени (в действительном и страдательном залогах), наклонения, причастия, далее переходит в той же последовательности к неправильным глаголам [Эрпениус, 1620, с. 33–109]. В качестве инфинитива глагола он берет *maSdar*, следуя учению басрийской грамматической школы. В разделе об имени он говорит о видах имени, грамматическом роде, числе, падежах, числительных, местоимениях, имени места и действия, имени единичности [Эрпениус, 1620, с. 110–164]. Далее речь идет о частицах [Эрпениус, 1620, с. 165–172]. Следом идет небольшой раздел о синтаксисе.

Следует отметить, что, скорее всего, Ибн Фархат заимствовал всего лишь последовательность языковых явлений (алфавит, морфология, синтаксис), а не то, что составляет разделы книги Эрпениуса. Следует отметить, что главной отличительной чертой Ибн Фархата было то, что он объяснял грамматические темы в стиле, приближенном к европейскому. Обратим внимание на следующий отрывок о синтаксисе, т. е. *nahw*:

> «Nahw, лексическое значение которого означает цель, а в качестве термина — это наука о правилах, благодаря которым можно узнать, является ли слово изменяющимся или не изменяющимся по падежам. Целью этой науки является знание об изменениях по флексиям, которое означает выражение подлежащего в именительном падеже, дополнения в винительном, а *muDāf* в родительном падежах [Bahth al-maTālib, л. 57[в]]».

Этот отрывок явно показывает изложение научного материала в силе, близком к европейскому, где дается определение, указываются цель и объект грамматического явления. Более того, по сравнению с ранними авторами, такими как Ибн аль-Хаджиб и Ибн Фархат, вопрос о категории определенности и неопределенности исследуется следующим образом: сначала рассматриваются способы выражения неопределенности, а затем объясняется, как слова выражаются в определенном состоянии [*Bahth al-maTālib,* л. 59[b]]. О. В. Галиметдиновой отмечено, что усвоение Ибн Фархатом всего лучшего, чем богаты западная и восточная традиции, нашло отражение в его литературном творчестве [Галиметдинова, 2022, с. 10]. Со своей стороны могу констатировать, что эти знания, почерпнутые Ибн Фархатом как из восточных, так и из западных наук, легли в основу его грамматического трактата *Bahth al-maTālib*.

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

Ибн Фархат — родоначальник движения грамматического упрощения

Введенное Ибн Фархатом упрощение арабской грамматики охватывало как морфологию, так и синтаксис. При классификации производных пород трехбуквенных глаголов он отходит от традиционного подхода и сокращает их число с 15 до 10 [*Bahth al-maTālib,* л. 12в-13в]. Критерием отбора послужила степень активности использования той или иной породы в речи. Предложенная автором классификация стала образцом для многих последующих исследований в области арабской грамматики, к примеру, в *Miftāh al-miSbāh fi al-Sarf va al-nahv* (далее *Miftāh al-miSbāh* — «Ключ к светильнику по морфологическим и синтактическим вопросам») Бутруса аль-Бустани (1819–1883).

Упрощение касалось не только производных пород. К примеру, Замахшари (1075–1144) в *MufaSSal fi al-nahw* («Разделанная на главы [книга] в науке о *nahw*», далее — *MufaSSal*) отмечает три варианта выражения *ʻasa* («быть возможным») с основным смысловым глаголом:

1) *ʕasa* выражается в прошедшем времени, как *ʕasayta an tafʕala* («возможно, ты сделаешь»);
2) *ʕasa* не меняется и остается в неизменяемой форме при спряжении *ʕasa an tafʕala* («возможно, ты сделаешь»);
3) к глаголу *ʕasa* добавляются соответствующие притяжательные местоимения *ʕasāni an afʕala* («возможно, я сделаю») [Zamakhshari, 1859, p. 122].

Ибн Фархат в своем трактате упоминает только первые два способа, не рассматривая вариант с добавлением притяжательного местоимения [*Bahth al-maTālib,* л. 80а].

Говоря о словообразовании [Акмалхонов, 2020, с. 47], Ибн Фархат приводил различные взгляды представителей двух грамматических школ: куфийской и басрийской — в вопросе об основе словообразования [*Bahth al-maTālib,* л. 10в], и полагал, что мнение представителей басрийской школы предпочтительнее [*Bahth al-maTālib,* л. 57в]. Вот что Ибн Фархат говорит об этом:

«Представители куфийской грамматической школы считают, что основой в словообразовании является [форма] прошедшего времени глагола, в то время как представители басрийской грамматической школы полагают, что основой является [форма] *масдара* (т. е. отглагольное имя действия). Мы не станем приводить все доводы. [Однако отметим, что] самый [правильный вариант] — у басрийцев, так как у *масдара* всего лишь одно значение — “событие”, а у глагола несколько — “событие и время”(الزمان)). Один против нескольких» [*Bahth al-maTālib,* л. 10в].

Однако не все придерживались такого мнения. Так, Саид аль-Хури аль-Шартуни (1847–1912) в комментарии к *Bahth al-maTālib* отмечал, что спор двух школ по этому поводу и поддержка мнения куфийских или басрийских грамматистов, которое освещалось в трудах более ранних лингвистов, является бессмысленным [Saʕīd al-Khūri al-Shartūnī, 1899, с. 13].

Тем не менее поддержание куфийской или басрийской школы приводит к различным подходам. Так, Ибн Фархат утверждал, что на основе *масдара* образуются 9 производных форм [*Bahth al-maTālib*, л. 14в]:

Производные формы от *масдара*

1.	Прошедшее время
2.	Настоящее-будущее время
3.	Повелительное наклонение
4.	Отрицательная форма повелительного наклонения
5.	Причастие действительного залога
6.	Причастие страдательного залога
7.	Имя времени и места
8.	Имя орудия
9.	Имя единичности

В то время как Замахшари пишет, что от глагола образуются следующие формы [Zamakhshari, 1999, с. 26]:

Производные формы от глагола

1.	Прошедшее время
2.	Настоящее-будущее время
3.	Повелительное наклонение
4.	Переходные глаголы
5.	Непереходные глаголы
6.	Причастие страдательного залога
7.	Глаголы суждения
8.	Глаголы неполного значения
9.	Глаголы близости действия
10.	Глаголы хвалы и порицания
11.	Глаголы удивления

Главной причиной такого различия в мнениях можно предположить то, что Замахшари в качестве основы словообразования брал форму прошедшего времени глагола, как представители куфийской грамматической школы, а Ибн Фархат — *масдар*, следуя традициям басрийской школы. Эти два примера показывают, что следование мнениям разных школ формирует различные подходы к одному и тому же грамматическому вопросу. Тем не менее вариант, предложенный Ибн Фархатом, близок к тому, что содержится в последующих работах по арабской грамматике [Ковалев, Шарбатов, 1998, с. 625–626].

Упрощение касалось также и аспектов имени. Рассмотрим пример из собственных имен — заимствованных (*manqūl*). Замахшари выделяет шесть типов таких имен, включая нарицательные, *масдары*, прилагательные и глаголы

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

в разных формах (прошедшее, настоящее-будущее время, повелительное наклонение) [Zamakhshari, 1859, p. 5]. Ибн Фархат же ограничивается лишь одним типом — *manqūl*, образованным от глагола прошедшего времени, приводя в качестве примера город Алеппо (Сирия), название которого первоначально означало понятие «доить» — *halaba* [*Bahth al-maTālib,* л. 60в].

Более того, Ибн Фархат стремился разрешить разногласия в арабской грамматике. К примеру, одним из спорных вопросов арабской грамматики было образование множественного числа женского рода с помощью окончаний *alif* и *tā'*. Ранние ученые высказывали различные мнения по этому поводу. Одни считали, что буква *tā'* указывает как на множественное число, так и на женский род, а *alif* служит для различения единственного и множественного числа. Другие же утверждали, что *tā'* обозначает только женский род, а *alif* — множественное число [Ibn Ya'īsh, 1973, c. 188].

Ибн Фархат предложил более простое и ясное объяснение этого явления. Он указал, что множественное число женского рода образуется путем добавления к основе слова как *alif*, так *tā'*. При этом он предложил их назвать как «добавленные *alif* и *tā'*» чтобы отличить их от корневых букв слова. Например, в слове *'abyāt* («дома», «стихи») имеются корневые *alif* и *tā'* [*Bahth al-maTālib,* л. 49в].

Ибн Фархат, говоря о метатезисе, (*al-qalb al-makāniy*) ограничился лишь пятью следующими словами: *jāh*, *hādī*, *qāsi*, *'ashyā'*, *'īsa*, несмотря на то, что примеров на метатезис достаточно (например, аль-Суюти (1445–1505) упоминал более двадцати слов в своем труде *al-Muzhir* («Лира») [SuyūTi, 1907, c. 282–284]. Среди перечисленных слов самым спорным является слово *'ashyā'* («вещи»). Так, представители басрийской школы Халил бин Ахмад (около 718 — около 791) и Сибавейхи (около 760 — около 797) полагали, что *'ashyā'* не является множественным числом слова *shay'*, а представляет собой имя собирательное, корень которого *sh*, *y*, *'*. Изначально он имел форму *shayā'u* в форме *fa'lā'u*. В то время как члены куфийской школы, такие как Абу аль-Хасан аль-Ахфаш (ум. в 830 г.), аль-Фарро (761–822) и аль-Кисаи (953 — после 1000 г.), были не согласны с предыдущим мнением и, как Ибн Фархат, считали, что *'ashyā'* — это множественное число слова *shay'* [Ma'mūn 'Abd al-Halīm Wajīh, 2010, c. 23]. Из этого можно предположить, что автор *Bahth al-maTālib* не всегда поддерживал мнения первой грамматической школы, хотя очень лестно отзывался о ней и о ее выдающем представителе Сибавейхи, называя его «имамом грамматистов», и отмечая, что взгляды аль-Сибавейхи предпочтительнее, чем у всех остальных грамматистов[*Bahth al-maTālib,* л. 57в].

Что касается упрощения синтаксиса, Замахшари и Ибн Фархат предлагали разные правила для согласования сказуемого с подлежащим, обозначающим количество предметов. Замахшари считал, что если предметов меньше десяти, то глагол нужно поставить в третьем лице женского рода единственного числа *al-'ajDhā* (*'inkasarat* — «деревья сломались»), а если больше — в третьем лице женского рода множественного числа *al-juDhū'* (*'inkasarna* — «деревья сломались») [Zamakhshari, 1859, p. 69]. Ибн Фархат же предлагал использовать одну и ту же форму для любого количества предметов: третье лицо женского рода

единственного числа *al-juDhū‘* (*’inkasarat* —«деревья сломались») [*Bahth al-maTālib,* л. 70в-71а].

Ибн Фархат в своем труде рассматривает понятие «местоимение предмета речи» (*Damīr al-sha’n*). Это личное местоимение третьего лица, которое обычно стоит в начале предложения и указывает на тему высказывания. Например, в предложении *huwa zaydun qā’imun* «Он, Зейд, стоит» местоимение *huwa* является началом предложения и определяет, о ком идет речь [*Bahth al-maTālib,* л. 78в]. При этом автор не приводит информацию о том, как это имеет место в *MufaSSal* [Zamakhshari, 1859, с. 54], что местоимение предмета речи может не только стоять в начале предложения, но и присоединяться к глаголу с помощью слитного местоимения. Например, в предложении *DHanantuhu zaydun qā’imun* («Я подумал, что Зейд стоит») местоимение «его» присоединяется к глаголу *DHanantu* («подумал») и также указывает на предмет речи — Зейда.

Так как речь зашла о местоимениях, следует отметить следующее. В арабском языке часто встречаются конструкции с «разделительными местоимениями», которые используются для разделения именного подлежащего и сказуемого в определенном состоянии, показывая, что сказуемое не является описанием подлежащего. Замахшари считал, что любое личное местоимение может быть разделительным. К примеру, *wa ’in kunna lanahnu al-Sālihuna* («Даже если мы праведники») [Zamakhshari, 1859, p. 53–54]. В то время как Ибн Фархат ограничивал их число 12 и считал, что они выражаются только местоимениями третьего лица, как *allah huwa al-kalima* («Бог есть Слово») [*Bahth al-maTālib,* л. 75в-76а].

Ибн Фархат, говоря о правильном множественном числе мужского рода, утверждал, что правильное множественное число мужского рода, сохраняющее структуру единственного числа, как, например, *al-qā’imūna* («стоящие»), бывает двух видов: первообразное для имен собственных, таких как, *buTrusu* — *buTrusūna* («Петр — Петры») и производное для качеств мужчины по формам *fāʕilun* и *’afʕalu*, за исключением прилагательных по формам *faʕlānu.* Ряд исключений вроде *’ahlūna* («семьи»), *’arDūna* («земли») и другие, которые образуются путем добавления окончания *-ūna*, именуются как «присоединенные слова к правильному множественному числу» (*al-mulhaqātu*) [*Bahth al-maTālib,* л. 49].

Следует отметить, что в российских и отечественных научных трудах арабская грамматика представлена с точки зрения европейского языкознания, что порождает утрату ею специфики традиционной арабской лингвистики. Так, Б. М. Гранде (1891–1974) при рассмотрении правильного множественного числа мужского рода не отмечал, что слова типа *’ahlūna* («семьи») и другие являются «присоединенными словами к правильному множественному числу» [Гранде, 2001, с. 274]. Представляется, что это не совсем верно, и грамматику арабского языка необходимо изучать в основном по первоисточникам. Это дает возможность изучающему соприкоснуться с мышлением и сознанием арабского народа, а также всеми другими аспектами речевой деятельности, о которых говорит психолингвистика [Гранде, 2001, с. 273–274].

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

Следует отметить, что название термина «правильное множественное число мужского рода» (جمع المذكر السالم) менялось на протяжении веков. Сибавейхи, а следом за ним Ибн Йаъиш (1159–1246) называли его «множественным числом за пределами двойственного числа» (الجمع على حد التثنية). Аль-Харири (1054–1122) и аль-Мубаррад (826–898) обозначали его как «целое множественное число» (الجمع الصحيح). Ибн Сиродж (ум. в 929) определял его как «множественное число здравости» (جمع السلامة). Первыми, кто внес в арабскую лингвистическую традицию ныне используемое наименование, были аль-Шалубини (1166–1247) и Ибн аль-Хаджиб (1174–1249) [Haji Ibrāhīm al-Zawīd, 2007, с. 4]. Несмотря на то, что Ибн Фархат считал мнение Сибавейхи более предпочтительным, он, вероятно, решил использовать термин *jam‘ al-muzakkar al-sālim,* следуя за Ибн аль-Хаджибом, чей труд пользовался популярностью в качестве учебника.

Более точные формулировки терминов, внесенные Ибн Фархатом

Наряду с упрощением, Ибн Фархат предложил более ясные формулировки лингвистических терминов. К примеру, он предложил более точно именовать слитные местоимения и повелительное наклонение. Идеи Ибн Фархата были подхвачены последующими грамматиками и воплощены в их трудах. Если Мухаммад Му’иззи выражение повелительного наклонения во II лице именовал как «повелительное наклонение без *lām*» (الأمر بغير اللام), а I и III — как «повелительные наклонения с использованием *lām*» (الأمر باللام) [Казакбаев, 2023, с. 155], то Ибн Фархат отмечал, что они делятся на две категории: первая — это повеление к лицу определенному (*’amr bi al-mukhāTib al-maʕlūm*), а вторая — это повелительное наклонение, которое образуется путем добавления *lām* к глаголу. Это повеление направлено как к определенному лицу, так и неопределенному (*’amr bi al-lām maʕlūman wa majhūlan*) [*Bahth al-maTālib*, л. 17^{в}-18^{а}]. Позднее Бутрус аль-Бустани в своем труде *Miftāh al-miSbāh* перенял эту терминологию для обозначения повелительного наклонения [BuTrus al-Bustāni, 1854, с. 39].

В свою очередь, аль-’Иззи именовал повелительное наклонение в I и III лицах как «повеление отсутствующему лицу» (*’amr li al-ghā’ib*), а во II — лице — «повеление присутствующему лицу» (*’amr li al-hāDir* [Taftāzani, 2011, с. 47]. Думаю, что вариант, предложенный аль-’Иззи, не совсем точный, так как частица *lām* используется не только к III лицу, но и к I лицу, которое не является «отсутствующим», а скорее «присутствующим» лицом.

Ибн Фархат предлагал именовать их немного иначе, в более удачном варианте, который был использован последующими авторами, например, Б. М. Гранде (1891–1974) [Гранде, 2001, с. 571–572]. Так, слитные местоимения в значении именительного падежа (*al-Damā’ir al-muttaSila al-marfuʕa*), в значении винительного падежа (*al-Damā’ir al-muttaSila al-manSūba*), в значении родительного падежа (*al-Damā’ir al-muttaSila al-majrūra*) [*Bahth al-maTālib*, л. 15^{в}]. Эти же местоимения у Замахшари именовались следующим образом: *marfuʕ al-muttaSil, manSūb al-muttaSil, majrūr al-muttaSil* [Zamakhshari, 1859, с. 52].

Новые понятия в синтаксисе, внесенные Ибн Фархатом

Следует отметить, что Ибн Фархат внес новые понятия в синтаксис. В отличие от ранних лингвистов, Ибн Фархат предлагает классификацию предложений, разделяя их на: именные, глагольные и подчиненные предложения (*al-jumla al-tābi□a*)[7], которые начинаются с частиц и подчиняются слову после частицы, к примеру, *hal buTrusu qā'imun* «Стоит ли Петр?». К сожалению, последующие авторы не поддержали новаторскую классификацию предложений Ибн Фархата. К примеру, Бутрус аль-Бустани в своей книге указывает всего лишь две разновидности предложений: именные и глагольные [BuTrus al-Bustāni, 1854, с. 315].

Тем не менее последующие ученые поддерживали позицию Ибн Фархата по другим вопросам, касающимся синтаксиса арабского языка. К примеру, это касается вопроса о «самых больших» и «самых маленьких» предложениях. Хотя ранние авторы упоминали об этих видах предложений под различными терминами, разработчиком этой темы считается Ибн Хишам (ум. в 1360), который разделял именные предложения на «самые большие» (*al-jumla al-kubra*), сказуемое которых выражено предложением. Например, в предложении *zaydun qama 'abūhu* («Зейд, отец его встал») сказуемое выражено «самым маленьким» (*al-jumla al-Sughra*) предложением *qama 'abūhu* («Отец его встал») [Ibn Hishām, 2016, с. 262]. Ибн Фархат, развивая данную тему, разделил предложения на четыре вида:

1) «самое маленькое предложение», т. е. где сказуемое выражено предложением. Например, *buTrusu 'akhūhu mu'minun* («Брат Петра верующий»), в данном предложении *'akhūhu mu'minun,* которое является «самым маленьким предложением», выступает в роли сказуемого *buTrus*;
2) «самое большое предложение» как *buTrusu 'akhūhu mu'minun* («Брат Петра верующий»);
3) «самое маленькое и большое предложения» использованы вместе в одном предложении. Как, *buTrusu 'akhūhu tilmīDhun munTaliqun* («Брат Петра — его блестящий ученик»);
4) предложение не маленькое и не большое, где сказуемое выражено словом в единственном числе. Например, *buTrusu rasūlun* («Петр — апостол») [*Bahth al-maTālib,* л. 139].

Именно такую классификацию заимствовал Бутрус аль-Бустани в своем самостоятельном труде, представив ее в более доступной форме, нежели сам Ибн Фархат [BuTrus al-Bustāni, 1854, с. 315–316].

Более того, Ибн Фархат расширил категорию грамматических явлений. К примеру, в разделе об именах, которые ставятся в именительном падеже (*marfū'āt*), в число которых входят подлежащее глагольного предложения, подлежащее при глаголе страдательного залога, подлежащее именного предложения и сказуемое именного предложения [*Bahth al-maTālib*, л. 70[a]-113[a]].

[7] Термин *al-jumla al-tābiʕa* использовался более ранними авторами в значении предложения, являющегося приложением к другому предложению (см: [Ibn Hishām, 2016, p. 50–51]).

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

В отличие от Замахшари и Ибн Аджуррума (1273–1323), Ибн Фархат также в этот раздел включил тему *tanāzu'*, которая означает выражение, где два управляющих слова направлены на одно управляемое слово, как например, *Darabtu wa 'akramani Zaydun* («Я побил Зайда, и он зауважал меня») [*Baht al-maTālib,* л. 71ᵃ].

Более того, Ибн Фархат в категорию *marfū'āt* включил и еще один вид именного предложения *ishtighāl,* т. е. отвлечение глагола от своего объекта (الاشتغال)[8]. Автор при этом отметил, что *ishtighāl* бывает двух видов: первый, когда дополнение ставится в начале предложения, за ним следует сказуемое с возвратным местоимением, т. е. управляющее слово-фактор. К примеру, *Zaydun Darabtuhu* («Я побил Зайда», дословно — «Зейд, я его побил»). Второй вид: в начале предложения ставится дополнение, следом идет сказуемое, далее первый член сопряженного состояния с возвратным местоимением к дополнению. Например, *Zaydun Darabtu 'akhāhu* («Я побил брата Зайда», (дословно — «Зейд, я побил его брата») [*Baht al-maTālib*, л. 76].

Следует отметить, что сторонник упрощения арабской грамматики аль-Куртуби критиковал языковые явления *tanāzu'* и *ishtighāl.* Относительно первого он считал, что у слова-фактора не может быть нескольких одинаковых управляемых. Что касается второго, то по мнению ученого, управляющее слово-фактор всегда предшествует управляемому слову. Более того, он утверждал, что простые исходные аксиомы с течением времени превратились в переусложненное теоретическое построение, которое необходимо упразднить как ненужное [Нурманова, 1994, с. 14] Видимо, предложение ученого не нашло поддержки у грамматистов, и предложения в виде *tanāzu'* и *ishtighāl* активно использовались в XVIII в., в результате чего Ибн Фархат включил их в свой труд.

Разницу между взглядами на грамматические явления Замахшари и Ибн Фархата можно проследить и в главе о категориях определенности и неопределенности. Ибн Фархат утверждает, что «неопределенное состояние — это корень, а определенное ее ветвь. Именем в неопределенном состоянии является каждое нарицательное имя, к которому можно добавить определенный артикль *al*, как, например, *al-rajul* ("мужчина") и *al-Dārib* ("бьющий")». Ибн Фархат, цитируя аль-Харири, пишет, что «неопределенное состояние имени можно также определить, добавив к нему *rubba*, как, например, *rubba rajulin mu'minin laqītuhu* — "возможно, я встретил верующего мужчину"» [*Baht al-maTālib,* л. 59ᵃ].

Более того, по словам Ибн Фархата, определенный артикль *al* заимствован из вопросительной частицы *hal* (*–ли*) [*Baht al-maTālib*, л. 63ᵃ]. Замахшари в своем произведении по этому поводу привел мнения двух исследователей: Сибавейхи и Халила бин Ахмада (718–786). Первый считал, что определенный артикль — это буква *l,* а *hamza*, которая добавляется к нему, эта всего лишь *васлированная hamza*, как в словах *'ibnun*, *'ismun* («сын, имя»). В свою очередь, Халил полагал, что артикль *al* — это та же частица, что и *bal, hal* (*но, ли*), одна-

[8] Т. е. оборот, при котором имя–дополнение выделяется и ставится в именительном падеже в начало предложения, а управление глагола переносится на личное местоимение, указывающее на это имя [Гранде, 2001, с. 558].

ко сокращенная из-за частого использования [Zamakhshari, 1859, p. 153]. Вышеприведенное свидетельствует о том, что, несмотря на то что как Сибавейхи, так и Халил принадлежали к одной грамматической школе, т. е. басрийской, у каждого из ученых были свои взгляды по поводу артикля. Поддержка точки зрения первого или второго зависела от позиции самого лингвиста, а в нашем случае Ибн Фархата, который в данном вопросе разделял мнение Халила бин Ахмада.

Замахшари и Ибн Фархат предлагали разные классификации именных сказуемых. Замахшари включал в эту категорию даже условные придаточные предложения, считая их разновидностью именного предложения. Ибн Фархат же ограничивался более узким пониманием именного сказуемого, не включая в него условные конструкции. Он предлагал рассматривать конструкции с именем и предлогом в родительном падеже как отдельный тип.

Влияние идей Ибн Фархата на последующие грамматические труды

Идеи Ибн Фархата по упрощению арабской теории были продолжены последующими лингвистами, в том числе и Бутрусом аль-Бустани в *Miftāh al-miSbāh*. Ряд видных общественных деятелей и литераторов, к примеру, журналист и лингвист Шейх Юсуф аль-Асир (1869–1870), ливанские писатели Халил аль-Хури (1836–1907), филолог и критик Шейх Ибрагим аль-Йазиджи (1847–1906) и другие высоко оценили труд Бутруса аль-Бустани, назвав его «наилучшим достижением в упрощении грамматики арабского языка» [BuTrus al-Bustāni, 1854, с. 143–144]. Вышеприведенное дает основание полагать, что высокая оценка трудов Бутруса аль-Бустани во многом обусловлена тем фундаментом, который был заложен Ибн Фархатом в его работе *Bahth al-maTālib*. Аль-Бустани, следуя примеру Ибн Фархата, сохранил последовательность изложения грамматических тем и методические подходы, однако смог развить эти идеи, подняв их на новый уровень. Таким образом, можно говорить о непрерывности традиции упрощения арабской грамматики, начатой Ибн Фархатом.

Бутрус аль-Бустани не придает предисловию христианский контекст, а всего лишь отмечает, что «старался избежать скучных подробностей и непонятных сокращений, которые являлись бесполезными камнями в горах произведений по арабской грамматике, и стремился упростить выражения для быстрого понимания и заучивания правил студентами» [BuTrus al-Bustāni, 1854, с. 3–4].

Более того, аль-Бустани отказывается от цитат из Евангелия в качестве примеров, как в *Bahth al-maTālib*, тем самым он освобождает грамматику от религиозных контекстов и придает ей светский характер. Еще в XII в. Ибн Мада аль-Куртуби отмечал, что перед грамматикой открыты два пути: либо остаться чисто филологической наукой, опирающейся на знание лексики, поэзии, истории и на собственный метод рассуждения, либо опереться на метод религиозных наук, где авторитарный момент доминирует над рациональным [Нурманова, 1994, с. 11]. Таким образом, к XVIII–XIX вв. арабская грамматика выбирает первый путь, предложенный аль-Куртуби, т. е. она становится филологической наукой.

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

Аль-Бустани, опираясь на методологическую основу, заложенную Ибн Фархатом, разрабатывает собственную систему изложения арабской грамматики, при этом он не приводит цитаты из Священного Писания в качестве примеров. Между тем, он вносит существенные инновации, представляя грамматические парадигмы в виде таблиц, что визуализирует материал и облегчает его усвоение. Такой подход, особенно ярко выраженный в представлении спряжения глаголов и склонения местоимений, становится отличительной чертой его грамматического трактата. Следует отметить, что европейские [Wright, 1896, с. 299–318] и российские [Гранде, 2001, с. 515–544] авторы в дальнейшем заимствуют эти таблицы в своих работах.

Новаторством аль-Бустани также является дополнение главы о спряжении глаголов и спряжении деепричастий действительного и страдательного залогов с прямыми дополнениями («я побил его»; «я бью его»; «бей его»; «бьющий его»; «избитый»), выраженными слитными местоимениями, которые автор именует *al-Dama'ir al-mushtaraka* («общие местоимения»), вместо *al-Dama'ir al-muttaSila* («слитные местоимения») и приводит их в таблице [BuTrus al-Bustāni, 1854, с. 37–39].

Таким образом, ученые, продолжавшие традиции Ибн Фархата, придерживались его методологического подхода, ориентированного на практическое применение грамматических знаний. В отличие от многократной переработки своих трудов, характерной для Ибн Фархата, аль-Бустани предлагал более рациональное решение: создание отдельного приложения *taDhnīb* для исправления допущенных ошибок. Этот подход демонстрирует эволюцию методов научной редактуры в арабской грамматике [BuTrus al-Bustāni, 1854, с. 40–41].

Следует отметить, что в течение достаточно короткого времени трактат Ибн Фархата приобрел популярность и был признан европейскими учеными, которые широко использовали *Bahth al-maTālib* в своих грамматических сочинениях. Как пример можно привести В. Райта (W. Wright, 1830–1889), преподавателя арабского языка в Кембриджском университете, который перевел книгу С. П. Каспари (C. P. Caspari, 1814–1892) по грамматике арабского языка с немецкого на английский язык с многочисленными дополнениями и исправлениями. В предисловии он писал, что за основу редакции он взял сочинения классических арабских грамматистов, таких как *Alfiyya* Ибн Малика, *MufaSSal* аль-Замахшари, *Lamiyāt al-afʕāl* («Третья коренная согласная глаголов») Ибн Малика, а также произведения современных грамматистов, среди которых он отмечает *Bahth al-maTālib* в редакции Бутрус аль-Бустани [Wright, 1896, с. 7]. Более того, вероятно, что большинство нововведений, сделанных Ибн Фархатом в *Bahth al-maTālib*, в особенности последовательность грамматических тем, заложенная в его труде, легла в основу последующих книг, написанных европейскими учеными. Например, вышеупомянутый С. П. Каспари, следуя за Ибн Фархатом, в начале своей книги говорил о буквах арабского алфавита, огласовках и т. д. Затем он рассматривал глаголы, их производные породы, останавливался на именах, а после освещал вопросы синтаксиса [Caspari].

Заключение

Таким образом, *Bahth al-maTālib* можно по праву считать новым этапом в развитии арабской лингвистической традиции. Этот трактат доказал, что грамматические труды по арабскому языку могут составляться не только по мусульманским традициям, но и в христианском контексте, даже с использованием цитат из Евангелия и др. в качестве примеров.

Ибн Фархат предпринял попытку систематизировать, упорядочить и упростить обширный и часто противоречивый материал, накопленный предшествующими грамматиками. Он создал трактат, в котором собрал основные правила грамматики, при этом ученый сознательно отказался от глубокого анализа морфологических и стилистических особенностей языка, сосредоточившись на фундаментальных понятиях. Местами он все же вводил новый подход к тому или иному синтактическому вопросу, что еще раз доказывает, что у автора *Bahth al-maTālib* был свой субъективный взгляд на арабскую грамматику. Это, безусловно, проявляется как в классификации предложений, так и в дальнейшей разработке более ранних понятий, которые впоследствии были заимствованы другими авторами. Ибн Фархат является одним из первых, кто пытался объяснить правила арабской грамматики в европейском стиле, и это, безусловно, стало особенностью трактата *Bahth al-maTālib*, рассчитанного на то, чтобы обучать языку людей разных уровней погружения в него.

Идеи Ибн Фархата были подхвачены последующими исследователями, которые не только развили, но и подняли их на новый уровень. Грамматика арабского языка, подаваемая Ибн Фархатом на христианский манер, в работах ученых нового поколения вышла за рамки чисто мусульманского пространства и приобрела светский характер. В их работах были уже исключены примеры из Священных книг, и заложенная Ибн Фархатом методика освоения языка стала отправной точкой для последующих грамматических трудов.

Список литературы / References

1. Адрианов А. *История арабского языка*. Ближневосточный клуб НСО МГИМО [Adrianov A. *History of the Arabic language*. Middle East Club of the NSO MGIMO (in Russian). — Электронный ресурс: URL: https://vk.com/@mgimo_middle_east_club–istoriya–arabskogo–yazyka (accessed: 12.12.2023)].
2. Акмалхонов А. *Sakkokiyning “Miftahu-l-ulum” asarida nahv va sarf masalalari.* Sharq mumtoz adabiyoti va manbashunoslik filologiya fanlari bo‘yicha falsafa doktori (PhD) ilmiy darajasini olish uchun yozilgan dissertatsiya. Toshkent, 2020 (на узб. яз.). [Akmalkhonov A. *Issues of grammar and usage in Sakkoki’s work “Miftah-ul-ulum”*. Dissertation written for the degree of Doctor of Philosophy (PhD) in the field of Oriental classical literature and source studies. Tashkent, 2020 (in Uzbek)].
3. Галиметдинова О. В. Герман Фархат (1670–1732), маронитский архиепископ: жизнь и избранные труды. *Вестник Православного Свято-Тихоновского гос. ун-та (ПСТГУ)*. М., 2022. Серия III: Филология. Вып. 73. С. 9–28 [Galimetdinova O. V. German Farhat (1670–1732), Maronite archbishop: Life and Selected Works. *Bulletin of the Orthodox St. Tikhon State University (OSTSU)*. Moscow, 2022. Series III: Philology. Issue 73, pp. 9–28 (in Russian)].

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

4. Гранде Б. М. *Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освящении*. 2-е изд. М.: Восточная литература, 2001 [Grande B. M. *Course of Arabic grammar in comparative-historical coverage*. 2nd ed. Moscow: Vostochnaya literatura, 2001 (in Russian)].
5. Ибн Фархат. *Bahth al-maTālib wa hathth al-Tālib"*. Рукопись в фонде Национальной библиотеки Израиля в Иурасалиме. Инв. № 397. Л. 1в–105а. [Ibn Farhat. *Bahth al-maTālib wa hathth al-Tālib.* Manuscript in the collection of the National Library of Israel in Jerusalem, Inv. No. 397. Sh. 1b–105a (in Arabic). — Available from: URL: https://www.nli.org.il/ar/manuscripts/NNL_ALEPH003366587/NLI#$FL144668385/ (accessed: 20.07.2024)].
6. Казакбаев А. *Muhammad Mu'izziyning "Tasrif al-af'al" asarining sarf ilmi rivojidagi ahamiyati*. Filologiya fanlari bo'yicha falsafa doktori (PhD) dissertatsiyasi. Toshkent, 2023 (на узб. яз.) [Kazakbaev A. *The significance of Muhammad Mu'izzi's work "Tasrif al–af'al" in the development of the science of sarf.* Doctor of Philosophy (PhD) dissertation in philological sciences. Tashkent, 2023 (in Uzbek)].
7. Ковалев А. А., Шарбатов Г. Ш. *Учебник арабского языка.* М.: Восточная литература, 1998 [Kovalev A. A., Sharbatov G. Sh. *Textbook of the Arabic language.* Moscow: Vostochnaya literatura, 1998 (in Russian)].
8. Крымский А. Е. *История новой арабской литературы (XIX — начало XX века).* В 2 ч. Ч. 1. 2-е изд. М.: Юрайт, 2022 [Krymsky A. E. *History of new Arabic literature (XIX — early XX centuries).* In 2 parts. Part 1. 2nd ed. Moscow: Yurait, 2022 (in Russian)].
9. Нурманова А. А. «Ответ грамматистам» Ибн Мала ал-Куртуби как памятник лингвистической мысли арабов XII в. Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. канд. филолог. наук. М.: Ин-т стран Азии и Африки, 1994 [Nurmanova A. A. *"Answer to the Grammarians" by Ibn Mala al-Qurtubi as a monument of linguistic thought of the Arabs of the 12th century*. Abstract of the dissertation for the degree of candidate of philological sciences. Moscow: Institute of Asian and African Countries, 1994 (in Russian)].
10. Родионов М. А. *Мароните. Из этноконфессиональной истории Восточного Средиземноморья.* М.: Наука, 1982 [Rodionov M. A. *Maronites. From the ethnoconfessional history of the Eastern Mediterranean.* Moscow: Nauka, 1982 (in Russian).
11. Рыбалкин В. С. *Классическое арабское языкознание*. Киев: Стилос, 2003 [Rybalkin V. S. *Classical Arabic linguistics.* Kyiv: Stylos, 2003 (in Russian)].
12. Сериков Н. И. Маронитский писатель Гавриил Герман Фархат (1670–1732) и его попытки включения сочинений христианских арабских авторов в «виртуальный каталог» арабской мусульманской литературы. *Ориенталистика*. 2020;3(1):143–159. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-143-159. [Serikov N. I. Maronite writer Gabriel German Farhat (1670–1732) and his attempts to include works of Christian Arab authors in the "virtual catalog" of Arab Muslim literature. *Orientalistica*. 2020;3(1):143–159. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-143-159 (in Russian)].
13. Сарабьев А. В. Герман Фархат. *Православная энциклопедия*. Т. 11. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2006. С. 358–359 [Sarabyev A. V. German

Farhat. *Orthodox Encyclopedia*. Vol. 11. Moscow: Central Scientific Center "Orthodox Encyclopedia", 2006, pp. 358–359 (in Russian)].
14. Ханафеева А. М. Арабская языковедческая традиция. *Вестник Челябинского. гос. ун-та.* Челябинск, 2008. № 9. С. 157–163 [Khanafeeva A. M. Arabic linguistic tradition. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. Chelyabinsk, 2008. No. 9, pp. 157–163 (in Russian)]
15. Ibn Ya'īsh. *Sharh al-mulūki fi al-taSrīf*)*Commentary on al-Mulūki in Morphology*(. Halab: маTabiع al-maktaba al-ʕarabiyya, 1973 (in Arabic).
16. BuTrus al-Bustāni. *MiftāH al-miSbāH fī al-Sarf wa al-naHw li al-madāris* (*A Key to Morphology and Grammar for Schools*). Beyrūt: al-маTbaʕa al-'amīrikāniyya, 1854 (in Arabic).
17. Caspari C. P. *Arabishe Grammatik.* Halle: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1876.
18. Haji Ibrāhīm al-Zawīd. *'Arshīf muntadi al-faSīh* (*Archive of the Al-Fasih Forum*). Beyrūt: al-Maktaba al-ʕarabiyya, 2007 (in Arabic).
19. Edwards A*. Performing Arabic at the Learned Societies of Beirut, 1846–1869*. Diss. … PhD. Austin: University of Texas at Austin, 2015.
20. BuTrus al-Bustani. *Kitāb miSbāh al-Tālib fi bahth al-maTālib* (*The Book Miṣbāḥ al-Tālib on the Investigation of Questions*). Beyrūt: [without a publisher], 1854 (in Arabic).
21. Ma'mūn 'Abd al-Halīm Wajīh. *Al-qalb al-makāniy fi al-binya al-'arabiya* (*The Spatial Center in Arabic Structure*) Fayūm: jāmi'a al-fayūm, 2010 (in Arabic).
22. Ibn Hishām. *al-iʕrāb ʕan naDHm qawā'id al-iʕrāb.* (*A Commentary on the Organized Rules of Arabic Grammar*). al-Qāhira: al-maktaba al-ʕaSriyya, 2016 (in Arabic).
23. Saʕīd al-Khūri al-Shartūnī. *Bahth al-maTālib fi al-'ilm al-'arabiyy* (*Study of Issues in the Science of the Arabic Language*). Beyrūt: maTbaʕa al-mursalīna al-yasūyīna, 1899 (in Arabic).
24. SuyūTi. *al-Muzhir fi 'ulūm al-lugha* (*Al-Muzhir in the Sciences of Language*) al-Qāhira: maktaba jāmi'a al-azhar, 1907 (in Arabic).
25. Taftāzani. *Sharh taSrīf al-'Izzi.* (*A Commentary on Taṣrīf al-'Izzi in Arabic Morphology*). Beyrūt: Dār al-minhāj, 2011 (in Arabic).
26. Danks W. R. *The Arabic Verb: Form and meaning in the vowel-lengthening patterns.* Amsterdam — Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2011.
27. Wright W., LL. D. *A grammar of the Arabic Language.* Transl. from the German of Caspari. Third Ed. Vol. I. Cambridge: At the University Press, 1896.
28. Zamakhshari. *Al-MufaSSal*. (*The Detailed Book on the Art of Arabic Grammar*). Ed. by J. B. Broch. Christianiae: Libraria P. T. Mallingii, 1859 (in Arabic).
29. Zamakhshari. *Al-Unmūzaj fi al-nahw* (*The Model in Grammar*). al-Qāhira: [without a publisher], 1999 (in Arabic).
30. Erpenii Thomae. *Rudimenta linguae Arabicae*. Leidae: Ex Typographia Avctoris, 1620.

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

Информация об авторе

Ишанханова Мухлисабону Тургуновна — доктор философии по филологическим наукам (PhD), преподаватель Кафедра арабского языка и литературы «аль-Азхар», Международная исламская академия Узбекистана, Ташкент, Узбекистан; ishankhanovamuxlisabona@gmail.com, https://orcid.org/0009-0006-0221-0556.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 07.04.2025; одобрена рецензентами 16.06.2025; принята к публикации 10.07.2025; опубликована 15.12.2025.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Mukhlisabonu T. Ishankhanova — PhD (Philol.), Lecturer of the Department of Arabic Language and Literature “Al-Azhar”, International Islamic Academy of Uzbekistan, Tashkent, Uzbekistan; ishankhanovamuxlisabona@gmail.com, https://orcid.org/0009-0006-0221-0556.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 07.04.2025; approved after reviewing 16.06.2025; accepted for publication 10.07.2025; published 15.12.2025.

The author has read and approved the final manuscript.

PHILOSOPHY OF THE EAST
ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА



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

Научная статья Философские науки
УДК 316.74:294.4+294.4+39(=214.5)
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-763-778

«Камо грядеши?»: проблемы и перспективы изучения джайнизма в России и за рубежом (философия)

Наталья Анатольевна Железнова

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,
natali-zheleznov@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0001-7029-0806

Аннотация. Четвертая статья из серии «“Камо грядеши?”: проблемы и перспективы изучения джайнизма в России и за рубежом» посвящена джайнской философии. Знакомство с философской доктриной джайнизма началось с общей характеристики составляющих ее положений в контексте индийской интеллектуальной традиции. Со временем индийские исследователи стали пытаться вписать джайнизм в современный контекст. Акцент был сделан на «научности» джайнской философии. В качестве подкрепляющих это утверждение доводов было выдвинуто квазиестественнонаучное обоснование кармы и связи ее с душой, а джайнская, изначально логико-методологическая «доктрина неодносторонности», анэкантавада, приобрела этико-политическое звучание. Западные ученые при изучении философии джайнизма предпочитают заниматься анализом древних и средневековых текстов и рассматривают «доктрину неодносторонности» как эпистемологический инструмент доказательства истинности своей и ложности чужих доктрин. Автор работы делает вывод, что подобное расхождение в подходах определяется разными задачами, которые ставят перед собой исследователи: западные нацелены на изучение джайнизма в рамках академической дисциплины, тогда как индийские — на его пропаганду.

Ключевые слова: джайнизм, философия, анэкантавада, карма, ахимса, эпистемология, этика

Для цитирования: Железнова Н. А. «Камо грядеши?»: проблемы и перспективы изучения джайнизма в России и за рубежом (философия). *Ориенталистика*. 2025;8(4-5):000–000. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-763-778.

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

© Железнова Н. А.., 2025
© Orientalistica, 2025

Original article Philosophy studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-763-778

“Quo vadis?”: problems and prospects of studying Jainism in Russia and abroad (Philosophy)

Natalia A. Zheleznova

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, n.zheleznova@ivran.ru, https://orcid.org/0000-0001-7029-0806

Abstract. This is the fourth of a series of articles «“Quo vadis?”: Problems and prospects of studying Jainism in Russia and abroad» and is devoted to Jain philosophy. The acquaintance with the philosophical doctrine of Jainism began with a general description of its constituent provisions in the context of the Indian intellectual tradition. Over time, Indian researchers began to try to fit Jainism into a modern context. The emphasis was placed on the “scientific” nature of Jain philosophy. A quasi-scientific justification of karman and its connection with the soul was put forward as arguments supporting this statement, and the Jain, initially logical and methodological “doctrine of multifacetedness”, anekāntavāda, acquired an ethical and political sound. When studying the philosophy of Jainism, Western scholars prefer to analyze ancient and medieval texts and consider the “doctrine of multifacetedness” as an epistemological tool for proving the truth of their own and the falsity of others’ doctrines. The author concludes that such a discrepancy in approaches is determined by the different tasks that researchers set for themselves: Western scholars are aimed at studying Jainism within the framework of an academic discipline, while Indian ones are aimed at its propaganda.

Keywords: Jainism, philosophy, *anekāntavāda*, karman, *ahiṃsā*, epistemology, ethics

For citation: Zheleznova N. A. “Quo vadis?”: Problems and prospects of studying Jainism in Russia and abroad (Philosophy). *Orientalistica*. 2025;8(4-5):763–778. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-763-778.

«Во всем мне хочется дойти до самой сути…»

Знакомство западных индологов с джайнизмом началось с изучения в первую очередь его философской доктрины. И, собственно, до недавнего времени она и вызывала наибольший интерес ученых. Лишь общий «антропологический поворот» в гуманитарных дисциплинах во второй половине XX в. развернул (хотя бы отчасти) научное сообщество в сторону изучения джайнизма не по сохранившимся текстам, а *in situ* [Железнова, 2025]. Иными словами, стало очевидно, что следует понимать джайнизм не как однажды жестко сформулированную доктрину, а как то, чему следуют и что исповедуют сами джайны на практике. Разрыв между сферой «должного» и сферой «сущего» оказался настолько значительным, что озадачил специалистов в Jain Studies, которые до сих пор пытаются найти убедительное и логически непротиворечивое объ-

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

© Zheleznova N. A., 2025
© Orientalistica, 2025

яснение сложившейся ситуации. При этом стабильное внимание к теоретическим аспектам джайнизма по-прежнему присутствует и в индологии, и в историко-философских исследованиях.

Изучение джайнизма как религиозно-философской системы связано, в первую очередь, с обращением к двум большим темам, считающимся (и действительно являющимся таковыми) главными философскими достижениями, составившими уникальный вклад джайнских мыслителей в общеиндийскую и мировую копилку философских идей. Каждая школа индийской философии привнесла что-то свое в историю концепций о природе реальности, о средствах и способах познания и о вытекающих из этого правилах должного поведения.

Общепризнанным считается, что джайнской философии принадлежит обоснование не-насилия / не-вреждения (санскр. *ahiṃsā*) по отношению к любым формам жизни как наиболее адекватного реальности способа миропонимания и соответствующего ему поведения. Если широкая общественность что-то и знает о джайнизме, то именно его идеал *ахимсы*, скрупулезное следование которому стало притчей во языцех. Идеал не-насилия применяется не только в области онтологии, но имеет выход и в область эпистемологической проблематики в виде *анэкантавады* — «доктрины неодносторонности», второй обширной темы, известной в большей степени философам и историкам философии, чем широкой публике. Наличие души у всех форм сущего и многоаспектный подход к описанию реальности — таковы два главных теоретических кластера, покрывающих множество других, более частных доктрин внутри крупного домена «джайнизм».

Философское учение последователей *тиртханкаров* традиционно включает в себя и онтологию с теорией познания, кодируемых внутри джайнизма словосочетаниями «правильное ви́дение» (санскр. *samyagdarśana*) и «правильное знание» (санскр. *samyagjñāna*), вкупе с неизменно сопутствующей им этикой, маркируемой термином «правильное поведение» (санскр. *samyakcāritra*). Данная триада охватывает всё учение джайнизма, анализ теоретических аспектов которого и составляет главный интерес для историков философии.

Изучение философской доктрины джайнизма долгое время велось в основном силами индийских исследователей. Многие подобные работы, написанные в середине XX в., носят обобщающий характер. Однако, несмотря на такой взгляд «с высоты птичьего полета», они вполне добросовестно и адекватно излагают джайнские философские постулаты, ссылаясь для подтверждения на высказывания джайнских мыслителей. Примером такого рода исследований могут служить книги «Джайнская философия: сущность джайнской онтологии, эпистемологии и этики» (англ. *Jaina Philosophy: The Essential of Jaina Ontology, Epistemology and Ethics*) [Mehta, 1954; Mehta, 1998] и «Джайнская психология» (англ. *Jaina Psychology*) М. Л. Мехты [Mehta, 1957], а также более детальное по сравнению с работами М. Л. Мехты и пользующееся по сей день популярностью среди историков индийской философии исследование под названием «Очерки по джайнской философии» (англ. *Studies in Jaina Philosophy*) Н. Татии [Tatia, 1951]. Эти монографии дают целостное представление об особенностях джайнской логики, метафизики, теории познания и этики в контексте других индийских философских традиций.

«Вбирай все мненья, но храни своё...»

К числу наиболее значительных достижений индийских ученых середины XX в. следует отнести работу Саткари Мукерджи «Джайнская философия не-абсолютизма: критическое исследование анэкантавады» (англ. *The Jaina Philosophy of Non-Absolutism: A Critical Study of Anekāntavāda*) [Mookerjee, 1944]. Она заслуженно стала классической в изучении джайнской теории познания, выдержала три переиздания, и ни одна современная книга или статья по *анэкантаваде* не обходится без ссылки на эту публикацию. Автор не просто дает общее описание главной эпистемологической новации джайнизма — «доктрины неодносторонности» с ее частями: «теорией точек зрения» (санскр. *nayavāda*), «семичленным предицированием» (санскр. *saptabhaṅgī*) и «учением некоторым образом» (санскр. *syādvāda*), но и анализирует преимущества подобного подхода в сравнении с другими теориями, предложенными иными школами индийской философии. Индийский ученый через всю книгу проводит свою главную мысль: если рассматривается знание реальности как таковой, джайны являются «эмпириками», при этом он подчеркивает, что они признают истинность логических законов (закон тождества, закон не-противоречия и закон исключенного третьего), но не верят в их априорный характер, считая эти законы присущими самой реальности [Mookerjee, 1944, p. 14]. Предложенная и хорошо обоснованная С. Мукерджи интерпретация джайнской философии как доктрины реализма стала доминирующей в историко-философских исследованиях учения *тиртханкаров*. Сам же индийский ученый обращал внимание на то, что его работа носит лишь подготовительный характер и не претендует на рассмотрение всей метафизики джайнизма [Mookerjee, 1944, p. 21]. Тем не менее выдвинутые им идеи оказались чрезвычайно востребованными как индийскими, так и западными исследователями.

Книга С. Мукерджи сыграла немалую роль в возникновении серьезного исследовательского интереса к джайнской логике и *анэкантаваде* в целом. За ней последовала целая волна публикаций, в названиях которых так или иначе присутствовали слова, обозначающие идею многогранности реальности (англ. multifacetedness, multiple facets, non-onesideness и т. д.), и которые посвящены апологии этой доктрины [Bhattacharya, 1953; Matilal, 1981; *Facets of Jain Philosophy...*, 1996; *Multi-Dimensional Application of Anekāntavāda*, 1999; Shah, 2000].

Индийские исследователи склонны рассматривать *анэкантаваду* как джайнское know how для решения всех проблем теоретического и практического характера — от логики до этики, интерпретируя эту доктрину как в русле интеллектуальной, или эпистемологической, толерантности, терпимости к любым точкам зрения (до известного предела[1]), так и признания онтологического равенства любых душ. Такое свободное обращение с изначально, видимо, сугубо логическим методом, давало и дает по сей день право его сто-

[1] Таким пределом, очевидно, выступает само джайнское учение — оно-то и мыслится его последователями как полная истина, в которой реальность находит адекватное отражение, ведь джайнизм — это учение всеведущих *тиртханкаров*, воспринявших истину непосредственно. Другие же школы могут предложить лишь отблеск истины или — в лучшем случае — частичное знание, какую-то грань реальности.

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

ронникам настаивать на превосходстве джайнизма и с дескриптивной точки зрения теории познания — поскольку джайнизм оказывается более адекватным, многосторонним описанием реальности и с точки зрения прескриптивной, ибо задает более высокие моральные стандарты в сфере поведения.

Если индийские исследователи джайнизма заняты в основном апологией учения *тиртханкаров*, смело провозглашая универсальность *анэкантавады* во всех теоретических и практических сферах, то западных ученых интересует в первую очередь критический анализ «доктрины неодносторонности», а также границы ее логической применимости [Balcerowicz, 2014; Balcerowicz, 2015] в теории познания. Утверждение индийских ученых, согласно которому *анэкантавада* является выражением интеллектуальной *ахимсы* и отличительной чертой этого учения выступает терпимость / толерантность в отношении других точек зрения, не вызывает поддержки со стороны западных специалистов Jain Studies, поскольку нет никаких исторически достоверных свидетельств, говорящих в пользу данного утверждения [Cort, 2000]. Наоборот, из анализа джайнских текстов становится очевидным, что теория многогранности реальности служила джайнским полемистам инструментом для иерархического ранжирования и классификации других философских систем и взглядов в соответствии с их ограниченным, частным восприятием фрагмента реальности, и допускали их истинность лишь отчасти; тогда как полнота истины и целостность реальности монопольно представлена только джайнским учением [Dundas, 2004, p. 125; Balcerowicz, 2020, p. 855]. Так, по мнению польского ученого Петра Бальцеровича сопряжение *ахимсы*, интеллектуальной толерантности и *анэкантавады* является относительно недавним «изобретением» джайнов, выступающим в качестве автопортрета для нынешних членов общины и служащим своего рода *credo* для современного джайнизма [Balcerowicz, 2020, p. 855].

Некоторые ученые, откликаясь на интеллектуальный запрос представителей джайнской общины относительно востребованности джайнского учения в реалиях XXI в., пытаются найти компромисс между исторически достоверной интерпретацией *анэкантавады* и стремлением джайнов ее актуализировать. Примером такой стратегии служит книга Мелани Барбато, чье название «Джайнские подходы к плюрализму: идентичность как диалог» (англ. *Jain Approaches to Plurality: Identity as Dialogue*) отражает намерение автора встроить «учение о неодносторонности» в качестве возможного не-западного ресурса в межкультурный диалог [Barbato, 2017, p. 213]. В своей книге автор реконструирует исторические формы понимания и использования джайнами *анэкантавады*, уделяя особое внимание интерпретации *саптабханги* — доктрины семичленного предицирования шветамбарским философом Яшовиджаей (1624–1688), которого принято считать последним самобытным ярким мыслителем последователей *тиртханкаров*. М. Барбато рассматривает становление и развитие джайнской логики как дисциплины в контексте паниндийской философской традиции и полемики с представителями иных школ, в частности — с учением Шанкары (VII–VIII вв.), настаивавшего на нелогичности подхода джайнов при наделении субстанции взаимоисключающими атрибутами. Историческая диахрония анализа *анэкантавады*, проводимого

М. Барбато, охватывает большой временной промежуток — от Кундакунды (III–IV вв.)[2] до настоящего времени. Не остаются за фокусом ее рассмотрения и такие горячие темы обсуждения среди современных джайнов, как ненасилие, вегетарианство, отношение к науке и толерантность. Отдавая отчет в том, что нынешние представители общины *тиртханкаров* значительно трансформировали понимание *анэкантавады*, приспособив различные ее разделы и части к актуальной идеологической повестке, исследовательница все же не отметает такое переформатирование классической доктрины — она видит в джайнской философии серьезный потенциал для межкультурной коммуникации [Barbato, 2017, p. 212].

Однако, несмотря на попытки отдельных западных сторонников «осовремененной» версии *анэкантавады*, расхождение между джайнскими (и шире — индийскими) и европейскими учеными в трактовке сферы применимости данной теории в дальнейшем будет углубляться, поскольку первые зачастую решают задачи переопределения собственной традиции в более привлекательных и актуальных идеологемах, тогда как вторые ориентированы на «не ангажированный» (во всяком случае, религиозно и политически) анализ сохранившихся текстов.

«Смело верь тому, что вечно…»

Ряд книг по истории философии джайнизма индийских исследователей приобрели статус классических и обязательных к изучению всеми, занимающими джайнской философией, не только потому что они являются единственными крупными работами по данной теме, но и в силу своей фундированности и подробного анализа привлекаемых джайнских сочинений. К числу таких работ следует отнести книгу ученого из Карнатаки Й. Дж. Падмараджиаха «Сравнительное исследование джайнских теорий реальности и знания» (англ. *A Comparative Study of the Jaina Theories of Reality and Knowledge*) впервые вышедшую в 1963 г. и дважды переизданную — в 1986 г. и 2004 г. [Padmarajiah, 2004]. Высокий научный уровень книги отмечен в предисловии, написанном известным австрийским индологом Эрихом Фраувальнером. Книга, в соответствии с названием, состоит из двух частей, первая из которых посвящена онтологическим концепциям в джайнизме, а вторая — джайнской эпистемологии. Рассматривая присутствующие в истории философии (как индийской, так

[2] Примечательно, что автор Corpus Cundacundae в своих текстах нередко использует стратегию двух точек зрения, заключающуюся в рассмотрении всех явлений и объектов как с точки зрения обыденной, практической (санскр. *vyavahāranaya*), так и с подлинной, истинной точки зрения (санскр. *niścayanaya*). Подобной же стратегии придерживался и оппонент джайнизма Шанкара (подробнее о Шанкаре см.: [Исаева, 1991]). Возможно, и джайны, и ведантисты позаимствовали данный подход у буддистов, в различных текстах палийского канона которых приводится описание двух истин — «истины сансарного существования» (пали *samuttisacca*) и «высшей истины» (пали *paramatthasacca*). Затем в корпусе праджняпарамитской литературы и у мадхьямиков активно применялись обыденная точка зрения (санскр. *vyavahārika*) и точка зрения высшего смысла (санскр. *pāramārthika*) (подробнее см.: [*Индийская философия…*, 2009, с. 295–303]).

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

и западной) теории реальности, индийский ученый выделяет пять подходов: 1) философия тождества; 2) философия различия, 3) философия тождества-в-различии при доминировании первого; 4) философия тождества-в-различии при доминировании второго; 5) философия тождества-в-различии при равенстве обеих составляющих [Padmarajiah, 2004, p. 14]. Адекватно выражающим джайнскую традицию Й. Дж. Падмараджиах справедливо считает пятый вариант, охватывающий два аспекта реальности в интерпретации джайнских философов — взаимосвязанную целостность и причинную результативность. Большое внимание автор уделил анализу системообразующих понятий «субстанция» (санскр. *dravya*), «атрибут» (санскр. *guṇa*) и «модус» (санскр. *paryāya*), демонстрируя различия в экзегетических подходах к трактовке этих терминов среди разных дигамбарских и шветамбарских мыслителей, которые также укладываются в три версии соотношения тождества (санскр. *abheda*) и различия (санскр. *bheda*): учение тождества субстанции и ее модусов и атрибутов (санскр. *abhedavāda*), учение об их различии (санскр. *bhedavāda*) и учение тождества-в-различии (санскр. *bhedābhedavāda*) [Padmarajiah, 2004, p. 253–268].

Столь же значимой и востребованной оказалась работа Рамджи Сингха, посвященная джайнской концепции всеведения [Singh, 1974], в которой анализируются различные подходы к интерпретации того, каким образом соотносятся всезнание и всевидение в понимании различных джайнских авторов. Главная проблема, обсуждаемая в контексте всеведения, — как при освобождении от кармической зависимости проявляются совершенное знание и совершенное ви́дение, в своей совокупности и обозначающие феномен всеведения.

В соответствии с представленными взглядами джайнских учителей Р. Сингх выделяет три теории: 1) теория последовательного проявления (*kramavāda*); 2) учение об одновременном проявлении (*sahavāda*); и 3) теория тождества (*abhedavāda*). Аргументы в пользу выбора того или иного подхода конкретным философом определяются трактовкой терминов «знание» (*jñāna*) и «ви́дение» (*darśana*), а также «техническими спецификациями» самого всеведения [Singh, 1974, p. 62–66]. К числу достоинств книги следует также отнести и встраивание джайнского учения в паниндийский философский контекст — полемика джайнов с представителями других школ относительно природы всеведения и того, кто достигает совершенного состояния, рассматривается с привлечением всего джайнского эпистемологического инструментария. Целостная и при этом детально прописанная картина джайнизма обеспечивает книге Р. Сингха неослабевающее внимание со стороны исследователей по настоящее время.

Определенный вклад в историю изучения философии джайнизма внесли работы Дж. С. Сикдара «Джайнская биология» (англ. *Jaina Biology*) [Sikdar, 1974], «Представление о материи в джайнской философии» (англ. *Concept of Matter in Jaina Philosophy*) [Sikdar, 1987] и «Джайнская теория реальности» (англ. *Jaina Theory of Reality*) [Sikdar, 1991], а также «Джайнская эпистемология» (англ. *Jaina Epistemology*) И. Дж. Шастри [Shastri, 1991]. Несмотря на то что эти книги рассматривают определенные концепты и идеи джайнской онтологии, опираясь главным образом на основной компендиум по джайнизму «Таттвартхадхигамасутру» Умасвати / Умасвами (III–IV вв.) и сопутствующие ему комментарии

и субкомментарии как шветамбарского, так и дигамбарского направлений[3], а также проводят сопоставительный анализ джайнских представлений о реальности со взглядами других школ индийской философии, тем не менее эти работы не добавляют ничего нового по сравнению со своими предшественницами и носят скорее реферативный характер.

Последним серьезным теоретическим достижением в сфере изучения джайнской философии индийскими исследователями можно считать работу «Аспекты в каноне: исследования джайнской диалектики» (англ. *The Canonical Nikṣepa: Studies in Jaina Dialectics*) Б. Бхатта [Bhatt, 1978], уникальную в своем роде, поскольку она посвящена анализу термина «никшепа» (санскр. *nikṣepa,* букв. «аспект, параметр»), используемого джайнами при выстраивании своей картины мира с учетом четырех аспектов: природы, места, времени и состояния любой формы сущего. О серьезном научном уровне данной монографии свидетельствует и то обстоятельство, что она вышла в лейденском издательстве Brill, известном своим избирательным отношением к публикуемым текстам.

«Надо так сердцам настроиться: мы достойно жить должны!»

Традиционное рассмотрение предметной области индийских философских систем, (и джайны здесь не являются исключением) — учения о субстанциях и средствах их познания, т. е. сферы сущего, как его понимает та или иная традиция, завершается этической доктриной, т. е. сферой должного, тем, что следует делать исходя из истинного знания, полученного с помощью достоверных источников познания. Классической работой по джайнской этике была и остается работа «Джайнская йога: обзор средневековых шравакачар» (англ. *Jaina Yoga: A Survey of the Medieval Śrāvakācāras*) Р. Уильямса, впервые вышедшая в 1963 г. в Оксфорде и впоследствии трижды переизданная — в 1983, 1991, 1998 гг. [Williams, 1998]. Использованное в названии слово «йога» подразумевает не общеизвестное значение термина *yoga* как система психофизических упражнений с целью достижения сосредоточения сознания и концентрации всех телесных и ментальных способностей, а употребляется как синоним слова «активность, деятельность», имеющегося в джайнской аскетической доктрине. Книга посвящена описанию правильного поведения для мирян на основе анализа *шравакачар* (санскр. *śrāvakācāra* — «образ жизни мирянина») — дисциплинарных текстов, содержащих регулирующие жизнь домохозяев предписания. Скрупулезное исследование малоизвестных (за редким исключением)[4] сочинений и исчерпывающая картина аскетической системы для мирян сделали работу английского индолога незаменимым подспорьем в научной работе не одному поколению ученых в Jain Studies.

[3] Сочинение Умасвати (дигамбр. Умасвами) признается в качестве авторитетного обеими традициями джайнизма, каждая из которых имеет свою версию этого текста и соответствующий набор комментариев (подробнее см.: [Железнова, 2012, с. 51–73]).

[4] Таким исключением — пожалуй, единственным — является популярное по сей день санскритское сочинение Самантабхадры (ок. VII в. н. э.) «Ратнакаранда-шравакачара» (букв. «Драгоценная корзина, [посвященная] образу жизни мирян»), регулярно переиздаваемое и неоднократно переведенное на английский язык.

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

В отличие от европейских ученых, индийские исследователи стараются исходить из целостности джайнского учения и взаимосвязанности всех составляющих его «драгоценностей». Поэтому, как правило, они рассматривают этику в качестве доктрины, вытекающей из онтологии. Так выстроена и одноименная книга (англ. *Jaina Ethics*) Даянанды Бхаргавы, впервые изданная в 1968 г. и переизданная в 2018 г. Индийский исследователь на основе анализа дисциплинарных текстов — как для мирян, так и для монахов — детально описывает третью «драгоценность», составляющую джайнский Путь Освобождения, предварительно обосновав необходимость разных видов ограничений разъяснением первой и второй «драгоценностей», т. е. правильного знания и правильного ви́дения. Данная работа охватывает тексты авторов обеих ветвей джайнизма, шветамбарской и дигамбарской, давая целостное представление о системе обетов, ограничений и ступеней самосовершенствования, предписанных в той или иной степени всем последователям Махавиры в зависимости от жизненной стадии и аскетической подготовки. Д. Бхаргава показывает уникальность джайнской этической доктрины в сравнении с иными школами индийской философии и, следуя традиции индийской историографии, отстаивает приоритет этики над эпистемологией и онтологией в джайнизме. Согласно его утверждению, «джайнская этика базируется на фундаментальной доктрине не-абсолютизма (*anekāntavāda*)» [Bhargava, 2018, p. 37].

В этом же русле выдержана и работа «Этическая доктрина в джайнизме» (англ. *Ethical Doctrines in Jainism*) известного джайпурского ученого, специалиста по пракритам Камалчанда Согани. Как и его предшественник, К. Согани описывает этику джайнизма, предварительно охарактеризовав метафизический базис, поскольку прескриптивная часть учения *тиртханкаров* была бы непонятна без части дескриптивной. Помимо текстуально обоснованной и корректно выписанной системы нравственных положений джайнизма, работа К. Согани примечательна еще и тем, что затрагивает одной из первых проблему джайнского мистицизма [Sogani, 2001, p. 165–205] — тему, которая в Jain Studies только начинает разворачиваться и активно обсуждаться индологами. Джайнская мистическая традиция, почти неизвестная за пределами узкого круга специалистов по текстам дигамбарских учителей — Кундакунды, Йогинду и Шубхачандры, кристаллизируется вокруг понятий «внешний атман» (санскр. *bahirātman*), «внутренний атман» (санскр. *antarātman*) и «высший атман» (санскр. *paramātman*), что и проясняет индийский исследователь [Sogani, 2001, p. 168–170].

Усугубляющиеся проблемы человечества (экологические катастрофы, эпидемии и т. п.) и новые реалии (генная инженерия, права животных, клонирование и т. д.) представляют собой серьезный теоретический вызов для этики джайнов. Ряд работ в этой области посвящен попытке рассмотрения встающих вопросов в свете джайнской перспективы [Chapple, 2006; Donaldson, Bajželj, 2021].

«Талантливый ученый вопрос мне разъяснил в истории мудреный…»

Еще один крупный теоретический кластер исследований в области джайнской философии связан с теорией кармы. Основы этой субдисциплины внутри Jain Studies заложил немецкий индолог Гельмут фон Глазенапп, защитивший в 1915 г. в Боннском университете диссертацию под названием «Доктрина кармы в джайнской философии на основании кармагрантх[5]» (нем. *Die Lehre vom Karman in der Philosophie der Jainas nach den Karmagranthas*), которая впоследствии была переведена на английский и опубликована в Бомбее в 1942 г. (англ. *Doctrine of Karman in Jain Philosophy*), а затем переиздана в 1991 г. [Glasenapp, 1991]. Эта небольшая книга-брошюра имеет характер скорее справочника по видам и типам кармы, чем аналитического исследования, но именно поэтому она сохраняет свое научное значение по сей день. На основании шветамбарских *кармагрантх* Г. фон Глазенапп составил общий свод сведений по различным видам кармической материи[6], как она представлена в текстах джайнских авторов. Поскольку все аспекты сансарного существования, согласно джайнизму, определяются кармой, работа немецкого индолога стала своего рода экстрактом, «выжимкой» учения *тиртханкаров*. Технически компактное и в тоже время доктринально насыщенное содержание сделало эту книгу обязательной к изучению и век спустя после ее появления.

Индийские исследователи изначально шли тем же путем, т. е. излагали джайнское учение о карме в соответствии с общепринятым в этой традиции представлением о карме как о психической и физической реальности, последовательно проводя идею о детерминированности сансары. Вполне типичными для подобного подхода начала и середины XX в. являются работы В. Р. Ганди [Gandhi, 1913], М. Г. Мехты [Mehta, 1954] и Т. Калгхатджи [Kalghatgi, 1987].

«Нам тайны нераскрытые раскрыть пора — лежат без пользы тайны, как в копилке…»

Однако в конце XX в. индийские авторы, джайны по вероисповеданию, совершили резкий разворот в сторону научного (точнее — псевдонаучного) обоснования истинности учения *тиртханкаров* в самом широком смысле[7], и главной

[5] *Кармагрантха* (санскр. *Karmagrantha*) — общее название в джайнизме традиционных сочинений, в которых излагается учение о природе и видах кармы.

[6] Специфика джайнского учения о карме заключается в том, что кармой, наряду с общеиндийским пониманием кармы в качестве закона воздаяния, называется также и особый вид тонкой, не воспринимаемой органами чувств материи, втекающей в душу и затемняющей атрибуты духовной субстанции. Связь кармы и души, равно как и возможность их разделения, и составляет главный философский «сюжет» джайнизма. Поскольку знание о природе кармы, протяженности, длительности и интенсивности ее воздействия является ключевым для выстраивания правильной аскетической практики, подробная классификация кармы с указанием всех ее качественных и количественных параметров составляет главное содержание *кармагрантх*. Подробнее см.: [Железнова, 2018, с. 156–157].

[7] Постепенно стали набирать силу и широко распространяться не только среди индийских ученых, но теперь уже и простых обывателей-джайнов заявления о научности джайнизма. Автору данной статьи неоднократно приходилось слышать от джайнов раз-

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

областью их притязаний на строгую научность и доказательность джайнизма оказалась именно доктрина кармы. Первой попыткой соединения джайнского учения и современной науки стала книга «Научные основания джайнизма» (англ. *The Scientific Foundations of Jainism*) К. Мардии [Mardia, 1990], за которой последовала публикация Дж. С. Завери «Нейронаука и карма: джайнская доктрина психо-физической силы» (англ. *Neuroscience and Karma: The Jain Doctrine of Psycho-Physical Force*) [Zaveri, 1994], выпущенная основанным в 1991 г. университетом в Ладнуне, главным негосударственным образовательным учреждением шветамбарских *терапантхов*[8]. Затем вышли в свет книги М. Р. Гелры со сходными говорящими названиями «Наука в джайнизме: перспективы, проблемы и тенденции» (англ. *Science in Jainism: Perspective, Issues and Future Trends*) [Gelra 2002] и «Джайнские исследования и наука» (англ. *Jaina Studies and Science*) [Gelra, 2007], а также «Джайнская доктрина кармы и генетика» (англ. *The Jaina Doctrine of Karma and the Science of Genetics*) С. Р. Татера [Tater 2009] и двухтомное издание «Научные исследования джайнских доктрин» (англ. *Scientific Explorations of Jaina Doctrines*) Т. Л. Качхары [Kachara, 2014], и т. п. Университет Ладнуна[9], а вслед за ним и авторитетное индийское издательство «Мотилал Банарсидасс» (чьи владельцы являются шветамбарами, хотя и не *терапантхами*), регулярно издают и переиздают статьи и книги подобной направленности.

Основные теоретические «новации» данных книг заключаются в утверждениях о полной согласованности современных достижений генети-

ных субтрадиций утверждения, что джайнизм это — «наука мысли», «наука спасения», «наука жизни», «наука души», «наука мира», «этическая наука», «научная религия», или «джайнизм — это не философия и не религия, это наука». Сейчас это стало общим местом среди последователей *тиртханкаров*.

[8] *Терапантх* (хинди *terāpanth* — «путь тринадцати», или «твой путь») — одна из основных шветамбарских субтрадиций, отвергающих почитание изображений *тиртханкаров* и божеств. Возникла в XVIII в. Название трактуется двояким образом: 1) «путь тринадцати», т. е. первых 13 сторонников родоначальника субтрадиции Бхикшу; 2) «твой путь», который заключается в следовании 13 принципам Махавиры — пяти «великим обетам» (*махаврата*), пяти видам осторожности (*самити*) и трем видам контроля (*гупти*). В отличие от других джайнских общин, *терапантхи* имеют единого лидера, *ачарью*, назначаемого предшествующим главой из числа старших монахов. Нынешним главой является *ачарья* Махашрамана (род. в 1962 г.). Представители этой субтрадиции ведут активную миссионерскую деятельность, в том числе за пределами Индии, проводят множество конференций и стремятся установить контакты с различными общественными и научными кругами. Подробнее о *терапантхах* см.: [Железнова, 2018, с. 285–287].

[9] Этот университет, будучи негосударственной, но получившей признание (Deemed) образовательной организацией, весьма активно способствует распространению образования (в первую очередь «джайнских» дисциплин — изучение доктрины, пракритов и санскрита, джайнских форм медитации и т. п.) не только среди последователей *терапантха*, но и любых интересующихся джайнизмом. С начала 2010-х гг. университет Ладнуна проводит конференции, объединенные общей идеей «джайнизм и наука», результатом чего являются регулярные публикации по данной тематике. Информация о его деятельности доступна на официальном сайте: [URL: https://jvbharati.org (дата обращения: 14.06.2025)].

ки и физики с джайнским учением о карме (да и с джайнизмом в целом). Так, М. Р. Гелра ввел понятие «кармасома» [Gelra, 2002, p. 31–41], объединяющее джайнскую идею о частице кармической материи, содержащей унаследованную из прошлой жизни «информацию» одного вида и определяющей различные факторы нынешнего существования, и термин «хромосома», обозначающий элемент структурного ядра клетки, содержащий заданный набор генов. А К. Мардиа ввел в современный джайнский дискурс понятие «кармон» [Mardia, 1990, p. 108], обозначающее атом кармической материи. Неологизмы, вводимые индийскими авторами[10], не имеют никакого соответствия в классической джайнской литературе. За подобными терминологическими ухищрениями стоит желание продемонстрировать широкой публике научность джайнизма, чьи *тиртханкары* обладали подлинным знанием задолго до открытий современной биологии[11] или физики.

Если академические западные ученые проигнорировали эти публикации[12] как нерелевантные джайнскому учению, то индийская публика отнеслась к подобным идеям с большим энтузиазмом. Активность по «наукометризации» джайнизма в Индии только растет — основываются различные образовательно-просветительские организации[13], публикуются книги и брошюры, написанные индийскими учеными, пропагандирующими уникальную и сугубую научность джайнизма [Bhandari, 2011]. Очевидно, этот тренд в Индии будет расти и дальше, поскольку позволяет джайнам оставаться, с одной стороны, уникальной автохтонной индийской традицией, а с другой — претендовать на актуальность и изначальное соответствие учения *тиртханкаров* достижениям науки.

[10] Как правило, эти авторы имеют техническое или естественнонаучное образование, но не гуманитарное, и долгое время работали в соответствующих индийских структурах. При всей своей искренней увлеченности джайнизмом они не владеют никакими древними языками и опираются в основном на англоязычную литературу, написанную джайнскими адептами.

[11] Следует отметить, что подобная тенденция в индийской исследовательской литературе присутствовала как минимум с середины прошлого века, чему ярким свидетельством является книга Сикдара «Джайнская биология» (1974), в которой автор не только «согласовал» между собой современные биологические классификации и джайнские восемь видов таксономии живых существ, но и клеточную теорию, а также генетику [Sikdar, 1974, p. V].

[12] Единственной публикацией, где рассматриваются данные книги, является большая статья Кнута Окленда, посвященная анализу процессов придания джайнскому учению академического и научного статуса современными джайнами [Aukland, 2016, p. 192–233]. Ведущий американский специалист по джайнской теории кармы Кристи Л. Уили в своей обзорной статье лишь отмечает эту тенденцию и подчеркивает отсутствие в классической литературе вводимых вышеперечисленными авторами понятий [Wiley, 2020, p. 67].

[13] Например, таковым является Исследовательский институт научных открытий из индийских восточных рукописей (Research Institute of Scientific Secrets from Indian Oriental Scriptures), расположенный в Ахмадабаде (шт. Гуджарат) [URL: https://rissios.org/r_researchcomm.htm (дата обращения: 14.03.2025)].

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

**«Есть много, друг Горацио, на свете,
что и не снилось нашим мудрецам…»**

Таким образом, изучая джайнизм в качестве одной из главных не-брахманских философских традиций, западные и индийские ученые начали с общей характеристики его доктрины и рассмотрения составляющих ее положений, одновременно вписывая джайнскую философию в паниндийский интеллектуальный ландшафт. По мере более глубокого знакомства с онтологией и эпистемологией джайнизма индийские исследователи стали выдвигать на первое место те части доктрины, которые, с их точки зрения, могли бы быть более востребованы современным обществом как в самой Индии, так и на Западе, обосновывая тем самым истинность учения *тиртханкаров* и придавая ему статус научного знания. Апелляция к естественнонаучным дисциплинам при прояснении джайнской трактовки кармы и связи ее с душой, равно как и этико-политическое прочтение *анэкантавады*, ставят под сомнение попытки индийских авторов придать актуальное звучание постулатам джайнской доктрины. Западные же исследователи, стараясь дистанцироваться от апологетики джайнизма, предпочитают заниматься прояснением более частных вопросов, анализируя древние и средневековые тексты джайнских философов, и рассматривают «доктрину неодносторонности» в первую очередь как эпистемологический инструмент доказательства истинности своей и ложности чужих доктрин. Очевидно, в будущем подобные разновекторные устремления лишь усилятся, поскольку индологи на Западе и ученые из Индии преследуют различные цели: первые нацелены на изучение джайнизма в рамках академической дисциплины, тогда как вторые — на его пропаганду.

Список литературы / References

1. Железнова Н. А. *Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры: Историко-философские очерки*. М.: Восточная литература, 2012 [Zheleznova N. A. *Digambara Philosophy from Umasvati up to Nemichandra: Historical and Philosophical Essays*. Moscow: Vostochnaya literatura, 2012 (in Russian)].
2. Железнова Н. А. *Джайнизм. Энциклопедический словарь*. М: Восточная литература, 2018. [Zheleznova N. A. *Jainism. A Concise Encyclopedia*. Moscow: Vostochnaya literatura, 2018 (in Russian)].
3. Железнова Н.А. «Камо грядеши?»: проблемы и перспективы изучения джайнизма (антропология) // *Orientalistica*. 2025; 8(2):306–320 [Zheleznova N. A. “Quo vadis?”: Problems and prospects of studying Jainism (Anthropology). *Orientalistica*. 2025;8(2):306–320. (In Russ.)].
4. *Индийская философия. Энциклопедия*. Отв. ред. М. Т. Степанянц. М.: Восточная литература, 2009 [*Indian Philosophy. An Encyclopedia*. Ed.-in-chief M. T. Stepanyants. Moscow: Vostochnaya literature, 2009 (in Russian)].
5. Исаева Н. В. *Шанкара и индийская философия*. М.: Наука, 1991 [Isaeva N. V. *Shankara and Indian Philosophy*. Moscow: Nauka, 1991 (in Russian)].
6. Aukland K. The Scientization and Academization of Jainism. *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 84, no. 1 (March 2016), pp. 192–233.

7. Balcerowicz P. Introduction: On Attempts to Formalize the Syād-vāda. *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. XVII: *Jaina Philosophy*. Vol. 3. Ed. by P. Balcerowicz and K. Potter. Delhi: Motilal Banarsidass, 2014, pp. 29–51.
8. Balcerowicz P. Do Attempts to Formalize the Syād-vāda Make Sense? *Jaina Scriptures and Philosophy*. Ed. by O. Qvarnström and P. Flügel. London: Routledge, 2015, pp. 218–248.
9. Balcerowicz P. Jain Epistemology. *Brill's Encyclopedia of Jainism*. Ed. by J. E. Cort, P. Dundas, K. A. Jacobsen, K. L. Wiley. Leiden — Boston: Brill, 2020, pp. 370–390.
10. Barbato M. *Jain Approaches to Plurality: Identity as Dialogue.* Leiden — Boston: Brill, 2017.
11. Bhandari N. *Jainism: The Eternal and Universal Path for Enlightenment*. Ahmedabad: Research Institute of Scientific Secrets from Indian Oriental Scriptures, 2011.
12. Bhargava D. *Jaina Ethics*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2018 (1st ed. 1968).
13. Bhatt B. *The Canonical Nikṣepa: Studies in Jaina Dialectics*. Leiden: E. J. Brill, 1978.
14. Bhattacharya H. *Anekāntavāda*. Bhavnagar: Shree Jaina Atmanans Sabha, 1953.
15. Chapple Ch. K. *Jainism and Ecology*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2006 (Lala S.L. Jain Series. Vol. XXII).
16. Cort J. Intellectual Ahiṃsā' Revisited: Jain Tolerance and Intolerance of Others. *Philosophy East and West*. 2000. No. 50, pp. 324–347.
17. Donaldson B., Bajželj A. *Insistent Life: Principles for Bioethics in the Jain Tradition*. California: University of California Press, 2021.
18. Dundas P. Beyond Anekāntavāda: A Jaina Approach to Religious Tolerance. *Ahiṃsā, Anekāntavāda and Jainism.* Ed. by Tara Sethia. Delhi: Motilal Banarsidass, 2004, pp. 123–137.
19. *Facets of Jain Philosophy, Religion and Culture: Anekāntavāda and Syādvāda*. Ed. by Rai Ashwini Kumar, T. M. Dak, Anil Dutta Mishra. Ladnun: Jain Vishva Bharati Institute, 1996.
20. Gandhi V. R. *The Karma Philosophy*. Bombay, 1913.
21. Gelra M. R. *Science in Jainism: Perspective, Issues and Future Trends*. Ladnun: Jain Vishva Bharati Institute, 2002.
22. Gelra M. R. *Jaina Studies and Science*. Ladnun: Jain Vishva Bharati Institute, 2007.
23. Glasenapp H. von. *Doctrine of Karman in Jain Philosophy*. Varanasi: P. V. Research Institute, 1991.
24. Kachara N. L. *Scientific Explorations of Jaina Doctrines.* In 2 vols. Delhi: Motilal Banarsidass, 2014.
25. Kalghatgi T. Karma in Jaina Thought. *The Dimensions of Karma*. Ed. by S. S. Rama Rao Pappu. Delhi: Chanakya Publication, 1987, pp. 94–117.
26. Mardia K. *The Scientific Foundations of Jainism.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1990.
27. Matilal B. K. *The Central Philosophy of Jainism (Anekānta-vāda).* Ahmedabad: L. D. Institute of Indology Ahmedabad, 1981 (L. D. Series. 79).
28. Mehta M. L. *Outlines of Karma in Jainism*. Bangalore: Jain Mission Society, 1954.

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

29. Mehta M. L. *Outlines of Jaina Philosophy: The Essential of Jaina Ontology, Epistemology and Ethics*. Bangalore: Jain Mission Society, 1954.
30. Mehta M. L. *Jaina Psychology*. Amritsar, 1957.
31. Mehta M. L. *Jaina Philosophy: An Introduction*. Bharatiya Vidya Bhavan. Bangalore, 1998.
32. Mookerjee S. *The Jaina Philosophy of Non-Absolutism: A Critical Study of Anekāntavāda*. Delhi: Bharati Mahavidyalay, 1944 (3rd ed. 2000).
33. *Multi-Dimensional Application of Anekāntavāda*. Ed. by S. Jain, Sh. Pandey. Varanasi: Parshvanatha Vidyapitha; Ahmedabad: Navin Institute for Self Development, 1999.
34. Padmarajiah Y. J. *Jaina Theory of Reality and Knowledge*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2004 (1st ed. 1963) (Lala S. L. Jain Research Series. Vol. II).
35. Shah N. J. *Jaina Theory of Multiple Facts of Reality and Truth (Anekantavada)*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000.
36. Shastri I. Ch. *Jaina Epistemology*. Varanasi: P. V. Research Institute, 1991.
37. Singh R. J. *The Jaina Concept of Omniscience*. Lalbhai Dalpathbhai Series. Vol. 43. Ahmedabad: L. D. Institute of Indology Ahmedabad 9, 1974.
38. Sikdar J. C. *Jaina Biology*. Ahmedabad: L. D. Institute of Indology Ahmedabad, 1974 (L. D. Series. 111).
39. Sikdar J. C. *Concept of Matter in Jaina Philosophy*. Varanasi: P. V. Research Institute, 1987.
40. Sikdar J. C. *Jaina Theory of Reality*. Varanasi: P. V. Research Institute, 1991.
41. Sogani K. *Ethical Doctrines in Jainism*. Solapur: Jaina Samskriti Samrakshaka Sangha, 2001 (Jivaraja Jaina Granthamala. No. 19).
42. Tater N. *The Jaina Doctrine of Karma and the Science of Genetics.* New Delhi: Readworthy Publications, 2009.
43. Tatia N. *Studies in Jaina Philosophy*. Varanasi: P.V. Research Institute, 1951.
44. Wiley K. L. Karman and Liberation. *In:* Cort J. E., Dundas P., Jacobsen K. A., Wiley K. L. (eds) *Brill's Encyclopedia of Jainism*. Editors: Leiden–Boston: Brill, 2020, pp. 65–82.
45. Williams R. *Jaina Yoga: A Survey of the Medieval Śrāvakācāras*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1998 (1st ed. 1963) (Lala S. L. Jain Research Series. Vol. I).
46. Zaveri J. S. *Neuroscience and Karma: The Jain Doctrine of Psycho-Physical Force.* Ladnun: Jain Vishva Bharati Institute, 1994.

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; nata-li-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 04.07.2025; одобрена рецензентами 05.08.2025; принята к публикации 08.08.2025; опубликована 15.12.2025.

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 04.07.2025; approved after reviewing 05.08.2025; accepted for publication 08.08.2025; published 15.12.2025.

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

Научная статья Философские науки
УДК 294.543:81'25
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-779-797

Йога-сутры. Первая глава «О собранности». Введение, перевод с примечаниями, глоссарий терминов

Андрей Всеволодович Парибок

Российский Университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы (РУДН), Москва, Россия,
watanparast@mail.ru, https://orcid.org/0000-0001-8421-0985

Аннотация. В публикации представлен аннотированный перевод первой из четырех глав *Йога-сутр*, основополагающего текста традиции санкхья-йоги, — *Samādhipāda*. От многочисленных предшествовавших переводов он отличается тем, что представляет собой результат не только чтения и понимания текста подлинника, но и сличения примерно 15 его переводов. В ряде важных случаев предлагается иной вариант понимания терминов, а также разбиение многокомпонентных сложных слов. Пояснены все понятийные пятичленные перечни, которые до сих пор не были опознаны в этом качестве. Обращается внимание на особенности функционального стиля сутр как формы письменной фиксации содержания, подражающего внутренней речи. Впервые указаны все параллели и переклички понятий и идей с буддийской йогой. Перевод сопровождается глоссарием важнейших терминов с обсуждением вариантов их перевода и содержательными пояснениями.

Ключевые слова: йога, йога-даршана, индийская философия, межкультурный перевод, феноменология, абхидхарма, терминология, сравнительный анализ переводов

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

Для цитирования: Парибок А. В. Йога-сутры. Первая глава «О собранности». Введение, перевод с примечаниями, глоссарий терминов. *Ориенталистика.*

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

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

2025;8(4-5):779–797. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-779-797.

Original article Philosophy studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-779-797

Yogasūtras. First pāda “On concentration”. Introduction, transation with notes and commentaries, glossary of crucial terms

Andrey V. Paribok

Peoples’ Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba (RUDN University), Russia, Moscow,
watanparast@mail.ru, https://orcid.org/0000-0001-8421-0985

Abstract. The publication presents an annotated translation of the first of four chapters of the *Yoga Sūtras*, the fundamental text of the Sānkhya-yoga tradition, — *Samādhipāda*. This translation differs from numerous previous ones in some important features. It is not only the result of reading and understanding the original text, but also of comparison of about 15 translations. In a number of important cases, a different understanding of terms is proposed, as well as analysis of multi-component complex words (*samāsas*). All conceptual five-member lists that have not yet been recognized as such have been explained. Attention is drawn to the features of the functional style of the sutras as a form of written fixation of content that imitates internal speech. For the first time, all parallels of concepts and ideas with Buddhist yoga are indicated. The translation is accompanied by a glossary of the most important terms, with discussions of their translation options and meaningful explanations.

Keywords: yoga, *yoga-darśana*, Indian philosophy, translation, terminology, phenomenology, *abhidharma*, comparative analysis of translation

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

For citation: Paribok A. V. Yogasūtras. First pāda “On concentration”. Introduction, translation with notes and commentaries, glossary of crucial terms. *Orientalistica*. 2025;8(4-5):779–797. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-779-797.

Предисловие

В недавней публикации [Парибок, Псху, 2024, с. 113] утверждалось, что «новые переводы (*Йога-сутр*, далее — YS) на английский или русский контр-

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

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

продуктивны»[1], а потому мой долг — сказать об причине появления и особенностях этого нового перевода.

1. При его подготовке было прочитано или просмотрено и учтено полтора десятка имеющихся переводов, чего ранее никем не предпринималось. Поэтому читатель может воздержаться от сверки предлагаемого перевода с предшествующими; 2. В ряде случаев в примечаниях к переводу сутр и в глоссарии обсуждаются предлагавшиеся ранее варианты и рассматриваются разногласия авторов; 3. Прилагаемый глоссарий облегчает понимание важнейших терминов и содержит немало соображений, предшественниками не высказывавшихся; 4. Вся публикация адресована не столько просто «интересующимся» традицией йоги, сколько востоковедам-индологам, также историкам индийской философии; впрочем, не надо упускать из виду, что, по моему убеждению, исследовать йогу, будучи к ней личностно вовсе не причастным, — дело напрасное и даже в чем-то предосудительное; 5. Всюду, где обнаруживались терминологические или смысловые параллели с раннебуддийской йогой, они указывались. До сих пор на этот аспект содержания обращали недостаточное внимание, хотя стоит упомянуть работы: [Oberhammer, 1977; Островская, Рудой, 1992].

Из имеющейся литературы по теме (не сводящейся к переводам текста YS) особенно полезны оказались следующие: [Oberhammer, 1977; Островская, Рудой, 1992; Feuerstein, 1996]. В нужных случаях я обращался к санскритским комментариям Вьясы, Бходхараджи, Шанкары Бхагаватпады, Харихарананды Араньи. Знатоки темы легко найдут ссылки на издания в «Энциклопедии индийской философии Карла Поттера [Potter, 1995]. В чтении текста YS я опираюсь на критическое издание Филиппа Мааса [Maas, 2004].

Об особенности функционального стиля сутр

Йога-сутры, что видно уже из второй части названия, составлены в своем особом стиле. 1. В брахманистской литературе сутрой (*sūtra*)[2] называется очень краткий и емкий текст, рассчитанный на заучивание наизусть. Лишь после

[1] Имелся в виду умственный хаос, возникающий при простом сопоставлении имеющихся переводов. Способствовать его углублению не стоит. Вот пример одиннадцати переводов YS I.38 — svapnanidrājñānālambanaṁ vā: 1. Мир (постоянство *читты*) достигается медитацией на том знании, которое сообщают сны; 2. Медитация о знании, которое приходит во сне; 3. Или [размышлении о] знании, которое приходит во сне; 4. Или, когда он покоится на познаниях во время сна или глубокого сна; 5. Исследование грез и сна, а также опыт, полученный во время этих состояний, могут помочь прояснить некоторые из наших проблем; 6. Или опираясь на знание, возникающее из сновидений и глубокого сна; 7. Или же [сознание], опирающееся на восприятие, [полученное] в сновидении либо во сне без сновидений; 8. Или познанием снов со сновидениями и снов без сновидений; 9. Либо в зависимости от знания снов и сновидений; 10. Или через размышление о том, что видим во сне; 11. Или еще (ум может быть сделан устойчивым), если дать ему для опоры знание, [возникающее] от сновидения или сна. Не очевидно ли, что, столкнувшись с подобным материалом, читатель от усилий понять *Йога-сутры* вынужденно перетечет к иному занятию — попытке понять разноречие?

[2] У буддистов это слово имеет совсем иное значение.

запоминания по-настоящему приступают к его осмыслению. Но это значит, что в головах тех, кто осмысляет, весь текст присутствует разом, в нелинейном виде, и это автор имел в виду. Смысловые связи могут идти в разных направлениях, и вниз и вверх по тексту. 2. Нелинейность запомненного текста не абсолютна. Порядок отдельных предложений-сутр таков, что, конечно, в них разворачиваются темы и подтемы. При этом ни одно из слов, введенных в предшествующей сутре и трактуемых далее в нижеследующих, может там не называться (текст должен быть предельно сжатым); тогда они только подразумеваются. Этот прием именуется *anuvṛtti* — по смыслу примерно «подверстывание». 3. С психолингвистической точки зрения стиль сутр имитирует внутреннюю речь, что в западной текстовой и интеллектуальной культуре находит лишь частичные и очень бледные аналоги. Текст изобилует многокомпонентными сложными словами, т. е. показатели числа и падежа имен нередко отсутствуют, явные синтаксические связи управления и согласования рудиментарны. Глаголов и личных местоимений нет вообще. Можно отметить в этом стиле нечто общее с философским санскритом (см. о нем: [Псху, 2016]), но в целом он весьма своеобразен. 4. Вот три частичных соответствия этому функциональному стилю: а) В английской периодике в заглавиях статей опускается более половины служебных слов. Хорошо владеющему английским такое заглавие будет вполне понятно, но перевести его на русский не удастся до прочтения статьи; б) В эпоху существования телеграмм за них платили не побуквенно, а пословно. Поиздержавшийся в Москве студент отбивает родителям однословную телеграмму: «Полуторасторублируйте» (= Пришлите переводом сто пятьдесят рублей); в) В смешанной иероглифическо-слоговой японской письменности слоговыми знаками пишутся служебные морфемы. Если прочесть только иероглифы, то в общих чертах понятно, о чем речь, но без деталей. Поймет и китаец, не владеющий японским; 5. Таким образом, перевод вынужденно будет в большей мере интерпретацией, чем при работе с текстами иного жанра, или он во многом окажется невразумительным.

Перевод

YS I. 1. *Atha yogānuśāsanam* — «Далее — наставление в йоге». Слово *atha* («далее») — имеющийся в санскрите устный эквивалент таких наших письменных средств, как красная строка, начало абзаца, параграф, раздел и др. Здесь это знак начала текста, который весь объявляется посвященным теме йоги. Комментарий *Bhāsvati* добавляет, что это наставление для уже получивших (иные) наставления, то есть не предмет начального образования.

YS I. 2. *Yogaś cittavṛtti-nirodhaḥ* — «Йога — [это] прекращение изменений сознания». Дается определение главного термина, однако при помощи слова *vṛtti*, которое само будет ниже (I. 6) определено. Обращает на себя внимание необычный порядок слов. Обычный же в санскритском именном предложении, в том числе в дефиниции, таков: сказуемое — подлежащее (например, «некоторое жвачное — это верблюд»). Таким образом, он противоположен русскому. Такой порядок соблюден в сутрах YS I. 7, 9, 10, 11, 13, 15, 24. Возможно, в этой сутре иной порядок выбран потому, что и подлежащее, и сказуемое как термины пользователю при первом прочтении неизвестны, при обычном же

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

порядке подлежащее становится известным благодаря связи его с известным по смыслу сказуемым.

YS I. 3. *Tadā draṣṭuḥ svarūpe 'vasthānam* — «Тогда у наблюдателя пребывание в [своей] чтойности». «Чтойность» — *svarūpa*. Впервые это слово как термин введено в индийской грамматической литературе. Этимологически — «свой» (*sva*) «(членораздельный) образ» (*rūpa*). К примеру, человек слышит неизвестное ему старинное или редкое слово русского языка, «прясло» или «глезна», не может связать его со значением и потому его ум *пребывает* при этой членораздельности. Все изменения сознания, если они происходят, связаны с некоторым содержанием, а потому при их разворачивании внимание тут же оказывается обращено на содержание, а не на наблюдателя, *для* которого это содержание. Это и сказано в следующей сутре. При остановке же изменений перехода не случается. Заслуживает исследования вопрос, почему в сутре стоит слово *draṣṭṛ* «наблюдатель», а не *puruṣa*. Предварительный гипотетический ответ: понятие *puruṣa* фиксировано, это абсолютный наблюдатель, а *draṣṭṛ* — оперативный наблюдатель, то есть его нахождение в смысловом пространстве может меняться.

YS I. 4. *Vṛtti-sārūpyam itaratra* — «В других [же ситуациях у него] сообразность изменениям».

YS I. 5. *Vṛttayaḥ pañcatayyaḥ kliṣṭākliṣṭāḥ* — «Изменения пятеричны, удручительны и не удручительны». Удручительные — характеризующиеся наличием удручителей (*kleśa*). — См. Глоссарий.

YS I. 6. *Pramāṇa-viparyaya-vikalpa-nidrā-smṛtayaḥ* — «[Это] — [события] правильного знания, ошибок, домыслов, сна и памяти». Смысл пятеричного разбиения см. в моей статье: [Парибок, 2024, с. 167–168]. Также ср. *Citta* в Глоссарии.

YS I. 7. *Pratyakṣa-anumāna-āgamāḥ pramāṇāni* — «События правильного знания — [это] восприятие, вывод и традиция». В школах индийской философии, специально занимающихся темой праман, одни их считают главной причиной правильного знания, а другие — самими актами обладания правильным знанием. В ракурсе философии йоги и с учетом смысла *vṛtti* предпочтителен второй вариант. Можно также системно соотнести эту тройку с фундаментальной арийской (индоиранской) триадой «тело–речь–ум»: восприятие соответствует телу, вывод — уму, а традиция — речи.

YS I. 8. *Viparyayo mithyājñānam a-tad-rūpa-pratiṣṭham* — «Ошибка — неверное знание, опирающееся не на тот образ». Пример: воспринятый зрением перламутр ошибочно опознан как образ серебра. Впоследствии такая трактовка ошибки стала называться *viparītakhyāti*.

YS I. 9. *Śabdajñāna-anupātī vastuśūnyo vikalpaḥ* — «Домысел [— то, что] следует за пониманием слов и лишен [связи с] вещами мира». Подверженность домыслам — последствие необходимости языка для умственной деятельности. Язык структурно сложен, и разные аспекты его устройства могут потребоваться не для того, чтобы соответствовать вещам, но для поддержания самого тела языка. Бходхараджа дает пример, вот его доходчивый пересказ: «Допустим, говорится: 'Чтойность *пуруши* — чистое сознание (*puruṣasya caitanyaṃ svarūpam*)'. Но что такое 'чтойность *пуруши*'? Вот выражение 'одеяло Имярека'

понятно и правильно, родительный падеж здесь в притяжательном значении. Однако сам *пуруша* — это именно чистое сознание. Так что выражение ‘чтойность *пуруши*’ ничему в предмете не соответствует».

YS I. 10. *Abhāva-pratyaya-ālambanā vṛttir nidrā* — «Сон — это изменение [сознания] с опорой на отсутствие-как-содержание». В тексте — обиходное слово *nidrā* «сон, спаньё», а не ранее известные уже из упанишад *svapna* «сон со сновидениями, сновидение» и *suṣupti* «глубокой сон без сновидений». В комментаторской и исследовательской литературе это словоупотребление не затрагивалось. Но очевидно, что так было сказано неспроста. Вьяса объясняет, что в *nidrā* как *vṛtti* существенно отсутствие запомненного содержания. А стало быть, нет разницы, снилось ли индивиду что-то или имел место глубокий сон. Главное, что ничего не помнится. Таким образом, автор сутр учел факт, что нередко сновидения не запоминаются вообще.

YS I. 11. *Anubhūta-viṣaya-asaṃpramoṣaḥ smṛtiḥ* — «Память — [это] неполная утрата имевшейся в опыте объектной области». На этой сутре закончено разъяснение понятия *vṛtti* из YS I. 2. Далее обсуждается *nirodha*, т. е. следующее слово в YS I. 2. Затруднений читателя в его понимании не предполагается, поэтому сразу говорится о методах достижения.

YS I. 12. *Abhyāsa-vairāgyābhyāṃ tan-nirodhaḥ* — «Их прекращение от тренировки и(ли) бесстрастия». Эти два термина по смыслу коррелируют или даже совпадают с парой у Васубандху в «Абхидхаракошабхашье» [Vasubandhu, 1987, p. 19], где им соответствуют *apratisaṅkhyānirodha* (прекращение без разбора и понимания) и *pratisaṅkhyānirodha* (с разбором и пониманием). Первое — чисто йоговская тренировка, но вот бесстрастие тренировкой состояния не обретается, для него требуется философское размышление.

YS I. 13. *Tatra sthitau yatno 'bhyāsaḥ* — «Из них двоих тренировка — это старания ради устойчивости».

YS I. 14. *Sa tu dīrghakāla-nairantarya-satkārāsevito dṛḍhabhūmiḥ* — «И она обретает твердую почву, [если ей] следуют долго, непрерывно и должным образом прилежно».

YS I. 15. *Dṛṣṭa-anuśravika-viṣaya-vitṛṣṇasya vaśīkārasaṃjñā vairāgyam* — «Бесстрастие — [это] предметное сознание овладения у того, кто исчерпал влечение к области чувственно очевидного и известного из вед». Комментарии развертывают весьма примечательный смысл: выражаясь в современных терминах, бесстрастный йог возвысился как над побуждениями лимбической системы мозга, т. е. влечением к еде, сексу и повышению ранга в популяции, так и над системой вторичных инстинктов, впитываемых в ходе окультуривания и социализации. Он, если угодно, сверхчеловек в классическом смысле Гёте. В терминологии Фрейда, если кому-то такая параллель поможет, он обуздал и *оно*, и *сверх-я*.

YS I. 16. *Tat paraṃ puruṣakhyāter guṇavaitṛṣṇyam* — «Оно высшее, [когда имеет место] опознание [своей индивидуальной] души, и это отсутствие влечения к *гунам*» (как к предельным условиям смены содержания в уме).

YS I. 17. *Vitarka-vicāra-ānanda-asmitā-rūpānugamāt saṃprajñātaḥ* — «Оно осознающее, поскольку сопровождается такими формами, как появление темы, разработка темы, блаженство и чувство себя». Комментарии: 1.

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

Saṃprajñāta («осознающее») — результативное прилагательное, по внутритекстовой связи соотносимое с существительным *yoga*; Вьяса, конечно, прав, толкуя ad YS I. 2 слово *yoga* как *samādhi* «собранность». Значит, это «осознающая собранность». В терминологии YS II такая собранность — не что иное как *dhyāna* («созерцание»). Высказывавшиеся по поводу этого в [Oberhammer, 1977] сомнения мало обоснованы и слишком аналитичны по подходу. В терминологии Вьясы (ad YS I. 2) это «нацеленный» (*ekāgra*) режим сознания; 2. Описания созерцания у буддистов и в *санхья-йоге* крайне незначительно разнятся и, несомненно, в них имеются в виду одни и те же процессы. Факторов созерцания на его первом уровне пять; в сутре названы четыре, кроме несомненно подразумевающегося интегрального пятого, «нацеленности» (*ekāgratā* = *aikekāgrya*). О пятерке факторов см.: [Парибок, 2024, с. 169], о первых двух — [Парибок, 2026 (в печати)]; 3. *Saṃprajñāta* нигде не терминологизировано, помимо текстов йоги. Взято, возможно, у буддистов, из их йогического термина *saṃpajañña* (пали), неверно восстановленного на гибридном санскрите в виде *saṃprajanya*. Но правильно это восстанавливается, без сомнения, как *sam+pra+jñā*. Смысл буддийского термина вполне совместим с данным.

YS I. 18. *Virāma-pratyaya-abhyāsa-pūrvaḥ saṃskāraśeṣo 'nyaḥ* — «Иной [собранности] предшествует тренировка в содержании 'стоп', и в нем только впечатления как остатки». Комментарии: 1. *Virāma-pratyaya-abhyāsa*, похоже, ни разу не понималось правильно. Уже в Брихадараньяка-упанишаде известен метод *neti, neti*, что неточно переводилось как «Не то, не то». Верный перевод: «Нет! Нет!». Метод таков: заметив какую-то свою содержательную фиксацию, скажем, на мысли, йог совершает волевое усилие отрицания: «Нет!». В еще одной традиции известен также метод с использованием звукоподражания *phaṭ*. При настойчивой тренировке можно добиться моментов бессодержательной и внемодальной собранности сознания.

YS I. 19. *Bhava-pratyayo videha-prakṛti-layānām* — «У бестелесных [существ и] тех, кто растворен в первоматериале, [такая собранность] — от фактора их [способа] существования». Комментаторы и переводчики не добавляют ясности. Кто эти существа, остается загадкой. Выскажу предположение: Санкхья-йога и раннебуддийская йога очень сходны методически; отчасти наивная тенденция к гипостазированию йоговских режимов сознания тоже у них общая. Так что, возможно, здесь имеются в виду известные в буддизме (например, из «Абхидхармакоши» [Vasubandhu 1987]): а) обитатели «миров образа» (*rūpaloka*), которые постоянно пребывают на одном из уровней созерцания и б) обитатели «миров без образа», вошедших в высокие уровни *samāpatti* (см. Глоссарий), способ бытия которых описан так, что в небуддийских, санкхья-йоговских терминах вполне мог бы быть назван «растворенностью в первоматериале». В буддийском же описании, конечно, не первоматериал (*prakṛti* как бесструктурное равновесие трех *гун*), но пространство (*ākāśa*). Общие признаки у двух понятий — отсутствие всей четверки первостихий (*mahābhūta*) и неизменность.

YS I. 20. *Śraddhā-vīrya-smṛti-samādhi-prajñā-pūrvaka itareṣām* — «У других ей [= собранности] предшествуют вера, энергичность, памятование, собранность и понимание». В буддийских йоговских текстах встречается пара поня-

тий *upapatti–samāpatti*. Оба относятся к способам обретения созерцания или собранности, при этом первый характеризует существ, по способу существования, «отроду», находящихся в таком режиме. О них предыдущая сутра. Второй относится к йогам, живущим на Земле в материальном теле. О них — данная сутра. Местоименное прилагательное *itara*, в отличие от *anya*, это не просто «иной», но «иной с оттенком меньшего совершенства». Пятерка названных здесь свойств совпадает с буддийской; структура ее обычна для пятерок (см.: [Парибок, 2024]). Согласно *абхидхарме*, эти факторы осваиваются на «пути видения», а за ним следует «путь тренировки (культивирования)». Похоже, что то же самое и здесь.

YS I. 21. *Tīvrasaṃvegānām āsannaḥ* — «Для тех, у кого напряжение чрезвычайно, она [= собранность] близка».

YS I. 22. *Mṛdumadhyādhimātratvāt tato 'pi viśeṣaḥ* — «Но и здесь есть различие, т. е. восхождение по степени, поскольку [чрезвычайное напряжение] бывает слабым, средним или выше среднего». Скорее всего, в сутре имеется в виду повтор разбиения натрое. В YS I. 21 *tīvra* означает сильную степень и, стало быть, есть еще слабая, и средняя. А здесь уже в пределах сильной — различение на слабо-сильную, средне-сильную и сильно-сильную. В целом получилось бы девять типов напряжения. Подобные двухступенчатые классификации встречаются и в текстах иных традиций.

YS I. 23. *Īśvarapraṇidhānād vā* — «Или [собранность обретается] от вверения себя Господу». По Оберхаммеру, отсюда до YS I. 29 дано краткое описание метода обретения собранности, альтернативного (на что указывает частица *vā*) описанному выше. Также он полагает, что данный метод не интересовал самого Патанджали и был приведен им из добросовестности. В YS II *īśvarapraṇidhāna* входит в набор пяти *niyama* — поведенческих самопобуждений. Там же (YS II. 45) утверждается: «От вверения себя Господу — осуществление собранности».

YS I. 24. *Kleśa-karma-vipāka-āśayair aparāmṛṣṭaḥ puruṣaviśeṣa īśvaraḥ* — «Господь — [это] особая-и-лучшая [индивидуальная] душа, незатронутая удручителями, деяниями, их созреваниями и склонностями [к ним]». «Особый-и-лучший» — пришлось раздельно передать два оттенка слова *viśeṣa*. Ср. в русском языке «отличник» — отличающийся от других учеников и при этом в лучшую сторону.

YS I. 25. *Tatra niratiśayaṃ sarvajñabījam* — «В нем семя всеведения непревосходимо». Поскольку сказано «семя», надо понимать, что всеведение потенциально, т. е. знания о чем угодно не хранятся у Господа где-то на складе памяти, а «прорастают» по надобности.

YS I. 26. *Pūrveṣām api guruḥ kālenānavacchedāt* — «[Он] — учитель даже для древних, ибо сроком не ограничен». *Kāla* — «время, определенное урочное время, срок, время как разрушитель временного». Ничем из этого он не ограничен.

YS I. 27. *Tasya vācakaḥ praṇavaḥ* — «Выражает его слог ОМ». В подлиннике слово *praṇava*, которое означает ОМ. Сам слог был бы короче, и это важное требование к текстам сутр, но его прямо не используют, а лишь дают его название, ибо ОМ — это словесно-ментальное *действие*, а *praṇava* — обычное слово со значением. Ср. еврейский запрет произносить тетраграмматон. Да и цитаты

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

из гимнов Ригведы (т. е. мантры. ОМ — тоже мантра) произносить можно только при совершении ритуала или при заучивании наизусть, но не просто так.

YS I. 28. *Tajjapas tadarthabhāvanam* — «Тихое твержение этого [слога] — культивирование [осознания] его предмета». Можно и поменять местами подлежащее и сказуемое: «Культивирование [осознания] предмета [слога Ом] — его тихое твержение».

YS I. 29. *Tataḥ pratyakcetanādhigamo 'py antarāyābhāvaś ca* — «От того — постижение для себя субъектности и отсутствие препятствий».

YS I. 30. *Vyādhi-styāna-saṃśaya-pramāda-ālasya-avirati-bhrāntidarśana-alabdhabhūmikatva-anavasthitatvāni cittavikṣepās te 'ntarāyāḥ* — «Отвлечения сознания, они же препятствия, — [это] недуг, вялость, сомнение, небрежение, лень, невоздержанность, превратное видение, недостигнутость уровня (*или* режима), неустойчивость». Перечень упорядочен по признаку «от простейшего, заметного уже при начальных попытках, ко все более сложному, с чем йог столкнется позже». «Небрежение» — откладывание на потом занятия, которое человек уже признал настоятельно необходимым.

YS I. 31. *Duḥkha-daurmanasya-aṅgamejayatva-śvāsa-praśvāsā vikṣepasahabhuvaḥ* — «Сопровождаются отвлечения телесной болью, дурным умонастроением, содроганиями членов, вдохами и выдохами». *Duḥkha* — нечто неприятное осязательно, а *daurmanasya* — неприятное от других чувственных модальностей, например от безобразного вида, плохого пения и т. п. «Содрогания членов», по-видимому, исходно примерно то же, что позывы прекратить задержку дыхания, сопровождаемые сокращениями диафрагмы, но у йога охватывающие и мышцы конечностей. Не исключено, что форма асаны, именуемая «завязанный лотос» (*baddhapadmāsana*), была позднее разработана как раз для того, чтобы эти содрогания были мало возможны. *Śvāsa-praśvāsā* в случае неопытного йога может означать вместе «вздохи», когда человек переводит дух, а для опытного — это неуспешность в *пранаяме*.

YS I. 32. *Tatpratiṣedhārtham ekatattvābhyāsaḥ* — «[На то], чтобы этому воспрепятствовать, [есть] тренировка с одной сутью». Комментаторы не поясняют употребление здесь слова *tattva* «суть» (в санкхье это любой из 24 элементов ее онтологической картины) и сами пишут про *artha* («предмет») или *pratyaya* («содержание сознания»). Только один из комментаторов специально замечает, что *ekatattva* — это не Господь, т. е. не двадцать пятая «суть» по санкхья-йоге.

YS I. 33. *Maitrī-karuṇā-muditā-upekṣāṇāṃ sukha-duḥkha-puṇya-apuṇya-viṣayāṇāṃ bhāvanātaś cittaprasādanam* — «Прояснение сознания — от культивирования сердечности, участливости, сорадования и безучастности на объектных областях удовольствия, страдания, благих дел и неблагих дел [других существ, соответственно]». Названная здесь четверка известна также в буддийской йоге, как тхеравадинской, так и махаянской, где именуется *apramāṇya* «безмерные [добрые социальные чувства]» или *brahmavihāra* «состояния как у обитателей небес Брахмы» (оценочно это похоже на западные «ангельские добродетели»). Объекты, с опорой на которые занимаются тренировкой этих добродетелей, в санкхья-йоге и у буддистов несколько разнятся, что объясня-

ется различием метафизических оснований, т. е. признанием санкхья-йогой наличия в индивиде субстанциальности и его отрицанием буддистами.

YS I. 34. *Pracchardana-vidhāraṇābhyāṃ vā prāṇasya* — «Либо же выталкиванием воздуха и его задержкой». 1. Здесь другое выражение для «выдоха», чем выше, в YS I. 31, потому что речь идет о произвольном действии; 2. Теперь знание того, что несколько таких задержек дыхания после выдоха «проясняют мозги», вошло уже в общую культуру.

Далее указаны еще пять вариантов преодоления препятствий.

YS I. 35 *Viṣayavatī vā pravṛttir utpannā manasaḥ sthitinibandhanī* — «Или бывает возникшим разворачивание на объектной области, привязывающее ум-внимание к устойчивости». Переводчики добавляют интерпретации из санскритских комментариев. Считаю преждевременным делать это до основательного сличения комментаторских версий.

YS I. 36. *Viśokā vā jyotiṣmatī* — «Или же беспечальное и лучистое». Остальное подразумевается согласно приему *anuvṛtti* из предыдущей сутры, т. е. «бывает возникшим разворачивание (с названными свойствами)».

YS I. 37. *Vītarāgaviṣayaṃ vā cittam* — «Или сознание с объектной областью, где страсть ушла».

YS I. 38. *Svapnanidrājñānālambanaṃ vā* — «Или с опорой на знание в сновидении». Неясно, зачем понадобилось сказать *svapnanidrā*, что выглядит тавтологией.

YS I. 39. *Yathābhimatadhyānād vā* — «Или от созерцания [предмета] по своему усмотрению».

YS I. 40. *Paramāṇuparamamahattvānto 'sya vaśīkāraḥ* — «У него [будет] власть [над всем] от предельно малого до предельно большого». «Предельно малое» — обычное индийское наименование того, что в западной философии именуют атомами. «Предельно большое» — размером со всю вселенную. «Власть» — по-видимому, способность направлять сосредоточение.

YS I. 41. *Kṣīṇavṛtter abhijātasyeva maṇer grahītṛgrahaṇagrāhyeṣu tatsthatadañjanatā samāpattiḥ* — «При сходе на нет изменений [сознания имеет место] охваченность состоянием, словно у драгоценного самоцвета, и окрашенность тем, на что направлена [собранность], объемлющая познающее, познавание и познаваемое».

YS I. 42. *Tatra śabdārthajñānavikalpaiḥ saṃkīrṇā savitarkā samāpattiḥ* — «Из них охваченность состоянием с внесением темы [несколько] смешана в силу домыслов по поводу слов, предмета и знания». Поскольку функция *vitarka* «поставка сознанию темы» наблюдается не только в йоговском, но и в обычном режиме. Иллюстрацией послужит пример из обычного режима. Зацепившись вниманием, положим, за увиденную из окна автобуса аварию, мы в этот момент не отличаем денотат (ситуацию на улице), слово внутренней речи («авария») и сигнификат этого слова. Почти сразу потом — можем, но не в самый момент.

YS I. 43. *Smṛti-pariśuddhau svarūpaśūnyā iva arthamātranirbhāsā nirvitarkā* — «[Охваченность] без внесения темы [бывает] при прочистке памяти, и она словно бы лишена самостоятельной чтойности, освещая только сам предмет».

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

YS I. 44. *Etayaiva savicārā nirvicārā ca sūkṣmaviṣayā vyākhyātā* — «Тем самым объяснены [охваченности состоянием] с разработкой темы и без нее». Надо, наверно, понимать это так, что при наличии разработки темы имеет место смешение содержания сознания с разными аспектами объекта, а также, конечно, переход от одного аспекта к другому; если же разработки более нет, то налицо только объект сам по себе. Сопоставление с буддийскими пояснениями позволяет сделать предположение, что во втором случае сознанию разом дан весь объект во всех его аспектах, словно полностью освещенное тело оперируемого пациента под объемной хирургической лампой.

YS I. 45. *Sūkṣmaviṣayatvaṃ cāliṅgaparyavasānam* — «Тонкость объектной области завершается на том, у чего нет признаков». Т. е. на первоматериале, который не доступен восприятию, будучи бесструктурен и дан только уму. В этом он вполне подобен буддийскому *ākāśa* («пространству»). Созерцание с опорой на пространство в буддийской йоге соответствует низшему первому уровню из числа охваченностей состоянием без образа. Далее следуют стадии без объектной области.

YS I. 46. *Tā eva sabījaḥ samādhiḥ* — «Эти [виды охваченности состоянием] — собранность с семенем». Сутра подтверждает, что термины *samādhi* и *samāpatti* говорят об одном, но с разных ракурсов. Первый — с точки зрения функции, а второй — состояния в целом.

YS I. 47. *Nirvicāravaiśāradye 'dhyātma-prasādaḥ* — «При мастерстве в [охваченности состоянием] без разработки темы — внутреннее прояснение». Именно так поясняется у буддистов соответствующий уровень созерцания-умозрения (*dhyāna*): пали *ajjhattaṃ sampasādanaṃ* = санскр. *adhyātma-saṃprasādanam*. Разница только в добавлении приставки *sam-*, подчеркивающей всесторонность, и добавлении процессуального суффикса.

YS I. 48. *Ṛtaṃbharā tatra prajñā* — «Понимание там — носитель истины».

YS I. 49. *Śruta-anumāna-prajñābhyām anyaviṣayā viśeṣārthatvāt* — «Потому что у него иная объектная область, чем у понимания от принятия к сведению или от выводов, ведь предмет его особый и лучший». Здесь предполагаются три стадии понимания, которые мы встречаем также и у буддистов [Vasubandhu, 1987]. Первая — понимание слов и словесных выражений; вторая — частичный тематический переход от выражений к тому, о чем они; третья — полное преодоление языкового слоя и понимание предмета, каков он сам по себе.

YS I. 50. *Tajjaḥ saṃskāro 'nya-saṃskāra-pratibandhī* — «Порожденное им впечатление противодействует прочим впечатлениям».

YS I. 51. *Tasyāpi nirodhe sarvanirodhān nirbījaḥ samādhiḥ* — «А когда и это [впечатление] прекратилось, [имеет место] собранность без семян». Возможно, это то же самое состояние, что у буддистов *saṃjñāveditanirodha* — «прекращение и содержательной, и оценивающе-переживающей активности сознания». Это предельный уровень, как и здесь. Он не признаётся окончательным достижением, а лишь прижизненным опытом, подобным такому достижению, и в нем недостает постижения этого состояния.

Глоссарий терминов

Bīja — переведено этимологически «семя». Метафорическое употребление слова как понятия онтологии сознания принадлежит к тому же ряду ботанических образов, что и *vipāka* «созревание», *phala* «плод», и описывает функционирование кармы. Семя (посеянное былыми поступками) — то, что каким-то образом хранится в индивиде и может как прорасти, а потом принести плоды согласно карме, т. е. прошлым действиям, что для целей йоги признано нежелательным, даже если речь идет о хороших поступках и приятных «плодах» их, — так и быть уничтоженным, дезактивированным; комментаторы употребляют образ «прожаренное семя».

Citta — с нижеследующими оговорками переведено как «сознание». Другие переводы: “mind-stuff”, «ум», “psychisches Organ”, “internal organ”, субстрат мысли, “awareness”; иногда оставлен без перевода. Термин не встречается в ранних текстах санкхьи ни разу, т. е. вообще в текстах брахманистской философии употреблен он здесь впервые. Оберхаммер [Oberhammer, 1977] полагал, что он соответствует всем трем граням «внутреннего органа» (*antaḥkarana*) санкьхи, т. е. *buddhi* (это принцип работы с содержанием), *ahaṃkāra* («акт-я», переживание-как-утверждение себя) и *manas* (неразличенность ума и внимания). Соответственно он и переводил, как и Ганганатха Джха [Jha, 1907]. Однако *manas* встречается в YS I. 35, следовательно, в объем понятия *citta* не включается. Как термин он не определяется, то есть общепонятен. Но *buddhi*, напротив, в YS не встречается, а все пять *cittavrtti* явно относятся к сфере его активности по санкхье. Вместо *ahaṃkāra* находим в YS *asmitā*; это один из удручителей (*kleśa*), а удручители каким-то не уточняемым в текстах YS и у комментаторов образом причастны к видоизменениям читты; их допустимо считать качествами или свойствами *cittavrtti*. Таким образом, в отношении двух из трех граней тезис Оберхаммера верен. В последующей индийской философии, в веданте, термин *citta* был добавлен к названной триаде «внутреннего органа», передавая оттенок связности и временной развертки. Этот смысл неотъемлем и от понимания читты в YS.

В буддийских текстах *citta* встречается чрезвычайно часто, уже в канонической палийской Суттатаке (не позже IV в. до н. э.), а затем стала одним из важнейших понятий в философии *абхидхармы*. Дефиниции читты ни в YS, ни в комментариях Вьясы и Бходжараджи не дано, имеется только разбиение на пять «уровней», или «режимов» (*bhūmi*). Осмысление этого пятичленного деления (см.: [Парибок, 2022, с. 180–191]) приводит к заключению, что читта характеризуется: а) наличием или отсутствием воспринимаемого в данный момент содержания; б) контролем, который может принадлежать либо субъекту, либо внешнему миру и в) процессуальностью. Конечно, это всё существенные аспекты жизни сознания, — но не все. Прежде всего, оставлены без внимания эмоции, к примеру радость или огорчение. Еще разительнее, что в пятичленном наборе *cittavṛtti* (YS I. 5) вовсе нет учета второй важнейшей функции сознания. Сознание ведь не только понимает и познает, но еще и управляет поведением, пусть не всегда, ибо случается, что человек действует машинально и бессознатель-

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

но. Если эту функцию полностью отрицать, мы получим абсурдный вывод, что всё человеческое поведение будто бы бессознательно. Такое удивительное игнорирование данной функции сознания в YS и комментариях почему-то не отмечалось в исследованиях и переводах, но нуждается в объяснении. Оно может заключаться в следующем. YS — методологическое, отчасти методическое сочинение, оно адресовано тем, кто сам собрался выполнять йогу, будучи согласен с ее целями. Если впоследствии появились видные комментаторы, которые то ли вовсе были не практикующими йогами, а кабинетными учеными (Вачаспати Мишра), то ли их философские основания и ценности заметно разнились с предполагаемыми в YS (Виджняна Бхикшу), то это несомненно вторичное явление. Коли так, то «теория сознания» и не входит в цели YS, а в описании функций читты подразумевается ситуация практического занятия йогой, то есть входа в созерцание и углубление собранности (*samādhi*). Но все предлагаемые в YS способы этого достичь опираются на предпосылку полного отказа от поведения и, следовательно, от положительного управления им: требуется лишь блокировать поведение. Собственно, конкретное занятие практикой йоги по YS требует фиксации позы (*āsana*), поэтапного достижения все более редкого дыхания (*prāṇāyāma*) и либо полного молчания, либо твержения мантры OM, которое признается более эффективным, когда оно беззвучно и совершается в уме. Можно сказать, что предпосылка собственно «прекращения» (*nirodha*) изменений «читты» — это прекращение поведения как того, по определению, что может быть заметно также и внешнему наблюдателю.

Понятие «читты» в YS заметно пересекается не только с буддийской *citta*, но с буддийским понятием *sañjñā* «предметное сознание» (это важная дхарма, связанная с «читтой», так называемая *caitta-dharma*), поскольку ведущее место в пяти *cittavṛtti* занимают акты использования речи, *sañjñā* же определяется как событие предметного сознания, содержательно поддающееся вербализации. Но пересечение не полно, поскольку среди *cittavṛtti* есть такой источник познания, как восприятие, а оно не обязательно связано с использованием слов.

Переводить *citta* как «психика» недопустимо, ибо предпосылка этого европейского термина — объективация и исследовательский подход, тогда как в йоге занимаются не исследованием других, а управлением собой.

Чисто языковой синоним «читты» — *cetas*. Никакой разницы в значении нет.

Guṇa — гуны, т. е. оставлено без перевода, как у ряда других авторов. Переводилось как "qualities", "attributes", «модальности» (наилучший вариант), «качества объектов». Фундаментальное методологическое и онтологическое понятие санкхьи, в котором выражено альтернативное к привычному всем онтологическому шаблону, полагающему сущности (*res*) со свойствами (качествами). Гуны — не качества, не носители качеств (и в этом они подобны дхармам буддийской философии), ср. также: [Дасгупта, 2008, с. 64–96], а взаимно соотнесенная тройка «аспектов, струн, слоев, граней». Если задать вопрос: «аспекты и пр. — чего именно?», то ответом

будет примерно следующее: это непременно аспекты чего-то, относящегося к связи сознания с миром, либо самого сознания, но никак не просто вещей мира. У камней, рек, звезд, молекул, кухонной посуды, мебели, одежды никаких гун нет. Зато у знания, дара, еды — они есть, что описано в главе XIV «Бхагавадгиты»). Также они есть у сна. В комментарии (ad YS I. 10) Вьяса поясняет: проснувшись, человек соображает на основании своего самочувствия по пробуждении, какой из гун в его ночном сне было больше. Для первичного уяснения себе текста YS достаточно следующего толкования гун применительно к «читте» из комментария Вьясы (ad YS I. 2): «у *citta* есть склонности к видимой ясности, динамике и инертности». Эти три «склонности» соответствуют трем гунам — *sattva*, *rasas*, *tamas*. Здесь, как видно, *rajas* и *tamas* представляют собой противоположности, а *sattva* нейтральна к их противопоставлению. Но в иных конкретизациях противоположными будут другие две гуны. К примеру, побуждение начать такую активность, которая окажется приятна по протеканию и в своем результате, связана с «саттвой». Если, напротив, будет неприятна, то с «раджасом». А лень как отсутствие такого побуждения — с «тамасом».

Īśvara — Господь; иногда не переводится. По санкхья-йоге, предвечно свободная от кармы и «удручителей» индивидуальная душа (*puruṣa*), служащая образцом для йога. Никаких утверждений, что Господь — творец или правитель мира, в YS нет, но нет и препятствий тому, чтобы кто-то из позднейших авторов приписал ему такие атрибуты. В индийской культуре *Īśvara* преимущественно понимается как эпитет Шивы.

Kleśa — «удручитель». Другие переводы: “distractions”, «связанные со страданием препятствия», «болезненные препятствия», «страдания», «затруднения», «причины страданий», «аффекты», “afflictions”, “Befleckungen”, “conflicting emotions”, “hindrances”. Здесь предложен неологизм, поскольку соответствующее понятие у нас отсутствует. Слово произведено от корня *kliś*, значащего «мучить» и реже «марать» (в том числе морально). Понятие встречается в направлениях индийской мысли, осмысляющих ту или иную программу преображения и трансцендирования мирского себя, и означает непременные и досадные препятствия к достижению цели трансценденции. Они также вносят свой вклад в порождение дурной кармы и соответствующих ей впечатлений (*saṃskāra*). К примеру, нанесение кому-то ущерба, сопровождаемое злостью, а злость — это некоторая «клеша», порождающая значимую дурную карму. В YS I «клеши» не перечислены и не названы, это делается в YS II. 3, но комментаторы к YS I предложенную классификацию учитывают. Характеристики связи «клеш» с *cittavṛtti* в YS не дается. Вьяса, впадая в удивляющий интеллектуализм, толкует их как *viparyayāḥ* — «ошибочные знания». Это, конечно, не более чем метонимическая квалификация последствия по причине. В самом деле, среди «удручителей» в YS II названы влечение (страсть) и отвержение. Можно отстаивать тезис, что причины их — некоторые ошибочные знания об объектах влечения или отвержения, хотя скорее и это не знания, а оценки; но сами они — заведомо не знания. А главный «удручитель», согласно YS, то есть *avidyā* («неведение») — не ошибка, но ценностная аберрация.

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

Толкование Вьясы вообще приводит к грубой ошибке. Если «удручители» — это «ошибочные знания», то, поскольку ошибочные знания — вид перемен «читты» (*cittavṛtti*), а согласно YS I. 5 таковые бывают «удручительны» (и «не удручительны»), то мы получаем, что сами «удручители» бывают «удручительны» или «не удручительны». А это нелепо. Нам остается считать, что «удручительность» перемен «читты» — это их возможное качество или характеристика (*viśeṣaṇa*). Но не похоже, чтобы — по крайней мере до Вачаспати Мишры — такие «схоластические» вопросы занимали авторов йоговских текстов.

Nirodha — «прекращение», или «контроль». Другие переводы: "suppression", "restriction", «способность направлять (ум на объект)», «управление» (умом или субстратом мысли), «удержание», «появление», «блокирование», «уничтожение». Данное слово отсутствует в текстах санкхьи и не определяется в YS, напротив, используется для объяснения понятия *yoga*, а значит, само считается понятным. Оно широко встречается в буддийских тестах, начиная с первой лекции Будды в Варанаси. Его антоним — *utpatti* («возникновение»), как в посвятительной строфе главного произведения Нагарджуны (II в. н. э.) "Mūlamādhyamikakārikā": «*anirodham*, *anutpādam*… = не прекращающееся и не возникающее…». Следовательно, слово выражает характеристику процесса, а не существования вещи, применительно к которой правильно было бы сказать «гибель» или, при указании внешней причины, «уничтожение» (санскр. *nāśa*). Прекращение может мыслиться тотальным, и тогда это относится к «собранности без семян», представление о которой вводится в конце первой части YS, а может — частичным, избирательным, как в случае «собранности с осознаванием». Оба случая употребления термина можно передать как «контроль».

Puruṣa — переведено с долей натяжки «[индивидуальная] душа»; этимологически «муж» со слабой аллюзией на знаменитый гимн Ригведы "Puruṣasūkta". Любой перевод этого термина достаточно условен, поскольку онтологическое убеждение санкхьи-йоги, как и просто санкхьи, уникально и соответствия в европейской философии, а, стало быть, в терминологии и даже лексике не находит. Санскритский словарь Амарасимхи (II в. н. э.) дает общеязыковой синонимический ряд *puruṣa*, *ātman*, *kṣetrajña* («знающий поле», где поле — объекты). Из них трех *puruṣa* терминологизирован только в санкхья-йоге, *ātman* — во всех прочих брахманистских школах, а *kṣetrajña* встречен в основном в «Махабхарате», в том числе в досистематических санкхьевских вариантах перечней онтологических начал (*tattva*), также в «Бхагавадгите», то есть толком не терминологизирован. Последовательно методологически рассуждая, нельзя прийти к выводу, что *puruṣa* и *ātman* обозначают одну и ту же реальность (отмечу, что это имело бы смысл утверждать, только если мы примем за данность, что означаемое по меньшей мере одним из этих понятий — реально). Ведь несомненно, что были в истории Индии как люди, твердо знавшие, что они в совершенстве осуществили цель веданты, где пользуются понятием «атман», так и другие, достигшие цели санкхья-йоги. Но эти цели по описанию не совпадают, а потому и понятия не синонимичны. Воззрение

санкхья-йоги исходит из полагаемого фундаментальным противопоставления любой содержательности и ее развертывания, начинающегося от первоматериала (*prakṛti*) — над- или внесодержательному принципу чистой рефлексии, отражения или свидетельствования содержания. Этот принцип и обозначен как *puruṣa*. Данное противопоставление и по существу — иное, чем любая европейская трактовка пары «материя–дух», и порождено независимо от европейской мысли, и преследует иные теоретические и практические цели. В западной мысли и «дух», и «душа» всегда активны. *Puruṣa* не активен, он — никак не *jīva* ведантийских школ. Переведено все-таки «душа», чтобы подчеркнуть абсолютную не вещность «пуруши» и потому, что «душа» мыслится менее активной, чем «дух», т. е. чистый акт (я в этом присоединяюсь к Фоме Аквинскому и Джентиле), а «пуруша» поясняется как «потенция осознавания» (*citiśakti*). Даже «Господь» (*īśvara*) в YS, объясняемый как «особый лучший (*viśeṣa*) пуруша», совершенно не активен и лишь сияет предвечным образцом достижимости цели йога. Интересен нарочито проблематизирующий читателя немецкий перевод Оберххаммера — “Geistseele”. Woods дает перевод “Self”. Пандит Ганганатха Джа, малознакомый с европейскими понятийными контекстами, перевел как “spirit”. Нередко этот термин оставляют без перевода. Использование его в *вишишта-адвайта веданте* не йогическое и поэтому здесь не рассматривается.

Pratyaya — «содержание (такого-то акта сознания)». Довольно близко по значению к феноменологической ноэме. Однако в YS I. 19 и, согласно одной из двух возможных интерпретаций, в YS I 18 — это «фактор (от которого нечто зависит)». В санскрите слово весьма многозначно.

Samādhi — «собранность». Иные встречающиеся эквиваленты — «сосредоточение», «концентрация»; есть и вариант «медитация», но он не годится. «Собранность», полагаю, лучше других, ибо по смыслу русского слова может относится и к ситуации, когда объекта нет. Этот тип *samādhi* вводится под самый конец YS I. А «сосредоточение» или «концентрация» требуют дополнения-объекта — на чем. В комментариях вводится пояснение, смысл которого следующий: *samādhi* — это и естественное, неотменимое свойство «читты», и оно же может искусственно культивироваться. Йогов интересует только второе.

Samāpatti — «охваченность (состоянием)»; переводилось как “balanced state”, “engrossment”, “coincidence”, “In-eins-Fallen mit dem Gegenstand”, «сосредоточение» (т. е. так же, как *samādhi*!) Термин встречается также в текстах буддийской йоги, но понятийного разъяснения его нигде нет. Стало быть, для первичного понимания его достаточно было чувства языка, а окончательное обреталось с йоговским опытом и обсуждением его. Это означает, что промежуточный рассудочный уровень понимания (*cintāmayī prajñā*) этого термина отсутствовал. За отсутствием у меня подтверждаемого другими йогами йоговского опыта пришлось ограничиться только чувством обоих языков, русского и санскрита. *Оберхаммер* [Oberhammer, 1977] аргументировал, что метод с *samāpatti*, описанный в YS I. 42–51, отличается от метода в YS I. 2–22, где, если учесть комментаторов, употре-

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

бляется термин *samādhi*. Но более обоснована критическая позиция [Feuerstein, 1996]. Скорее всего, *samādhi* первично означает функцию (буддийские тексты это подтверждают), а *samāpatti* — состояние / режим сознания, в котором, разумеется, данная функция очень сильна (тоже подтверждается буддийскими текстами). Сами слова сходны по устройству, в обоих две приставки *sam+ā*, с разными глагольными корнями: *pad* «падать, впадать, попадать») и *dhā* «класть, деть».

Saṃskāra — «впечатление», но онтологически понятое, то есть результат прошлого опыта, преимущественно восходящего к прошлым существованиям, могущий дать о себе знать в настоящем и будущем в виде наклонностей, предпочтений и пр. Термин употребляется также в текстах санкхьи, но нигде не объясняется, то есть общепонятен. Способ и «место» пребывания «санскар» в текстах йоги особо не разбираются, но указано, что они бывают латентными и активными. «Санскары» заведомо не осознаются, поэтому в YS утверждается, что собранность без осознавания, т. е. по прекращении перемен в «читте», характеризуется только остатком, а именно «санскарами». В буддийской философии значение термина заметно иное: это аспекты активности сознания, в отличие от пассивной оценки своего состояния.

Vikalpa — «домысел». Термин употреблен в YS только дважды, но весьма важен, как и смежная с ним *kalpanā* (не в текстах йоги). В его употреблении в YS заметно, что йогов не занимает техника мышления (в самом деле, это задача другой философии — *ньяи*). Ведь без «домыслов», т. е. в частности — временного, методического принятия всерьез квазиобъектов и квазисодержаний, порождаемых умом с помощью языковых средств, — продуктивного мышления не бывает. Приставка *vi-* (соответствует русской *раз-*) указывает, что домыслы по поводу одного и того же, фактически имеющегося, могут быть разными. Домыслы нейтральны к правильному знанию и ошибкам, а оформлены конструкциями языка, наличие которых для ума необходимо, чтобы формулировать и запоминать любое знание (как и приходить к ошибкам). В пятичленной схеме *cittavṛtti* домыслы занимают центральное место, что означает признание данной философской школой огромной важности языка в разворачивании «читты».

Vṛtti — «изменение, преобразование». По смыслу в YS и комментариях — всегда в составе сложного термина *cittavṛtti*, хотя первый компонент иной раз опущен. Значение слова в санскрите очень широко. Всего проще и, пожалуй, правильнее поясняет его как термин Бходжараджа ad YS I. 2: «*vṛttayo — aṅgāṅgibhāvapariṇāmarūpa* = формы изменений, находящиеся в отношении [к изменяемому, подобном] телу и его конечностям». Таким образом, *cittavṛtti* в санкхья-йоге по объекту близко соответствует понятию *caittadharma* (дхармы, относящиеся к сознанию = *citta*) в буддийской абидхарме, а смысловая компонента «изменение» отражает субстанциализм этой школы. Для ее адептов реальная «читта» длительна и изменяема. У буддистов же реальна последовательность дискретных событий «читты», а сама «читта» — только понятие теории. Так что у них будет иное описание: а) *cittotpāda* (появление события «читты»), в котором б) обнаруживается некоторое число дхарм типа *caitta*.

Список литературы / References

1. Дасгупта С. *Философия йоги и ее отношение к другим системам индийской мысли* СПб.: Наука, 2008 [Dasgupta S. *Yoga Philosophy in Relation to Other Systems of Indian Thought.* Sankt-Petersburg: Nauka, 2008 (in Russian)].
2. Парибок А. В. Понятийные пятерки в текстах философии йоги. *Вопросы философии.* 2024. № 7. С. 161–171 [Paribok A. V. Conceptual Five-membered Lists in the Tradition of Yoga Philosophy. *Voprosy Filisofii.* 2024. No. 7, pp. 161–171 (in Russian)].
3. Парибок А. В. Два термина индийских теорий сознания — витарка и вичара. *Вопросы философии.* 2025. № 12 (в печати) [Paribok A. V. Two Technical Terms of Indian Theories of Consciousness — Vitarka and Vicāra. *Voprosy Filisofii* (*Questions of Philosophy*). 2025. No. 12 (in print) (in Russian)].
4. Парибок А. В., Псху Р. В. Йога-даршана как тема изучения и область освоения. Обзор сделанного с задачами на будущее. *Ориенталистика*. 2025;8(1):109–122. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-109-122 [Paribok A. V., Pskhu R. V. Yoga-darśana as a topic of study and field of cultural reception. Literature review. *Orientalistica.* 2025;8(1):109–122. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-1-109-122 (in Russian)].
5. Псху Р. В. Философский санскрит и трудности его перевода. *Вопросы философии*. 2016. № 3. С. 80–89 [Pskhu R. V. Philosophical Sanskrit and Difficult Process of its Russian Translation. *Voprosy Filosofii* (*Questions of Philosophy*). 2016. No. 3, pp. 80–89].
6. Рудой В. И., Островская Е. П. *Классическая йога. «Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-Бхашья»*. Пер. с санскрита, коммент. и реконструкция системы. М.: Наука, 1992 [Rudoi V. I., Ostrovskaya E. P. *Classical Yoga. The Yoga-sūtras of Patañjali and the Vyāsabhāṣya*. Transl. from the Sanskrit, Comments and a Reconstruction of the System. Moscow: Nauka, 1992 (in Russian)].
7. *Abhidharmakośa* and *Bhāṣya* of Ācārya Vasubandhu. Bauddhabhāratī: Varanasī 1987 (in Sanskrit).
8. Feuerstein G. *The Philosophy of classical Yoga*. Rochester, Vermont: Inner traditions international, 1996.
9. Jha Ganganatha. *The Yoga darsana*. Rajaram Tukaram Tatya, 1907.
10. Maas Ph. *Samādhipāda.* Das erste Kapitel des Pātañjalayogaśāstra zum ersten Mal kritisch ediert von Philipp André Maas. Aachen: Shaker Verlag, 2004 (in German).
11. Oberhammer G. *Strukturen yogischer Meditation. Untersuchungen zur Spiritualität des Yoga*. Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften Wien, 1977 (in German).
12. Potter Karl H. *Encyclopedia of Indian Philosophies. Bibliography* (*Third Edition*), Sections I-II. Compiled by Karl H. Potter. Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.

Информация об авторе

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

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

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 13.08.2025; одобрена рецензентами 25.08.2025; принята к публикации 01.09.2025; опубликована 15.12.2025.
Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

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

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 13.08.2025; approved after reviewing 25.08.2025; accepted for publication 01.09.2025; published 15.12.2025.

Научная статья Философские науки
УДК 1(091):294.51
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-798-811

Проблемы реконструкции ранней санкхьи

Максим Владимирович Леонов

Российский Университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы (РУДН), Москва, Россия,
sonamkosa@yahoo.com https://orcid.org/0009-0002-2238-8029

Аннотация. Статья посвящена основным проблемам, с которыми сталкивается исследователь философии ранней санкхьи. Автор показывает различные варианты интерпретации понимания ранних этапов развития санкхьи у историков индийской философии, а также рассматривает проблемы интерпретации конкретного текста на примере «Слова Панчашикхи», одного из древнейших памятников санкхьи, сохранившегося в составе «Махабхараты». Задачей статьи является продемонстрировать, как особенности, характерные для философских текстов, содержащихся в индийском эпосе (фрагментарность, отсутствие традиции философского комментирования, искажения, возникшие при редактировании и переписывании и т. п.), порождают особую сложность их изучения сравнительно с исследованием более поздних произведений и приводят к порою кардинально различным трактовкам того или иного философского учения, а также реконструкции облика ранней санкхьи в целом.

Ключевые слова: санкхья, индийская философия, Панчашикха, «Мокшадхарма», буддизм, йога, материализм

Для цитирования: Леонов М. В. Проблемы реконструкции ранней санкхьи. *Ориенталистика*. 2025;8(4-5):798–811. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-798-811.

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

© Леонов М. В., 2025
© Orientalistica, 2025

Original article Philosophy studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-798-811

Problems of reconstruction of early Samkhya

Maxim V. Leonov

Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba (RUDN University), Russia, Moscow,
sonamkosa@yahoo.com https://orcid.org/0009-0002-2238-8029

Abstract. The article deals with the basic problems faced by a researcher of the philosophy of early Samkhya. The author shows various ways for interpreting the understanding of the early stages of the development of Samkhya among historians of Indian philosophy, and also considers the problems of interpreting a specific text using the example of the "Discourse of Pañcaśikha", one of the most ancient monuments of Samkhya, preserved in the "Mahabharata". The objective of the article is to demonstrate how the features characteristic of philosophical texts contained in the Indian epic (fragmentariness, lack of a tradition of philosophical commentary, distortions that arose during editing and rewriting, etc.) give rise to a particular complexity of their study in comparison with the study of later works and sometimes lead to radically different interpretations of this or that philosophical teaching, as well as the reconstruction of the appearance of early Samkhya as a whole.

Keywords: Samkhya, Indian philosophy, Pañcaśikha, Mokṣadharmaparvan, buddhism, yoga, materialism

For citation: Leonov M. V. Problems of reconstruction of early Samkhya. *Orientalistica*. 2025;8(4-5):798–811. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-798-811.

В научной литературе неоднократно говорилось о тех особых сложностях, с которыми сталкивается ученый, занимающийся философскими традициями, развивавшимися за пределами европейской философии. Р. В. Псху в статье «Философский санскрит и трудности его перевода» так описывает трудности, ожидающие исследователя классической индийской философии: «Разумеется, историк философии, занимающийся текстами на любом другом языке, может возразить, что немецкий текст Канта, арабский текст Ибн Сины и т. д., также весьма затруднительно переводить без предварительного знакомства с философскими учениями авторов этих текстов. Но можно смело утверждать, что в этих текстах предложение можно перевести грамматически верно, даже не подозревая о глубине мысли, в нем содержащейся, то есть составить с точки зрения грамматики правильное предложение, пусть и неверное с точки зрения философского смысла. Обращение же к санскритским текстам Рамануджи показывает, что внушительную часть его философских предложений невозможно осмысленно перевести уже на уровне грам-

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

© Leonov M. V., 2025
© Orientalistica, 2025

матики. Другими словами, именно некоторые грамматические особенности позднего санскрита затрудняют перевод текстов являются препятствием для осмысленного и независимого от традиции их интерпретации перевода текстов Рамануджи» [Псху, 2016, с. 82].

Однако гораздо более сложным оказывается изучение индийской философии, когда мы обращаемся к древнейшему ее этапу, предшествующему времени создания классических философских систем (*даршан*). Подобно философии досократиков, учения древнеиндийских философов дошли до нас осколочно, обычно в произведениях их оппонентов или в текстах, подвергшихся позднейшей обработке и порче. В результате доклассическую индийскую философию приходится реконструировать, причем процесс реконструкции весьма сложен, а его результаты зависят от личности исследователя в гораздо большей степени, чем в случае воссоздания древнейших пластов античной философии. Изучение же ранней санкхьи, ее связь с другими учениями того времени (в частности — с буддизмом) представляет важность для выявления особенностей индийского философствования, его отличий от западной и других традиций, а также для воссоздания в целом картины развития индийской культуры.

Хорошим примером здесь является изучение ранних этапов развития санкхьи, до создания «Санкхья-карики» Ишваракришны (V в. н. э.). За время исследования доклассической санкхьи был в целом очерчен круг первоисточников, выделены имена конкретных философов, обнаружены связи санкхьи с размышлениями ведийской эпохи, исследована эволюция онтологической системы санкхьяиков. В целом сложившуюся картину можно представить следующим образом.

Истоки философии санкхьи

Признаки этой философской традиции можно увидеть в ведийских текстах, начиная, самое позднее, со старших упанишад (Чхандогья и Брихадараньяка). Какие именно тексты следует считать в данном случае наиболее древними — в этом вопросе взгляды исследователей расходятся. Так, Эдвард Джонстон в своей книге «Ранняя санкхья» полагал, что истоки этой философской традиции можно найти уже в «Шатапатха-брахмане», а именно в 1.3.4 из 10-й книги сказано: Поистине, пять вот этих его телесных проявлений: волос, кожа, мясо, кость и костный мозг — были тогда подвержены смерти, а (пять) вот этих: ум, речь, дыхание, зрение и слух — (были) бессмертными». В этом фрагменте Джонстон усматривает предвестье дуализма материального и идеального начал, развитого в рамках философии санкхьи [Johnston, 1937, p. 18]. В то же время Эрих Фраувальднер возводил истоки санкхьи к учению Яджнявалкьи, изложенному в «Брихадараньяка-упанишаде», где *атман* рассматривается как нечто отдельное от непосредственно воспринимаемой нами реальности. А Джеральд Ларсон и Мишель Юлен зачатки идей санкхьяиков усматривают уже в ведийских гимнах [Hulin, 1978, p. 128; Larson, 1979, p. 75].

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

Источники по ранней санкхье

Более-менее определен и круг текстов, которые могут служить источниками по доклассической санкхье. Это средние упанишады, такие как «Катха», «Майтри», «Шветашватара»; философские разделы «Махабхараты», прежде всего «Мокшадхарма», а также «Бхагавадгита» и «Анугита»; буддийские тексты палийского канона и «Буддачарита» Ашвагхоши, в которой излагается учение Арады Каламы; «Чарака-самхита»; а также данные, которые можно извлечь из более поздних текстов, таких как «Йога-сутры» Патанджали, «Юктидипика», анонимный комментарий на «Санкхья-карику», написанный около VII в. и т. д. Однако опять-таки, каждый исследователь вынужден сам определять, насколько те или иные тексты принадлежат к традиции санкхьи. Так, Фраувальнер, посвятивший ранней санкхье довольно протяженный раздел в своей «Истории индийской философии» [Frauwalner, 1973], отказался от использования текстов упанишад и ограничился фрагментами из «Мокшадхармы», обосновывая свое решение тем, что упанишады не являются свидетельством самого развития санкхьи, а несут лишь следы ее влияния и поэтому могут, в лучшем случае, быть включены для спорадических выводов». Что касается «Буддачариты» и «Чарака-самхиты», то эти произведения Фраувальнер отверг как принадлежащие к иной философской традиции и считал, что их «можно использовать с соответствующей осторожностью только в ограниченной степени» [Frauwalner, 1973, p. 379].

Периодизация ранней санкхьи

Если суммировать мнения исследователей, то можно выделить три периода развития ранней санкхьи. Первый — предшествующий сложению собственно санкхьи, зафиксированный в текстах ведийской эпохи. Второй — период первых учителей санкхьи. Здесь наиболее значимыми именами можно считать Панчашикху, сведения об учении которого сохранились, прежде всего, в «Мокшадхарме», и Араду Каламу, чье учение изложено в 12-й главе «Буддачариты». Наконец, третий период — это время возникновения школ доклассической санкхьи. Здесь выделяются такие философы, как Панчадхикарана, Варшаганья (или Варшагана) и Виндхьявасин. С этим же периодом связан и не дошедший до нас текст под названием «Шаштитантра» (Фраувальнер приписывает его Варшаганье). Далее следует период классической санкхьи. Соответственно, источниками для реконструкции первого этапа являются ведийские тексты начиная с гимнов «Ригведы», для второго этапа наиболее значимыми являются данные эпоса и буддийских текстов, в том числе уже упомянутой выше «Буддачариты», а также палийских сутр. Для исследования третьего этапа доступно достаточно большое количество фрагментов, сохранившихся в традициях йоги и классической санкхьи.

Такая картина вырисовывается на первый взгляд. И, казалось бы, если доклассический период санкхьи реконструирован, то историкам индийской философии остается, по большому счету, лишь спорить по вопросам интерпретации конкретных текстов. Однако, к сожалению (или, наоборот, к счастью) представленная здесь схема может быть оспорена и неоднократно оспаривалась и оспаривается исследователями ранней санкхьи.

Неопределенность возникает уже с самим понятием санкхьи. Мы можем вынести в качестве наиболее сущностной ее характеристики дуализм духовного и материального начал, и с этой точки зрения все учения, где говорится о таком дуализме можно считать протосанкхьей. Либо же мы можем определить санкхью как философское направление, исчисляющее онтологические категории. Точнее, пожалуй, будет говорить о сочетании этих двух признаков как определяющих то или иное учение. С этой точки зрения гипотетическая чисто материалистическая санкхья, о которой пишет Дебипрасад Чаттопадхьяя, строго говоря, санкхьей не является. И тем не менее это учение можно обозначить как один из видов протосанкхьи. Иначе говоря, мы имеем (гипотетически) две тенденции — одну, восходящую к ведийским рассуждениям и говорящую о дуализме духовного и материального начал (в классической санкхье — *пуруша* и *пракрити*) и вторую, трактующую об эволюции *пракрити*, которая порождает явления реального мира, но в которой отсутствует учение о *пуруше*. Именно в рамках второй тенденции можно говорить об исчислении *таттв*, т. е., собственно говоря, о санкхье. Соединение этих двух тенденций в философствовании в итоге привело к возникновению санкхьи в ее классическом понимании со всеми противоречиями этого учения. Вопрос в том, когда такое соединение могло произойти и имело ли оно место в действительности?

Принципиально другой подход предложил Франклин Эджертон в своей работе “The Meaning of Samkhya and Yoga” [Edgerton, 1924]. В этой статье он выдвигает следующие тезисы: 1) философия в Индии всегда носила практический характер и была ориентирована не на поиски истины, а на освобождение от круга перерождений (*мокшу*); 2) в упанишадах, по крайней мере, в наиболее ранних, преобладает мнение, что само знание истины ведет к спасению («Зная Брахмана, он идет к Брахману»); 3) санкхья в «Бхагавадгите» означает «путь спасения через чистое знание, интеллектуальный метод», который понимается «как подразумевающий квиетизм, отказ от действия», в отличие от йоги, которая понимается как «дисциплинированная, бескорыстная деятельность, которая, согласно Гите, так же хороша, как и бездействие» [Edgerton, 1924, p. 4], поскольку не влечет за собой, в отличие от заинтересованного действия, негативных плодов. Таким образом, Эджертон делает заключение, что йога в «Гите» отождествляется, по сути, с карма-йогой. Другими путями спасения, перечисленными в «Гите» являются, по Эджертону: путь тапасвинов, практикующих различные формы аскезы, путь карминов, приверженцев ритуала, а также путь бхакти, любви к Богу, который рассматривается как наиболее легкий и оптимальный. Эджертон заключает: «В “Гите” санкхья и йога — это не метафизические, спекулятивные системы, не то, что мы вообще могли бы назвать философиями, а способы достижения спасения, и ничто иное» [Edgerton, 1924, p. 5–6]. И, таким образом, «термин *санкхья* сам по себе не подразумевал никакого “учения” в смысле какой-либо спекулятивной формулировки метафизической истины, а лишь мнение о том, что человек может обрести спасение, познав высшую истину, как бы она ни была сформулирована» [Edgerton, 1924, p. 6]. Подтверждение своей концепции Эджертон находит затем в текстах упанишад. Итак, санкхья в эпосе — это любая метафизическая концепция, ведущая к спасению. Еще одной интересной мыслью Эджертона является его интерпретация

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

самого термина *санкхья*. Он отмечает, что исчисление категорий не является характерной особенностью именно санкхьи как философского учения. «Все индуистские системы, как научные и псевдонаучные, так и философские, любят числовые категории и наслаждаются ими… Поэтому и слово *санкхья* может означать только "имеющий дело с размышлениями, расчетами" в смысле рассуждения, философии. Санкхья — это философский, рефлексивный, спекулятивный, интеллектуальный метод» [Edgerton, 1924, p. 35–36].

Из такого понимания санкхьи закономерно вытекает мысль, что любой фрагмент в эпосе, в котором обсуждаются вопросы метафизики, может быть так или иначе отнесен к санкхье — при условии, что он лежит в русле брахманического философствования (таким образом, исключаются рассуждения неортодоксальных мыслителей, таких как буддисты или материалисты). И эпическая санкхья предстает как источник не только классической санкхьи, но и веданты. И все же, по Эджертону получается, что эпическая санкхья представляет собой некое целостное в определенном смысле учение, в основе которого лежит признание существования двух начал — материальной природы и мировой души, хотя примат отдается последней. Этим обусловлен теистический характер эпической санкхьи. Это позволяет дальше развиваться в двух направлениях — к мысли, что истинной реальностью является только Брахман (и тогда мы получим адвайта-веданту) или же увеличить значимость материального начала — и мы придем к классической санкхье.

Все эти концепции можно свести к следующим альтернативам:

Первая. Ранняя санкхья, как и классическая, представляла собой философское направление, объединенное учением о дуализме материального и духовного начал и методом исчисления *таттв*. Система санкхьи, восходящая к размышлениям ведийской эпохи, постепенно видоизменялась и усложнялась, пока не обрела своего классического вида, зафиксированного в «Санкхья-карике» Ишваракришны.

Вторая. Изначальная санкхья представляла собой материалистическое учение, восходящее к доарийским традициям Индостана. Это учение, по существу, антибрахманское, впоследствии (уже на момент унификации «Махабхараты») было переработано в духе брахманизма. Эту концепцию разрабатывал, в частности, индийский историк философии Дебипрасад Чаттопадхьяя [Чаттопадхьяя, 1961, с. 398].

Третья. Изначальная санкхья вообще не являлась философской системой, а была одной из практик достижения освобождения от перерождений (*мокши*) наряду с йогой, аскезой и т. д.

Отдельно, пожалуй, стоит упомянуть концепцию, которую сформулировал в своих работах В. К. Шохин. Он рассматривает раннюю санкхью не как философию, а как гносис, подразумевая под последним тип религиозной эзотерики, «в котором определяющее место занимает процесс перестройки сознания адепта посредством его инициации в «тайную доктрину» космогонического и антропологического содержания и «путь восхождения» через освоение недоступных для непосвященных медитативных практик» [Шохин, 1995, с. 16]. Таким гностическим учителем Шохин считает Араду Каламу, одного из первых представителей протосанкхьи. Однако при этом он отмечал, что Арада сочета-

ет в себе как бы две ипостаси — «мистика-практика и философа-дискурсиста» [Шохин, 1997, с. 94]. Затем, у Панчашикхи и других мыслителей эпического периода, санкхья выступает уже в качестве рациональной философии.

При анализе конкретного индийского философа или конкретного текста среди исследователей обнаруживаются не меньшие разногласия. В качестве примера такой ситуации в данной статье рассматривается учение Панчашикхи, которого принято считать одной из ключевых фигур раннего этапа развития философии санкхьи.

Учение Панчашикхи и его интерпретации

Речь пойдет о фрагменте «Слово Панчашикхи» (санкр. Pañcaśikhavākyam), который включает в себя 211 и 212 главы (*адхьяи*) «Шантипарвы» (12-й книги «Махабхараты»). Именно этот фрагмент является основой для реконструкции учения Панчашикхи. Есть и другие, менее значимые источники, в их числе 307 глава «Шантипарвы», в которой приводится ответ Панчашикхи на вопрос царя Джанаки о том, каким образом можно преодолеть старость и смерть. Также некоторые сведения об учении Панчашикхи можно почерпнуть в диалоге Джанаки и подвижницы Сулабхи (глава 308). Кроме того, в других источниках Панчашикхе приписываются различные изречения, которые, скорее всего, ему не принадлежат. Здесь не ставится задача всеобъемлющей реконструкции учения Панчашикхи, подобной той, которую осуществил Эрих Фраувальднер в своей «Истории индийской философии». Поэтому разбор будет ограничен только данными «Мокшадхармы» и в первую очередь — «Слова Панчашикхи».

Слова самого Панчашикхи вставлены в обрамляющий рассказ, повествующий о том, как царь Джанака (или же его потомок Джанадева — текст тут не вполне ясен), не удовлетворенный наставлениями сотни мудрецов, живших в его доме, обратился с вопросом к странствующему мудрецу Панчашикхе относительно освобождения (*мокши*). Также в этом вступлении содержится информация о личности Панчашикхи. Мы узнаем, что Панчашикха был учеником Асури, который, в свою очередь, учился у Капилы, легендарного основателя санкхьи. Этот же путь передачи традиции приводится Ишваракришной в 70-й карике.

Свои заключения об учении Панчашикхи В. М. Бедекар суммировал следующим образом:

Оно представляет собой проповедь отвращения к рождению (*джати-нирведа*), деянию (*карма-нирведа*) и всему сущему (*сарва-нирведа*).

В плане онтологии Панчашикха выделяет 23 *таттвы*: 5 первоэлементов (*дхату*), *свабхава*, *четана* (*буддхи*), *манас*, 5 органов познания (*джнянендрии*), 5 органов действия (*кармендрии*) и 5 объектов восприятия (*индрийартха*). Пять первоэлементов-*дхату* соединяются и распадаются, следуя собственной природе (*свабхава*).

Совокупность *гун* называется полем (*кшетра*). В *манасе*[1] же пребывает еще одна сущность, которая называется «познающим поле» (*кшетраджня*) или же *атманом*.

[1] *Манас* является одной из трех составляющих внутреннего органа — *антахкараны* — наряду с *буддхи* (высшим интеллектом и волей) и *ахамкарой* (чувством индивидуального «эго»).

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

Неверно считать *атманом* совокупность *гун*. На самом деле *атман* негунен, незагрязнен и лишен качеств.

Конечное освобождение лишено качеств и не поддается описанию [Bedekar, 1957, p. 237].

Бедекар заключает, что учение Панчашикхи не соответствует классической санкхье, но содержит в себе ее ядро.

Попутно отмечу еще одну сложность «Мокшадхармы» сравнительно с более поздними текстами: фрагменты из «Мокшадхармы» никогда не становились объектами философского комментирования в последующей традиции (в отличие от упанишад и «Бхагавадгиты»). Таким образом, мы не можем в своих интерпретациях опереться на авторитетный комментарий. При этом понятия, использующиеся в «Мокшадхарме», допускают различное толкование. Так, Б. Л. Смирнов переводит *jātinirveda* как «отречение от варны», а *sarvanirveda* трактует как «отречение от долга (*дхармы*)» [Махабхарата, 1983, с. 166].

Но неоднозначность «Слова Панчашикхи» не ограничивается возможностью различного понимания конкретных терминов. Йоханнес Бронкхорст в своей книге “Greater Magadha” посвятил «Слову Панчашикхи» отдельное приложение. В нем он сразу заявляет, что учение Панчашикхи не имеет никакого отношения к санкхье, которую мы знаем из классических источников. Дальше он подробно аргументирует свою позицию.

Идя по тексту «Слова Панчашикхи», Бронкхорст отмечает следующее:

Панчашикха отрицает существование после смерти (211.21–22).

Наиболее надежным средством познания является непосредственное восприятие (*пратьякша*) (211.26).

Неясно, считает ли Панчашикха себя *астикой* или *настикой*[2], однако, как отмечает Бронкхорст, возможно, он все же считал себя *астикой*. И шлоку 211.27 можно интерпретировать двояко, в зависимости от того, какой вариант оригинального текста мы выберем: «по мнению *астиков*, душа не отлична от тела» (*anyo jīvaḥ śarīrasya nāstikānāṃ mate smṛtaḥ*) и «по мнению *настиков*, душа не отлична от тела» (*anyo jīvaḥ śarīrasya nāstikānāṃ mate ‘smṛtaḥ*). Однако, как отмечает Бронкхорст, в любом случае ясно, что Панчашикха не признавал души, отличной от тела.

Исходя из этого, Панчашикха отрицает пользу раздачи даров, знания и аскетических практик (211.35).

В 211.43–47 Панчашикха подводит итог своей проповеди: отрицается польза как размышлений, так и следования ведийским предписаниям, нет пользы от родственников, друзей или имущества, поскольку всё обречено смерти. Защиты от уничтожения нет [Bronkhorst, 2007, p. 310–314].

Итак, если в реконструкции Бедекара Панчашикха учит о спасении, то в реконструкции Бронкхорста он проповедует отсутствие спасения и какой-либо надежды на посмертное существование.

[2] *Астики* и *настики* — в индуизме термины, используемые для классификации философских школ в соответствии с занимаемыми ими позициями по отношению к авторитету Вед. Название происходит от санскритского глагола (*асти* — «существует», *насти* — «не существует»).

Каким образом у этих двух исследователей образ Панчашикхи получился настолько различным? Если Бедекар для своей реконструкции берет 212 главу, то Бронкхорст рассматривает «Слово Панчашикхи» целиком, включая и 211 главу.

Обосновать, что между 211 и 212 главами нет противоречия можно, если представить, что Панчашикха сперва излагает учение *настиков* (гл. 211), а потом уже свое, которое соответствует брахманистской традиции (гл. 212). Однако Бронкхорст не согласен с такой интерпретацией. Он считает, что нет основания рассматривать текст 211 главы как изложение взглядов оппонентов Панчашикхи (*пурвапакша*).

Далее Бронкхорст дает интерпретацию 212 главы, отмечая, что она «тоже трудна для интерпретации» и что «требуются значительные филологические усилия, чтобы придать ей какой-либо связный смысл» [Bronkhorst, 2007, p. 320]. Основываясь на шлоках 212.42–43, он приходит к выводу, что Панчашикха отрицает сохранение индивидуального сознания после смерти. То, что Панчашикха называет «познающим поле» (*кшетраджня*), находящемся в *манасе* человека, после смерти не сохраняется, но и не разрушается, а лишь смешивается с другими *бхавами* [Bronkhorst, 2007, p. 325]. Что касается шлок 212.44–49, в которых говорится о кармическом воздаянии, то, по мнению Бронкхорста, они не являются частью учения Панчашикхи, поскольку противоречат тому, о чем он говорил ранее.

Одну из наиболее обстоятельных работ о «Слове Панчашикхи» написал японский индолог Сюдзюн Мотэги. В своей статье “The teachings of Pañcaśikha in the Mokṣadharma” он подробно разобрал содержание 211 и 212 глав «Мокшадхармы», полагая, что именно они являются основным источником, по которому мы можем судить об учении Панчашикхи. Интересен анализ терминологии Панчашикхи, выполненный Мотэги. Он отмечает, что термины, которые использует в своей проповеди Панчашикха, можно разделить на две группы — используемые в «Санкхья-карике» и не используемые в ней. К первой группе относятся термины *гуны*, *манас*, *буддхи*, *буддхиндрии* и *кармендрии*. Ко второй — *дхату*, *нирведа*, *свабхава*, *джива*, *читта* и *кшетраджня* [Motegi, 1999, p. 519].

В ходе исследования Мотэги делает следующие наблюдения:

Понятие *нирведа* и связанные с ним слова встречается в джайнских, буддийских и брахманистских текстах, в том числе и в «Мокшадхарме» (например, в гл. 265), но не рассматривается как мотивация или средство освобождения в классической санкхье. Связанное с *нирведой* понятие *тьяга* (букв. «оставление») Мотэги, соглашаясь с Фраувальнером, считает в данном случае позднейшей вставкой.

Описывая физическое тело, Панчашикха использует для обозначения пяти первоэлементов слово *дхату*, а также использует термин *свабхава* для обозначения причины, по которой *дхату* соединяются и разделяются. В классической санкхье первоэлементы обозначаются как *махабхуты*, а идея *свабхавы* отсутствует.

Свабхава у Панчашикхи выступает как основной движущий фактор в этом мире. *Свабхава* не зависит от человеческой воли. Поэтому Панчашикха зако-

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

номерно приходит к мысли о тщетности человеческих усилий и к принятию судьбы.

Описывая ментальные органы, Панчашикха использует термины *читта*, *четас*, *манас* и *буддхи*. *Читта* и *манас*, видимо, являются синонимами, равно как *буддхи* и *четас*. Мотэги делает вывод, что изначально в системе использовалось только понятие *читта*, а *манас* и *буддхи* были добавлены позднее, для систематизации органов с точки зрения санкхьи.

Органы чувств (*индрии*) перечисляются в «Слове Панчашикхи» дважды. Первый раз — в стихе 212,10, где называется 5 *индрий*. Второй раз — в стихах 212,20–22, где уже перечисляются 5 *джнянендрий* и 5 *кармендрий*. Мотэги предполагает, что второй список, не связанный здесь с другими концепциями санкхьи, является позднейшей вставкой.

Термин *гуна* в тексте используется непоследовательно. Так, он используется для обозначения составных частей чего-либо, например, органов чувств. Второе значение термина появляется в связи с понятием *ведана*, под которым у Панчашикхи понимается как обозначение трех видов чувств, а именно: 1) удовольствия, 2) боли и 3) ни удовольствия, ни боли. Говорится, что они могут быть *саттвичными*, *раджасичными* и *тамасичными*. Это понимание *гун* близко к классической санкхье. Мотэги делает вывод, что стихи 212,26–31 являются позднейшим добавлением.

Панчашикха допускает существование эмпирического «я», которое пребывает в теле, заставляет его двигаться и затем покидает его после смерти. Для его обозначения он использует термин *джива*. Другим термином для обозначения «я» у Панчашикхи является *кшетраджня*. Однако Мотэги отмечает, что *кшетраджня* не входит в учение Панчашикхи, поскольку в тексте этот термин дается исключительно со ссылкой на неких мыслителей-*адхьятмачинтаков*.

Некоторые фразы Панчашикхи можно понять как отрицание авторитета Вед, например, стихи 211,41–44.

В итоге Мотэги реконструирует учение Панчашикхи следующим образом. Панчашикха учит о всевластии судьбы (*свабхава*) и проповедует отвращение к мирской деятельности. Он признает существование эмпирического «я», которое обозначает как *джива*; оно растворяется при освобождении в чем-то большем (*махате* или же *брахмане*). Человек, по Панчашикхе, состоит из тела, пяти органов чувств (*индрий*) и ума или же психического органа, обозначаемого термином *читта*. Материальные элементы, составляющие тело, обозначаются термином *дхату*.

Мотэги делает вывод, что учение Панчашикхи мало связано как с классической санкхьей, так и с теми ее вариантами, которые представлены в других частях «Мокшадхармы». Термины санкхьяиков, такие как *кшетраджня* или *кармендрии*, Мотэги считает позднейшей вставкой. Кроме того, в рассуждениях Панчашикхи отсутствуют такие базовые концепции санкхьи, как дуализм, теория эволюции, освобождение посредством различающего знания (*вивека джняна*). Мотэги приходит к выводу, что Панчашикха был еретическим учителем (*пашанда*), который разделял с буддистами и джайнами идею нирведы, при этом достаточно авторитетным в интеллектуальных кругах древней

Индии, из-за чего позднее санкьяики включили его в число своих мыслителей, соответствующим образом доработав его учение. Позднее его также начинают рассматривать и как одного из первых учителей йоги.

Иную интерпретацию «Слова Панчашикхи» предложила Ангелика Малинар в статье “Narrating Sāṃkhya Philosophy: Bhīṣma, Janaka and Pañcaśikha at Mahābhārata 12.211–12” [Malinar, 2017]. В отличие от своих предшественников, Малинар предложила рассматривать «Слово» как единый текст, в котором повествовательная часть не менее значима, чем проповедь Панчашикхи. Как отмечает Малинар, повествовательные части произведения «дают важные подсказки о том, как составитель текста представляет цель учения Панчашикхи» [Malinar, 2017, p. 612]. Анализируя те сведения, которые сообщаются о Панчашикхе и его предшественниках в начале 211 главы, Малинар приходит к выводу, что в рассказе Бхишмы говорится о трех фундаментальных доктринах санкхьи: 1) о связи *пуруши* и *авьякта* («непроявленного»); 2) о различии между *кшетрой* и *кшетраджней*, а также 3) о единой и неразрушимой причине всех существ (Брахмане) и его разнообразных проявлениях. Малинар также отмечает, что под Брахманом в данном случае следует понимать *пракрити* [Malinar, 2017, p. 619]. В этом же повествовательном фрагменте формулируется цель текста в целом. Это не только изложение определенного философского учения, но и «повествование о том, как достичь нирведы» [Malinar, 2017, p. 621].

В первой части своей проповеди (гл. 211) Панчашикха излагает следующие тезисы:

Бессмысленность любого действия (*карман*), поскольку все действия направлены на нечто непостоянное или присваиваются им. Вероятно, речь идет о критике ведийских ритуалов. Как отмечает Малинар, подобная критика встречается у буддистов, джайнов, последователей санкхьи и в упанишадах.

Признание трех *праман* (источников знания), коими являются: непосредственное восприятие (*пратьякша*), логический вывод (*анумана*) и авторитетная традиция (*агама*). Среди них первенство отдается *пратьякше*, однако то, что Панчашикха признает и иные *праманы*, не позволяет причислить его к материалистам.

Панчашикха опровергает мнение тех, кто полагает, будто «бессмертное я» — это реальность, скрытая в видимых объектах или за ними, а также тех, кто пытается доказать существование невоспринимаемых вещей, указывая на их следствия. Здесь, как считает Малинар, Панчашикха отвергает не саму идею «бессмертного я», а лишь недостаточную аргументированность этой идеи у других учителей.

Панчашикха критикует тех, кто утверждает, что существует «повторное появление» (*пунарбхава*) прежнего невежества (*авидья*), кармы и телесной активности (*чешта*), вызванного алканием (*лобха*) и помрачением (*моха*). Ключевая роль отводится невежеству, которое создает «поле» (*кшетра*), в котором карма становится семенем бытия, раскрывающимся благодаря «жажде» (*тришна*). По мнению Малинар, здесь Панчашикха критикует буддистов.

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

Далее Панчашикха отвергает представления о смерти как о процессе, когда части, составляющие тело, возвращаются к элементам, из которых они произошли.

Таким образом, Панчашикха рассматривает различные точки зрения на проблему смерти и посмертного существования и приходит к выводу, что ни одно из них не может быть признано удовлетворительным.

Во второй части (гл. 212) описывается вначале состояние Джанаки, которое показывает, что Панчашикхе удалось вызвать у него то самое отвращение к рождению, действию (ритуальной работе) и, в конечном счете — ко всему (*сарванирведа*), чем обладал, судя по сказанному ранее Бхишмой, сам Панчашикха. Теперь, когда ученик психологически подготовлен, Панчашикха излагает ему свое учение, призванное разрешить затруднения Джанаки. Учение же это сводится к следующему.

Человек представляет собой совокупность материального тела, чувств и сознания (*четана*). Далее Панчашикха подробно рассматривает все составляющие элементы человеческого существа, завершая свое изложение предупреждением, что соединение материальных качеств (*гун*) нельзя считать «бессмертным я». Индивид определяется как существо, состоящее из преходящих и непреходящих элементов. Оно включает в себя так называемое поле (*кшетра*), преходящее индивидуальное тело, а также непреходящий принцип сознания, «знающего поле» (*кшетраджня*). В итоге проповеди Панчашикхи царь Джанака разрешает свои затруднения и обретает счастье.

Итак, Малинар приходит к выводу, что учение Панчашикхи можно определить как философию санкхьи, близкой к другим учениям этого направления, представленным в «Махабхарате», а также к системе «Санкхья-карики». Также оно структурно и терминологически сходно с фрагментами из «Чараках самхиты» и перекликается с учением Арады Каламы, изложенном в «Буддачарите».

В интерпретации Малинар Панчашикха предстает не только и не столько рациональным философом, сколько гностическим (в том смысле, в котором это понятие использует В. К. Шохин) наставником, который занимается не изложением своей системы аудитории, подготовленной интеллектуально, — вместо этого он, приходя к человеку, пребывающему в состоянии экзистенциального сомнения, определенным образом перенастраивает его сознание и только после этого знакомит его со своей доктриной, не для того, чтобы удовлетворить умственное любопытство ученика, но чтобы разрешить его внутренний психологический конфликт. Таким образом, утверждение Эджертона о том, что ранняя санкхья носила практический характер, в целом подтверждается, но практичность древнеиндийских мыслителей Эджертон, по всей видимости, недооценивает, поскольку в «Слове Панчашикхи» учение санкхьи выступает, прежде всего, как мощный инструмент психотерапии.

Итак, мы видим, что у каждого исследователя складывается свой образ Панчашикхи, причем реконструкции могут отличаться кардинально. У Бедекара Панчашикха — один из мыслителей доклассической санкхьи. У Малинар он предстает не просто философом-санкхьяиком, но, в первую очередь, как психотерапевт-практик. У Мотэги Панчашикха — неортодоксальный

философ, отчасти близкий к буддизму и джайнизму, но никак не связанный с санкхьей, пусть даже и доклассической. Наконец, у Бронкхорста Панчашикха — философ-материалист, также не связанный с санкхьей в ее обычном понимании.

Пример исследования «Слова Панчашикхи» показывает, насколько сложным является изучение ранней санкхьи и в целом доклассической философии Индии и насколько велика в данном случае роль изначальных установок историка — его общей эрудиции и способности проникать в текст, усматривать в нем новые смыслы.

Древнейший этап развития индийской философской мысли и в настоящее время нельзя рассматривать как изученный в достаточной степени. Он и сейчас представляет собой широкое поле деятельности для исследователя. Можно ли рассчитывать на то, что философия ранней санкхьи будет когда-либо восстановлена во всей ее полноте? Сомнительно. Однако даже те возможности, которыми мы располагаем, позволяют открывать новые аспекты ранней санкхьи. При комплексном подходе, изучая тот или иной текст в контексте всей древнеиндийской философии, а также принимая во внимание другие сферы индийской культуры и привлекая параллели из иных культурных традиций, можно добиться результатов, которые потенциально могли бы если не изменить, то заметно обогатить наши представления о человеческом мышлении.

Список литературы / References

1. *Махабхарата.* Вып. V. Кн. 1: *Мокшадхарма (Основа освобождения)*. (Серия: Литературные памятники). Ашхабад: Ылым, 1983 [*The Mahabharata*. Vol. 5, Book 1: *Mokshadharma (The Foundation of Liberation)*. Ashgabad: Ylym, 1983 (in Russian)].
2. Псху Р. В. Философский санскрит и трудности его перевода. *Вопросы философии*. 2016. № 3. С. 80–89 [Pskhu R. V. Philosophical Sanskrit and Difficult Process of its Russian Translation. *Voprosy Filosofii* (*Questions of Philosophy*). 2016. No. 3, pp. 80–89 (in Russian)].
3. Чаттопадхьяя Д. *Локаята даршана. История индийского материализма*. М.: Иностранная литература, 1961 [Chattopadhyaya D. *Lokāyata: A Study In Ancient Indian Materialism*. Moscow: Inostrannaya literature, Moscow: Foreign Literature Publishing House, 1961 (in Russian)].
4. Шохин В. К. История санкхьи: основные периоды. *В: Лунный свет Санкхьи. Сборник.* Подгот. В. К. Шохин; Отв. ред. Г. М. Бонгард-Левин. М.: Ладомир, 1995. С. 12–104 [Shokhin V. K. History of Sankhya: The Main Periods. *In: The Moonlight of Sankhya: A Collection*. Compiled by V. K. Shokhin; Ed. by G. M. Bongard-Levin. Moscow: Ladomir, 1995, pp. 12–104 (in Russian)].
5. Шохин В. К. *Первые философы Индии. Учебное пособие.* М.: Ладомир, 1997 [Shokhin V. K. *The First Philosophers of India: A Textbook.* Moscow: Ladomir, 1997 (in Russian)].
6. Bedekar V. M. Studies in Sāṃkhya: The Teaching of Pañcaśikha in the Mahābhārata. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*. Vol. 38. No. 3/4 (July–October 1957), pp. 233–244.
7. Bronkhorst J. *Greater Magadha.* Leiden — Boston: Brill, 2007.

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

8. Johnston E. H. *Early Sāṁkhya: an essay on its historical development according to the texts.* Delhi: Motilal Banarsidass PPL, 1937.
9. Edgerton F. The Meaning of Samkhya and Yoga. *The American Journal of Philology*. 1924. Vol. 45. No. 1, pp. 1–46.
10. Frauwalner E. *History of Indian Philosophy*. Vol. I. Delhi: Motilal Banarsidass PPL, 1973.
11. Hulin M. *Sāṃkhya Literature*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1978.
12. Larson G. J. *Classical Sāṃkya.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1979
13. Malinar A. Narrating Sāṃkhya Philosophy: Bhīṣma, Janaka and Pañcaśikha at Mahābhārata 12.211–12. *Journal of Indian Philosophy.* Vol. 45. No. 4. Special Issue on Locating Philosophy in the Mahābhārata (September 2017), pp. 609–649.
14. Motegi S. The teachings of Pañcaśikha in the Mokṣadharma. *Asiatische Studien / Études Asiatiques*. 1999;53(3):513–535.

Информация об авторе

Леонов Максим Владимирович — студент магистратуры Российского университета дружбы народов (РУДН) имени Патриса Лумумбы, Москва, Россия; sonamkosa@yahoo.com, https://orcid.org/0009-0002-2238-8029.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 11.06.2025; одобрена рецензентами 15.10.2025; принята к публикации 20.10.2025; опубликована 15.12.2025.
Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Maxim V. Leonov — a Master's degree student at the Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba University (RUDN), Moscow, Russia; sonamkosa@yahoo.com, https://orcid.org/0009-0002-2238-8029.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 11.06.2025; approved after reviewing 15.10.2025; accepted for publication 20.10.2025; published 15.12.2025.

CHRONICLE
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



Events in world science
Обзор конференции

CHRONICLE
Events in world science
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ
Обзор конференции

Научная статья
УДК 94+82
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-813-820

Исторические науки

V Международная научная конференция «Востоковедные полевые исследования 2025»

Юлия Александровна Пронина[1a], Виктор Викторович Лебединский[1b]

[1] *Институт востоковедения РАН, Москва, Россия*
[a] *julia_pronina@mail.ru, https://orcid.org/ 0000-0002-5169-8598*
[b] *v_lebedinski@mail.ru, https://orcid.org/ 0000-0002-6801-0497*

Аннотация. Статья представляет собой обзор V Международной научной конференции «Востоковедные полевые исследования 2025», которая была организована Институтом востоковедения РАН и проходила 23–25 апреля 2025 г. В данном научном форуме приняли участие более 90 участников из 38 научных организаций, ВУЗов, музеев России (Москва, Санкт-Петербург, Казань, Новосибирск, Волгоград, Махачкала, Ростов-на-Дону, Севастополь, Симферополь, Йошкар-Ола, Улан-Удэ), Абхазии, Таджикистана, Турции, Японии, Пакистана, Судана. Доклады форума были посвящены результатам новейших востоковедных полевых исследований. Большую часть выступлений составляли презентации, посвященные археологическим изысканиям, также были представлены и другие направления полевых исследований — этнографические, нумизматические, эпиграфические. Участники форума отметили, что доклады, представленные на конференции, отличала новизна, оригинальность материала, общая актуальность и высокий научный уровень.

Ключевые слова: международная конференция, востоковедение, полевые исследования, археология, этнография

Для цитирования: Пронина Ю. А., Лебединский В. В. Международная научная конференция «Востоковедные полевые исследования 2025». *Ориенталистика*. 2025;8(4-5):813–820. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-813-820.

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

© Пронина Ю. А., Лебединский В. В., 2025
© Ориенталистика, 2025

Original article History studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-813-820

International Scientific Conference “Oriental field research 2025”

Julia A. Pronina[1a], Victor V. Lebedinski[1b]

[1] *Institute of Oriental Studies RAS, Moscow, Russia,*

[a] *julia_pronina@mail.ru, https://orcid.org/ 0000-0002-5169-8598*

[b] *v_lebedinski@mail.ru, https://orcid.org/ 0000-0002-6801-0497*

Abstract. The article presents a review of the V International Scientific Conference “Oriental Field Research 2025”, which was organized by the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences and held on April 23–25, 2025. This scientific forum was attended by more than 90 participants from 38 scientific organizations, universities, museums of Russia (Moscow, St. Petersburg, Kazan, Novosibirsk, Volgograd, Makhachkala, Rostov-on-Don, Sevastopol, Simferopol, Yoshkar-Ola, Ulan-Ude), Abkhazia, Tajikistan, Turkey, Japan, Pakistan, Sudan. The forum’s reports were devoted to the results of the latest oriental field research. Most of the speeches were presentations on archaeological research, other areas of field research were also presented — ethnographic, numismatic, epigraphic. The forum participants noted that the reports presented at the conference were distinguished by their novelty, originality of material, general relevance and high scientific level.

Keywords: international conference, oriental studies, field research, archeology, ethnography

For citation: Pronina J. A., Lebedinski V. V. International Scientific Conference “Oriental Field Research 2025“. *Orientalistica*. 2025;8(4-5):813–820. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2025-8-4-5-813-820.

23–25 апреля 2025 г. в Институте востоковедения РАН состоялась V Международная научная конференция «Востоковедные полевые исследования 2025». В данном научном форуме приняли участие более 90 участников из 38 научных организаций, ВУЗов, музеев России (Москва, Санкт-Петербург, Казань, Новосибирск, Волгоград, Махачкала, Ростов-на-Дону, Севастополь, Симферополь, Йошкар-Ола, Улан-Удэ), Абхазии, Таджикистана, Турции, Японии, Пакистана, Судана. На конференции было представлено 76 докладов. К началу работы конференции был выпущен сборник избранных статей по материалам докладов данной конференции прошлого года.

На открытии конференции с приветственным словом к участникам обратился директор Института востоковедения РАН А. К. Аликберов. Доклады форума были посвящены результатам новейших востоковедных полевых исследований. Большую часть выступлений составляли презента-

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

© Pronina J. A., Lebedinski V. V., 2025
© Orientalistica, 2025

ции, посвященные археологическим изысканиям, также были представлены и другие направления полевых исследований — этнографические, нумизматические, эпиграфические. Работа конференции проходила в очном и он-лайн формате в течение трех дней.

О работе российской археологической экспедиции ИВ РАН в Гизе (АРЕ) в скальных гробницах GE89 и GE74 в сезон 2024 г. рассказала *Э. Е. Кормышева* (ИВ РАН). Обе гробницы, засыпанные песком и огромными каменными блоками, были обнаружены российскими специалистами сравнительно недавно — три года назад. В сезон 2024 г. в первой гробнице, сооруженной в период Древнего царства, была обнаружена вторая погребальная камера и фрагменты деревянного саркофага с росписью, его датировка уточняется, планируется реконструкция памятника. Вторая гробница, вероятно, позднего времени, представляет собой склеп с лежащими друг на друге скелетами. Здесь были обнаружены многочисленные находки — золотые наглазники, бронзовые монеты, фрагменты керамики римского времени. На данный момент гробница раскопана не до конца, планируется продолжение работ в новом сезоне.

В совместном докладе *В. В. Лебединского* и *Э. Е. Кормышевой* (оба — ИВ РАН) были представлены первые результаты разведки, предпринятые группой исследователей ИВ РАН совместно с суданскими коллегами в южной части Республики Судан, в акватории залива Агиг. Предположительно, именно здесь располагался античный город Птолемаида Охотничья, позже — арабский город Бади. В ходе работ были обследованы места вероятного расположения древней пристани, рынка и сохранившиеся фрагменты «кораллового храма» в местечке Адобан.

Еще одной международной экспедицией ИВ РАН, результаты работ которой были представлены на конференции *Н. М. Виноградовой* (ИВ РАН), стала Южно-Таджикская археологическая экспедиция. В сезон 2024 г. работы проводились на четырех раскопах могильника Шахидон в Республике Таджикистан. Обнаруженные здесь артефакты (бронзовые стержни с навершиями и бронзовые зеркала), вероятно, имевшие особую ценность для кочевников того периода, позволили датировать могильник эпохой ранней-средней бронзы.

Исследованиям российских ученых в Центральной Африке было посвящено сообщение *Д. С. Коробова* (ИА РАН). Автор рассказал о работе международной экспедиции по изучению поселений сао, в ходе которой были проведены широкомасштабные раскопки на поселениях Тукра Дасса 1 и 2. Обнаруженные новые находки (фрагменты керамики, целый керамический сосуд, глиняная фигурка животного, кости животных и рыб и др.) позволяют переосмыслить существующие представления о древней культуре сао.

Совместное выступление *А. И. Джопуа* (Абхазский государственный музей), *В. В. Лебединского* (ИВ РАН), *М. В. Фомина* (СевГУ), *Ю. А. Прониной* (ИВ РАН) было посвящено исследованиям международной российско-абхазской экспедиции на городище Гиенос в Очамчирсаком районе и подводно-археологическим исследованиям в акватории Республики Абхазия. Работы в Гиеносе были сосредоточены на раскопках ранневизантийского храма V–

VI вв., где был обнаружен фрагмент архитектурной детали с надписями на греческом языке. Подводные изыскания экспедиции проводились в трех районах — акватории города Сухум, в Новом Афоне и Гудауте. В Сухумской бухте были продолжены обследования обнаруженных под водой фрагментов кладки, вероятно — фортификационных сооружений средневекового периода.

О работах в восточной части Республики Абхазии, Маркульском городище, рассказала *Г. В. Требелева* (ИА РАН). В сезон 2024 г. международной российско-абхазской экспедицией был обнаружен склеп эллинистического времени (III в. до н. э.). Помимо захоронений, в нем были обнаружены фрагменты керамики, фрагмент чернолаковой тарелки с граффити, кости животных, золотые изделия, стеклянные кубки, свидетельствующие о значимости погребенных, а также о влиянии эллинистической культуры в том регионе.

Дискуссию на конференции вызвал доклад *Н. Н. Миклухо-Маклая* (ИВ РАН, Ассоциация исследователей Южно-Тихоокеанского региона; Фонд сохранения этнокультурного наследия им. Миклухо-Маклая) о проекте по реституции черепов из музея сиднейского университета (Chau Chak Wing Museum) на Родину, в регион Маданг, Папуа-Новая Гвинея. Автор рассказал о механизме взаимодействия с международными организациями в реализации данного проекта и отметил, что шестнадцать черепов, вывезенных еще в 1876 г. Н. Н. Миклухо-Маклаем в Австралию для антропологических исследований, уже возвращены.

В совместном докладе *В. Ю. Коваля, Д. Ю. Бадеева* и *Р. Н. Модина* (все — ИА РАН) были представлены результаты новейших исследований крепости Нарын-кала в Дербенте. В сезон 2024 г. были обследованы два участка крепости. На первом были обнаружены остатки крестообразного сооружения с сохранившимися фрагментами водопровода XVIII–XIX вв. Находки, найденные на втором участке, возле оборонительной стены, позволили предположить, что здесь располагался склад парадной посуды дербентского хана XVIII в. Собранные артефакты открывают новые страницы истории Дербента.

Е. Э. Войтишек (ИВ РАН, НГУ) и *К. Садакацу* (Институт культурного наследия, Япония) рассказали о своем участии в международной экспедиции на острове Такасима в заливе Имари (Япония) по изучению подводной стоянки Такасима-3, где были обнаружены остатки кораблей, фрагменты оружия и повседневной утвари, якоря, керамика, монеты, буддийские статуи, зеркала, предметы культа. Авторы приходят к выводу, что все эти находки стали важным источником информации о военно-морской истории региона, технологическом уровне кораблестроения и взаимодействии народов Восточной Азии в начале II тысячелетия.

На конференции были представлены результаты работы и других научных экспедиций. Например, исследования экспедиции ученых из НИИ и Музея антропологии МГУ им. М. В. Ломоносова в котловине Ониб, Республика Судан *(А. А. Крол, Е. Г. Толмачева, Н. Я. Березина и Ю. П. Зайцев* (ИАМЗ «Неаполь Скифский»)). О результатах археологических работ 2024 г. на Водянском городище, золотоордынском памятнике XIV в. Нижнего Поволжья, экспедиции ИВ РАН рассказали *А. С. Лапшин* (ИВ РАН), *И. Ю. Лапшина* (ВГСПУ), *Е. Ю. Гончаров* (ИВ РАН).

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

Об эпиграфическом изучении посвящения боспорского царя Фарнака, обнаруженного в 2023 г. при раскопках античного городища Артезиан, рассказал *Ф. В. Шелов-Коведяев* (НИУ ВШЭ, Центр античной истории и археологии Причерноморья и Средней Азии РГГУ). Докладчик предложил новое прочтение надписи и комментарий к ней.

В. А. Матросов (НИУ ВШЭ) и *К. А. Готовец* (ЮФУ) посвятили доклад исследованиям в Табасаранском и Хивском районах Дагестана, проводившимся с целью изучения эпиграфических надписей на стенах мечетей.

И. И. Гайнуллин (Институт истории им. Ш. Марджани АН Республики Татарстан) затронул проблему изучения и сохранения эпиграфических арабографичных памятников XIII–XVII вв. В ходе полевых исследований 2023–2024 гг. на территории Предкамья были изучены 135 булгаро-татарских надмогильных эпиграфических памятников, сохранившихся на месте и подвергающихся разрушению под воздействием различных факторов. С целью их сохранения было проведено документирование надмогильных камней, созданы их 3D модели, которые затем были размещены в сетевом ресурсе, чтобы все интересующиеся историей народов России могли с ними ознакомиться.

Ряд докладов форума был посвящен проблемам исследований с помощью цифровых технологий. В своем выступлении *А. А. Башенкова* (ИВ РАН) проанализировала особенности создания 3D моделей для реконструкции археологических объектов на примере реконструкции башен крепости Мараклея, в Сирии. Результаты виртуальной реконструкции архитектурного убранства христианских церквей X — начала XI в. на территории Республики Абхазия и Республики Южная Осети были представлены в докладе *Е. Ю. Ендольцевой* (ИВ РАН). Компьютерной реконструкции мозаичных полов базилики VI — начала VII в., обнаруженной в Херсонесе в 1932 г., был посвящен совместный доклад *Л. К. Казенновой, А. Д. Карнаушенко, Э. Н. Карнаушенко* (Институт истории и археологии Византии и Причерноморья СевГУ).

Отдельная секция на конференции была сформирована из докладов по Египту и Судану. На ней были представлены доклады российских исследователей по результатам предпринятых работ в Египте и Судане. Участниками секции обсуждались вопросы, касающиеся изучения керамики, анализа археозоологических материалов, этнографических исследований. В секции приняли очное участие специалисты из Судана.

Амель Хассан Гисмалла Альсаид (Национальная корпорация Судана по древностям и музеем, Республика Судан) посвятила свое выступление проблеме изучения и сохранения культурного наследия Восточного Судана, которые можно назвать «воротами» страны через побережье Красного моря.

Райан Махджуб Джарелнаби Абдаллах (Университет Хартума, Республика Судан) в докладе проанализировал характеристики атерийского палеолитического производства в Эль-Гаабской впадине в Северном Судане (90–40 тыс. лет до н. э.), которая представляла собой, по мнению автора, район смешения и слияния древних культур.

Доктор *Айман Альамин Яахяа Бабикир* (независимый исследователь, Республика Судан) представил исследование особенностей языка фульфуль-

де в диалектах Фута-Джаллон и Голубого Нила. С помощью сравнительно-описательного метода на основе письменных и устных источников автор выявил и объяснил различия в произношении и значении некоторых слов, значительное количество заимствований из французского языка в диалекте Фута-Джаллон и из арабского языка в диалекте Голубого Нила.

Манал Эламин Элших Омер (Университет Бахри, Республика Судан) посвятил доклад описанию коллекции оружия, относящего к периоду IV в. до н. э. – IV в. н. э., хранящегося в Национальном музее Судана в Хартуме, изучению его видов, устройства, происхождения, функционального назначения, сохранившихся изображений.

Среди выступлений молодых исследователей на конференции можно отметить следующие. *С. И. Каверин* (ИВ РАУ, Армения) рассказал о проведенных полевых исследованиях 2023–2024 гг. в провинции Нуристан, в Афганистане. В данном районе учеными были зафиксированы места, имеющие археологическую значимость, был собран целый ряд важных этнографических данных (о языке, диалектах, топонимии, истории, географии, пище, костюме). Также был скопирован ряд рукописей на персидском языке, проведена фотосъемка обнаруженного эпиграфического материала, собраны предметы одежды, пищи, сделаны антропологические фотоснимки.

М. Е. Васильев (ИВ РАН, ИСАА МГУ им. М. В. Ломоносова) в своем выступлении проанализировал структурные и языковые особенности горско-еврейских эпитафий Южного Дагестана, обнаруженных в ходе полевых экспедиций в 2018–2020-х гг.

Т. В. Клячина (Центр исламоведческих исследований, АН РТ) посвятила доклад особенностям семейных традиций арабов Татарстана, их современным ценностям и обычаям.

На закрытии конференции участники форума отметили, что в целом доклады отличала новизна, оригинальность представленного материала, общая актуальность и высокий научный уровень. В принятой резолюции была отмечена важность и необходимость проведения данного научного форума ежегодно.

Список сокращений / Abbreviations

АН РТ — Академия наук Республики Татарстан (Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan).

ВГСПУ — Волгоградский государственный социально-педагогический университет, г. Волгоград, Россия (Volgograd State Social and Pedagogical University, Volgograd, Russia).

ИАМЗ Неаполь Скифский — Историко-археологический музей-заповедник «Неаполь Скифский», г. Симферополь (Historical and Archaeological Museum-Reserve “Scythian Naples”, Simferopol.

ИА РАН — Институт археологии Российской академии наук, г. Москва, Россия (Institute of Archeology of the Russian Academy of Sciences; Moscow, Russia).

ИВ РАН — Институт востоковедения Российской академии наук, г. Москва, Россия (Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; Moscow, Russia).

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

ИВРАУ — Институт востоковедения Российско-армянского университета, г. Ереван, Республика Армения (Institute of Oriental Studies of the Russian-Armenian University, Yerevan, Republic of Armenia).

ИСАА МГУ — Институт стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия (Institute of Asian African countries, Moscow State University M. V. Lomonosov, Moscow, Russia).

НГУ — Новосибирский государственный университет, г. Новосибирск, Россия (Novosibirsk State University, Novosibirsk, Russia).

НИУ ВШЭ — Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия (National Research University "Higher School of Economics", Moscow, Russia).

СевГУ — Севастопольский государственный университет, г. Севастополь, Россия (Sevastopol State University; Sevastopol, Russia).

РГГУ — Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia).

ЮФУ — Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону (Southern Federal University, Rostov-on-Don.).

Информация об авторах

Пронина Юлия Александровна — кандидат исторических наук, научный сотрудник Центра историко-археологических исследований Крыма и Средиземноморья Института востоковедения РАН; Москва, Россия; julia_pronina@mail.ru, https://orcid.org/ 0000-0002-5169-8598.

Лебединский Виктор Викторович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, заведующий Центром историко-археологических исследований Крыма и Средиземноморья Института востоковедения РАН; Москва, Россия; v_lebedinski@mail.ru, https://orcid.org/ 0000-0002-6801-0497.

Вклад авторов

Авторы внесли равный вклад в эту работу.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 01.07.2025; принята к публикации 14.07.2025; опубликована 15.12.2025.

Авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.

Information about the authors

Julia A. Pronina — Ph. D. (Hist.), Research Fellow at the Center for Historical and Archaeological Research of the Crimea and the Mediterranean, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; Moscow, Russia; julia_pronina@mail.ru, https://orcid.org/ 0000-0002-5169-8598.

Victor V. Lebedinski — Ph. D. (Hist.), Senior Research Fellow, Head of the Center for Historical and Archaeological Research of the Crimea and the Mediterranean, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; Moscow, Russia; v_lebedinski@mail.ru, https://orcid.org/ 0000-0002-6801-0497.

Authors' Contributions

These authors contributed equally to this work.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declare no conflicts of interests.

Article info

The article was submitted 01.07.2025; accepted for publication 14.07.2025; published 15.12.2025.

The authors have read and approved the final manuscript.

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

Orientalistica

Peer-reviewed academic journal

Editor-in-chief — *Alikber K. Alikberov*, Dr. Sci. (Hist.).
Deputy Editor-in-Chief — *Vladimir O. Bobrovnokov*, PhD (Hist).

Editors of "Historical sciences" section:
Nikolay I. Serikoff, PhD (Hist), *Vladimir O. Bobrovnokov*, PhD (Hist),

Editors of "Philosophy of the East" section:
Tawfik Ibrahim, Dr. Sci. (Philos.), Prof., *Artem I. Kobzev*, Dr. Sci. (Philos.), Prof., ,
Tatiana A. Ofertene

Editors "Languages and Literature of the East" section:
Natalia I. Prigarina, Dr. Sci. (Philol.), Prof., *Ludmila A. Vasilyeva*, PhD. (Philol.),
Lilia R. Frangulyan, PhD (Philol.).

Scientific editors:
Natalia I. Prigarina, Nikolaj I. Serikoff, Evgenia Smagina,
Tatiana A. Ofertene, Tatiana M. Mastugina.

Editors-translators:
Nikolaj I. Serikoff (Eng.), *Tawfik Ibrahim* (Arab.), *Dmitry V. Mikulsky* (Arab.),
Natalia I. Prigarina (Pers.), *Ludmila A. Vasilyeva* (Urdu), *Apollinaria S. Avrutina* (Turk.),
Galina S. Popova (Chinese), *Surun-Khanda D. Syrtypova* (Mongol.).

Responsible Secretary — *Ilona A. Chmilevskaya.*
Computer layout — *Nadejda A. Kildisheva.*

Languages in which articles in the journal can be printed:
Russian, English, German, French.

Signed in the press on December 15, 2025. Format 70×100/16.
Conventionally printed sheets 20,96. 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 according to the materials provided in PJSC T8 Publishing Technologies,
42 Volgogradsky Prospekt, Building 5, Moscow

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 15.12.2025. Формат 70×100/16.
Усл. печ. л. 20,96. 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 ПАО «Т8 Издательские технологии»,
г. Москва, Волгоградский пр-т, д. 42, корп. 5