

Vol.3,N5

2020

# ORIENTALISTICA

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

**Ad orientem. Ad orientalia**



# Ad orientem. Ad orientalia

## Культурное наследие Китая в собраниях Музея Востока

«Китайская нация имеет более чем пятитысячелетнюю историю, она создала великолепную китайскую цивилизацию, внесла выдающийся вклад в развитие человечества и стала великой мировой нацией».

**Си Цзиньпин,**

*председатель Китайской Народной Республики*

### Сосуд дин

Период Шан, XVI–XII вв. до н. э.

*Бронза, литье*

Форма треножника восходит к неолитическим сосудам из керамики, предназначавшимся для подогревания жертвенного мяса и помещавшимся в царские гробницы.



### Гуаньинь

Китай, период Сун, 960–1279

*Дерево, резьба*

Бодхисаттва Гуаньинь почитается в Китае представителями всех религиозных направлений, которые верят в ее чудодейственную силу и мудрость. Это заступница на небесах за всех страждущих, избавляющая от болезней и несчастий.



### Голова даоса с трехлапой жабой

Период Хань, 206 г. до н. э. – 220 г. н. э.

*Керамика, раскраска*

На лице персонажа блуждает загадочная улыбка, его уши удлинены, а затылок закрывает мифологическое трехлапое существо. Вероятно, это даосский святой Хоу-сянь, спутником которого была трехлапая Лунная жаба, способная творить чудеса.



### Слон

Китай, XVIII в.

*Металл,*

*перегородчатая эмаль*

На спине слона помещена ваза с напитком бессмертия амритой из буддийской мифологии.

В Китае этот образ трансформировался в пожелание долголетия и богатства.



Государственный

МУЗЕЙ  
ВОСТОКА

© Государственный музей Востока  
© The State Museum of Oriental Art



Государственный музей Востока – Партнер журнала *Orientalistica* – является единственным музеем в России, специализирующимся на собрании, хранении, изучении, популяризации произведений искусства Востока. В его собрании представлены памятники художественной культуры более чем 100 стран и народов Азии и Африки.



Vol. 3, N 5  
2020

# ORIENTALISTICA

ISSN 2618-7043 (Print)  
ISSN 2687-0738 (Online)  
DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-5



## Information about the journal

The periodical *Orientalistica* is an international peer-reviewed academic journal freely available on the Internet, covering a wide range of areas on Asian and African studies.

Academic peer-reviewed journal. Published since 2018, quarterly.

The Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor) Certificate of mass media registration: ПИ № ФС77-72763 dated May 4, 2018.

Registered in the Russian Federation ISSN National Agency, ISSN registration number: ISSN: 2618-7043 (Print), ISSN 2687-0738 (Online).

## Founder & Publisher



The Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences

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

Website: <https://www.ivran.ru>

## Partners



The Institute of Oriental manuscripts of the Russian Academy of Sciences

Address: 18, Dvortsovaya Naberezhnaya (Embankment), St. Petersburg, 191186, Russian Federation

Website: <http://www.orientalstudies.ru>



The State Hermitage Museum

Address: 34, Dvortsovaya Naberezhnaya (Embankment), St. Petersburg, 190000, Russian Federation

Website: <http://www.hermitagemuseum.org>



The State Museum of Oriental Art

Address: 12a, Nikitskiy blvd., Moscow, 119019, Russian Federation

Website: <https://www.orientmuseum.ru>

## Contact information



The Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences

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

Tel.: +7(495)621-18-84

Website: [www.orientalistica.com](http://www.orientalistica.com)

E-mail: [orientalistica@ivran.ru](mailto:orientalistica@ivran.ru)

## Mission of the journal

The journal *Orientalistica* offers studies on the classical period of history, philosophy and literature of the peoples of the East.

Granting of a high profile to the most popular and live aspects of research in the field of Eastern studies is hoped to foster the academic cooperation between the scholars in Russian Federation and the world wide 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

December 18, 2020 Presidium of the Higher Attestation Commission under the Ministry of Science and Higher education of the Russian Federation (Russian: BAK) in accordance with the Rules for the compilation of the List of peer-reviewed scientific and scholarly journals and periodicals, which should be selected for publishing the most important results of Ph. D. and Ph. D. (habil.) Thesis (hereafter List), and requirements for peer-reviewed scientific publications for inclusion in the List, approved by order of the Ministry of Education and Science of Russia dated December 12, 2016 No. 1586, and with taking into account the decisions issued by the specialized Expert Councils of the Higher Attestation Commission has recommended to include peer-reviewed scholarly periodical *Orientalistica* (Russian: "Ориенталистика") in the above List of the following scientific and scholarly specialties and the corresponding branches of science, in which academic degrees are awarded:

Specialties	Branches
07.00.02 National History	History
07.00.03 Universal history (period and area)	History 1) Ancient history 2) Middle Ages
07.00.06 Archaeology	History
07.00.07 Ethnography, Ethnology and Antropology	History
07.00.09 Historiography, Source critical study and Methods of historical research	History
24.00.03 Museology, Preservation and Conservation of Historical Objects and Sites	History
09.00.03 History of philosophy	Philosophy
09.00.13 Philosophy and History of religion, Philosophical anthropology, Philosophy of culture	History. Philosophy
09.00.14 Philosophy of religion and Religious studies	History. Philosophy
10.01.03 Foreign literature (area)	Philology 1) Literature of the East (relevant areas of Asia and Africa) 2) Literature of the former USSR republics
10.01.08 Theory of literature. Text critical studies.	Philology
10.01.09 Folklore studies	Philology





## Editor-in-Chief

*Valery P. Androsov* – Ph. D. habil. (Hist.), Prof., Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

## International Advisory Board

*Mikhail B. Piotrovsky* – *Co-chairman of the Board of Advisors*, Member of the Russian Academy of Sciences (RAS), Member of the Russian Academy of Arts (RAA), Prof., Ph. D. habil. (Hist.), State Hermitage Museum; St. Petersburg University, St. Petersburg, Russian Federation

*Irina F. Popova* – *Co-chairman of the Board of Advisors*, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Ph. D. habil. (Hist.), Prof., Institute of Oriental Manuscripts of the RAS; St. Petersburg University, St. Petersburg, Russian Federation

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

*Vladimir M. Alpatov* – Member of the Russian Academy of Sciences, Ph. D. habil. (Philol.), Prof., Institute of linguistics of the RAS; Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation

*Daniel Berounsky* – Ph. D. habil., Prof., Charles University, Prague, Czech Republic

*Agnes Birtalan* – Ph. D. habil. (Philol.), Prof., Eötvös Lorand University, Budapest, Hungary

*Sebastian Paul Brock* – Ph. D. habil., Wolfson College, University of Oxford, Oxford, United Kingdom

*Mikhail D. Bukharin* – Member of the Russian Academy of Sciences, Ph. D. habil. (Hist.), Prof., Institute of World History of the RAS, Moscow, Russian Federation

*Isabelle Charleux* – Ph. D. habil. (EPHE), French National Centre for Scientific Research, Paris, France

*Askold I. Ivantchik* – Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Ph. D. habil. (Hist.), Prof., Institute of World History of the RAS; Higher School of Economics; Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation; Institut Ausonius, Université Bordeaux Montaigne, Bordeaux, France

*Karénina Kollmar-Paulenz* – Ph. D. habil. (Hist.), Prof., Institute of Religious Studies, Bern University, Bern, Switzerland

*Chuluun Sampildondov* – Member of the Academy of Sciences of Mongolia, Ph. D. habil. (Hist.), Prof., Institute of History, Mongolian Academy of Sciences, Ulaanbaatar, Mongolia

*Ithamar Theodor* – Ph. D. habil., Prof., Zefat Academic College, Bar-Ilan University, Israel

*Vesna Wallace* – Ph. D. habil. (Hist.), Prof., University of California, Santa Barbara, United States of America

## Editorial Board

*Alikber K. Alikberov* – *Chairman Editorial Board*, Ph. D. (Hist.), Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russian Federation

*Andrey S. Desnitsky* – *Deputy Editor-in-Chief*, Ph. D. habil. (Philol.), Prof., Institute of Oriental Studies of the RAS; University; Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation

*Shamil R. Kashaf* – *Deputy Editor-in-Chief, Executive Editor*, M. (Theol.), Institute of Oriental Studies of the RAS; Moscow State Linguistic University, Moscow; Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

*Apollinaria S. Avrutina* – Ph. D. habil. (Philol.), Ass. Prof., St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russian Federation

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



*Natalia V. Efremova* – Ph. D., Institute of Philosophy of the RAS, Moscow, Russian Federation

*Serge A. Frantsouzoff* – Ph. D. habil. (Hist.), Ass. Prof., Institute of Oriental Manuscripts of the RAS; National Research University Higher School of Economics; St. Petersburg University, Saint Petersburg, Russian Federation

*Irina Glushkova* – Ph. D. habil. (Hist.), Prof., Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russian Federation

*Tawfik Ibrahim* – Ph. D. habil., Prof., Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russian Federation

*Alexey A. Khismatulin* – Ph. D. (Hist.), Institute of Oriental Manuscripts of the RAS, St. Petersburg, Russian Federation

*Artem I. Kobzev* – Ph. D. habil., Prof., Institute of Oriental Studies of the RAS; Moscow Institute of Physics and Technology (State University); Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

*Victoria G. Lysenko* – Ph. D. habil., Institute of Philosophy of the RAS, Moscow, Russian Federation

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

*Dmitry V. Mikulsky* – Ph. D. habil. (Hist.), Prof., Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russian Federation

*Vladimir N. Nastich* – Ph. D. (Hist.), Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russian Federation

*Victor M. Nemchinov* – Ph. D. (Econ.), Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russian Federation

*Natalia I. Prigarina* – Ph. D. habil. (Philol.), Prof., Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russian Federation

*Marina L. Reisner* – Ph. D. habil. (Philol.), Prof., Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation

*Nikolaj I. Serikoff* – Ph. D. (Hist.), Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russian Federation

*Shamil Sh. Shikhaliev* – Ph. D. (Hist.), Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Dagestan Scientific Center of the RAS; Dagestan State University, Makhachkala, Russian Federation; University of Amsterdam, Amsterdam, Netherlands

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

*Marietta T. Stepanyants* – Ph. D. habil., Prof., Institute of Philosophy of the RAS; State Academic University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

*Surun-Khanda D. Syrtyova* – Ph. D. habil. (Hist.), Prof., Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russian Federation

*Lola Z. Taneeva-Salomatshaeva* – Ph. D. habil. (Philol.), Prof., Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russian Federation

*Nadezhda N. Trubnikova* – Ph. D. habil., Institute of Philosophy of the RAS; Lomonosov Moscow State University; Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation

*Evgenia Yu. Vanina* – Ph. D. habil. (Hist.), Institute of Oriental Studies of the RAS; MGIMO – University, Moscow, Russian Federation



Т. 3, № 5  
2020

# ОРИЕНТАЛИСТИКА

ISSN 2618-7043 (Print)  
ISSN 2687-0738 (Online)  
DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-5



## Информация об издании

*Orientalistica* («Ориенталистика») – международное научное рецензируемое издание открытого доступа, охватывающее широкий спектр направлений востоковедческой тематики.

Издается с 2018 г., выходит 4 раза в год.

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, номер 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. Сайт: <https://www.ivran.ru>

## Партнеры



Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт восточных рукописей Российской академии наук.

Адрес: 191186, Российская Федерация, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, д. 18.  
Сайт: <http://www.orientalstudies.ru>



Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры «Государственный Эрмитаж».

Адрес: 190000, Российская Федерация, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, д. 34.  
Сайт: <http://www.hermitagemuseum.org>



Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры «Государственный музей искусства народов Востока».

Адрес: 119019, Москва, Никитский бульвар, д. 12а.  
Сайт: <http://www.orientmuseum.ru>

## Редакция



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

Тел.: +7 (495) 621-18-84

Сайт: [www.orientalistica.com](http://www.orientalistica.com)

E-mail: [orientalistica@ivran.ru](mailto:orientalistica@ivran.ru)

## Миссия журнала

Журнал *Orientalistica* («Ориенталистика») предлагает исследования классического периода истории, философии и литературы народов Востока.

Мы надеемся, что уделение высокого внимания наиболее популярным и актуальным аспектам исследований в области востоковедения будет способствовать академическому сотрудничеству между учеными в Российской Федерации и мировым научным сообществом.

Миссия журнала - продвижение азиатских и африканских исследований путем публикации высококачественных оригинальных статей, научных обзоров, материалов полевых исследований, а также введение в научный оборот новых ранее неизвестных или малоизвестных исторических источников как на языках оригинала, так и в переводах.

## Соответствие требованиям ВАК

18 декабря 2020 года Президиум Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации (далее – ВАК) в соответствии с правилами формирования перечня рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук (далее – Перечень), требованиями к рецензируемым научным изданиям для включения в Перечень, утвержденными приказом Минобрнауки России от 12 декабря 2016 года № 1586, и с учетом заключений профильных экспертных советов ВАК рекомендовал включить рецензируемое научное издание *Orientalistica* («Ориенталистика») в Перечень по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки, по которым присуждаются ученые степени:

Научные специальности	Отрасли науки, по которым присуждаются ученые степени
07.00.02 Отечественная история	исторические
07.00.03 Всеобщая история (соответствующего периода)	исторические 1) Древний мир 2) Средние века
07.00.06 Археология	исторические
07.00.07 Этнография, этнология и антропология	исторические
07.00.09 Историография, источниковедение и методы исторического исследования	исторические
09.00.03 История философии	философские
09.00.13 Философская антропология, философия культуры	исторические, философские
09.00.14 Философия религии и религиоведение	исторические, философские
10.01.03 Литература народов стран зарубежья (с указанием конкретной литературы)	филологические 1) литературы Востока (различные регионы Азии и Африки); 2) литературы стран так называемого ближнего зарубежья
10.01.08 Теория литературы. Текстология	филологические
10.01.09 Фольклористика	филологические





## **Главный редактор**

*Андросов Валерий Павлович* – д-р ист. наук, проф., Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

## **Международный редакционный совет**

*Пиотровский Михаил Борисович* – *сопредседатель редакционного совета*, академик РАН, академик РАН, д-р ист. наук, проф., Государственный Эрмитаж; Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

*Попова Ирина Федоровна* – *сопредседатель редакционного совета*, член-корр. РАН, ученый Янцзы Министерства образования Китайской Народной Республики, д-р ист. наук, проф., Институт восточных рукописей РАН; Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

*Седов Александр Всеволодович* – *сопредседатель редакционного совета*, д-р ист. наук, Государственный музей искусства народов Востока; Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Алпатов Владимир Михайлович* – академик РАН, д-р филол. наук, проф., Институт языкознания РАН; Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация

*Беронски Даниэль* – Ph. D. habil., проф., Институт Юго-Восточной и Центральной Азии; Карловский университет, г. Прага, Чехия

*Бирталан Агнес* – Ph. D. habil. (Phil.), проф., Будапештский университет им. Лоранда Этвеша, г. Будапешт, Венгрия

*Брок Себастьян Пол* – Ph. D. habil., Вулфсон-Колледж, Оксфордский университет, г. Оксфорд, Великобритания

*Бухарин Михаил Дмитриевич* – академик РАН, д-р ист. наук, проф., Институт всеобщей истории РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Иванчик Аскольд Игоревич* – член-корр. РАН, д-р ист. наук, проф., Институт всеобщей истории РАН; Высшая школа экономики; Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация; Институт Авсония, Университет Бордо Монтень, Бордо, Франция

*Колльмар-Пауленц Каренина* – Ph. D. habil. (Hist.), проф., Институт религиоведения, Бернский университет, г. Берн, Швейцария

*Сампилдондов Чулуун* – Ph. D. habil. (Hist.), проф., Институт истории и археологии Академии наук Монголии, г. Улан-Батор, Монголия

*Теодор Ифамар* – Ph. D. habil., проф., Академический колледж Зефат, г. Цфат, Университет имени Бар-Илана, г. Хайфа, Израиль

*Уоллес Весна* – Ph. D. habil. (Hist.), проф., Калифорнийский университет, г. Санта-Барбара, Соединенные Штаты Америки

*Шарле Изабель* – Ph. D. habil. (Arts), Французский национальный центр научных исследований, г. Париж, Франция

## **Редакционная коллегия**

*Аликберов Аликбер Калабекович* – *председатель редакционной коллегии*, канд. ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Десницкий Андрей Сергеевич* – *заместитель главного редактора*, д-р филол. наук, проф. РАН, Институт востоковедения РАН; Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация

*Кашаф Шамиль Рахильевич* – *заместитель главного редактора, ответственный выпускающий*, м-р теол., Институт востоковедения РАН; Московский государственный лингвистический университет, г. Москва; Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация

*Аврutiна Аполлинария Сергеевна* – д-р филол. наук, доц., Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

*Бурлак Светлана Анатольевна* – д-р филол. наук, проф. РАН, Институт востоковедения РАН; Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова; Высшая школа экономики, г. Москва, Российская Федерация

*Ванина Евгения Юрьевна* – д-р ист. наук, Институт востоковедения РАН; Московский государственный институт международных отношений (Университет) МИД России, г. Москва, Российская Федерация

*Глушкова Ирина Петровна* – д-р ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Ефремова Наталья Валерьевна* – канд. филос. наук, Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Ибрагим Тауфик* – д-р филос. наук, проф., Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

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

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

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

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

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

*Немчинов Виктор Михайлович* – канд. экон. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

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

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

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

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

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

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

*Танеева-Саломатшаева Лола Зарифовна* – д-р филос. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

*Трубникова Надежда Николаевна* – д-р филос. наук, Институт философии РАН; Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова; Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация

*Французов Сергей Алексеевич* – д-р ист. наук, доц., Институт восточных рукописей РАН; Высшая школа экономики; Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

*Хисматулин Алексей Александрович* – канд. ист. наук, Институт восточных рукописей РАН, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

*Шихалиев Шамиль Шихалиевич* – канд. ист. наук, Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН; Дагестанский государственный университет, г. Махачкала, Российская Федерация; Амстердамский университет, г. Амстердам, Нидерланды



# CONTENTS

## HISTORY OF THE EAST

### Universal history (Ancient history)

- Safronov A. V.* The migrations of the Sea Peoples circa 1200 BC according to written sources, narrative tradition and archaeology .....1233
- Karlova K. F.* Peribsen and Lower Egypt.....1249
- Popova G. N.* Some evidence about the foundation of Luo-yi 雒邑 from *Yi-Zhou-shu* 逸周書 (“Lost Book of Zhou”).....1259

### Universal history (Middle Ages)

- Zarubina E. D.* A term “minyan” in Venetian Hevrat Shomerim la-Boker minute book (16–17<sup>th</sup> centuries) .....1269

### Historiography, Source critical study and Methods of historical research

- Golovacheva L. I.* James Legge on the *Lun Yu*’s text history .....1280
- Asadov F. M.* Tax-farming agreement at the reign of the Abbasid caliph al-Mu’tadid (892 CE): an extract from the *Kitāb al-Wuzarā’* by Hilal al-Sabi.....1298
- Polkhov S. A.* Ōta Gyūichi. “Shinchō-kō ki”. Book XI (part 1) .....1312

## PHILOSOPHY OF THE EAST

### History of philosophy

- Kononchuk D. V.* Should “The Book of Changes” be studied “apart from the “Spirits”? Towards the necessity of new interpretations of the *Lun Yu* .....1344

## LITERATURE OF THE EAST

### Theory of literature. Textology

- Drozdov V. A.* The authorship of the poem ‘Ushshaq-nama from the prospect of academic orientalist studies and modern computer technologies .....1360



*Frangulyan L. R., Shtefan V. V.* Encomium on the Twenty-four  
Elders ascribed to Proclus of Cyzicus (M. 591 f. 1r–11v) .....1379

### Persian Literature

*Lahuty L. G.* Discourse of the father with his son about the water  
of life in the *masnavi* “Ilahi-Nameh” by (Farid ad-Din) ‘Attār .....1397

### Urdu Literature

*Vasilyeva L. A.* “Mir Taqi Mir”. A fragment from the History of Urdu  
Poetry “Water of Life” of Muhammad H. Azad.....1437

## CHRONICLE

### Reviews

*Orlova N. A.* “Beautiful virtue” (mei-de 美德) as the “most  
precious treasure” in China. [Review on:] Su Shuyang (ed.)  
A Reader on the Beautiful Virtue of China. Transl. from  
Chinese by Yang Chunlei, A. I. Kobzev. Moscow; St. Petersburg:  
Nestor-History; 2019. 320 p .....1452

### Editorial

*Desnitsky A. S., Kashaf Sh. R.* Acknowledgement to the expert  
reviewer.....1470

# СОДЕРЖАНИЕ

## ИСТОРИЯ ВОСТОКА

### Всеобщая история (Древний мир)

- Сафронов А. В.* Миграции «народов моря» в начале XII в. до н. э. по данным письменных источников, нарративной традиции и археологии .....1233
- Карлова К. Ф.* Перибсен и Нижний Египет.....1249
- Попова Г. С.* Сведения об основании города Лои 雒邑 в И-Чжоу-шу 逸周書 («Неканонические записи Чжоу»).....1259

### Всеобщая история (Средние века)

- Зарубина Е. Д.* Термин «миньян» в книге записей Братства соблюдающих утро из Венеции (XVI–XVII вв.).....1269

### Историография, источниковедение и методы исторического исследования

- Головачёва Л. И.* Джеймс Легг об истории текста «Лунь юй»...1280
- Асадов Ф. М.* Откупное соглашение периода правления аббасидского халифа ал-Мутадида (892 г.): извлечение из «Китаб ал-вузара» Хилала ас-Саби .....1298
- Полхов С. А.* О:та Гю:ити. «Записи о князе Нобунага». Свиток XI (часть I).....1312

## ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

### История философии

- Конончук Д. В.* «Изучать “Перемены”» «подальше от духов»? О необходимости новых интерпретаций идей «Лунь юя» .....1344

## ЛИТЕРАТУРА ВОСТОКА

### Теория литературы. Текстология

- Дроздов В. А.* Об авторстве поэмы «Ушшак-наме» с точки зрения академического востоковедения и новейших компьютерных технологий.....1360

Франгулян Л. Р., Штефан В. В. Энкомий в честь 24 старцев  
Прокла Кизического (М.591 f. 1r–11v) .....1379

### **Персидская литература**

Лахути Л. Г. Беседа отца с сыном о воде бессмертия  
в маснави «Илахи-Наме» Атгара .....1397

### **Литература урду**

Васильева Л. А. Мир Таки Мир: отрывок из истории поэзии урду  
«Вода жизни» М. Х. Азада .....1437

## **НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ**

### **Рецензии**

Орлова Н. А. Прекрасная добродетель» (мэй-дэ 美德)  
как «самое ценное сокровище» Китая. [Рец. на:]  
Хрестоматия о прекрасной добродетели Китая / Ред. Су  
Шуян. Пер. с кит. Ян Чуньлэй, А. И. Кобзева. М.; СПб.:  
Нестор-История; 2019. 320 с. ....1452

### **Редакционная статья**

Десницкий А. С., Кашаф Ш. Р. Похвала труду взыскательного  
рецензента .....1470



# HISTORY OF THE EAST



- **Universal history (Ancient history)**
- **Universal history (Middle Ages)**
- **Historiography, Source critical study and Methods of historical research**



# ИСТОРИЯ ВОСТОКА



- **Всеобщая история (Древний мир)**
- **Всеобщая история (Средние века)**
- **Историография, источниковедение и методы исторического исследования**



# HISTORY OF THE EAST

## Universal history (Ancient history)

### ИСТОРИЯ ВОСТОКА

#### Всеобщая история (Древний мир)

Оригинальная статья

Исторические науки

УДК 930.271+94(32)

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1233-1248

#### Миграции «народов моря» в начале XII в. до н. э. по данным письменных источников, нарративной традиции и археологии

**Александр Владимирович Сафронов**

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,*

*safronov1477@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9385-8441>*

**Аннотация.** Статья посвящена миграциям «народов моря» в начале XII в. до н. э. Автор делает попытку реконструировать общие этапы этнических передвижений в Эгеиде и Восточном Средиземноморье в конце позднебронзового века, привлекая к исследованию египетские письменные источники, археологические данные и греческую нарративную традицию. Автор показывает, что движение «народов моря» не было гомогенным. Более того, не все их племена можно даже назвать мигрантами, поскольку ряд из них – *шакалуша* и *вашаша* – являлись морскими разбойниками, грабящими богатые области Восточного Средиземноморья. Вероятной причиной движения в Восточное Средиземноморье и Левант племен пелесет, текер и турша следует считать войну, опустошившую между 1208/1203 и 1195 гг. до н.э. их земли на северо-западе Анатолии. Появление в числе «народов моря» греков-данайцев следует связывать с опустошением микенских центров на юге Балканского полуострова в конце XIII в. до н. э., после чего их население частично покидает Южную Грецию и мигрирует в поисках безопасных мест обитания в различные районы Эгеиды, Анатолии, Восточного и Западного Средиземноморья. Передвижения «народов моря» были лишь началом глобальных этнических передвижений, охвативших пространства Евразии в конце позднебронзового века и приведших к полному изменению этнополитической карты Южной Европы, Анатолии и Восточного Средиземноморья.

**Ключевые слова:** Анатолия; Египет; миграции; «народы моря»; позднебронзовый век

**Для цитирования:** Сафронов А. В. Миграции «народов моря» в начале XII в. до н. э. по данным письменных источников, нарративной традиции и археологии // *Ориенталистика*. 2020. Т. 3, № 5. С. 1233–1248. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1233-1248.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





## The migrations of the Sea Peoples circa 1200 BC according to written sources, narrative tradition and archaeology

Alexander V. Safronov

*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,  
safronov1477@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9385-8441>*

**Abstract.** The article deals with the Sea Peoples' migrations at the beginning of 12<sup>th</sup> century BC. It is based on ancient Egyptian written sources, archaeological data and Greek narrative tradition. The author tries to reconstruct the general stages of Late Bronze Age ethnical movements in the Aegean and Eastern Mediterranean at the end of the 13<sup>th</sup> – beginning the 12<sup>th</sup> centuries BC. The author shows that the Sea peoples' movement was not homogeneous. Moreover, not all the Sea Peoples can be considered as migrants. The tribes of Shekelesh and Weshesh were the typical sea raiders who plundered the rich centres of the Eastern Mediterranean. The possible reason for the Peleset, Theker and Turša migration seems to be the war which devastated their homeland in north-eastern Anatolia between 1208/1203 и 1195 BC. The appearance of the Denyen in Sea Peoples' movement must be connected with the destructions of Mycenaean centres in Southern Greece circa 1200 BC. Their inhabitants left their homeland and migrated to the different regions of the Aegean, Anatolia, Eastern and Western Mediterranean. The Sea Peoples' migrations were only the first stage of global ethnic movements in Eurasia at the end of the Bronze Age which totally changed the ethnopolitical map of Southern Europe, Anatolia and Eastern Mediterranean.

**Keywords:** Anatolia; Egypt; migrations; Sea Peoples; Late Bronze Age

**For citation:** Safronov A. V. The migrations of the Sea Peoples circa 1200 BC according to written sources, narrative tradition and archaeology. *Orientalistica*. 2020;3(5):1233–1248 (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1233-1248.

### Введение

В отличие от многочисленных миграций бронзового века Евразии, которые в подавляющем большинстве фиксируются лишь данными археологии, передвижения «народов моря» на Переднем Востоке начала XII в. до н. э. дают уникальную возможность реконструировать их причины и ход, опираясь на данные не только археологических, но и письменных, иконографических и нарративных источников.

### Материалы исследования

Главная информация о миграциях «народов моря» содержится на стенах заупокойного храма фараона Рамсеса III (1198–1166 гг. до н. э.) в Мединет Абу. Надпись 8-го года его правления так описывает события на границах Египта: «<sub>(16)</sub> Чужеземные нагорья (т. е. “народы моря”) заклю-



чили союз на своих островах. Пришли в движение и рассеялись в пылу битвы страны в один миг. Ни одна страна не устояла перед их руками, начиная с Хатти. Коде, Каркемиш, Арцава и <sup>(17)</sup> Аласия (т. е. Кипр) были опустошены в [один миг(?)... Был разбит] (их) лагерь в одном месте в Амурру, люди которого были уничтожены<sup>1</sup>. Его земля стала как то, что не существует. Они шли, и пламя предшествовало им (в походе) к возлюбленной земле (т. е. к Египту). Их конфедерация (состояла) <sup>(18)</sup> из пелесет, текер, шакалуша, дану(на), вашаша. Объединенные земли, наложили они длань свою на страны до круга земли. Сердца их (были) тверды и уверены: “Наши замыслы сбудутся!”» [2, табл. 46].

Очевидно, что упомянутая выше надпись Рамсеса III упоминает о коллапсе на далеком севере, вызвавшем значительные этнические передвижения, и перечисляет государства Анатолии и Сирии, а также Кипр, которые пали жертвами пяти племен «народов моря». Рельефы Мединет Абу сохранили не только их имена, но и изображения. Это высокие безбородые воины в так называемых «перьевых» шлемах (рис. 1), вооруженные круглыми щитами, копьями и длинными прямыми колюще-рубящими мечами [2, табл. 34].



**Рис. 1.** Пленные пелесет-филистимляне. Южная башня второго пилона Мединет Абу.  
*Фото автора*

**Fig. 1.** Captured Philistines. The southern tower of the second pylon in Medinet Habu.  
*Photo by the author*

<sup>1</sup> Аргументация в пользу данного перевода: [1, с. 945–946].





На рельефе, изображающем сухопутную битву, «народы моря» сопровождают их семьи в запряженных быками повозках [2, табл. 34], что явно свидетельствует о переселении, а не о грабительском набеge на границы Египта.

Сохранилось также изображение морской битвы, где, помимо «народов моря» в «перьевых» головных уборах, присутствуют воины в рогатых шлемах, причем и те и другие носят панцири-кирасы [3, с. 248–253, 336–337, 340–341]. Подобные предметы защитного вооружения и обмундирования совершенно нетипичны для Переднего Востока, но находят свои аналогии на Балканах и в Адриатике [4, с. 226–227]. Видимо, с теми же регионами следует связывать уникальный тип боевого корабля «народов моря» с форштевнем и ахтерштевнем, украшенными головой водоплавающей птицы [4, с. 223–224; 5].

Как было продемонстрировано ранее [6, с. 652–654; 7, с. 71–83; 8, с. 144–152], надпись 5-го года правления Рамсеса III содержит важную информацию о причинах миграции ряда племен «народов моря». В ней говорится: «<sup>(51)</sup> Северные чужеземные нагорья затрепетали в своих телах, а именно *пелесет, текер* [и *турша*], <sup>(52)</sup> земли которых разорили. Их души пришли, будучи близкими к своему концу. Они были воинами на земле, (тогда как) другие – в море. Те, кто пришел по [земле, были повергнуты ниц и убиты]... <sup>(53)</sup> Амон-Ра был позади них, уничтожая их. Те, которые вошли в устья Нила, были подобно птицам пойманы в сеть и уничтожены [...] <sup>(53)</sup> Их руки и сердца были удалены и забраны, их не стало в их телах. Их вожди были приведены и убиты, (либо) повергнуты ниц, став <sup>(54)</sup> пленниками» [2, табл. 28]. Очевидно, что в тексте упоминается война, опустошившая землю «народов моря» и принудившая их мигрировать.

Видимо, упоминание о той же войне содержится в тексте 8-го года, где говорится о причинах, вынудивших «народы моря» оставить свою родину, следующими словами: «<sup>(34)</sup> (Что до) чужеземных нагорий [...] погибли, и их города разрушены в одночасье. Их деревья (и) их люди стали пеплом. <sup>(35)</sup> Они советовались со своими сердцами: “Куда нам идти?”. Пошли в[ожди их (?) ... на(?)] их спинах к Земле Возлюбленной» [2, табл. 46].

Несмотря на поврежденный текст, очевидно, что здесь также говорится о войне в землях «народов моря». Вероятно, этот военный конфликт идентичен упомянутой войне надписи 5-го года правления Рамсеса III, где говорится, что она затронула не все племена «народов моря», но только *пелесет, текер* и *турша*. Как видно из надписи Рамсеса III, эти три племени обитали в одном регионе.

## Полученные результаты

Первоначальная идентификация этих племен «народов моря» основывалась лишь на созвучии с античными этнонимами [9, с. 42–47], что породило резонные сомнения в ее достоверности [4, с. 223]. Впослед-



ствии на их фундаменте выросли маргинальные теории, согласно которым «народы моря» являлись западными семитами, ближайшими соседями Египта [10, с. 139; 11, с. 55–65]. Тем не менее подкрепленная данными археологии и древнегреческой эпической традиции идентификация египетских названий племен с античными этнонимами приобретает уже характер исторического факта.

Согласно наиболее вероятным предположениям, племена *турша* и *текер* были обитателями запада и северо-запада Малой Азии [12, с. 200–201; 9, с. 42–43; 7, с. 90–105]. Надежно соотнесенных с библейскими филистимлянами *пелесет* можно также сопоставить с пеласгами, поскольку имя последних зафиксировано в древнегреческом языке в таких словах, как эпитет Зевса Πελαστικός < Πελασγικός и название стены афинского акрополя πελαστικός < πελασγικός [7, с. 100–103]. Согласно гомеровскому каталогу троянских союзников, пеласги населяли также и Троаду (Π. II. 840–843). Мы не знаем, этническую ситуацию какого времени описывает их список, и относится ли он вообще к одному периоду. Однако очевидно, что данные о населении Троады, по крайней мере, должны датироваться не позднее эпохи создания «Илиады», т. е. не позднее VIII в. до н. э., а, скорее всего, еще до греческих миграций I тыс. до н. э., поскольку ни эолийцы, ни ионийцы в «Илиаде» не зафиксированы [13, с. 352–354]. Некоторые исследователи вообще допускали возникновение его ядра в XII в. до н. э. [14, с. 29]. Действительно, греческие источники I тыс. до н. э. говорят о тевкрах и дарданах в Троаде как о неких мифических племенах, в эпоху греческой колонизации уже не существовавших. Зато эти этнонимы фиксируются много ранее египетскими текстами Рамсеса II в первой половине XIII в. до н. э. [15, с. 3] и Рамсеса III в XII в. до н. э. [2, табл. 46].

Если же мы обратимся к данным археологии, то увидим, что единственно известные прямые контакты между Северо-Западной Анатолией и Восточным Средиземноморьем до VIII в. до н. э. относятся именно к эпохе передвижений «народов моря». В слоях разрушений городов Кипра, Сирии и Палестины, которые относятся приблизительно к 1200 г. до н. э., обнаруживается так называемая серая троянская керамика, которая имеет полные аналогии в Трое VI и VII<sub>а</sub>. [16, с. 39–48]. Представить себе внезапное появление этих сосудов в разрушенных центрах как результат торговли едва ли возможно [17, с. 257]. Остается признать, что мы имеем дело с археологическим подтверждением передвижений групп населения Северо-Западной Анатолии в Восточное Средиземноморье в конце позднебронзового века.

В связи с данной тематикой не менее интересные сведения приводят античные авторы, которые сохранили древнюю нарративную традицию о контактах жителей Северо-Западной Анатолии с Северо-Восточной Африкой, восходящую, вероятно, к концу позднебронзового века. Так, Геродот сообщает о ливийском племени максиев, которые считались по-



томками троянцев, прибывших в Ливию после Троянской войны (Hdt. IV. 191). Пиндар сообщает о празднестве Аполлона Карнейского в Кирене, во время которого местные жители почитали память троянцев, которые вместе с героем Антенором прибыли в Ливию после падения Трои (Pd. Pyth. V, 79–86).

Объяснить эти данные некими поздними этиологическими построениями невозможно, поэтому остается считать, что мы имеем дело с реликтами какой-то древней аутентичной традиции, восходящей к историческим реалиям [18, с. 790–791]. Но если это так, то к какому времени можно отнести появление в Ливии переселенцев из Северо-Западной Анатолии?

Как уже упоминалось, никаких сведений о контактах между этими регионами в I тыс. до н. э. нет, более того, вплоть до VII в. до н. э. вообще нет свидетельств прямых связей Северо-Восточной Африки и Эгеиды. Следовательно, эпическая традиция о троянцах в Ливии должна быть связана с историческими реалиями более раннего времени, вероятно, конца позднебронзового века, когда данные археологии зафиксировали появление населения Северо-Западной Анатолии в Восточном Средиземноморье [18, с. 791].

Этот вывод любопытно сопоставить с египетскими источниками. Надписи фараонов Мернептаха и Рамсеса III упоминают о нападениях «народов моря» либо в союзе с ливийцами, либо одновременно с ними [19, табл. 2; 2, табл. 27–28]. Имеются сведения, что некоторые вожди ливийцев происходили из числа «народов моря», поскольку имена двух из них в надписи 5-го года правления Рамсеса III детерминированы фигурой пленника в характерном для «народов моря» «перьевом» шлеме [18, с. 795–796, рис. 3–4]. Кроме того, на рельефах Мединет Абу у ливийцев появляются длинные прямые мечи, обычные для Эгеиды, но совершенно нетипичные для Северо-Восточной Африки [2, табл. 34]. Наличие у ливийцев подобных мечей позволяет предполагать влияние военного дела племен «народов моря» на наступательное вооружение ливийцев [20, с. 94–96]. Учитывая вышесказанное, можно констатировать, что зафиксированная греческими авторами нарративная традиция о насельниках Северо-Западной Анатолии в Северо-Восточной Африке должна относиться к эпохе переселений «народов моря», т. е. к концу XIII – началу XII в. до н. э.

Все это дает веские основания предположить, что племена *пелесет*, *текер* и *турша*, которые населяли, по крайней мере частично, северо-запад Малой Азии, вынуждены были мигрировать с северо-запада Анатолии в результате некой войны, опустошившей их родину.

Можно ли как-то датировать эту войну в абсолютных датах? Как представляется, *terminus ante quem* для этой войны является 1195 г. до н. э., когда на стеле из Амады впервые зафиксировано столкновение египтян с племенами *пелесет* и, вероятно, *текер* в 3-й год правления Рамсеса III [21,



с. 214–233]. *Terminus post quem* для этой войны определяет период между 1208 и 1203 гг. до н. э. Основанием для этого является письмо RS 86.2230, которое было направлено в Угарит сановником Баи, известным временщиком конца XIX династии [22, с. 395–398]. Как известно, он фактически был первым лицом в Египте с начала правления фараона Сиптаха в 1208 г. до н. э., но затем был казнен в 5-й год правления последнего, т. е. в 1203 г. до н. э. [23, с. 145–149]. Тот факт, что его письмо было обнаружено в архиве Угарита, позже, согласно письму RS, разрушенного столкнувшимися с Рамсесом III «народами моря» [24, с. 454–457]<sup>2</sup>, определяет *terminus post quem* для вышеупомянутой войны в странах *пелесет, текер и турша* в хронологическом отрезке между 1208 и 1203 гг. до н. э.

Из трех других племен «народов моря» времени Рамсеса III – *дануна, шакалуша и вашаша* – наибольший интерес представляют *Dnn.w*-дануна. Исследователи давно предложили сопоставлять их с греками-данайцами [26, с. 171–172; 27, с. 252]. Какие аргументы в пользу этого можно привести?

Во-первых, египетские тексты дают не только форму *Dnn.w*-дануна, но и *Dn.w*-дану [2, табл. 44, 46], что допускает сопоставление этого этнонима с гомеровскими  $\Delta\nu\nu\alpha\iota < \Delta\nu\nu\alpha\text{Fo}\iota$  [28, с. 1208–1210]. Во-вторых, финикийский вариант билингвы Ацативады VIII в. до н. э. в Каратепе засвидетельствовал название народа DNNYM, обитавшего в первой половине I тыс. до н. э. в долине Аданы в Киликии [28, с. 1198–1200]. Обнаруженная в 1997 г. в Чинекей в Киликии статуя бога грозы с двуязычной финикийско-лувийской надписью местного правителя Варикаса, сюзерена Ацативады, вновь зафиксировала этноним DNNYM в финикийском варианте текста. Однако в его лувийской части этот этноним заменен на политоним Хиява. Последний также встречается в надписи царя сирийского княжества Палистин Суппилулиумы X в. до н. э., причем вместе с ним в Киликии упоминается также и царство Адана. Все это наводит на мысль, что первоначально существовало два царства, которые к VIII в. до н. э. были объединены в одно во главе с правителями Хиявы, возводившими свою династию к Муксасу / Мопшу<sup>3</sup> [28, с. 1200–1205]. В связи с этим особого внимания заслуживает название Хиява, которое, вероятно, следует рассматривать как усеченное наименование знаменитой страны хеттских текстов Аххиявы. Эта страна еще с 20-х гг. прошлого века рассматривалась как ахейское государство юга Балканского полуострова, что сейчас принято практически всеми специалистами [29, с. 119–120]<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Письмо RS 88.2009, в котором упоминается военная угроза Угариту в правление Аммурапи II, видимо, описывает не финальную фазу существования Угарита, но ситуацию конца 20-х гг. XIII в. до н. э. [25, с. 5–10].

<sup>3</sup> Финикийский вариант билингвы содержит антропоним MPŠ, который в тексте статьи условно передается на русский язык как «Мопш».

<sup>4</sup> Детальное описание историографии по проблеме локализации Аххиявы см.: [30, с. 69–124].



Тогда получается, что в какой-то момент часть ахейцев, покинувших свою родину на юге Балканского полуострова, переселилась в Киликию и перенесла с собой название своей прежней родины! В этом контексте любопытно свидетельство Геродота, который упоминает древнее название обитателей Киликии – «под-ахейцы, те, кто под властью ахейцев» (Hdt. VII. 91). Кроме того, правители Хиявы, как уже упоминалось, возводили свой род к некому Муксасу / Мопшу. Последний антропоним зафиксирован в греческой эпической традиции о герое Мопсе, возглавившем после падения Трои поход части греков и других племен на восток и дошедшем до Киликии, Сирии и Палестины. Вероятно, это предание, приуроченное к окончанию Троянской войны, восходит к историческим реалиям, связанным с миграциями «народов моря» [7, с. 126–129].

Данные археологии Киликии подтверждают вышеупомянутые выводы. Согласно раскопкам Тарса и Мерсина, после падения Хеттского царства около 1200 г. до н. э. в Киликию и на Кипр прибывает значительное количество микенских переселенцев из Южной Греции, которые приносят с собой материальную культуру распадающегося ахейского мира периода Позднеэлладского III С [31, с. 171; 32, с. 802]. Схожая картина наблюдается и на Кипре, где около 1200 г. до н. э. местные поселения были уничтожены, а на их месте утверждаются мигранты из Южной Греции [33, с. 73–84]. Вероятно, с этими этнополитическими процессами поздне-бронзового века следует связывать формирование кипрского диалекта древнегреческого языка, который, наряду с аркадским диалектом юга Балканского полуострова, наиболее близок диалекту линейного письма В [34, с. 207–208]<sup>5</sup>.

Какие же события на юге Балканского полуострова вынудили часть микенских греков бежать со своей родины? Как известно, на переходе Позднеэлладского III В к Позднеэлладскому III С периоду, который приблизительно относится к рубежу XIII–XII вв. до н. э., Микенскую Грецию постигли страшные разрушения. Было уничтожено множество центров, исчезло линейное письмо В и сама система дворцовой экономики [31, 168–170; 37, с. 11–13]. Хотя остатки микенского мира просуществовали еще около столетия, но самой основе предшествующей ахейской цивилизации был нанесен смертельный удар [37, с. 13–17]. По археологическим данным мы видим, что греки начинают уходить в различные районы Средиземноморья и Эгеиды в поисках безопасных мест обитания [31, р. 170–172]. Вероятно, именно с крушением микенских центров в Южной Греции и связано появление в Киликии, на Кипре и в Восточном Среди-

<sup>5</sup> Памфилийский диалект, распространенный на юге Малой Азии (побережье залива Анталья), вероятно, также следует причислять к аркадо-кипрской группе диалектов [35, с. 68–71, 76; 36, с. 171–173]. Этот факт заманчиво сопоставить с данными Геродота (VII, 91), согласно которым жители Памфилии были потомками тех, кто пришел под предводительством ахейцев Калханта и Амфилоха на юг Малой Азии после Троянской войны.





земноморье в целом носителей позднемикенской материальной культуры, причем какая-то их часть приняла участие в атаках «народов моря» на границы Египта в начале XII в. до н. э.

Наконец, последние два племени «народов моря» *шакалуша* и *вашаша*, которые упоминаются в надписях Рамсеса III, предстают в ближневосточных текстах типичными пиратами. О *шакалуша*, обычно сопоставляемых с известными в греческой и латинской передаче *сикулами*, мы впервые узнаем из надписей фараона Мернептаха, разгромившего в 1219 г. до н. э. на западе Дельты союзное войско ливийцев и северян, в число которых входили и *шакалуша* [19, табл. 2]. Практически в это же время *шакалуша* зафиксированы в письме 34.129 из архива в Угарите. Это письмо было написано хеттским царем Тудхалией IV около 1220 г. до н. э. и содержало требование прислать в столицу хеттов Хаттусу угаритского сановника, побывавшего в плену у людей *шикалайю*, которые надежно сопоставляются с египетскими *шакалуша*. В письме из Угарита о людях *шикалайю* говорится, что они «живут на кораблях», т. е. являются морскими разбойниками, совершающими рейды на государства Восточного Средиземноморья [38, с. 211–217]. При Рамсесе III мы встречаем их изображения на рельефах морской битвы, причем внешне *шакалуша* практически неотличимы от *пелесет*, *текер* и *дануна* [2, табл. 44]. Согласно гипотезе, выдвинутой мною недавно, вместе с ними в морской битве участвуют *вашаша*, которые изображены на рельефах в панцирях-кирасах и рогатых шлемах [2, табл. 39] (рис. 2).



**Рис. 2.** Изображение *вашаша* в морской битве. Северная внешняя стена Мединет Абу.  
Фото автора

**Fig. 2.** The representation of the Weshesh in naval battle. The northern outer wall in Medinet Habu. Photo by the author





Примечательна форма кораблей, на которых приплыли *шакалуша* и *вашаша*. Это боевые суда с украшенными головой водоплавающей птицы форштевнем и ахтерштевнем. Модели и изображения подобных судов обычно связываются с дунайскими регионами, однако они присутствуют также в Италии и Адриатике [39, с. 163–197]. Распространение в этих регионах, а также в Западном Средиземноморье изображений воинов в рогатых шлемах с круглыми щитами и длинными прямыми мечами, схожих с египетскими изображениями «народов моря», позволяет предположить, что и *вашаша*, и *шакалуша* следует связывать с этими регионами [5]. Участие их в движении «народов моря» можно рассматривать как обычные пиратские рейды, которые совпали по времени с переселениями греков-данайцев и обитателей Северо-Западной Анатолии в Восточное Средиземноморье и на Передний Восток.

### **Заключение и выводы**

Таким образом, миграция «народов моря» в начале XII в. до н. э. не предстает гомогенным процессом. Согласно надписи 8-го года правления Рамсеса III, объединение племен «народов моря» произошло на территории сирийского государства Амурру. Более того, не все племена можно даже назвать мигрантами, поскольку *вашаша* и *шакалуша* явно следует считать морскими разбойниками, совершавшими рейды с целью грабежа в богатые области Восточного Средиземноморья. В данной публикации предпринята попытка показать, что вероятной причиной движения в Восточное Средиземноморье и Левант племен *пелесет*, *текер* и *турша* следует считать войну, опустошившую между 1208/1203 и 1195 гг. до н. э. их земли на северо-западе Анатолии. Появление в числе «народов моря» греков-данайцев следует связывать с опустошением микенских центров на юге Балканского полуострова в конце XIII в. до н. э., после чего их население частично покидает Южную Грецию и мигрирует в поисках безопасных мест обитания в различные районы Эгеиды и Восточного и Западного Средиземноморья. Заманчиво связать войну на северо-западе Анатолии в землях *пелесет*, *текер* и *турша* с передвижениями греков из Южной Греции в Анатолию в конце XIII в. до н. э., однако следует заметить, что пока эта гипотеза основывается только на данных греческой эпической традиции и существовании в Киликии в I тыс. до н. э. царства Хиявы с правителями из династии Мопса.

В заключение следует сказать, что движение «народов моря» является лишь малой частью глобальных миграций конца позднебронзового века, которые охватили Европу и Передний Восток. Подавляющее большинство их остаются до конца неизвестными, поскольку проходили в районах бесписьменных культур и зафиксированы лишь данными археологии. Но некоторые из них на стыке бесписьменного мира Юго-Восточной



Европы и Переднего Востока можно распознать не только по данным археологии, но и используя сведения древневосточных источников и древнегреческой эпической традиции. Так, мы знаем, что после разрушения города Трои VII<sub>a</sub> в конце XIII в. до н. э., которое, видимо, следует рассматривать в связи с движением «народов моря» с северо-запада Анатолии, на его месте возникает поселение, обитатели которого используют так называемую шишечную керамику, характерную для культур финального бронзового века Фракии [40, с. 165, 169–170, рис. 42]<sup>6</sup>. Это поселение просуществовало не более 50–60 лет [40, с. 171–172] и исчезло, видимо, не позднее середины XII в. до н. э. В этой связи Страбон приводит интересную информацию, согласно которой фригийцы из Фракии переселились в Троаду, видимо, после Троянской войны, убили царя Трои и обосновались на северо-западе Анатолии (Strabo. XII. 8. 3–4).

Переселение балканских племен в XII в. до н. э. фиксируется и среднеассирийскими источниками. Так, мы знаем, что в правление Нинурты-апил-Экура (1191–1179 гг. до н. э.) ассирийцы впервые сталкиваются на Верхнем Евфрате с племенами *мушков* [42, с. 147–148], в которых следует видеть как фрако-фригийские племена, так и, вероятно, носителей протоармянского языка [43, с. 117–119, 204–206, 214–215]. Если это так, то данные ассирийских текстов следует рассматривать как свидетельство продолжающихся миграционных процессов на Переднем Востоке, которые начались с передвижений «народов моря» в начале XII в. до н. э. и привели к полному изменению этнополитической карты Анатолии, Сирии и Палестины.

### Литература

1. Сафронов А. В. Упоминается ли Троянская война в надписи Рамсеса III? // *Индоевропейское языкознание и классическая филология*. 2019. Т. 23. № 2. С. 939–949.
2. Breasted J. H. et al. *Medinet Habu*. Vol. I: *Earlier Historical Records of Ramses III*. Chicago: University of Chicago Press; 1930. XVIII + 10 p. + 54 pl.
3. Yadin Y. *The Art of Warfare in Biblical Lands*. Vol. 2. New York–Toronto–London: McGraw-Hill Book company, Inc.; 1963. 237 p.
4. Kimmig W. *Seevölkerbewegung und Urnenfelderkultur*. Ein archäologischer Versuch // Uslar R., Narr K. J. (Hrsg.) *Studien aus Alteuropa*. Teil. I. Köln: Böhlau; 1964. S. 220–283.
5. Сафронов А. В. Незамеченная иконография «народа моря» вашаша // *Вестник древней истории*. 2021. Т. 81. № 2 (в печати).

<sup>6</sup> В последнее десятилетие были высказаны сомнения по поводу правильности выделения слоев Трои основоположником современной стратиграфии этого поселения К. Блегеном, который выделил после Трои VII<sub>a</sub> слои Трои VII<sub>b1</sub> и VII<sub>b2</sub>, возможно, представляющие собой единый слой [41, с. 145–148].



6. Сафронов А. В. Надпись Рамсеса III Троянская война: историография проблемы и вопросы научного приоритета // *Orientalistica*. 2020. Т. 3. № 3. С. 644–661.

7. Сафронов А. В. Очерки по истории Восточного Средиземноморья в XIV–XII вв. до н. э. М.: ИВ РАН; 2018. 174 с.

8. Сафронов А. В. К трактовке сткк. 51–52 надписи 5-го года правления Рамсеса III из его заупокойного храма в Мединет Абу // *Вестник Московского государственного областного университета. Серия: История и политические науки*. 2009, № 1. С. 144–152.

9. Lehmann G. A. Die mykenisch-frühgriechische Welt und der östliche Mittelmeerraum in der Zeit der “Seevölker”-Invasionen um 1200 v. Chr. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1985. 78 S.

10. Nibbi A. *The Sea Peoples and Egypt*. Park Ridge: Noyes Press; 1975. XIV + 161 p.

11. Nibbi A. *Some Geographical Notes on Ancient Egypt. A Selection of Published Papers, 1975–1997*. Oxford: DE Publications; 1997. 423 p.

13. Bachvarova M. R. *From Hittite to Homer: The Anatolian Background of Ancient Greek Epic*. Cambridge: Cambridge University Press; 2016. XXXIX + 649 p.

14. Hood S. The Bronze Age Context of Homer // Carter J. B., Morris S. P. (eds) *The Ages of Homer: A Tribute to Emily Townsend Vermeule*. Austin: University of Texas Press; 1995. P. 23–32.

15. Kitchen K. A. *Ramesside Inscriptions: Historical and Bibliographical*. Vol. 2. Oxford: B. H. Blackwell Ltd.; 1979. XXXI + 928 p.

16. Heuck Allen S. Trojan Grey Ware at Tel Migne-Ekron // *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. 1994. № 293. P. 39–51.

17. Karageorghis W. Cultural Innovations in Cyprus Relating to the Sea Peoples // Oren E. (ed.) *The Sea Peoples and Their World: A Reassessment*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press; 2000. P. 255–279.

18. Сафронов А. В. Троянцы в Ливии: греческие реминисценции об участии населения Западной Анатолии в движении «народов моря» // *Индоевропейское языкознание и классическая филология*. 2013. Т. 17. С. 790–799.

19. Manassa C. *The Great Karnak Inscription of Merneptah: Grand Strategy in the 13<sup>th</sup> Century BC*. New Haven: Yale University; 2003. 210 p.

20. Wainwright G. A. The Meshwesh // *The Journal of Egyptian Archaeology*. 1962. Vol. 48. P. 89–99.

21. Popko L. Die hieratische Stele MAA 1939.552 aus Amara West – ein neuer Feldzug gegen die Philister // *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*. 2016. Bd. 143, No. 2. S. 214–233.

22. Freu J. La tablette RS 86.2230 et la phase finale du royaume d’Ugarit // *Syria. Revue d’art oriental et d’archéologie*. 1988. Т. 65, fasc. 3/4. P. 395–398.

23. Сафронов А. В. *Этнополитические процессы в Восточном Средиземноморье в XIII–XII вв. до н. э.* Дисс. на соиск. уч. ст. канд. ист. наук. М.: ИВ РАН; 2005. 282 с.

24. Сафронов А. В. Новые данные о падении Угарита // *Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: История. Международные отношения*. 2019. Т. 19. Вып. 4. С. 454–458.



25. Сафронов А. В. Датировка угаритского письма RS 88.2009 // *Вестник Московского государственного областного университета. Серия: История и политические науки*. 2013, № 2. С. 5–10.
26. Albright W. Some Oriental Glosses on the Homeric Problem // *American Journal of Archaeology*. 1950. Vol. 54, No. 3. P. 162–176.
27. Redford D. B. *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*. Princeton: Princeton University Press; 1992. XIII + 488 p.
28. Сафронов А. В. Идентификация страны Дануна // *Индоевропейское языкознание и классическая филология*. 2018. Т. 22. С. 1196–1212.
29. Kelder J. M. *The Kingdom of Mycenae. A Great Kingdom in the Late Bronze Age Aegean*. Bethesda: CDL Press; 2010. XII + 172 p.
30. Fischer R. *Die Ahhijawa-Frage mit einer kommentierten Bibliographie*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag; 2010. VI + 124 S.
31. Lewartowski K. *The Decline of the Mycenaean Civilization. An Archaeological Study of Events in the Greek Mainland*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład narodowy imienia Ossolińskich wydawnictwo Polskiej Akademii nauk; 1989. 231 p.
32. Gunter A. C. Neo-Hittite and Phrygian Kingdoms of North Syria and Anatolia. // Potts D. T. (ed.). *A Companion to the Archaeology of the Ancient Near East*. Chichester: Blackwell Publishing Ltd.; 2012. P. 797–815.
33. Karageorghis W. *Early Cyprus. Crossroads of the Mediterranean*. Los Angeles: The J. Paul Getty Museum; 2002. 232 p.
34. Colvin St. Greek Dialects in the Archaic and Classical Ages // Bakker E. J. *A Companion to the Ancient Greek Language*. Chichester/Malden, MA: Wiley-Blackwell; 2010. P. 200–212.
35. Казанский Н. Н. *Диалекты древнегреческого языка*. Ленинград: Ленинградский университет; 1983. 100 с.
36. Казанский Н.Н. Формирование памфилийского диалекта древнегреческого языка // *Ареальные исследования в языкознании и этнографии (язык и этнос)* / Под ред. Н. И. Толстого. Ленинград: Наука; 1983. С. 166–173.
37. Middleton G. D. Mycenaean Collapse(s) c. 1200 BC // Middleton G. D. (ed.). *Collapse and Transformation: The Late Bronze Age to Early Iron Age*. Oxford: Oxbow Books; 2020. P. 9–22.
38. Сафронов А. В. Датировка письма RS 34.129 и хетто-угаритские отношения в конце XIII в. до н. э. *Вестник древней истории*. 2011. № 4(279). С. 211–218.
39. Wachsmann Sh. *Seagoing Ships and Seamanship in the Bronze Age Levant*. College Station: Texas A&M University Press; 1998. 448 p.
40. Blegen C. W. *Troy and the Trojans*. New York: Frederick A. Praeger; 1963. 240 p.
41. Aslan C. Ch. End or Beginning? The Late Bronze Age to Iron Age Transformation at Troia // Bachhuber Ch., Roberts G. R. (eds). *Forces of Transformation. The End of the Bronze Age in the Mediterranean*. Oxford: Oxbow Books; 2009. P. 144–151.
42. Radner K. Rezension zu: Wittke, Anne-Maria: *Mušker und Phryger*. Wiesbaden, 2004 // *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*. 2006. Bd. 96. S. 144–149.
43. Дьяконов И. М. *Предыстория армянского народа*. Ереван: Издательство АН Армянской ССР; 1968. 266 с.



## References

1. Safronov A. V. Upominayetsya li Troyanskaya voyna v nadpisi Ramsesa III? [Does the Ramses III's inscription mention the Trojan war?] *Indoevropeyskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya*. [Indo-European linguistics and classical philology]. 2018;23(2):939–949. (In Russ.)
2. Breasted J. H. et al. *Medinet Habu*. Vol. I: *Earlier Historical Records of Ramses III*. Chicago: University of Chicago Press; 1930. XVIII + 10 p. + 54 pl.
3. Yadin Y. *The Art of Warfare in Biblical Lands*. Vol. 2. New York–Toronto–London: McGraw-Hill Book company, Inc.; 1963. 237 p.
4. Kimmig W. Seevölkerbewegung und Urnenfelderkultur. Ein archäologischer Versuch. Uslar R., Narr K. J. (Hrsg.) *Studien aus Alteuropa*. Teil. I. Köln: Böhlau; 1964, pp. 220–283.
5. Safronov A. V. Nezamechennaya ikonografiya “naroda moray” vashasha [The unnoticed iconography of the Sea Peoples’ tribe Weshesh]. *Vestnik drevney istorii* [The Journal of ancient History]. 2021;81(2). In print. (In Russ.)
6. Safronov A. V. The Ramses III’s inscription and the Trojan War: towards the historiography of the discussion. *Orientalistica*. 2020;3(3):644–661. (In Russ.)
7. Safronov A. V. *Essays on the History of the Eastern Mediterranean in the 14<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> Centuries BC*. Moscow: IVRAN; 2018. 174 p. (In Russ.)
8. Safronov A. V. To the interpretation of lines 51–52 of Ramses’ III 5<sup>th</sup> year inscription from his mortuary temple in Medinet Habu. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Istoriya i politicheskie nauki* [Bulletin MSRU. Series: History and Political Science]. 2009(1):144–152. (In Russ.)
9. Lehmann G. A. *Die mykenisch-frühgriechische Welt und der östliche Mittelmeerraum in der Zeit der “Seevölker”-Invasionen um 1200 v. Chr.* Opladen: Westdeutscher Verlag; 1985. 78 S.
10. Nibbi A. *The Sea Peoples and Egypt*. Park Ridge: Noyes Press; 1975. XIV + 161 p.
11. Nibbi A. *Some Geographical Notes on Ancient Egypt. A Selection of Published Papers, 1975–1997*. Oxford: DE Publications; 1997. 423 p.
13. Bachvarova M. R. *From Hittite to Homer: The Anatolian Background of Ancient Greek Epic*. Cambridge: Cambridge University Press; 2016. XXXIX + 649 p.
14. Hood S. The Bronze Age Context of Homer. Carter J. B., Morris S. P. (eds) *The Ages of Homer: A Tribute to Emily Townsend Vermeule*. Austin: University of Texas Press; 1995, pp. 23–32.
15. Kitchen K. A. *Ramesseid Inscriptions: Historical and Bibliographical*. Vol. 2. Oxford: B. H. Blackwell Ltd.; 1979. XXXI + 928 p.
16. Heuck Allen S. Trojan Grey Ware at Tel Mique-Ekron. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. 1994;(293):39–51.
17. Karageorghis W. Cultural Innovations in Cyprus Relating to the Sea Peoples. Oren E. (ed.) *The Sea Peoples and Their World: A Reassessment*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press; 2000, pp. 255–279.
18. Safronov A. V. Troyantsy v Livii: grecheskiye reministsentsii ob uchastii naseleeniya Zapadnoy Anatolii v dvizhenii “narodov moray” [The Trojans in Libya: Greek reminiscences about participation of inhabitants of Western Anatolia in the Sea Peoples’ movement]. *Indoevropeyskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya* [Indo-European linguistics and classical philology]. 2013;17:790–799. (In Russ.)



19. Manassa C. *The Great Karnak Inscription of Merneptah: Grand Strategy in the 13<sup>th</sup> Century BC*. New Haven: Yale University; 2003. 210 p.
20. Wainwright G. A. The Meshwesh. *The Journal of Egyptian Archaeology*. 1962;48:89–99.
21. Popko L. Die hieratische Stele MAA 1939.552 aus Amara West – ein neuer Feldzug gegen die Philister. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*. 2016;143(2):214–233.
22. Freu J. La tablette RS 86.2230 et la phase finale du royaume l'Ugarit. *Syria. Revue d'art oriental et d'archéologie*. 1988;65(3/4):395–398.
23. Safronov A.V. *Ethnopolitical Processes in the Eastern Mediterranean in the 13<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> centuries BC*. PhD dissertation. Moscow: IVRAN; 2005. 282 p. (In Russ.)
24. Safronov A. V. New Data on the Destruction of Ugarit. *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Seriya: Istoriya. Mezhdunarodnyye otnosheniya [Saratov University Review: History and International Relations]*. 2019;19(4):454–458. (In Russ.)
25. Safronov A. V. The date of Ugaritic letter RS 88.2009. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Istoriya i politicheskie nauki [Bulletin MSRU. Series: History and Political Science]*. 2013;(2):5–10. (In Russ.)
26. Albright W. Some Oriental Glosses on the Homeric Problem. *American Journal of Archaeology*. 1950;54(3):162–176.
27. Redford D. B. *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times*. Princeton: Princeton University Press; 1992. XIII + 488 p.
28. Safronov A. V. Identifikatsiya strani Danuna [The identification of the land Danuna]. *Indoevropeyskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya [Indo-European linguistics and classical philology]*. 2018;22(2):1196–1212. (In Russ.)
29. Kelder J. M. *The Kingdom of Mycenae. A Great Kingdom in the Late Bronze Age Aegean*. Bethesda: CDL Press; 2010. XII + 172 p.
30. Fischer R. *Die Ahhijawa-Frage mit einer kommentierten Bibliographie*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag; 2010. VI + 124 S.
31. Lewartowski K. *The Decline of the Mycenaean Civilization. An Archaeological Study of Events in the Greek Mainland*. Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład narodowy imienia Ossolińskich wydawnictwo Polskiej Akademii nauk; 1989. 231 p.
32. Gunter A. C. Neo-Hittite and Phrygian Kingdoms of North Syria and Anatolia. Potts D. T. (ed.). *A Companion to the Archaeology of the Ancient Near East*. Chichester: Blackwell Publishing Ltd.; 2012, pp. 797–815.
33. Karageorghis W. *Early Cyprus. Crossroads of the Mediterranean*. Los Angeles: The J. Paul Getty Museum; 2002. 232 p.
34. Colvin St. Greek Dialects in the Archaic and Classical Ages. Bakker E. J. *A Companion to the Ancient Greek Language*. Chichester/Malden, MA: Wiley-Blackwell; 2010, pp. 200–212.
35. Kazansky N. N. *Dialekty drevnegrecheskogo yazyka [The Dialects of Ancient Greek]*. Leningrad: Leningradskiy universitet; 1983. 100 p. (In Russ.)
36. Kazansky N. N. Formirovaniye pamfiliyskogo dialekta drevnegrecheskogo yazyka [Formation of the Pamphylian Greek]. Tolstoy N. I. (ed.). *Areal'nye issledovaniya v yazykoznanii i etnografii (yazyk i etnos) [Areal studies in linguistics and ethnography (language and ethnos)]*. Leningrad: Nauka; 1983, pp. 166–173.





37. Middleton G. D. Mycenaean Collapse(s) c. 1200 BC. Middleton G. D. (ed.). *Collapse and Transformation: The Late Bronze Age to Early Iron Age*. Oxford: Oxbow Books; 2020, pp. 9–22.

38. Safronov A. V. The date of RS 34.129 and Hittite-Ugaritic relations at the end of the 13<sup>th</sup> century BC. *Vestnik drevnei istorii [Journal of Ancient History]*. 2011;4(279):211–218. (In Russ.)

39. Wachsmann Sh. *Seagoing Ships and Seamanship in the Bronze Age Levant*. College Station: Texas A&M University Press; 1998. 448 p.

40. Blegen C. W. *Troy and the Trojans*. New York: Frederick A. Praeger; 1963. 240 p.

41. Aslan C. Ch. End or Beginning? The Late Bronze Age to Iron Age Transformation at Troia. Bachhuber Ch., Roberts G. R. (eds). *Forces of Transformation. The End of the Bronze Age in the Mediterranean*. Oxford: Oxbow Books; 2009, pp. 144–151.

42. Radner K. Rezension zu: Wittke, Anne-Maria: Mušker und Phryger. Wiesbaden, 2004. *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie*. 2006;(96):144–149.

43. Diakonoff I. M. *Predystoriya armyanskogo naroda [The prehistory of the Armenian People]*. Yerevan: Izdatel'stvo AN Armyanskoy SSR ; 1968. 266 p. (In Russ.)

### **Информация об авторе**

**Сафронов Александр Владимирович** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела истории и культуры Древнего Востока, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия.



### **Information about the author**

**Alexander V. Safronov** – Ph. D. (Hist.), Senior Research fellow, Department of Ancient Orient, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 18 октября 2020 г.  
Одобрена рецензентами: 28 ноября 2020 г.  
Принята к публикации: 11 декабря 2020 г.

### **Article info**

Received: October 18, 2020  
Reviewed: November 28, 2020  
Accepted: December 11, 2020

# HISTORY OF THE EAST

## Universal history (Ancient history)

### ИСТОРИЯ ВОСТОКА

#### Всеобщая история (Древний мир)

Оригинальная статья

Исторические науки

УДК 930.271+94(32)

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1249-1258

## Перибсен и Нижний Египет

**Ксения Федоровна Карлова**

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,*

*kсениадом87@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-0194-0064>*

**Аннотация.** В статье рассматриваются некоторые аспекты политики царя II династии Перибсена и его предположительные завоевания в Нижнем Египте (Дельте) на материале оттисков печатей, каменных сосудов и стел раннединастического периода. Автор показывает, что выдвижение Перибсеном в качестве бога царской власти Сета и замена им Хора, традиционно считавшегося покровителем правителей в раннединастическом Египте, могут быть связаны с распадом Египта на две части. Анализ памятников показывает, что Перибсен предположительно проводил завоевательную политику в Нижнем Египте, который в его памятниках обозначается топонимами *Sṯt* и *T3-mḥw*. Тот факт, что эти топонимы связаны с получением Перибсеном дани, можно рассматривать как свидетельство его попыток захвата Нижнего Египта. В работе использован сравнительно-исторический метод исследования.

**Ключевые слова:** Перибсен; Сет; Дельта; Нижний Египет; Хор; завоевание

**Благодарности.** Статья публикуется в рамках гранта Президента Российской Федерации для государственной поддержки молодых российских ученых – кандидатов наук, № МК-2320.2020.6. «Эволюция культа Сета как пример религиозного синтеза на территории Египта и Передней Азии во второй половине II–I тыс. до н. э.».

**Для цитирования:** Карлова К. Ф. Перибсен и Нижний Египет // *Ориенталистика*. 2020. Т. 3, № 5. С. 1249–1258. DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1249-1258

Original article

History studies

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1249-1258

## Peribsen and Lower Egypt

**Ksenia F. Karlova**

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

*kсениадом87@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-0194-0064>*

**Abstract.** The article deals with some aspects of Peribsen's policy. In author's opinion this pharaoh of the Second dynasty possibly led military campaigns in Lower Egypt.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





This hypothesis can be maintained by the data of seal impressions, stone vessels and the steles from the Early Dynastic period. The author shows that Peribsen's election of Seth as the god of royal power and replacement of traditional patron of Egyptian rulers Horus by him could be connected with disintegration of Egypt into two parts. The author shows that the toponyms *Sjt* and *T3-mhw* in Peribsen's monuments must be connected with Lower Egypt. The fact that place-names are connected with the tribute from Delta to Peribsen can prove that this ruler tried to conquer Lower Egypt. In the present study the comparative historical research is used.

**Keywords:** Peribsen; Seth; Delta; Lower Egypt; Horus; conquest

**Acknowledgements.** The article is published under the grant of the President of the Russian Federation for state support of young Russian scientists – candidates of sciences, No. MK-2320.2020.6. "The evolution of Seth's cult as an example of a religious synthesis in the territory of Egypt and Western Asia in the second half of the II-I millennium BC".

**For citation:** Karlova K. F. Peribsen and Lower Egypt. *Orientalistica*. 2020;3(5):1249–1258 (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1249-1258

## Введение

Одним из самых значительных и вместе с тем загадочных событий раннединастического периода египетской истории является правление царя II династии Перибсена. При нем происходит смена идеологического вектора царской власти и предпринимаются попытки нового объединения Египта, который к моменту воцарения Перибсена, вероятно, уже не являлся единым государством.

## Материалы исследования

Перибсен известен только благодаря материалам, найденным в его гробнице в Абидосе. Это, прежде всего, оттиски печатей с его именем и надписи на каменных сосудах, большинство из которых были обнаружены при раскопках в Умм эль-Каабе (гробница Р) – царском некрополе этого времени. В историографии до сих пор существует ряд дискуссионных вопросов, связанных с личностью и деятельностью этого царя. Важнейший из них – вопрос об усилении образа бога Сета в так называемом сетовом имени царя Перибсена (*Pri-ib.sn*) и вопрос об обосновании его власти в связи с культом Сета. В качестве чтимого бога Перибсен выдвинул Сета, что отразилось в смене царской титулатуры. С додинастического времени ее важнейшим компонентом было так называемое хорово имя – самое древнее имя царя, которое писалось в *серехе*, т. е. прямоугольнике, на котором восседает сокол, символизировавший бога Хора. Оно свидетельствовало о природе царя как земном воплощении этого бога, являвшегося покровителем царской власти. Символизм *сереха* имеет религиозно-мифологические корни, поскольку подразумевает концепцию присутствия божества в правителе как основание его права на земное царствование.



Новаторство Перибсена заключалось в смене привычного изображения над *серехом* сокола, традиционного для всех предыдущих царей, на зооморфное изображение бога Сета, ранее над *серехами* не встречавшегося.

Это исключительное событие тем не менее не шло вопреки религиозной традиции, сложившейся в египетском обществе на раннединастическом этапе. Оно было связано с восприятием Сета как древнего и достаточно сильного бога, покровительствующего, наряду с Хором, царской власти, на что указывает титулатура цариц времени I династии<sup>1</sup>. Речь идет о стеле 5863 царицы Сешемет-ка (*Sšmt-k3*) и стеле 6433 безымянной царской жены, хранящихся в музее Восточного института в Чикаго [2, р. 82, tabl. 28], а также о стеле 15484 из Берлинского музея, которая предположительно принадлежит царице по имени Неферт (*Nfr(t)*) [2, р. 100, tabl. 35]. Все три стелы I династии объединяют сходные титулы их владелиц, содержащие эпитеты *m3(3.t) Hrw ˢ Sth*, которые предположительно переводятся как «та, которая видит Хора» и «рука (?) Сета»<sup>2</sup>. Появление Сета в титулатуре цариц может рассматриваться как свидетельство того, что культ Сета к периоду I династии мог представлять определенную политическую силу, фактически равную Хору. Кроме того, по какой-то причине Перибсен, в отличие от ближайших предшественников, был похоронен на кладбище I династии в Абидосе, что может указывать на его связь с царским домом I династии<sup>3</sup>. Памятники же с его именем локализуются только в южной части страны [6, р. 89]. В связи с этим встает вопрос о том, насколько уверенно можно говорить о правлении Перибсена как о времени возможной децентрализации страны, вновь разделившейся на Верхний и Южный Египет.

Подсказка может содержаться в титулатуре царя. Форма имени *Pri-ib.sn* – «(тот, в ком) выходят сердца их» до сих пор не совсем ясна для понимания. Так, например, Ж. Сент-Фар Гарно полагал, что под местоимением-суффиксом 3-го лица мн. ч. *-sn* в имени Перибсена подразумеваются непосредственно Хор и Сет. Он отождествлял Перибсена и другого царя II династии – Сехемиба, считая, что последний, таким образом, добавил к уже наличествующему имени Хора имя Сета, в результате чего образовалась форма имени *Pri-ib.sn(wy)* [7, р. 317]. Вопрос тождества правителей II династии Сехемиба (*Šhm-ib*) и Перибсена является одной из самых дискуссионных проблем истории раннединастического Египта<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Подробнее о формировании и развитии культа бога Сета в раннединастическое время см.: [1].

<sup>2</sup> О различных вариантах перевода данного титула см.: [3, р. 349, No. 1300], [4, р. 23–24, 30].

<sup>3</sup> Эта догадка, помимо факта появления имени Сета в титулатуре цариц I династии, может быть подкреплена тем, что один из сосудов с именем Перибсена был обнаружен в гробнице царицы I династии Мернейт [5, tabl. IV; 7].

<sup>4</sup> По этому вопросу см.: [8, р. 119–126], [9, р. 40–46], [10, р. 279–280], [11, р. 43], [12, р. 150], [13, р. 95], [14, S. 132], [6, р. 76–77].



Основным аргументом в пользу тождества Сехемиба и Перибсена является обнаружение печатей с именем *Šhm-ib pri-n-mꜣt* («Сильный сердцем, выходящим для *маат*») в погребальном комплексе Перибсена, а также наличие в титулатуре обоих правителей двух одинаковых компонентов: слов *ib* – «сердце» и *pr(i)* – «выходить». Кроме того, отдельной гробницы Сехемиба до сих пор не найдено. Примечательно, что в титулатуре Сехемиба используется понятие *маат* (*mꜣt*), одно из традиционных значений которого – порядок, в том числе государственный. Используя это слово в своей титулатуре, Сехемиб, вероятно, стремился идеологически обосновать необходимость единства страны. Также в ходе недавних археологических раскопок в гробнице Перибсена в Умм эль-Каабе были обнаружены оттиски печатей с именами обоих царей, среди которых уникальным является оттиск, на котором наличествуют как *серех* Сехемиба, так и *серех* Перибсена [15, S. 57–65]. Это, насколько можно судить, единственный известный в раннединастическое время пример, когда на одном оттиске встречаются два разных царских *сереха*. По мнению издателей памятника, это может свидетельствовать в пользу того, что Перибсен и Сехемиб могли править одновременно или же, что Сехемиб был преемником Перибсена [15, S. 64]. Но по совокупности данных скорее следует говорить о тождестве Сехемиба и Перибсена. В пользу этого свидетельствует и особое внимание этих царей к Омбосу (*Nbwꜣt*) – центру Нагады, являвшейся крупной политией раннединастического Египта.

Омбос традиционно считался культовым центром Сета, в котором он почитался, по крайней мере, уже в период I династии в правление царя Дена, на памятнике которого Сет предстает в качестве Сета Омбосского (*nbwꜣty*) [16, S. 35, Abb. 1]. Другие возможные свидетельства о принадлежности Сета к Омбосу фиксируются в правление Сехемиба и Перибсена. На каменном сосуде Сехемиба помещено изображение антропоморфного божества с головой сетова животного, держащего скипетр-*wꜣš* и знак-*nh*, а рядом с ним помещен эпитет *nbwꜣty* – Омбосский [17, No. 278]. Это божество можно идентифицировать и как Сета, и как бога Аша, поскольку на памятниках Перибсена Сет в зооморфном облике изображается вместе с Ашем (*ꜣš/ꜣš*), в более позднее время являвшимся богом пустыни и оазисов. Об особом внимании Перибсена к Омбосу и о его попытках утвердиться в обеих частях страны свидетельствует надпись на печати, найденной в его гробнице в Абидосе [18, Tab. 95: 368]: «Печать вещей всех золотых. “Омбосский” (букв. “Златоградный”), передал он (дослов.: “сказал”) две земли для сына своего, царя Верхнего и Нижнего Египта Перибсена» (*sdꜣt iḥt nbt nb(w)t nbwꜣty ḏd.n.f tꜣwy n zꜣf nsw-bity Pri-ib.sn*). Под эпитетом *nbwꜣty*, здесь, несомненно, подразумевается бог, который являлся покровителем Перибсена.

Предположение о соответствии эпитета *nbwꜣty* богу Сету косвенно подтверждается другими памятниками Перибсена, поскольку в качестве по-




кровителя царя выступает именно Сет. Кроме того, правление Перибсена ознаменовалось каким-то знаковым событием, связанным с попыткой обоснования его политической власти с помощью новой идеологии, поскольку на двух памятниках Перибсена *serex* с написанием царского имени увенчан изображением Сета с солнечным диском над ним [18, Tab. 80: 302]. По-видимому, при Перибсене оформилась важнейшая религиозная веха, выразившаяся в совмещении образа Сета с образом солнечного божества, которое ассоциировалось с личностью царя. В связи со всем вышесказанным представляется правомерным говорить о том, что Перибсен мог отказаться от своего прежнего хоровя имени «Сехемиб» и принять сетово имя «Перибсен», по причинам, не совсем нам понятным, но которые определенно были связаны с политическим разладом внутри страны. Возможно также, что имя Перибсена было образовано по образцу имени двух владычиц, которое звучало как *nbtj pri-ib.sn(y)* – «Две владычицы, чьи сердца выходят» (возможный перевод – «возмущены») [19, S. 17]. Если эта гипотеза верна, то такая форма имени может являться метафорой борьбы внутри Египта, а сам Перибсен пытался объединить государство, которое, возможно, пребывало в состоянии гражданской войны.

О попытках утверждения власти Перибсена в Нижнем Египте может свидетельствовать эпитет, зафиксированный на оттиске его печати:



*ini Sitt* – «обладатель / завоеватель (букв. “доставивший”) *Sitt*» [18, Tab. 77: 287]. Основная трудность заключается в толковании топонима *Sitt* применительно к раннединастическому периоду. Исследователи высказывали разные точки зрения относительно этого вопроса. Так, например, Г. те Вельде считал, что этим эпитетом Перибсен обозначается как «завоеватель Азии», что могло указывать, по его мнению, на более позднюю связь Сета с чужеземными или прилегающими к Египту территориями [20, p. 72, 110]. Однако принципиально в данном случае употребление в слове *Sitt* детерминатива города (O49). Это может показывать, что обозначение *Sitt* в раннединастическом периоде отнесено к городу или селению в Египте, а не к сиро-палестинскому региону, как это засвидетельствовано в большинстве более поздних случаев. Следующее возможное упоминание *Sitt* фиксируется уже в период Древнего царства, в связи с титулом служащего Пехернефера (*Pḥrnfṛ*), владельца мастабы в Саккаре времени начала IV династии: *ḥm-nṯr Stš ḥnty-ḥwi Sirt* [21, S. 79, No. 45] – «Жрец Сета, начальник военных действий (в) *Sirt*» (дослов.: «предстоящий побиванию *Sirt*»). Как видно, в данном случае топоним

выписывается не как *Sitt*, а как  *Sirt*, со знаком *r*, что может объясняться как особенностями написания раннединастического периода, так и являться указанием на то, что подразумеваются два разных топонима [22, p. 295–299].





Г. Юнкер идентифицировал *Sṯt* как город Сетрое на северо-востоке Дельты, известный как центр XIV нижнеегипетского нома в позднееримский период, полагая, что этот город мог стать культовым центром Сета в Дельте еще до правления Перибсена [21, S. 78]. При всей дискусионности соотнесения *Sṯt* с поздним Сетрое, можно тем не менее достаточно уверенно говорить, что под этим топонимом подразумевался центр в Дельте, а не сиро-палестинский регион. Подтверждением тому, что в рассмотренном выше памятнике Перибсена подразумевается Нижний Египет, а не чужеземный регион, может служить упоминание топонима *Sṯt* в биографии Мечена – вельможи времени правления Снофру. В числе прочих своих титулов Мечен носил титул *ḥkꜣ pr ṣ Sṯt* [23, S. 3] – «правитель дома “озера *Sṯt*”»<sup>5</sup>. Государственная деятельность Мечена протекала в Дельте, поскольку все упоминаемые в его биографии топонимы локализуются в Нижнем Египте. В частности, после упоминания в тексте «озера *Sṯt*» следует указание на то, что Мечен был правителем в имении «озера южного» (*ṣ rsy*), которое локализуется в районе Файюмского оазиса. Возможно, *ṣ Sṯt* можно рассматривать как административный центр в северо-западной Дельте [25, S. 55].

В поддержку идентификации *Sṯt* с городом или селением Нижнего Египта свидетельствует упоминание Дельты, дважды встречающееся на оттисках печатей Перибсена и до сих пор оставшееся без внимания исследователей: *sdꜣt inw Tꜣ-mḥw* – «печать доставленного (в) Дельте» [18, Tab. 77: 289, 611]. Это важнейшее свидетельство, которое позволяет постулировать связь Перибсена с Нижним Египтом. Слово *inw* (букв. «принесенный», «то, что принесено») в данном случае может означать вероятную поставку дани или военных трофеев Перибсену, стремящемуся к установлению или закреплению своей власти в Дельте Египта.

### Заключение и выводы

По совокупности данных можно заключить, что приход к власти Перибсена пришелся на период, когда Египет находился в политическом кризисе или в состоянии, близком к гражданской войне, поскольку Перибсен отказался от «хорова» имени (возможно, от имени «Сехемиб») и в качестве чтимого бога выдвинул Сета. Как уже указывалось ранее, сама идея борьбы в стране могла отразиться в форме имени Перибсена. Поскольку памятники Перибсена встречаются только на территории Верхнего Египта, можно предположить, что изначально его власть была ограничена именно этой частью страны. Но упоминание в памятниках

<sup>5</sup> В отечественной историографии *ṣ Sṯt* понимается как слитное слово и обозначается как «Шесечет» [24, с. 18]. Но, по мнению автора, *ṣ Sṯt* надо идентифицировать как топоним, состоящий из двух отдельных слов, что согласуется с чтением топонима, который упоминается в тексте далее – *ṣ rsy* («озеро южное»).



Перибсена о поставках дани или завоеванных трофеев из Дельты (*T3-mhw*) может служить надежным указанием на то, что Перибсен стремился к завоеванию Нижнего Египта и, возможно, к объединению страны военным путем, которая к началу царствования Перибсена уже не представляла собой единого государства.

Это подтверждается последующими событиями политической истории Египта. Во время правления следующего после Перибсена царя – Хасехема (*H<sup>c</sup>i-shm* – «(тот, кто) воссиял скипетром») – происходит признание равенства Хора и Сета как двух богов царской власти, поскольку Хасехем берет себе имя Хасехемуи (*H<sup>c</sup>i-shmwy* – «(тот, кто) воссиял двумя скипетрами»). Его полное имя *H<sup>c</sup>i-shmwy htp-ntrw im.f* означает «(тот, кто) воссиял двумя скипетрами, в ком упокоились боги». Хор и Сет в качестве парных богов изображаются над *серехом*, но, возможно, иерархически Сет стоит ниже Хора, поскольку на некоторых памятниках он изображен только в красной короне, в то время как Хор – в объединенной короне двух земель Египта [18, Tab. 80, S. 303; Tab. 82, S. 310; Tab. 83, S. 314].

Тем не менее при Хасехемуи Хор и Сет впервые изображаются как парные соколы, символизирующие объединение страны: имя Хасехемуи выписывается с двумя соколами, которые обозначают Хора и Сета. Таким образом, именно Хасехемуи стал первым объединителем Египта после гражданских смут, начавшихся в период правления II династии. Но его деятельность нельзя рассматривать в отрыве от деятельности Перибсена, правление которого, по-видимому, стало важнейшей вехой не только в развитии царской идеологии, но и в объединении Северного и Южного Египта под эгидой культа бога Сета.

### Литература

1. Карлова К. Ф. О некоторых проблемах интерпретации образа бога Сета в раннединастическом периоде // *Вестник Томского государственного университета. История*. 2020. № 68. С. 175-182.
2. Martin J. Th. *Um el-Kaab VII. Private Stelae of the Early Dynastic Period from the Royal Cemetery at Abydos*. Wiesbaden: Harrasowitz; 2011. 312 p.
3. Jones D. *An Index of Ancient Egyptian Titles, Epithets and Phrases of the Old Kingdom. Volume I*. Oxford: British Archaeological Reports Oxford Ltd.; 2000. 540 p.
4. Callender W. G. *In Hathor's image I. The Wives and Mothers of Egyptian Kings from Dynasties I–VI*. Prague: Czech Institute of Egyptology; 2011. 405 p.
5. Petrie W. M. F. *The Royal Tombs of the First Dynasty*. Part I. London; Boston: The Egypt Exploration Fund; 1900. 51 p. + LXVII pl.
6. Wilkinson T. A. H. *Early Dynastic Egypt*. London; New-York: Routledge; 1999. 373 p.
7. Garnot J. S. F. Sur quelques noms royaux des seconde et troisième dynasties égyptiennes // *Bulletin de l'Institut d'Égypte*. 1956. Vol. 37. P. 317–328.
8. Weill R. *Ile et IIIe Dynastie*. Paris: Ernest Leroux; 1908. 515 p.



9. Newberry P. E. The Set Rebellion of the II<sup>nd</sup> Dynasty // *Ancient Egypt (and East)*. 1922. No. 7. P. 40–46.
10. Černý J. La date de l'introduction du culte de Seth dans le le nord-est du Delta // *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*. 1944. Vol. 44. P. 295–298.
11. Lacau P., Lauer J. P. *La Pyramide a Degrees IV. Inscriptions gravees sur les vases*. Cairo: Institut français d'archéologie orientale; 1959. 20 p. + 32 pl.
12. Gordon G. Études sur l'époque archaïque // *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*. 1958. Vol. 57. P. 143–155.
13. Emery W. B. *Archaic Egypt*. Harmondsworth: Penguin Books Ltd.; 1961. 269 p.
14. Helck W. Die Datierung der Gefäßaufschriften der Djoserpyramide // *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*. 1979. Bd. 106. S. 120–132.
15. Dreyer von N., Engel E.-M., Hartmann R., Köpp-Junk H., Meyrat P., Müller E., Regulski I. Umm el-Qaab. Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof 22./23./24. Vorbericht // *Mitteilungen des Deutschen archäologischen Institutes*. 2013. Bd. 69. S. 17–71.
16. Büma D., Morenz L. Zu Krönungsritualen aus der fhrüdynastischen Zeit Ägyptens // *Göttinger Miszellen*. 2019. Hft. 258. S. 33–43.
17. Spencer A. J. *Catalogue of Egyptian Antiquities in the British Museum V. Early Dynastic Objects*. London: British Museum Publications; 1980. 110 p. + LXXX pl.
18. Kaplony P. *Die Inschriften der ägyptischen Frühzeit III*. Wiesbaden: Harrassowitz; 1963. 154 Taf.
19. Kahl J. *Ra is My Lord. Searching for the Rise of the Sun God at the Dawn of Egyptian History*. Wiesbaden: Harrassowitz; 2007. VIII, 81 p. + 4 pl.
20. Te Velde H. *Seth, God of Confusion*. Leiden: E. J. Brill; 1967. 168 p. + XII pl.
21. Junker H. PHrnf // *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*. 1939. Bd. 75. S. 63–84.
22. Grdseloff B. Notes d'epigraphie archaïque // *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*. 1944. Vol. 44. P. 279–306.
23. Sethe K. *Urkunden des Alten Reiches. I*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung; 1933. 308 S.
24. Савельева Т. Н. Надписи Мечена автобиографического характера // *Хрестоматия по истории Древнего Востока. Часть I / Под ред. М. А. Коростовцева, И. С. Кацнельсона, В. И. Кузищина*. М.: Высшая школа; 1980. С. 17–19.
25. Goedicke H. Die Laufbahn des MTn // *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo*. 1966. Bd. 21. S. 1–71.

## References

1. Karlova K. F. O nekotorykh problemakh interpretatsii obraza boga Seta v rannedinasticheskom periode [On some problems on interpretation of the image of god Seth in the Early Dynastic Period]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriya* [Tomsk State University Journal of History] 2020;68, pp. 175–182 (In Russ.).
2. Martin J. Th. *Um el-Kaab VII. Private Stelae of the Early Dynastic Period from the Royal Cemetery at Abydos*. Wiesbaden: Harrasowitz; 2011. 312 p.
3. Jones D. *An Index of Ancient Egyptian Titles, Epithets and Phrases of the Old Kingdom. Vol. I*. Oxford: British Archaeological Reports Oxford Ltd.; 2000. 540 p.



4. Callender W. G. *In Hathor's image I. The Wives and Mothers of Egyptian Kings from Dynasties I–VI*. Prague: Czech Institute of Egyptology; 2011. 405 p.
5. Petrie W. M. F. *The Royal Tombs of the First Dynasty. Part I*. London; Boston: The Egypt Exploration Fund; 1900. 51 p. + LXVII pl.
6. Wilkinson T. A. H. *Early Dynastic Egypt*. London; New-York: Routledge; 1999. 373 p.
7. Garnot J. S. F. Sur quelques noms royaux des seconde et troisième dynasties égyptiennes. *Bulletin de l'Institut d'Égypte*. 1956;37:317–328.
8. Weill R. *Ile et IIIe Dynastie*. Paris: Ernest Leroux; 1908. 515 p.
9. Newberry P. E. The Set Rebellion of the II<sup>nd</sup> Dynasty. *Ancient Egypt (and East)*. 1922;7:40–46.
10. Černý J. La date de l'introduction du culte de Seth dans le le nord-est du Delta. *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*. 1944;44:295–298.
11. Lacau P., Lauer J. P. *La Pyramide a Degrees IV. Inscriptions gravees sur les vases*. Cairo: Institut français d'archéologie orientale; 1959. 20 p. + 32 pl.
12. Gordon G. Études sur l'époque archaïque. *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*. 1958;57:143–155.
13. Emery W. B. *Archaic Egypt*. Harmondsworth: Penguin Books Ltd.; 1961. 269 p.
14. Helck W. Die Datierung der Gefäßaufschriften der Djoserpyramide. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*. 1979;106:120–132.
15. Dreyer von N., Engel E.-M., Hartmann R., Köpp-Junk H., Meyrat P., Müller E., Regulski I. Umm el-Qaab. Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof 22./23./24. Vorbericht. *Mitteilungen des Deutschen archäologischen Institutes*. 2013; 69:17–71.
16. Büma D., Morenz L. Zu Krönungsritualen aus der frühdynastischen Zeit Ägyptens. *Göttinger Miszellen*. 2019;258:33–43.
17. Spencer A. J. *Catalogue of Egyptian Antiquities in the British Museum V. Early Dynastic Objects*. London: British Museum Publications; 1980. 110 p. + LXXX pl.
18. Kaplony P. *Die Inschriften der ägyptischen Frühzeit III*. Wiesbaden: Harrassowitz; 1963. 154 Taf.
19. Kahl J. *Ra is My Lord. Searching for the Rise of the Sun God at the Dawn of Egyptian History*. Wiesbaden: Harrassowitz; 2007. VIII, 81 p. + 4 pl.
20. Te Velde H. *Seth, God of Confusion*. Leiden: E. J. Brill; 1967. 168 p. + XII pl.
21. Junker H. PHrnf. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*. 1939;75:63–84.
22. Grdseloff B. Notes d'epigraphie archaïque. *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*. 1944;44:279–306.
23. Sethe K. *Urkunden des Alten Reiches. I*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung; 1933.
24. Savel'yeva T. N. Nadpisi Mechena avtobiograficheskogo kharaktera [Metjen's autobiographical inscriptions]. Korostovtsev M. A., Katsnel'son I. S., Kuzishchin V. I. (eds) *Khrestomatiya po istorii Drevnego Vostoka. Chast' I* [Anthology on the history of the Ancient East. Part I]. Moscow: High School; 1980, pp. 17–19. (In Russ.)
25. Goedicke H. Die Laufbahn des MTn. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo*. 1966;21:1–71.



### **Информация об авторе**

**Карлова Ксения Федоровна** – кандидат исторических наук, научный сотрудник Отдела истории и культуры Древнего Востока, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия.



### **Information about the author**

**Ksenia F. Karlova** – Ph. D. (Hist.), Research fellow, Department of Ancient Orient, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

### **Раскрытие информации**

#### **о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 10 декабря 2020 г.  
Одобрена рецензентами: 20 декабря 2020 г.  
Принята к публикации: 20 декабря 2020 г.

### **Article info**

Received: December 18, 2020  
Reviewed: December 28, 2020  
Accepted: December 11, 2020

# HISTORY OF THE EAST

## Universal history (Ancient history)

## ИСТОРИЯ ВОСТОКА

### Всеобщая история (Древний мир)

Оригинальная статья

Исторические науки

УДК 94(31); (808-2)=03.581=161.1

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1259-1268

### Сведения об основании города Лои 雒邑 в И-Чжоу-шу 逸周書 («Неканонические записи Чжоу»)

Галина Сергеевна Попова

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

gmercury@rambler.ru, <https://orcid.org/0000-0002-5319-0288>

**Аннотация.** Данная статья посвящена исследованию структуры, содержания и особенностей главы 48 *Цзо Ло цзе* 作雒解 («Основание Ло[и]») *И-Чжоу-шу* 逸周書 («Неканонические записи Чжоу»), повествующей об основании западночжоуской столицы Лои. Данная глава содержит описание ее географического положения, размеров, планировки, административном делении и особенностях строения дворцовых сооружений. Кроме того, в этом произведении имеется ряд ценных сведений об исторических событиях начала существования Западного Чжоу (1027–771 гг. до н.э.). Все эти сведения важны для реконструкции истории начала Западного Чжоу. Статья содержит полный перевод главы *Цзо Ло цзе* на русский язык, впервые публикуемый в российской историографии. При исследовании текста главы *Цзо Ло цзе* были произведены: анализ структуры и содержания текста главы, выделение сведений исторического характера. В результате данного исследования была создана характеристика структуры главы, были выделены сведения исторического характера о политических событиях начала Западного Чжоу и о его первом правителе. Также было проведено сравнение сведений о строительстве Лои с описанием этого события в одной из глав *Шу-цзина* 書經 («Канон записей») – *Ло гао* 洛誥 («Обращение, [сделанное] в Ло[и]»). Исследование структуры и содержания главы *Цзо Ло цзе* позволило установить, что *И-Чжоу-шу* содержит сходное по структуре и содержанию произведение – главу 55 *Мин-тан цзе* 明堂解. Весьма вероятно, что оба эти произведения до включения в *И-Чжоу-шу* были частями сборника, посвященного описанию деяний Чжоу-гуна 周公. Содержащиеся в *Цзо Ло цзе* сведения позволяют расширить представление о политической истории раннего Западного Чжоу.

**Ключевые слова:** Неканонические записи Чжоу; *И-Чжоу-шу*; Западное Чжоу; Чжань-го

**Благодарности.** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-09-00504.

**Для цитирования:** Попова Г. С. Сведения об основании города Лои 雒邑 в *И-Чжоу-шу* 逸周書 («Неканонические записи Чжоу») // *Ориенталистика*. 2020. Т. 3, № 5. С. 1259–1268. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1259-1268.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.







## Some evidence about the foundation of Lùo-yì 雒邑 from Yì-Zhōu-shū 逸周書 (“Lost Book of Zhou”)

Galina S. Popova

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,  
gmercury@rambler.ru, <https://orcid.org/0000-0002-5319-0288>

**Abstract.** The article is a study on the structure and content as well as specific features of chapter 48 (Zuò Lùo jiě 作雒解 “The Foundation of Luo-[yi]”) from the Yì-Zhōu-shū 逸周書 (“Lost Book of Zhou”). The chapter has never been translated into Russian before. Therefore the study is accompanied by a translation of this chapter into Russian. The chapter comprises a narrative about the foundation of the Western Zhou capital Luo-yi including the information about the size of the capital and its suburbs, the administrative division and the features of the building of palaces. Besides, this chapter contains some valuable data about the historical events of the beginning of the existence of Western Zhou (1027–771 BC). For the better understanding of the text, the present author completed the analysis of the structure and content of the chapter, selected the information of pure historical nature (the beginning of Western Zhou and its first ruler). She also compared the information about the construction of Luo-yi with the description of the same event as found in one of the chapters of the Shū-jīng 書經 (“Canon of Records”) – Lùo gào 洛誥 (“Conversion [made] in Luo-[yi]”). The analysis has shown that Yì-Zhōu-shū contains a work similar in structure and content, namely, chapter 55 of Míng-táng jiě 明堂解. It is not impossible that both works, before being included into the Yì-Zhōu-shū, belonged to a collection of texts, which contained the description of exploits of Zhou-gong 周公. The information offered to the attention of scholars will no doubt improve their understanding of the political history in the early Western Zhou.

**Keywords:** Western Zhou; Zhan-guo; Yi-Zhou-shu; Lost Book of Zhou

**Acknowledgments.** The research was supported by the grant from the Russian Foundation for Basic Research (РФФИ) № 18-09-00504.

**For citation:** Popova G. N. Some evidence about the foundation of Luo-yi 雒邑 from Yì-Zhōu-shū 逸周書 (“Lost Book of Zhou”). *Orientalistica*. 2020;3(5):1259–1268. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1259-1268.

И-Чжоу-шу 逸周書 («Неканонические записи Чжоу»; другие названия: Чжоу-шу 周書 «Записи Чжоу», Цзи-чжун Чжоу-шу 汲冢周書 «Записи Чжоу из захоронения в Цзи») – это сборник разнородных по жанрам и содержанию произведений, созданных в конце периода Чунь-цю (770–453 гг. до н. э.) – первой половине периода Чжань-го (453–221 гг. до н.э.) [1]. Составляющие его произведения были найдены в захоронении правителя царства Вэй 魏 (уезд Цзи 汲 совр. пров. Хэнань) – Сян-вана 襄王 (318–296 гг. до н. э.). Они были помещены туда согласно традиции вместе с другими древнекитайскими памятниками<sup>1</sup>. Это про-

<sup>1</sup> Го-юй 國語 («Речи царств»), И-цзин 易經 («Канон перемен»), Му тянь-цзы чжуань 穆天子傳 («Жизнеописание сына Неба Му»), Чжу-шу цзи-нянь 竹書紀年 («Бамбуковые анналы»).



изошло в 279, 280 или 281 г. н. э., в период правления первого цзиньского императора У-ди 武帝 (265–290) [2, с. 8; 3, с. 229; 4, с. 133]. Обнаруженные тексты были доставлены в столицу, изучены и отредактированы группой ученых под руководством Сюнь Сюя 荀勖 (ум. в 289 г.), занимавшего должность чжун-шу-цзяня 中書監 (главного секретаря государственной канцелярии) [4, с. 138].

Первый комментарий к сборнику был составлен еще в III в. н. э. Кун Чао 孔晁, до нашего времени дошли его комментарии к 42-м главам [5, с. 9]. Самым авторитетным трудом по сопоставлению различных вариантов *И-чжоу-шу* считается работа Люй Вэнь-чао 盧文弨 (1717–1796), основанная на изданиях эпох Юань (1271–1368) и Мин (1368–1644) [3, с. 232].

Часть глав *И-Чжоу-шу* содержит сведения об исторических событиях эпохи Западное Чжоу (1027–771 гг. до н. э.) – в основном это описания завоевания чжоусцами государства Шан 商 (ок. 1300–1027 гг. до н. э.) при У-ване 武王 (1027–1025 гг. до н. э.) и мятежа «трех наместников» (*сань-цзянь* 三監), контролировавших территорию завоеванного Шан, при его сыне Чэн-ване 成王 (1024–1005 гг. до н. э.). Эти события описаны в главах 36 *Кэ Инь цзе* 尅殷解 («Покорение Инь»)<sup>2</sup>, 40 *Ши фу цзе* 世俘解 («Всеобщее пленение»), 43 *Шан ши цзе* 商誓解 («Речь, [произнесенная] в Шан»), 48 *Цзо Ло цзе* 作雒解 («Основание Ло[и]»), 55 *Мин-тан цзе* 明堂解 «Пресветлый зал»<sup>3</sup>.

Одним из важных событий начала существования Западного Чжоу является основание новой столицы Лои, описание которой содержится в главе 48. Эта глава состоит из двух частей.

Первая часть содержит краткое перечисление исторических событий, предшествовавших основанию Лои, в частности – назначение «трех наместников» У-ваном, время смерти и место захоронения У-вана, а также подробности подавления мятежа «трех наместников». Некоторые из имеющихся в этой главе сведений исторического характера уникальны для древнекитайских произведений. К таковым можно отнести, например, сведения об обстоятельствах и месте захоронения У-вана, о союзниках «трех наместников» во время мятежа, имя одного из союзников Чжоу-гуна.

Во второй части описываются размеры города и предместий, элементы конструкции алтаря для государственных церемоний и пять дворцовых сооружений. Описание структуры города изобилует конкретными деталями, в частности указана протяженность сторон квадратной в пла-

<sup>2</sup> Иероглиф *цзе* 解 можно перевести как «рассуждение», «толкование», «раздел», однако в большинстве случаев это неуместно в переводе названия главы. Возможно, он является обозначением элемента структуры произведения и аналогичен понятию «глава». В «Предисловии к записям Чжоу» (*Чжоу-шу сюй* 周書序) в названиях глав иероглиф *цзе* отсутствует.

<sup>3</sup> *Мин-тан* 明堂 (букв. «Пресветлый зал») – ритуальное сооружение, павильон для аудиенций вана Чжоу. Согласно главе 55 *Мин-тан цзе*, он находился в Цзунчжоу (Хаоцзин) и был возведен Чжоу-гуном. Возможно, это одно из наиболее ранних его описаний.



не крепостной стены – по 1720 чжанов<sup>4</sup>, т. е. 3424,52 м; имеются сведения об административном делении столицы и пригородов; указаны характеристики земли, из которой была сооружена насыпь алтаря для совершения государственных церемоний в южном предместье; перечислены элементы конструкции дворцовых сооружений.

В тексте главы 48 не указано время основания Лои, но в *Шу-цзин* 書經 («Канон записей»)<sup>5</sup> в главе 4.13 *Ло гао* 洛誥 («Обращение, [сделанное] в Ло[и]») сказано, что это событие состоялось в седьмом году правления Чэн-вана, т. е. в 1018 г. до н. э. В обоих произведениях основание Лои связывается с именем Чжоу-гуна<sup>6</sup>, регента при малолетнем Чэн-ване. Характер представленных в этих главах сведений различен: в *Цзо Ло цзе* акцент сделан на перечислении технических характеристик строений и административном делении, в *Ло гао* – на подробностях проведенных церемониалов, связанных с планированием структуры города.

В *И-Чжоу-шу* имеется еще одно произведение, сходное по структуре с *Цзо Ло цзе* – это глава 55, первая часть которой также содержит краткое перечисление исторических событий, а вторая – описание церемониального сооружения («Пресветлый зал» *Мин-тан* 明堂), честь создания которого также принадлежит Чжоу-гуну. Сходство этих глав свидетельствует о том, что они могли принадлежать к серии произведений, прославляющих деяния Чжоу-гуна.

## Глава 48 «Основание Ло[и]» (Цзо Ло цзе 作雒解)<sup>7</sup>

武王克殷，乃立王子祿父，俾守商祀。建管叔于東，建蔡叔、霍叔于殷，俾監殷臣。武王既歸，乃歲十二月崩鎬，殂予岐周。周公立，相天子，三叔及殷東徐奄及熊盈以略。周公、召公，內弭父兄，外撫諸侯。

<sup>4</sup> Чжан 丈 – единица длины, в эпоху Чжоу равная 199,1 см [6, с. 327].

<sup>5</sup> *Шу-цзин* (также «Древние записи» *Шан-шу* 尚書) – это один из наиболее значимых для китайской культуры древних письменных памятников, входящий в *У-цзин* 五經 («Пятиканоние») и *Ши-сань-цзин* 十三經 («Тринадцатиканоние»). Дошедший до наших дней вариант *Шу-цзина* восходит к тексту памятника, высеченному по приказу императора Вэнь-цзун 文宗 (827–840) на каменных стелах в 837 г. Он состоит из четырех частей: *Юй-шу* 虞書 («Записи о [временах Шуя из] Юй»), *Ся-шу* 夏書 («Записи [государства] Ся»), *Шан-шу* 商書 («Записи [государства] Шан») и *Чжоу-шу* 周書 («Записи [государства] Чжоу»). Основной массив глав сборника был записан в первой половине периода Чунь-цю. Более поздними произведениями рубежа Чунь-цю – Чжань-го являются главы первой части, а также главы 2.1 *Юй гун* 禹貢 («Труды Юя») и 4.4 *Хун фань* 洪範 («Великий план»).

<sup>6</sup> Чжоу-гун 周公 (личное имя Дань 旦) – младший брат У-вана, родоначальник царства Лу 魯 [7, с. 64].

<sup>7</sup> Перевод выполнен по академическому изданию комментированного текста *И-Чжоу-шу*: Хуан Хуай-синь 黃懷信. *И-Чжоу-шу хуэй-цзяо цзи-чжэ* 逸周書匯校集注 (Сводный комментарий к собранному и сверенному тексту *И-Чжоу-шу*). Шанхай: Шанхай гуцзи чубань-шэ 上海古籍出版社; 1995.



У-ван покорил Инь, затем назначил [его правителем] сына [последнего шанского] вана Лу-фу<sup>8</sup>, поручил [ему] блюсти [совершение] жертвоприношений сы<sup>9</sup> в Шан. Поставил Гуань-шу на востоке, поставил Цай-шу и Хо-шу в Инь<sup>10</sup>, поручил [им] надзирать за иньскими сановниками. У-ван вернулся [в Чжоу], после [чего в том же] году в 12-м месяце умер в Хао[цзине]<sup>11</sup>, был временно захоронен в Чжоу [у горы] Ци-[шань]<sup>12</sup>. Чжоу-гун стал [регентом], помогал сыну Неба, [когда] неожиданно три дяди<sup>13</sup> и [жители царств] Сюй<sup>14</sup> и Янь<sup>15</sup> к востоку от Инь и [народ] сюн-ин<sup>16</sup> вторглись [в Чжоу]. Чжоу-гун и Шао-гун<sup>17</sup> в пределах [резиденции вана] пресекли [действия] отцов и старших братьев<sup>18</sup>, вне [резиденции вана] успокоили чжухоу<sup>19</sup>.

九年夏六月，葬武王於畢。二年，又作師旅，臨衛政殷。殷大震潰。降辟三叔，王子祿父北奔，管叔經而卒，乃囚蔡叔于郭凌。凡所徵熊盈族十有七國，俘維九邑。俘殷獻民，遷于九里，俾康叔宇于殷，俾中旄父宇于東。

В девятом году<sup>20</sup> летом в шестом месяце У-вана похоронили в Би<sup>21</sup>. Во второй год [правления Чэн-вана] снова собрали войско и прибыли

<sup>8</sup> Лу-фу 祿父 (официальное имя У-гэн 武庚) – сын последнего шанского вана Чжоу-синя 紂辛 [8, с. 299].

<sup>9</sup> Жертвоприношения сы 祀 – категория регулярных жертвоприношений, которые требовалось совершать в предписываемые ритуальными нормами месяцы [9, с. 59].

<sup>10</sup> Гуань-шу 管叔 (личное имя Сянь 鮮), Цай-шу 蔡叔 (личное имя Ду 度) и Хо-шу 霍叔 (личное имя Чу 處) – младшие братья У-вана, назначенные «тремя наместниками». Трое наместников контролировали разделенную на три части территорию завоеванного Шан [8, с. 301, прим. 127; 7, с. 93].

<sup>11</sup> Хаоцзин 鎬京 (также Цзунчжоу 宗周) – чжоуская столица времен У-вана, находившаяся к юго-западу от современного г. Сиань, она же считалась Западной столицей (Си-ду 西都) [10, с. 305; 8, с. 320, прим. 113].

<sup>12</sup> Ци-шань 岐山 – гора на северо-востоке уезда Ци-шань 岐山 в современной провинции Шэньси [10, с. 82].

<sup>13</sup> Имеются в виду Хо-шу, Гуань-шу и Цай-шу, младшие братья У-вана, дяди Чэн-вана.

<sup>14</sup> Сюй 徐 – название царства, располагавшегося в среднем и нижнем течении р. Хуайхэ на территории современной провинции Аньхой [11, с. 347].

<sup>15</sup> Янь 奄 – территория будущего царства Лу, находилось на территории уезда Цюйфу 曲阜 современной провинции Шаньдун [8, с. 320, прим. 112; 11, с. 225].

<sup>16</sup> Это единственный случай упоминания двуслога сюн-ин 熊盈 в древнекитайских произведениях.

<sup>17</sup> Шао-гун 召公 (личное имя Ши 奭) – сановник У-вана и Чэн-вана, родоначальник дома Янь 燕 [7, с. 84].

<sup>18</sup> Имеются в виду братья У-вана и их сыновья.

<sup>19</sup> Чжухоу 諸侯 (букв. «все хоу») – обобщающее название китайской аристократии в Чжоу.

<sup>20</sup> Согласно комментарию, вместо цзю 九 («девять») следует читать юань 元 («первый») [12, с. 254 прим. 3].

<sup>21</sup> Би 畢 находилось на севере современного уезда Сяньян 咸陽, в 40 ли к северо-западу от г. Чанъань провинции Шэньси. Считается местом захоронения Вэнь-вана, У-вана и Чжоу-гуна.



в Вэй<sup>22</sup>, [чтобы] покарать Инь. [Войско] Инь очень испугалось и разбежалось. Были низложены и наказаны трое дядей, сын вана Лу-фу бежал на север, Гуань-шу удавился, а после Цай-шу был заключен в темницу в Голин<sup>23</sup>. В итоге призванные [на помощь войска] народа *сюн-ин* и семнадцати царств заняли девять городов. [Чжоу-гун] отобрал пожалованный иньскому [Лу-фу] народ, переселил [их] в Цзюли<sup>24</sup>, поручил Кан-шу<sup>25</sup> жить в Инь, поручил Чжун Мао-фу<sup>26</sup> жить на востоке.

周公敬念于後曰：「予畏周室克追 俾中 天下。及將致政，乃作大邑成周于土中。」

Чжоу-гун, почтительно думая о потомках, сказал: «Я опасюсь, [что существование] дома Чжоу не продлится<sup>27</sup> [долго, необходимо] подчинить [людей, став] в центре Поднебесной<sup>28</sup>. Когда [я] передам власть [Чэн-вану], создам в центре земель<sup>29</sup> великий город Чэнчжоу<sup>30</sup>».

立城方千七百二十丈，郭方七百里。南繫于洛水，地因于邙山，以爲天下之大湊。制郊甸方六百里，國西土爲方千里。分以百縣，縣有四郡，郡有□鄙。大縣城，方王城三之一，小縣立城，方王城九之一。郡鄙不過百室，以便野事。

[Чжоу-гун] возвел крепостную стену в [форме] квадрата [со стороны] 1720 *чжанов*, [очертил земли] пригородов в [форме] квадрата [со

<sup>22</sup> Вэй 衛 – удел Кан-шу 康叔 (личное имя Фэн 封), младшего брата У-вана [7, с. 111].

<sup>23</sup> Согласно тексту главы 4.17 *Цай-чжун чжи мин* 蔡仲之命 *Шу-цзиня*, Гуань-шу был казнен. Местонахождение Голин 郭淩 (в *Шу-цзине* Голинъ 郭鄰) неизвестно [10, с. 358, прим. 4]. Оба названия среди древнекитайских памятников встречаются только в *Шу-цзине* и *И-Чжоу-шу*.

<sup>24</sup> Цзюли 九里 в качестве названия географического объекта упоминается также в *Чжань-го-цэ* 戰國策 («Стратегии сражающихся царств») (глава *Вэй вэй Цзюли чжи мэн* 魏爲九里之盟).

<sup>25</sup> Кан-шу 康叔 – младший брат У-вана.

<sup>26</sup> Имя Чжун Мао-фу 中旄父 упоминается только в *И-Чжоу-шу*.

<sup>27</sup> Согласно комментарию, вместо *кэ чжуй* 克追 следует читать *бу янь* 不延 [12, с. 255, прим. 2].

<sup>28</sup> Отсутствие знаков препинания в древнекитайских текстах не позволяет точно сказать, где кончается прямая речь. Например, по мнению Хуан Хуай-синя, она заканчивается на данном предложении [12, с. 255]. В предлагаемом переводе прямая речь заканчивается перед описанием города. В этом описании не встречаются ни его название – Чэнчжоу, ни имя Чжоу-гуна, вследствие чего нельзя исключать вероятность механического совмещения двух текстов.

<sup>29</sup> Словосочетание *ту-чжун* 土中 («центр земель») встречается также в *Шу-цзине* (глава 4.12 *Чжао гао* 召誥) и *Хуайнань-цзы* (глава *Шо-линь-сюнь* 說林訓).

<sup>30</sup> Лои 洛邑 (также Чэнчжоу 成周) находилась в районе г. Лоян в современной провинции Хэнань, также называлась Восточной столицей (Дун-ду 東都) [8, с. 320, прим. 113].



стороной] 700 *ли*<sup>31</sup>. На юге [земли Чэнчжоу] достигали Лошуй<sup>32</sup>, [на севере его] земли<sup>33</sup> начинались от [горы] Цзяшань<sup>34</sup>, [туда] сходились все [дороги] Поднебесной. Были установлены [границы] предместий и [земель, подчиняющихся имеющим титул] *дянь*<sup>35</sup> [в форме] квадрата [со стороной] 600 *ли*, западные земли царства<sup>36</sup> составляли [территорию в форме] квадрата [со стороной] 1000 *ли*. [Земли] делились на 100 уездов, уезд состоял из четырех округов, округ состоял из □<sup>37</sup> селений. [Территория] больших уездных городов [представляла собой] квадрат [со стороной] в одну треть [длины стороны] города вана, в маленьких уездах возводили города [в форме] квадрата [со стороной] в одну девятую [стороны] квадрата города вана. В округах и селениях было не больше ста домов, чтобы было удобно [заниматься] полевыми работами.

農居鄙，得以庶士。士居國家，得以諸公大夫。凡工賈胥市，臣僕州里，俾無交爲。乃設丘兆于南郊，以上 帝，配□后稷。日月星辰先王皆與食。諸受命於周，乃建大社于周中。其壝東青土，南赤土，西白土，北驪土，中央疊以黃土。將建諸侯 鑿取其方一面之土，苞以黃土，苴以白茅，以爲土封，故曰：受則土於周室。

Земледельцы жили в селениях, [со временем они могли] становиться *ши*<sup>38</sup>. *Ши* жили в княжествах домов, [которым они служили, со временем они могли] становиться *гунами* и *дафу*. Обычно ремесленникам, купцам, служащим и [работникам] рынков, сановникам, слугам и [жителям] округов *чжоу* и *ли*<sup>39</sup> не позволялось действовать сообща. Затем [Чжоу-гун] соорудил холм, [где производятся] гадания в южном предместье, чтобы

<sup>31</sup> Согласно комментарию, вместо 700 *ли* следует читать 72 *ли* [12, с. 255 прим. 4].

<sup>32</sup> Лошуй 洛水 – река, исток которой находится в уезде Лонань 洛南 современной провинции Шэньси, приток Хуанхэ [10, с. 79; 8, с. 258, прим. 39].

<sup>33</sup> Согласно комментарию, вместо *ди* 地 (земли) следует читать *бэй* 北 (север) [12, с. 255 прим. 4].

<sup>34</sup> Цзяшань 邙山 (также Пинфэншань 平逢山, Тайпиншань 太平山) – горный хребет к северу от Лояна.

<sup>35</sup> Иероглиф *дянь* 甸 обозначает земли вана, находящиеся вне столичных пригородов [11, с. 1057]. Однако контекст употребления иероглифа *дянь* 甸 в *Шу-цзине* (в главах 4.9, 4.10, 4.12, 4.23 иероглиф *дянь* стоит между обозначающими титулы иероглифами *хоу* 侯 и *нань* 男) позволяет предполагать, что *дянь*, наряду с *хоу* 侯 и *нань* 男, могло быть обозначением титула.

<sup>36</sup> Согласно комментарию, вместо *го* 國 (царство) следует читать *инь* 因 (изначально) [12, с. 256, прим. 2].

<sup>37</sup> Символ □ означает, что текст поврежден или не удалось дешифровать иероглиф. Количество символов соответствует количеству пропущенных иероглифов.

<sup>38</sup> *Ши* 士 – представители служилого сословия.

<sup>39</sup> *Чжоу* 州 и *ли* 里 – округа соответственно в 2500 и 25 дворов.





[приносить жертвы] верховным предкам<sup>40</sup>, сравнившись □ Хоу-цзи<sup>41</sup>. Солнцу, луне, звездам и всем прежним ванам – всем даровали жертвенную еду. [Поскольку] все [хоу]<sup>42</sup> получали повеления в Чжоу, для этого был сооружен большой алтарь *шэ*<sup>43</sup> в центре Чжоу. Восточная [часть] этой насыпи [вокруг алтаря состояла] из зеленой земли, на юге – из красной земли, на западе – из белой земли, на севере – из черной земли, в центре была насыпана желтая земля. Сооружая [алтарь], *чжухоу* нагребали землю с одной из сторон квадратного [подножия алтаря], опоясывали [его] желтой землей и обертывали белым тростником, чтобы соорудить земляную насыпь. Поэтому сказано: [чжухоу] принимали земли *цзэ*<sup>44</sup> от [правлящего] дома Чжоу.

乃位五宮：大廟、宗宮、考宮、路寢、明堂。咸有四阿、反玷、重亢、重郎、常累、復格、藻梲、設移、旅楹、忬常畫、內階、玄階、堤唐、山廡、應門、庫臺、玄閭。

Затем были возведены<sup>45</sup> пять дворцовых [сооружений]: великий храм, дворец предка, дворец покойного [отца], дорожная опочивальня<sup>46</sup>, «Пресветлый зал». Все [сооружения] имели четыре опоры, перевернутые *дяни*<sup>47</sup>, тяжелые вздымающиеся [стойки], тяжелые *ланы*<sup>48</sup>, частые *лэй*<sup>49</sup>, двойные решетки, разукрашенные перекладины, [помещения, куда] перемещаются для угощения, расположенные [в ряд] колонны, скудно или часто [нанесенные] росписи, внутреннюю лестницу, скрытую лестницу, насыпной павильон, [подобные] горам стены, отвечающие ворота<sup>50</sup>, башню сокровищницы, скрытые женские покои.

### Литература

1. Полова Г. С. Лексико-грамматические особенности И-Чжоу-шу («Неканонические записи Чжоу») // 48-я научная конференция «Общество и государство в Китае». Т. XLVIII, ч. 2. М.: ИВ РАН; 2018. С. 390–403.

<sup>40</sup> «Верховные предки» (*шан-ди* 上帝), изначально были объектом поклонения шанцев, а впоследствии и чжоусцев.

<sup>41</sup> Хоу-цзи 后稷 («государь-просо») – мифический первопредок чжоусцев, божество земледелия, научил людей возделывать землю [13, с. 198; 13, с. 11].

<sup>42</sup> Возможно, иероглиф *чжу* 諸 является частью бинома *чжухоу* 諸侯 (*хоу* – все).

<sup>43</sup> Алтарь *шэ* 社 – алтарь духу земли [11, с. 998].

<sup>44</sup> Возможно, иероглиф *цзэ* 則 указывает на тип пожалованного владения.

<sup>45</sup> Вероятно, вместо *вэй* 位 следует читать *ли* 立.

<sup>46</sup> Имеется в виду зал во внешней части дворца.

<sup>47</sup> Значение иероглифа *дянь* 玷 (изъян, недостаток, ошибка) не соответствует контексту.

<sup>48</sup> Значение иероглифа *лан* 郎 (мужчина) не соответствует контексту.

<sup>49</sup> Значение иероглифа *лэй* 累 (уставать, заботы) не соответствует контексту.

<sup>50</sup> Согласно комментарию, вместо *ин-мэнь* 應門 (отвечающие ворота) следует читать *чжэнь-мэнь* 正門 (главные ворота) [11, с. 258].



2. Бамбуковые анналы: древний текст (Гу бэнь чжу шу цзи нянь) / Изд. текста, пер. с кит., вступ. ст., коммент. и прилож. М. Ю. Ульянова при участии Д. В. Деопика и А. И. Таркиной. М.: Восточная литература; 2005. 311 с.: табл.
3. Shaughnessy E. L. I Chou Shu // *Early Chinese texts: a bibliographical guide*. Berkeley: University of California; 1993. P. 229–233.
4. Shaughnessy E. L. The Discovery and Editing of the Ji Zhong Texts // *Rewriting Early Chinese Texts*. New York: State University of New York; 2006. P. 131–184.
5. Ло Цзя-сян 罗家湘. И-Чжоу-шуйянь-цзю 逸周书研究 (Исследование И-Чжоу-шу). Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ 上海古籍出版社, 2006. 305 с. (На кит. яз.)
6. Кроль Ю. Л., Романовский Б. В. Метрология // *Духовная культура Китая. Энциклопедия*. Т. 5: Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование / Редакторы тома М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, В. Е. Еремеев, А. Е. Лукьянов. М.: Восточная литература; 2009. С. 321–339.
7. Сыма Цянь. Ши-цзи («Исторические записки») / Пер. с кит., коммент. и вступ. статья Р. В. Вяткина. Т. 5. М.: Восточная литература; 1987. 364 с.
8. Сыма Цянь. Ши-цзи («Исторические записки») / Пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина. Т. 1. 2-е изд. М.: Восточная литература; 2001. 415 с.
9. Ульянов М. Ю. Старшие жрецы чжу при дворах правителей царств периода Чуньцю (771–453 гг. до н. э.): по данным Чунь цю цзо чжуань // *45-я научная конференция Общество и государство в Китае*. Т. XLV, ч. 2. М.: ИВ РАН; 2015. С. 46–70.
10. Цзинь гувэнь Шаншу цюаньшэ 今古文尚书全译 (Полный перевод [версий] новых и древних писем Шаншу) / Пер. и коммент. Цянь Цзун-у 钱宗武. Гуйян: Гуйчжоу жэньминь чубаньшэ 贵州人民出版社; 1990. 466 с. (На кит. яз.)
11. Хань-юй да цзы-дянь 汉语大字典 (Большой словарь китайских иероглифов). Чэнду: Сычуань цышу чубаньшэ 四川辞书出版社, 1992. 2432 с. (На кит. яз.)
12. Хуан Хуай-синь 黄怀信. И-Чжоу-шу цзяо-бу чжу-и 逸周书校补注译 (И-Чжоу-шу со сверкой, дополняющим комментарием и переводом). Сиань: Сань Цинь чубаньшэ 三秦出版社, 1996. 446 с. (На кит. яз.)
13. Рифтин Б. Л. От мифа к роману. М.: Восточная литература; 1979. 360 с.: ил.
14. Юань Кэ. Мифы Древнего Китая. 2-е изд., испр. и доп. М.: Наука; 1987. 526,[1] с.: ил.

### References

1. Popova G. S. Lexical and grammatical features of Yì-Zhōu-shū (“Lost Book of Zhou”). *The 45<sup>th</sup> meeting Society and State in China*. 2018;48(2):390–403. (In Russ.)
2. Ulyanov M. Yu. with the participation of D. V. Deopik and A. I. Tarkina (trans. and comment.) *Bamboo annals: ancient text (Gǔ běn zhū shū jì nián)*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2005. 311 p.: tabl. (In Russ.)
3. Shaughnessy E. L. I Chou Shu. *Early Chinese texts: a bibliographical guide*. Berkeley: University of California; 1993, pp. 229–233.
4. Shaughnessy E. L. The Discovery and Editing of the Ji Zhong Texts. *Rewriting Early Chinese Texts*. New York: State University of New York; 2006, pp. 131–184.
5. Luo Jia-xiang 罗家湘. Yì-Zhōu-shū yán-jīū 逸周书研究 (*The Study of Yi-Zhou-shu*). Shànghǎi: Shànghǎi gǔjí chū bǎn shè 上海古籍出版社; 2006. 305 p. (In Chinese)



6. Krol Yu. L., Romanovsky B. V. Metrology. *Spiritual Culture of China. Encyclopedia*. Vol. 5: *Science, technical and military thought, health care and education*. Volume editors: M. L. Titarenko, A. I. Kobzev, V. E. Yermeev, A. E. Lukyanov. Moscow: Vostochnaya literature; 2009, pp. 321–339. (In Russ.)

7. Vyatkin R. V. (transl. from Mandarin, comm., introd.) Syma Tsian. *Shǐ-jì* ("Historical records"). Vol. 5. Moscow: Vostochnaya literatura; 1987. 364 p. (In Russ.)

8. Вяткин Р. В., Таскин В. С. (пер. с кит. и коммент.) Syma Tsian. *Shǐ-jì* ("Historical records"). Vol. 1. 2<sup>nd</sup> ed. Moscow: Vostochnaya literatura; 2001. 415 p. (In Russ.)

9. Ulyanov M. Yu. Zhù elder priests at the courts of the rulers of the kingdoms of the Chūnqiū period (771–453 BC): according to Chūn qiū Zǔo zhuàn. *The 45<sup>th</sup> meeting Society and State in China*. 2015;45(2):46–70. (In Russ.)

10. Qián Zōng Wǔ 钱宗武 (transl. and comment.) *Jīngǔwén shàngshū quán yì* 今古文尚书权译 (*A complete translation of the versions of the new and Ancient Texts Shàng-shū*). Gùiyáng: Gùizhou Rénmín chū bǎn shè 贵州人民出版社; 1990. 466 p. (In Chinese)

11. Hànyǔ dà zì diǎn 汉语大字典 (*The Great Dictionary of Chinese Language*). Chéngdū: Sì chuān cí shū chū bǎn shè 四川辞书出版社; 1992. 2432 p. (In Chinese)

12. Huáng huái xìn 黄怀信. *Yì-Zhōu-shū jiào-bǔ zhù-yì* 逸周书校补注译 (*Yi-Zhou-shu with a reconciliation supplementing the commentary and translation*). Xī'ān: Sān Qín chū bǎn shè 三秦出版社; 1996. 446 p. (In Chinese)

13. Riftin B. L. *From myth to novel*. M.: Vostochnaya literature; 1979. 360 p.: il. (In Russ.)

14. Yuan Ke. *Myths of Ancient China*. 2<sup>nd</sup> ed., revised. and augm. Moscow: Nauka; 1987. 526, [1] p.: il. (In Russ.)

### Информация об авторе

Попова Галина Сергеевна – младший научный сотрудник, Отдел Китая, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия.



### Information about the author

Galina S. Popova – junior researcher, China Department, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 04 сентября 2020 г.  
Одобрена рецензентами: 27 октября 2020 г.  
Принята к публикации: 17 ноября 2020 г.

### Article info

Received: September 04, 2020  
Reviewed: October 27, 2020  
Accepted: November 17, 2020

# HISTORY OF THE EAST

## Universal history (Middle Ages)

## ИСТОРИЯ ВОСТОКА

### Всеобщая история (Средние века)

Оригинальная статья

Исторические науки

УДК 94(450):26-051+03.411.16=161.1

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1269-1279

### Термин «миньян» в книге записей Братства соблюдающих утро из Венеции (XVI–XVII вв.)

**Евгения Дмитриевна Зарубина**

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,*

*evgeniya.zarubina93@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7520-4281>*

**Аннотация.** Исследования, посвященные еврейским общинам Италии раннего Нового времени, отмечают начавшийся в этот период процесс ослабления власти *рабби*. Одним из проявлений этого процесса, как представляется, стало расширение набора ситуаций, в которых используются термины, ранее характерные почти исключительно для ритуальных контекстов. В статье рассматриваются особенности употребления термина «миньян» (кворум из десяти достигших религиозного совершеннолетия мужчин, необходимый для проведения публичного богослужения) в первой части рукописи книги записей Братства соблюдающих утро из Венеции. Братство – одна из добровольных внутриобщинных ассоциаций, функционировавших в рамках еврейской общины Венеции в XVI–XVII вв. В статье последовательно рассмотрены фрагменты текста устава и датированных записей, в которых встречается термин, а также более широкий исторический контекст, в котором существуют эти формулировки. В первой части книги записей термин встречается пять раз, три из которых приходятся на датированные записи, два – на нормативную часть. Анализ контекстов употребления термина «миньян» показал появление у понятия дополнительной сферы применения – административной. В ее рамках термин стал частью устойчивого выражения, с помощью которого составитель записей или писец подчеркивал, что та или иная процедура была проведена в соответствии с процессуальными нормами, а ее результаты корректны и достоверны.

**Ключевые слова:** Братство соблюдающих утро; рукопись; Венеция; XVII век; миньян

**Благодарности.** Автор благодарит С. В. Лахути за помощь при подготовке статьи, а также участников конференции «Письменные памятники Востока: проблемы перевода и интерпретации – 2019», во время которой был прочитан доклад, легший в основу статьи, за комментарии.

**Для цитирования:** Зарубина Е. Д. Термин «миньян» в книге записей Братства соблюдающих утро из Венеции (XVI–XVII вв.) // *Ориенталистика*. 2020. Т. 3, № 5. С. 1269–1279. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1269-1279.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





## **A term “minyan” in Venetian *Hevrat Shomerim la-Boker* minute book (16–17<sup>th</sup> centuries)**

**Evgeniya D. Zarubina**

*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,  
evgeniya.zarubina93@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7520-4281>*

**Abstract.** Research on the early modern Italian Jewish communities shows that this period witnessed a decline of rabbinic authority. From our point of view, one of the signs of this process is the widened scope of situations in which terms previously bound mostly to ritual contexts appear. The article deals with the usage and meaning of the term “minyan” (a *quorum* of ten men who have reached the age of the religious adulthood necessary for public liturgy) in the first part of the *Hevrat Shomerim la-Boker* minute book manuscript. *Hevrat Shomerim la-Boker* is one of the voluntary communal associations of the Venetian Jewish community that was active in the 16–17<sup>th</sup> centuries. The article examines textual contexts from both chapter and dated notes that contain the term as well as the broader historical context in which these formulae exist. In the first part of the minute book, the term is mentioned five times, three times at the dated notes, two times in the chapter. The analysis of the usage contexts of the term “minyan” revealed that this meaning starts to appear at a wider scope, namely, in administrative contexts. The term also became a part of an idiom that the compiler of the dated notes or scribe used to highlight that a certain procedure was carried out according to the procedural norm and its results are legitimate and accurate.

**Keywords.** *Hevrat Shomerim la-Boker*; manuscript; Venice; 17<sup>th</sup> century; minyan

**Acknowledgments.** I would like to thank Sofia Lahuti for her valuable advice and participants of the 9<sup>th</sup> Annual Conference of the Department of Oriental Written Sources: Translation and Interpretation where I presented the early draft of this paper for their comments.

**For citation:** Zarubina E. D. A term “minyan” in Venetian *Hevrat Shomerim la-Boker* minute book (16–17<sup>th</sup> centuries). *Orientalistica*. 2020;3(5):1269–1279 (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1269-1279.

### **Введение**

В настоящей статье рассматриваются аспекты значения термина «миньян» в начале XVII в. В своем традиционном значении «миньян» – это кворум из десяти мужчин, достигших религиозного совершеннолетия (13 лет), который необходим для проведения публичного богослужения. Здесь будет рассматриваться специфика использования этого термина в книге записей Братства соблюдающих утро, одной из внутриобщинных ассоциаций, функционировавшей в рамках еврейской общины Венеции в раннее Новое время (XVI–XVII вв.).





В статье анализируются контексты употребления этого понятия в первом уставе Братства соблюдающих утро и следующих после него датированных записях. Книга записей (*пункас*), на рукопись [1] которой опирается статья, представляет собой административный документ, состоящий из нормативной части (устава) и датированных записей. Устав зафиксирован в четырех редакциях, каждая из которых сопровождается датированными записями. Датированные записи представляют собой короткие описания событий, происходивших во время собраний членов Братства, расположенные после различных редакций устава в рукописи. Как правило, в них также фиксируются списки присутствовавших на собрании членов Братства, результаты выборов и назначений на должности.

### **Братство соблюдающих утро из Венеции**

Устав объявляет целью создания Братства совместное исполнение ритуала «соблюдения утра», пришедшего в Италию из Цфата (Османская империя) и связанного с мессианским учением лурианской каббалы [2–4]. При этом деятельность Братства не ограничивалась исполнением религиозного ритуала – кроме него оно принимало участие в благотворительности в рамках еврейской общины города, а также помогало своим членам в трудных жизненных ситуациях. Чтобы организовать данные процессы надлежащим образом, собрать и распределить деньги на различные нужды, в Братстве существовала сложная административная система. Ключевые этапы ее функционирования регламентируются в уставе, а результаты выборов и имена избранных на должности чаще всего появляются в датированных записях.

Термин «миньян», в более ранний период истории еврейских сообществ характерный почти исключительно для религиозных, ритуальных контекстов, в конце XVI – начале XVII в. начинает использоваться для описания процедур в рамках административной системы Братства соблюдающих утро. Процесс расширения значения этого понятия представляет собой частный случай изменений, происходивших в социально-культурной среде еврейской общины Венеции раннего Нового времени. Для итальянских еврейских общин раннего Нового времени характерно ослабление авторитета носителей религиозной власти, чему, вероятно, соответствует процесс добавления к традиционному смыслу понятий и терминов дополнительных значений и расширение сферы их применения.

К раннему Новому времени относится начало процесса модернизации еврейских общин, который известный еврейский историк и социолог Яков Кац проследил на примере сообществ Центральной и Восточной Европы [5]. В итальянских еврейских общинах раннего Нового времени этот процесс проявлялся как через постепенное выделение светской сферы,



так и через усиление общинных структур за счет размывания авторитета религиозной власти в лице ученых *рабби*, отмечавшееся исследователями итальянского еврейства эпохи Ренессанса [6]. Их власть опиралась на право выносить судебные решения и разъяснения в соответствии с традиционной еврейской правовой системой, *галахой* [7]. Высшим выражением их власти являлось право наложения *херема*, отлучения от общины.

Наравне с законоучителями власть в общине представляли администраторы-*парнасы*, роль которых, наряду с ролью *рабби*, признавалась и в еврейском сообществе Венеции [8, с. 165]. Они обеспечивали сбор налогов и взаимодействие с нееврейской администрацией. В городах, куда евреи допускались на правах торгового сообщества (например, Амстердам), требования, предъявлявшиеся нееврейскими магистратами, способствовали дополнительному усилению светской власти в общинах [9].

Сосуществование распорядителей-*парнасов*, занимавшихся административными и финансовыми делами, и религиозных лидеров было характерно и для отдельных объединений в рамках общины, подобных Братству соблюдающих утро. Однако, несмотря на то, что усилия *парнасов* Братства были сосредоточены в основном на организационных и финансовых вопросах [10], они играли определенную роль и в контексте исполнения ритуала, например, давали разрешение кантору начинать рецитацию текстов. Устав Братства также упоминает и нескольких лиц, обозначаемых «наш учитель» и «рабби», к которым члены ассоциации были обязаны обращаться в спорных ситуациях, касавшихся ритуальных вопросов.

В первой редакции устава Братства, законченной в 1607 г., и в помещенных после нее датированных записях термин «миньян» встречается пять раз, во второй редакции устава (без соответствующих ему датированных записей) – четыре раза. Основная тематика установлений первой и второй редакций совпадает, однако второй устав здесь не рассматривается, поскольку на данный момент не расшифрованы относящиеся к нему датированные записи, без которых анализ будет неполным. Три из пяти упоминаний, встречающихся в первой редакции устава, приходятся на датированные записи, два – на устав. В случае нормативной части термин употребляется для регламентации проведения ритуала, в датированных записях он появляется в административном контексте.

В тексте *пинкаса* Братства соблюдающих утро «миньяны» отчетливо делятся на традиционные, собиравшиеся в контексте литургии или для исполнения каббалистического ритуала, и «гражданские», необходимые для проведения той или иной административной процедуры, например, выборов должностных лиц. Общим для обоих типов кворумов является то, что его формируют совершеннолетние мужчины. К отличиям относятся характер процедуры (административный или ритуальный), требования к членству участников в Братстве и количество участников, необходимых для формирования кворума.



## Контексты употребления термина «миньян» в уставе Братства соблюдающих утро из Венеции

Далее последовательно рассмотрены фрагменты текста устава и датированных записей, в которых встречается термин, а также более широкий исторический контекст, в котором существуют эти формулировки. Кроме того, сделаны предположения о возможных целях, ради которых составители устава посчитали нужным употребить именно это понятие, а не использовать описательное выражение или обойтись без него вовсе.

В первый раз термин встречается в уставе Братства в установлении, регламентирующем порядок исполнения ритуала «соблюдения утра». Сформулировано правило следующим образом: «Также пришли к соглашению, что никто из членов Братства не может пойти соблюдать утро ни в какую другую синагогу, если вначале не придет в нашу синагогу *италиани* посмотреть, есть ли там миньян из десятирех человек» (здесь и далее перевод мой, если не указано иное. – Е. З.). За нарушение этого запрета полагается штраф в пять серебряных монет. Установление имеет вторую часть, где вместо самого термина используется описательное выражение («десять человек»). Члену Братства запрещается покидать синагогу во время проведения ритуала, кроме тех случаев, когда он может заменить себя кем-то или же когда после его ухода в синагоге будут оставаться десять человек («миньян»). Штраф за нарушение этого правила в два раза больше и составляет десять серебряных монет.

В гетто существовало несколько синагог, относившихся к той или иной конгрегации. Члены Братства соблюдающих утро проводили ритуал в синагоге итальянской конгрегации («синагога *италиани*» устава). Это была не единственная синагога, в которой проводился подобный ритуал: в Венеции одновременно существовало несколько братств соблюдающих утро [11, с. 33]. «Другая синагога», упоминаемая в уставе, могла быть синагогой другой конгрегации, в которой проводили ритуал члены похожей ассоциации. Существование нескольких синагог, в которых совершается ритуал, порождает конкуренцию за аудиторию – совершеннолетних мужчин, которые должны обеспечить присутствие кворума-«миньяна».

Составители устава Братства соблюдающих утро, запрещая покидать синагогу, не удостоверившись в наличии кворума, пытаются зарезервировать за Братством минимальную аудиторию. Они апеллируют к чувству принадлежности к объединению, верности ему, подчеркивая, что именно эта синагога является синагогой Братства («*наша синагога италиани*», *курсив мой*. – Е. З.). На случай, если чувства солидарности окажется недостаточно, они вводят денежный штраф, который обязаны заплатить те члены Братства, которые отправились в другую синагогу, вне зависимости от того, был ли сделан такой выбор однажды или многократно.



Усилия составителей устава направлены и на то, чтобы удержать людей в синагоге до завершения ритуала, для чего вдвое увеличивается штраф за уход из синагоги во время его проведения. Такое поведение невыгодно Братству по двум причинам. Во-первых, если в синагоге в целом присутствовало только десять человек, то любой ушедший делал невозможным завершение ритуала. Во-вторых, чем больше людей посещало ритуал, проводимый Братством, тем больший капитал в виде престижа и пожертвований аккумулировало объединение. В синагогах стояли ящики для пожертвований, как в пользу конгрегаций, так и в пользу различных внутриобщинных ассоциаций, и чем больше людей приходило в ту или иную синагогу, тем большим был шанс на то, что кто-то из них сделает денежное пожертвование. Также играло роль то, по какому случаю люди приходили в синагогу. Зачастую по окончании ритуала служка Братства мог обойти присутствующих с ящиком для пожертвований. Чем бо́льшая аудитория собиралась для участия в ритуале, организованном именно этим Братством соблюдающих утро, тем больше становилась вероятность, что пожертвование будет сделано именно в ящик Братства, а не в пользу какого-то иного внутриобщинного объединения.

В отличие от устава Братства соблюдающих утро, в уставе итальянской конгрегации еврейской общины Венеции присутствует описание такого кворума, однако термин «миньян» при этом не используется. В *пункасе* этой конгрегации термин «миньян» появляется в следующем контексте: «Не будет полного числа [присутствующих] на собрании, если не будут присутствовать по меньшей мере две трети членов братства, находящихся в городе и могущих прийти на собрание без заметного принуждения» [12, с. 13], однако в случае первой редакции устава термин «миньян» не применяется.

Второй случай употребления термина «миньян» в уставе Братства соблюдающих утро относится к разделу, регламентирующему обязанности *шамаша*, синагогального служки: «И [шамаш] будет обязан также приходить каждый день для соблюдения утра, [чтобы] собрался полный миньян из десятиерых, и не сможет уйти, если не останется десять [человек] в синагоге без него». Это установление делает шамаша постоянным участником ритуала, не оставляя ему выбора. Поддержание кворума становится его должностной обязанностью. Кроме того, если набирается больше участников, чем необходимо для кворума, присутствие шамаша создает впечатление популярности именно этого Братства соблюдающих утро в сравнении со схожими объединениями. Составители устава, обязывая шамаша приходить постоянно, пытаются повысить престиж Братства по сравнению с аналогичными ассоциациями, действующими в городской общине.

Приведенное выше установление для шамаша предваряется значимым уточнением: шамаш обязан будить и призывать во двор гетто всех



членов Братства для исполнения ритуала соблюдения утра. Публичное объявление о начале ритуала помогает привлечь достаточно людей, чтобы составить кворум. Более того, регулярные объявления не позволяют жителям гетто забыть о существовании Братства, что, в свою очередь, увеличивает вероятность, что именно в это Братство кто-то захочет вступить или сделает ему пожертвование.

В обоих случаях термин «миньян» выступает в ритуальном значении. Этот традиционный смысл, однако, существует в контексте, выходящем за пределы строго ритуальной сферы и затрагивающем административные механизмы функционирования Братства, его опору на престиж и стремление выдержать конкуренцию с другими братствами, предлагавшими участие в ритуалах подобного типа, за аудиторию и пожертвования.

### **Контексты употребления термина «миньян» в датированных записях**

В датированных записях дальнейшее смещение смысла термина становится еще более очевидным. Он сохраняет часть семантического ядра: это по-прежнему десять совершеннолетних мужчин – однако меняется контекст применения. На место ритуала приходит административная процедура, которая нуждается в одобрении сообществом участников Братства. Термин трижды появляется в нескольких формализованных контекстах, устойчивых выражениях, описывающих процедуру выборов в Братстве. В таких выражениях «миньян» – это кворум, необходимый для проведения преимущественно гражданской процедуры и свидетельствующий о правильности ее исполнения. Традиционное значение, тесно связанное с богослужением и ритуалом, уходит в тень, а актуальным становится измененное понимание термина: число членов Братства, присутствие которых достаточно для того, чтобы выборы и их результаты считались действительными.

Первый контекст, в котором появляется термин, таков: «И немедленно положили [белые] шары<sup>1</sup> в ящик [для голосования] в [присутствии] миньяна открыто вместе с черными шарами, как принято при выборах в *парнасы*». Эта фраза расположена в ряду процессуальных требований, которые должны быть соблюдены во время голосования. Наряду с присутствием «миньяна» к таким требованиям относятся фиксация имен выборщиков, имен кандидатов, решения, принятого при голосовании, и числа голосов, поданных за и против. Процедура голосования в Братстве использовала значительное число заимствований из венецианской практики. В приведенной формулировке использовано два заимствованных

<sup>1</sup> Для описания процедуры голосования использовались заимствованные из венецианского обихода термины. *Балути* – шары черного и белого цветов, использовавшиеся при голосовании. *Кафило* – ящик, в который складывались шары для голосования или обрывки бумаги с именами кандидатов. Здесь для удобства чтения «балути» и «кафило» оригинального текста заменены на перевод.





термина (один из которых повторен дважды) и два традиционно еврейских, один из которых обозначает светских администраторов (*парнасов*). Это позволяет предположить, что процедура была ориентирована в отдельных случаях и на светские, а не только на исключительно традиционные еврейские образцы.

На этом примере хорошо видны обозначенные выше особенности, характерные для употребления термина. Сохраняется представление о том, что «миньян» – это десять совершеннолетних мужчин, однако теперь они обязаны быть членами Братства, так как это необходимо для соответствующего требованиям устава проведения гражданской процедуры, и на них возложен ряд обязательств процессуального характера. Кроме того, термин закрепляется в определенном контексте, превращаясь, как будет видно на примерах ниже, в устойчивое выражение.

Все три случая употребления термина «миньян» в датированных записях построены очень схожим образом и являются вариантами одной и той же фразы. Во второй раз термин встречается в следующем фрагменте: «И шары [для голосования] были немедленно положены в ящик [для голосования] в присутствии миньяна, вместе с черными шарами [для голосования], как это принято». Третий вариант звучит так: «Немедленно были положены [...] шары [для голосования] в ящик [для голосования] в присутствии миньяна с [черными] шарами, как принято».

Эти три примера показывают, что в датированных записях термин почти полностью лишился своего первоначального значения, став частью устойчивой формулировки, повторяющейся от записи к записи почти без изменений. Формулировка используется при фиксации в книге записей результатов выборов с незначительными синтаксическими вариациями. Например, вместо «были положены» появляется «положили», к «как принято» добавляется уточнение: «как принято при выборах в *парнасы*». Выражение встречается каждый раз, когда составителю записей или писцу необходимо подчеркнуть, что процедура была проведена в соответствии с процессуальными нормами, а ее результаты корректны и достоверны. За этой формулировкой следует информация об имени выборщика, имени того члена Братства, которого он предложил для занятия той или иной должности, и результатах голосования о его кандидатуре.

Тенденция к вымыванию смысла и формированию устойчивых выражений проявляется также через формулировку «как принято», которая появляется во всех трех контекстах. Как и «пришли к соглашению», которое встречается в уставе и указывает на решение его составителей, «как принято» формализует употребление термина в его административном смысле и закрепляет его использование писцами и теми должностными лицами Братства, которые принимали участие в составлении датированных записей.



## **Заключение**

Анализ фрагментов, в которых упоминается термин «миньян», показал появление у понятия дополнительной сферы применения – административной, в рамках которой, в свою очередь, термин стал частью устойчивого выражения. В доступном документе схожего характера – первой из четырех редакций устава итальянской конгрегации Венеции, опубликованных Д. Карпи [13], также зафиксированном в форме *пинкаса* (книги записей), термин «миньян» не встречается ни разу. Продолжение сравнения на материалах других книг записей представляется весьма интересным. Дальнейшие исследования потребуют также дополнительной работы по расшифровке и публикации рукописей, относящихся к жанру *пинкаса*, которая сейчас находится на начальном этапе.

Братства в том или ином виде существовали в еврейских общинах со времен Античности (самая известная форма – это погребальное братство), однако в раннее Новое время в общинах Восточного Средиземноморья их роль выходит за рамки выполнения определенной функции, будь то погребение или забота о больных. В Новое время они служат площадками для социального, культурного и религиозного взаимодействия между представителями различных конгрегаций в рамках общины. Сдвиг роли добровольных внутриобщинных объединений в рамках общины отражался и на употреблении ранее однозначных терминов с традиционной сферой применения. Расширение значения и числа контекстов, в которых встречается понятие «миньян», отражает процесс возникновения внутри традиционных форм внутриобщинной жизни новых смыслов.

## **Список литературы**

1. Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки (НИОР РГБ). Ф. 71. № 793.
2. Fine L. *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos. Isaak Luria and His Kabbalistic Fellowship*. Stanford: Stanford University Press; 2003. 485 c.
3. Horowitz E. Coffee, Coffeehouses, and the Nocturnal Rituals of Early Modern Jewry // *AJS Review*. 1989. Vol. 14, no. 1. P. 17–46.
4. Bonfil R. Change in the Cultural Patterns of a Jewish Society in Crisis: Italian Jewry at the Close of the Sixteenth Century // *Jewish History*. 1988. Vol. 3, no. 2. P. 11–30.
5. Katz J. *Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages*. New York: Syracuse University Press; 2000. 420 c.
6. Ruderman D. B. The Place of Venice in the Cultural Formation of Early Modern Jewry // Calabi D. (ed.) *Venice: The Jews and Europe, 1516–2016*. Venice: Fondazione Musei Civici Venezia; 2016. P. 134–137.
7. Bonfil R. *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*. Oxford–Portland–Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization; 1989. 398 c.



8. Malkiel D. *A Separate Republic: The Mechanics and Dynamics of Venetian Jewish Self-Government (1607–1624)*. Jerusalem: Magnes Press; 1991. 667 c.
9. Cooperman B. D. Amsterdam From An International Perspective: Tolerance and Kehillah in the Portuguese Diaspora // Kaplan Y. (ed.) *The Dutch Intersection: The Jews and the Netherlands in Modern History*. Leiden: Brill; 2008. P. 1–18.
10. Zarubina E. Role And Functions Of The Head Administrators (Parnašim) In The Venetian Šomerim La-Boqer Fraternity And Its Social Context // *Materia Giudaica*. Forthcoming.
11. Horowitz E. Coffee, Coffeehouses, and the Nocturnal Rituals of Early Modern Jewry // *AJS Review*. 1989. Vol. 14, no. 1. P. 17–46.
12. Carpi D. (ed.) *Minutes Book of the Council of the "Italian" Jewish Community of Venice 1644–1711*. פנקס ועד ק"ק איטליאני בוויניציאה ת"ז-תע"א. Jerusalem: Ben Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East, Yad Izhak Ben-Zvi and the Hebrew University of Jerusalem; 2003. 308 c.

### References

1. Manuscript Department of The Russian State Library, fund 71, No. 793.
2. Fine L. *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos. Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship*. Stanford: Stanford University Press; 2003. 485 p.
3. Horowitz E. Coffee, Coffeehouses, and the Nocturnal Rituals of Early Modern Jewry. *AJS Review*. 1989;14(1):17–46.
4. Bonfil R. Change in the Cultural Patterns of a Jewish Society in Crisis: Italian Jewry at the Close of the Sixteenth Century. *Jewish History*. 1988;3(2):11–30.
5. Katz J. *Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages*. New York: Syracuse University Press; 2000. 420 p.
6. Ruderman D. B. The Place of Venice in the Cultural Formation of Early Modern Jewry. Calabi D. (ed.) *Venice: The Jews and Europe, 1516–2016*. Venice: Fondazione Musei Civici Venezia; 2016, pp. 134–137.
7. Bonfil R. *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*. Oxford, Portland, Oregon: The Littman Library of Jewish Civilization; 1989. 398 p.
8. Malkiel D. *A Separate Republic: The Mechanics and Dynamics of Venetian Jewish Self-Government (1607–1624)*. Jerusalem: Magnes Press; 1991. 667 p.
9. Cooperman B. D. Amsterdam From An International Perspective: Tolerance and Kehillah in the Portuguese Diaspora. Kaplan Y. (ed.) *The Dutch Intersection: The Jews and the Netherlands in Modern History*. Leiden: Brill; 2008, pp. 1–18.
10. Zarubina E. Role And Functions Of The Head Administrators (Parnašim) In The Venetian Šomerim La-Boqer Fraternity And Its Social Context. *Materia Giudaica*. Forthcoming.
11. Horowitz E. Coffee, Coffeehouses, and the Nocturnal Rituals of Early Modern Jewry. *AJS Review*. 1989;14(1):17–46.
12. Carpi D. (ed.) *Minutes Book of the Council of the "Italian" Jewish Community of Venice 1644–1711*. פנקס ועד ק"ק איטליאני בוויניציאה ת"ז-תע"א. Jerusalem: Ben Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East, Yad Izhak Ben-Zvi and the Hebrew University of Jerusalem; 2003. 308 c.



## **HISTORY OF THE EAST**

**Zarubina E. D. A term “minyan” in Venetian *Hevrat Shomerim la-Boker* minute book...  
*Orientalistica*. 2020;3(5):1269–1279**

### **Информация об авторе**

**Зарубина Евгения Дмитриевна** – младший научный сотрудник, Отдел памятников письменности народов Востока, Институт востоковедения, Российская академия наук, Москва, Россия.



### **Information about the author**

**Evgenia D. Zarubina** – Junior Research Fellow, Department of Oriental Written Sources, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

### **Раскрытие информации**

#### **о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### **Conflicts of Interest Disclosure**

The author declares that there is no conflict of interest.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 06 октября 2020 г.  
Одобрена рецензентами: 21 ноября 2020 г.  
Принята к публикации: 07 декабря 2020 г.

### **Article info**

Received: October 06, 2020  
Reviewed: November 21, 2020  
Accepted: December 07, 2020

# HISTORY OF THE EAST

## Historiography Source critical study and Methods of historical research

## ИСТОРИЯ ВОСТОКА

### Историография, источниковедение и методы исторического исследования

Оригинальная статья  
УДК 930.2(31)

Исторические науки

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1280-1297

### Джеймс Легг об истории текста «Лунь юй»

Лидия Ивановна Головачёва (1937–2011)

**Аннотация.** В статье рассмотрены взгляды крупнейшего британского синолога XIX в. Джеймса Легга (1815–1897) на историю текста «Лунь юй». Используя комплексные историографические и текстологические методы, автор анализирует следующие ключевые аспекты исследований Д. Легга: 1) цинские представления об уничтожении книг и ученых в период империи Цинь и о собирании древних книг в эпоху Хань; 2) формирование текста «Лунь юй» учеными эпохи Хань; 3) о времени создания и авторстве «Лунь юй», о плане текста и его аутентичности; 4) о комментировании «Лунь юй»; 5) о разночтениях в «Лунь юй». Как показывает последовательный анализ, точка зрения на историю текста «Лунь юй», зафиксированная Леггом и отражавшая как взгляды китайских ученых, так и его собственное мнение, является показателем высоты, которая была взята традиционной текстологией «Лунь юй» в XIX в. Указанный вывод, в свою очередь, служит важной опорной точкой и ориентиром для дальнейшего изучения общей эволюции исследований «Лунь юй» в китайской, западной и всей мировой синологии.

**Ключевые слова:** Джеймс Легг; Китай; Конфуций; «Лунь Юй»; текстология; историография

**Благодарности.** Рукопись статьи отредактирована и подготовлена к печати сыном автора, Валентином Цуньлиевичем Головачёвым, кандидатом исторических наук, заместителем директора по научной работе Института востоковедения РАН (Москва, Россия).

**Для цитирования:** Головачёва Л. И. Джеймс Легг об истории текста «Лунь юй» // *Ориенталистика*. 2020. Т. 3, № 5. С. 1280–1297. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1280-1297.

Original article

History studies

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1280-1297

### James Legge on the Lun Yu's text history

Lidia I. Golovacheva (1937–2011)

**Abstract.** The article examines the views of the outstanding British Sinologist James Legge (1815–1897) on the textual history of the Lun Yu'. Based on the methodologi-



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





cal approach as adapted in the textual historical studies the author, Lidia Golovacheva studies the views by J. Legge on the phenomena as follows. 1. The Qing views on the destruction of books and the killing of scholars, which took place during the Qin dynasty and on the targeted collection of ancient books in the Han era. 2. The compilation process of Lun Yu's text by the Han dynasty scholars. 3. When and by whom the Lun Yu was written. 4. Who left comments on Lun Yu. 5. Variant readings in Lun Yu. The views on Lun Yu by Legge to a significant part are influenced by those of traditional Chinese scholars. They reflect the general height, reached by the *Lun yu'* textology in the 19<sup>th</sup> cent. This builds a solid basis for future research on the development of Lun Yu studies in the Sinological studies in China, Western Europe and worldwide.

**Key words:** China, historiography; Confucius; Legge, James (1815–1897); Lun Yu, textual studies on; Lun Yu, historiography of

**Acknowledgments.** The article is prepared for publication by Valentin Ts. Golovachev, Ph. D. (Hist., 1992), Deputy director at the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Science. Valentin Ts. Golovachev is the son of the author, Lidia Golovacheva.

**For citation:** Golovacheva L. I. James Legge on the *Lun Yu's* text history. *Orientalistica*. 2020;3(5):1280–1297 (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1280-1297.

## **Введение**

История изучения текста «Лунь юй» в Китае насчитывает более двух тысяч лет и ей посвящена огромная литература. Представления о том, как «Лунь юй» был создан и передавался, сложились впервые в эпоху Западная Хань (202 до н. э. – 8 н. э.), а затем на протяжении веков постепенно, но незначительно изменялись. В эпоху Цин (1644–1911) они, можно считать, оформились окончательно. В XIX в. английский ученый-миссионер Джеймс Легг (James Legge, 1815–1897), оставивший миру пятитомное издание переводов на английский язык всех китайских классических канонов, добросовестнейшим образом изучил литературу по истории текста «Лунь юй», существовавшую в его время, и изложил ее достаточно подробно в *Prolegomena* к I тому своих переводов, снабдив исчерпывающим научным аппаратом, где все легенды, а также большинство текстов ссылок приведены в иероглифике [1]. Взгляд на историю текста «Лунь юй», зафиксированный Леггом и отражавший как взгляды китайских ученых, так и его собственную точку зрения, является показателем высоты, достигнутой традиционной текстологией «Лунь юй» в XIX в. Для западных исследователей конфуцианства труды Легга служат незаменимым подспорьем и прекрасным путеводителем в море традиционной текстологии.

В XX в. интерес к изучению истории текста «Лунь юй» значительно снизился. Казалось, о ней сказано все возможное. Текст «Лунь юй» стал восприниматься как данность – нечто непреложное, утвержденное тысячелетиями своего существования, требующее изучения только с содержательной стороны. Переводчики и исследователи этого текста, предва-





ряя свои труды, ограничивались в лучшем случае кратким очерком истории его сложения, основанным на научных достижениях, полученных к XIX в., а иногда и просто упоминанием о том, что текст «считается очень надежным» или «самым надежным источником для изучения идей Конфуция». Прделанная предшествующими поколениями работа как бы освобождала их от дальнейших забот об исследовании аутентичности памятника.

Постепенно тонкости и многие отнюдь не решенные проблемы «луньйеведения» (*Лунь юй сюэ*) стали забываться, но в последние два десятилетия XX в. интерес к истории «Лунь юй» снова возрос в связи с общим ростом интереса к Конфуцию и конфуцианству. И снова ученые в Китае и за рубежом, движимые разными мотивами, включились в обсуждение двухтысячелетних загадок «Лунь юй», чтобы ответить на вопрос о степени доверия, которое может питать к нему переводчик и исследователь настоящего времени. Здесь неизбежно повторение старого, более или менее прочно забытого, но появляются и новые интересные наблюдения. В данной статье процесс изучения истории «Лунь юй» в течение двух тысячелетий рассматривается в свете фундаментальных исследований, представленных в репрезентативных трудах Дж. Легга<sup>1</sup>.

### **Цинские представления об уничтожении книг и ученых в период империи Цинь и о собирании древних книг в эпоху Хань**

Истый ученый, Легг уделял исключительное внимание изучению аутентичности текстов китайских классических книг. Поэтому обстоятельства уничтожения их в империи Цинь (221–206 гг. до н. э.) и последующего восстановления в эпоху Западная Хань рассмотрены им подробно. Историю этих событий он начинает рассматривать с записи, сделанной ханьским историком Бань Гу в «Истории Ранней Хань» (*Цянь Хань шу*), в главе 10-й *И вэнь чжи* [3, 1.10.1], название которой условно переводится им как «История литературы»:

«Когда умер Чжун Ни (Конфуций), прекратились его глубокомысленные речи; а когда ушли из жизни семьдесят его учеников, над их смыслом стало чиниться насилие. Поэтому “Чунь цю” разделилось на четыре разных варианта, “Песни” – на пять, а “Перемены” стали передаваться несколькими разными школами. Среди беспорядка и своеволия Борющихся Царств (481–220 гг. до н. э.)<sup>2</sup> правда и ложь соперничали между собой, и путаница господствовала в речах ученых. Затем наступили бедствия при [империи] Цинь (220–205 гг. до н. э.), когда литература была

<sup>1</sup> Взгляды Л. И. Головачёвой на историю и структуру канонического текста «Лунь юй» изложены в ряде специальных публикаций, в том числе в статье «Конфуций поистине непрост» [2].

<sup>2</sup> Здесь и ниже в цитате: такие даты указаны в тексте самим Леггом.



сожжена, чтобы держать народ в невежестве. Но воцарилась [империя] Хань и принялась за поправление ущерба, причиненного [империей] Цинь. Большие усилия были затрачены на собирание планок и дощечек [на которых записывали книги], и проложена широкая дорога для поднесения книг престолу. Во времена императора У-ди (140–85 гг. до н. э.), из-за отсутствия книг и потери планок, церемонии и музыка пришли в упадок. Император, обеспокоенный этим, сказал: “Я весьма опечален”. Поэтому составил план строительства хранилища для книг и назначил чиновников для широкой переписки книг, включая работы различных ученых, чтобы все они были помещены в хранилища.

Император Чэн-ди (32–5 гг. до н. э.), обнаружив, что часть книг все еще находится в разрозненном состоянии или отсутствует, поручил Управляющему Приемом Посетителей Чэнь Нуну искать доселе не найденные книги по всей империи; специальным указом повелел Начальнику Пиршественного Приказа Лю Сяну собирать и изучать классические труды с комментариями к ним, писания ученых и все поэтические произведения; повелел Инспектору Пеших Войск Жэнь Хуану собирать книги по военному искусству; Великому Историографу Инь Сяну – книги по искусству вычисления (то есть гадания), а Императорскому Врачу Ли Чжу-го – книги по медицине. Когда бы какая книга ни попадала к [Лю] Сяну, он прежде всего приводил ее в порядок, составлял оглавление и делал краткое описание ее содержания, которое предоставлялось императору. Когда работа эта была в разгаре, Сян умер и император Ай-ди (6 г. до н. э. – 1 г. н. э.) назначил его сына [Лю] Синя Начальником Императорских Экипажей для окончания работы отца. Поэтому Синь собрал все книги и представил доклад о них по семи разделам» [1, т. 1, с. 3–4].

Легг отмечает, что первый из разделов был, видимо<sup>3</sup>, общим каталогом (*цзи люэ*), содержащим только названия работ, включенных в шесть других разделов. Второй раздел охватывал классические труды (*Да и люэ*). Из краткого пересказа, который сохранился в «И вэнь чжи», мы узнаем, что там было 294 собрания «И-цзин» от 13 различных лиц (*фань И, ши сань цзя, эр бай цю ши сы пянь*); 412 собраний «Шу-цзина» от 9 лиц; 416 цзюаней «Ши-цзина» от 6 лиц (*Ши, лю цзя, сы бай и ши лю цзюань*); 555 собраний «Книги ритуалов» от 13 разных лиц; 105 собраний «Книги музыки» от 6 разных лиц; 948 собраний Истории под заголовком «Чунь цю» от 23 лиц; 229 собраний «Лунь юй», включая сборники и сходные фрагменты от 12 лиц; 59 собраний «Сяо-цзин», включая «Эр я» и другие части древних книг от 11 лиц; и наконец, 45 работ о «Сяо сюэ», то есть работ о форме иероглифов от 53 разных лиц. Труды Мэн-цзы были включены во второй раздел (*Чжу цзы люэ*), среди сочинений так называемых

<sup>3</sup> Работа Лю Синя «Ци Люэ» («Описание книг по семи разделам») не сохранилась и известна нам только по пересказу Бань Гу [3]. Поэтому Легг говорит о ее содержании предположительно.



конфуцианских ученых (*Жуцзя чжэ лю*), которых было 836 собраний от 53 разных лиц. Собрания, о которых Лю Синь докладывал императору, в дальнейшем потерпели урон в беспорядках 8–25 гг. н. э.

Затем воцарилась империя Восточная Хань. Ее основатель Гуань-ди (25–57 гг.) ревностно продолжал предприятие своих западноханьских предшественников, и для книг, которые были собраны, потребовалось дополнительное хранилище. Его преемники Мин-ди (58–75 гг.), Чжан-ди (76–88 гг.) и Хэ-ди (89–105 гг.) лично участвовали и в изучении книг, и в литературных дискуссиях, а император Лин-ди в 172–178 гг. приказал выгравировать на каменных стелах утвержденный текст Пяти Канонов и установить их у ворот Императорской Академии (*Да сюэ*). Стелы с текстами не сохранились. Легг упоминает, что, согласно некоторым старинным источникам, тексты на стелах были написаны иероглифами трех разных стилей. Однако сам он разделяет мнение ученого Чжу И-цзуня, который в 287-й книге своего труда<sup>4</sup> доказал, что все они были в одном стиле [4, с. 1а–5а].

Легг отмечает великое внимание правящих династий Китая начиная с Хань к сохранению литературных памятников древности и особенно подчеркивает заслуги в этой области современной ему маньчжурской династии Цин, при которой было издано много комментариев к классическим книгам, принадлежащих кисти ученых предшествующих поколений. Как считает Легг, это послужило гарантией сохранности древних книг на протяжении многих столетий в том виде, в каком они стали известны ученому миру примерно в I в. до н. э. Проблему, по его мнению, составляет лишь то, каково было состояние данных памятников в те далекие ханьские времена, когда ученые только начали работать над ними.

По свидетельствам, дошедшим до нас от эпохи Западной Хань, планки сохранившихся книг были изуродованы и повреждены. Но были ли повреждения столь велики, что все заботы, приложенные к малым остаткам книг, были уже бесполезны? Легг изучал все свидетельства (доступные ученым Китая его времени) в отношении каждой отдельной книги, с которой он работал. Ниже приводится его работа с историческими сведениями о «Лунь юй». Общий ответ Легга на поставленный вопрос состоял в том, что ко времени, когда ханьские императоры занялись собиранием и реконструкцией древних книг, в Китае этих книг осталось *достаточно* для того, чтобы ученые чиновники могли успешно выполнить порученную им работу. Легг оспаривает мнение о тотальном уничтожении древних книг в империи Цинь, распространенное среди западных исследователей. Последние не очень подробно изучали исто-

<sup>4</sup> Чжу И-цзунь (1629–1709) – ученый, член Академии Ханьлинь. Его сочинение из 300 томов открывает предисловие, написанное в XVIII в. лично императором Цяньлуном.



рические свидетельства и слишком доверяли эмоциональным ссылкам китайцев на сожжение книг и казни ученых по приказу основоположника Цинь, видевших в этом величайшее бедствие, когда-либо происходившее в китайской культуре.

Прежде всего, Легг желает опереться на то, что говорит об этом в своих «Исторических записках» (*Ши цзи*) известный ханьский историк Сыма Цянь, сведения которого считаются очень надежными, хотя источники их часто неизвестны. В отличие от других западных ученых-современников, склонных к беллетризированному пересказу трудной для понимания китайской исторической литературы, Легг приводит в своей работе подробный перевод отрывка из «Основных записей о Первом императоре династии Цинь» из «Исторических записок», делая примечание, что обычно используемый при описании событий текст «Тун цзянь ганму»<sup>5</sup> сокращен по сравнению с текстом «Исторических записок» и избегает трудностей оригинала. Здесь воспроизведен перевод Легга на русском языке, чтобы иметь возможность ссылаться на него потом, когда перед читателем будет разворачиваться система аргументации, связанная с переосмыслением описанных во фрагменте событий (в квадратных скобках даны примечания Легга):

«На своем 34-м году [34-й год после занятия трона царства Цинь, это был только 9-й год признания его императором, совпадающий с 213 г. до н. э.] император, возвратившись из поездки на юг, которая простерлась вплоть до Юэ, устроил пир в своем дворце в Сянъяне. На нем появились Великие Ученые числом до 70 человек и пожелали ему долголетия [博士七十人前為壽. Здесь博士 не просто «великие ученые», но официальный ранг. Это было вроде коллегии из 70 членов]. Один из главных министров Чжоу Цин-чэнь (Пу шэ Чжоу Цин-чэнь) выступил вперед и сказал: “Прежде государство Цинь занимало земли протяженностью только в 1000 ли, но Ваше Величество с помощью своей внутренней силы, подобной духу, и своей мудрости успокоил и устроил всю империю и отогнал прочь все варварские племена. Так что повсюду, где светят солнце и луна, все правители появляются перед Вами как гости, признающие свою подчиненность. Вы превратили государства разных князей в области и районы, где народ наслаждается счастьем и покоем, больше не страдая от бедствий войны и усабиц. Так будет продолжаться десять тысяч поколений. С глубокой древности не было никого, подобного Вашему Величеству по притягательной силе добродетели”.

<sup>5</sup> *Тун Цзянь Ган Му* (полное название: *Юй пи цзы чжи тун цзянь ганму* 禦批資治通鑑綱目 – «Высочайше утвержденные текст и комментарии к “Всеобщему Зерцалу, управлению помогающему”) – историко-энциклопедическое сочинение, составлено в конце XII в. Основной текст состоит из 59 глав (*цзюаней*) и охватывает исторические события с 403 г. до н. э. до 960 г. н. э. В 1476 г. дополнен еще 27 главами, посвященными эпохам Сун и Юань. Полное сочинение в 104 главах издано лишь в начале XVIII в.



Император был польщен. В это время один из Великих Ученых, Шунь Юй-юэ, уроженец царства Ци, выступил вперед и сказал: “Правители Инь и Чжоу более чем тысячу лет давали в уделы своим сыновьям, младшим братьям и заслуженным министрам земли и власть, а потому могли надеяться на их поддержку и помощь – такое я слышал. Но ныне Ваше Величество владеет всем между морями, а Ваши сыновья и младшие братья всего лишь простолюдины. А что будет, если кто-нибудь захочет сыграть роль Тянь Чана [видимо, речь идет о Тянь Хэне, упомянутом во фрагменте 14.22 в «Лунь юй»] или аристократов царства Цзинь? Где Вы найдете помощь, которая Вам может потребоваться, без поддержки Вашей собственной семьи? А чтобы могло долго сохраняться то, что не следует урокам древности, – такого я не слыхивал. Цин показал себя сейчас не верным министром, а льстецом, который усугубляет ошибки Вашего Величества”.

Император потребовал мнений других по поводу такого представления, и Первый Министр (Чэнсян) Ли Сы сказал: “Ни один из Пяти Императоров не повторял другого, и Три Династии не перенимали путей друг друга, каждый имел собственную систему правления, и не из чувства противоречия, а из-за изменившихся требований времени. Ныне Вы, Ваше Величество, заложили основу управления империей. Поэтому она будет существовать десять тысяч поколений. Но это, конечно, выше понимания глупого книжника. А кроме того, Юэ говорит только о вещах, относящихся к Трем Династиям, которые непригодны для того, чтобы быть образцом для Вас. Во времена оны, когда все князья боролись друг с другом, они пытались собирать вокруг себя странствующих ученых. Ныне же империя в покое, а законы и установления исходят от высшей власти, что позволяет людям, пребывающим в своих домах, отдавать свои силы орудиям земледелия. А тем, которые стали учеными, изучать законы и запреты. Однако, вместо того чтобы поступать так, ученые не изучают того, что относится к нынешнему дню, а изучают древность. Они продолжают осуждать нынешнее время, вводя массы в заблуждение и возбуждая беспорядки.

Рискуя своей жизнью, я, Первый Министр, скажу: прежде, когда страна была в разъединении и смуте, не было никого, кто мог бы дать ей единство. Поэтому князья вставали друг против друга, и постоянные ссылки на древность делались ради того, чтобы повредить настоящему. Выдвигались безосновательные положения, чтобы замаскировать то, что разрушало настоящее, а люди выставляли свою ученость, чтобы то, что их правители приказывали, казалось негодным. А ныне, когда Вы, Ваше Величество, объединили империю, отличили черное от белого, установили мир и единство, они все еще кичатся своей ученостью и собираются вместе. Они учат людей тому, что противоположно Вашим законам. Когда они услышат, что выпущен указ, каждый начинает оспаривать его с помощью своей учености. При дворе они таят свое недоволь-



ство в душе, а на улицах они болтают. Они претендуют на превознесение своего Учителя и считают, что это хорошо – иметь свои особые взгляды. Поэтому они провоцируют людей на ропот и злословие. Если такое не запретить, авторитет Вашего Величества будет падать, и будут создаваться группировки. Лучше всего было бы запретить их. Я умоляю, чтобы все записи историографов, кроме циньских, были сожжены; чтобы ото всех в империи, кто осмеливался снимать копии с *Ши-цзин*, *Шу-цзин* или с книг Ста Школ, если только они не принадлежат к корпусу Великих Ученых, потребовать отнести их к соответствующим районным чиновникам и сжечь; чтобы все, кто посмеет болтать друг с другом о *Ши-цзине* или *Шу-цзине*, были преданы смерти, а их тела выставлены на рынках; чтобы все, кто упоминает о прошлом в упрек настоящему, были преданы смерти со своими родственниками; чтобы чиновники, которые узнают о нарушении этих правил и не сообщают о нарушителях, считались виновными наравне с ними; и чтобы все, кто через 30 дней после выхода этого указа не сожжет свои книги, были клеймены и сосланы на работы на стены на четыре года. Только книги по врачеванию, гаданию и земледелию могут распространяться. А если кто хочет изучать законы, тот может идти для их изучения в городские чиновничьи управления». Императорское решение было: «Одобрить».

Более кратко, пишет Легг, было описано уничтожение ученых. Тут он сам переходит от перевода к пересказу: через год после сожжения книг недовольство императора было возбуждено отступничеством двух ученых, его прежних фаворитов. Он повелел устроить строгую проверку всего этого класса в столице, чтобы узнать, правда ли, что они плохо отзываются о нем и мутят народ. Порученное императорскому цензору расследование показало, что свыше 460 ученых нарушало запреты, и все они были закопаны живьем для устрашения всей империи. А также более строго, чем раньше, стали использоваться разжалования и наказания. Старший сын императора Фу-су увещевал отца, говоря, что такие меры против тех, кто повторял слова Конфуция и хотел подражать ему, будут отчуждать людей от их молодой династии. Но его вмешательство возмутило императора настолько, что сын был отослан со двора к Начальнику Строительства Стен.

Никто из китайских критиков и историков, по словам Легга, не пытался дискредитировать запись об этих событиях, хотя некоторые задавались вопросом о масштабах ущерба, причиненного ими памятникам их древней литературы (тут Легг ссылается на замечания по этому поводу Чжэн Цзя-цзи, ученого периода Сун, в «Вэньсянь тункао»<sup>6</sup>, цзюань

<sup>6</sup> Вэньсянь Тункао 文献通考 – «Всеобщее исследование письменных документов истории». Энциклопедия в 349 томах (24 раздела), составленная в эпоху Юань (с 1273 по 1317 г.) на основе более ранних энциклопедий, объединившая сведения обо всех законах и указах предыдущих китайских империй. Главный составитель – Ма Дуань-линь 馬端臨.





CLXXIY, с. 5). Легг подчеркивает, что указ Цинь Шихуана против книг не распространялся на «И-цзин», для которого было сделано исключение как для гадательной книги. Указ не распространялся также на другие классические книги, которыми занимался корпус Великих Ученых. Легг считает, что при династии Хань не должно было бы возникнуть трудностей с нахождением копий с них, если бы не грабежи и пожары столицы, устроенные в 206 г. до н. э. Сян Юем, грозным противником основателя дома Хань. Огонь тогда бушевал в Сянъяне три месяца во всех дворцах и общественных зданиях и должен был разрушить списки Великих Ученых так же, как указ тирана разрушил списки, хранившиеся у частных лиц.

Легг замечает, что Цинь Шихуан прожил после издания своего указа о книгах только три года. Он умер в 210 г. до н.э., а царствование его второго сына, наследовавшего ему, продолжалось всего лишь три года. Затем последовал короткий период беспорядков и борьбы за высшую власть между различными князьями. Царствование основателя дома Хань началось в 202 г. до н. э., к этому времени после издания указа о запрещении хранения книг прошло 11 лет. Официальная отмена запретного указа произошла еще через 11 лет, при втором ханьском императоре Хуэй-ди, так что он действовал 22 года. Легг, однако, считает, что ревностные усилия по проведению указа в жизнь не могли продолжаться дольше, чем длилась жизнь того, кто его издал, то есть более трех лет. С его точки зрения, ущерб, причиненный древним книгам Китая домом Цинь, не мог даже и близко быть полным уничтожением, и потому он считает, что в отношении большей части древней литературы ученым эпохи Хань нужно было предпринять лишь труд просмотра и упорядочения.

Легг считает также безосновательным мнение о том, что при Хань была широко распространена подделка древних книг учеными. В каталогах Лю Синя перечислено около 13 000 крупных и мелких работ почти 600 разных авторов, распределенных по 38 разделам (*фань шу лю люэ, сань ши ба чжун, у бай цзю ши лю цзя, вань сань цянэ эр бай лю ши цзю цзюань*). В третьей части каталога в первом подразделе, где перечислены работы конфуцианцев (*жуцзя чжэ лю*), число авторов составляло 53, число работ и их частей – 836. Между Мэн-цзы и правнуком Конфуция Кун Чжи было 8 авторов. Во втором подразделе – даосском (*даоцзя чжэ лю*) – числилось 993 собрания от 37 авторов. В шестом подразделе – моистском (*моцзя чжэ лю*) – 6 авторов и 86 сочинений. В этих сочинениях противников конфуцианцев имеется много упоминаний о классиках, Конфуции и его учениках.

Из этого Легг делает вывод, что урон, нанесенный древней литературе при Цинь, был того же порядка, что и в войнах периода Чжаньго. Этот урон мог быть более интенсивным, но и предшествующие несколько столетий постоянных войн между владельцами разных китайских государств не были благоприятны для хранения древней литера-



туры. Мэн-цзы рассказывает о том, как князья обходились с древними хрониками, из которых явствовало, что они являются узурпаторами (1, Mencius, Y. Pt. II, ii, a). Но в те времена всегда хватало ученых и государственных деятелей, которым была дорога древность и ее памятники, а со смерти Конфуция до начала Цинь прошло всего 258 лет. Между этими датами как связующее звено стоял Мэн-цзы. Он родился в 371 г. до н. э. и через посредство Кун Чжи достигал самого Конфуция, а его смерть в 288 г. до н. э. случилась всего за столетия до Цинь. Легг выражает уверенность, что китайские классические книги в том виде, как они дошли до наших дней, собранные и упорядоченные во II в. до н. э., являются подлинными: они – то, что осталось от книг более удаленного периода. И это именно то наследие, что великий мудрец Китая и его ученики оставили своей стране. С этой уверенностью Легг приступает к исследованию каждой отдельной книги.

### **Формирование текста «Лунь юй» учеными эпохи Хань**

Ниже приводится изложенное близко к тексту небольшое, но очень емкое исследование Легга по истории формирования текста «Лунь юй» с сохранением свойственной этому автору тезисной формы.

1. При ханьском собирании книг обнаружили два списка «Лунь юй» из царства Лу, родины Конфуция, и из соседнего царства Ци. Между ними была значительная разница. Первый состоял из 20 глав, тех самых, на которые разбит этот классический текст ныне. Во втором было на две главы больше, а в тех 20 главах, которые были у них общими, кое-где количество фрагментов и фраз было больше.

2. Известны имена нескольких лиц, посвятивших себя изучению и передаче этих двух списков. Среди трансляторов списка из Лу упомянуты имена Сяхоу Шэня, Великого Воспитателя наследника престола (*Тай цзы да бо Сяхоу Шэнь*), который умер в возрасте 90 лет в царствование императора Сюань-ди (73–49 гг. до н. э.); Сяо Ван-чжи, Первого Военачальника (*Цянь цзянцзюнь Сяо Ван-чжи*), умершего в царствование императора Юань-ди (48–33 гг. до н. э.); Вэй Сяня, Первого министра империи в 70–66 гг. до н. э. с сыном Сюаньчэном (*Чэнсян Вэй Сянь цзи цзы Сюаньчэн*). Трансляторами списка из Ци называются Ван Цин, бывший в 99 г. до н. э. цензором; Юн Шэн; Ван Цзи, государственный деятель, умерший в начале царствования императора Юань-ди.

3. Но около 150 г. до н. э. был обнаружен третий список. Один из сыновей императора Цзин-ди в 154 г. до н. э. был назначен правителем царства Лу (*Лу гун-ван*) и в какое-то время после этого, желая расширить свой дворец, принялся разрушать дом семейства Кун, о котором было известно, что в нем жил когда-то сам Конфуций. При разрушении в стене были найдены списки «Шу-цзин», «Чунь цю», «Сяо-цзин» и «Лунь юй», спрятанные там после издания указа о сожжении книг. Однако все они были



написаны самым древним китайским письмом (*кэдоу вэнь*, «головастиковым письмом»). Знаки этого письма имели древнюю форму, некогда приданную им изобретателем иероглифов Цан Се. Головы у них были толстые, а хвосты тонкие, как у тех существ, от которых пошло их название), которое уже вышло из употребления. Гун-ван вернул списки семейству Кун, глава которого Кун Ань-го принялся за их изучение. В конце концов он, по приказу императора, опубликовал труд под названием «*“Лунь юй” с объяснением иероглифов и толкованием*» (*Лунь юй сюнь цзе*).

4. Обнаружение этого списка будет рассматриваться как самое важное событие в истории текста «Лунь юй». Китайские авторы называют его «Древним “Лунь юй”», или «Гу Лунь». Но в исторических преданиях, описывающих обстоятельства его обнаружения, есть одно прибавление, которое, по мнению некоторых, ставит под сомнение все описываемое. Там говорится, что *гун-ван*, отдавший приказ разрушить дом Конфуция, в конце концов отказался от своего намерения, потому что однажды, когда он поднимался по ступеням своего родового храма, слышались звуки колоколов, каменных гонгов, лютей и цитр, и вслед за этим ему доложили о находке в стене древних рукописей. Этот случай мог быть, как мы можем думать, подстроен семейством Кун ради сохранения дома или же добавлен историками, желавшими прославить мудреца. Но мы не можем из-за него сомневаться в находке древних списков книг. У нас имеются собственные воспоминания Кун Ань-го о том, как книги были переданы ему, и как он их дешифровал. Упомянутая выше книга о «Лунь юй» не дошла до наших дней, но его работа о «Шу-цзин» сохранилась.

5. Как уже было отмечено, «Лунь юй» из Ци содержал на две главы больше, чем «Лунь юй» из Лу. В этом отношении Древний «Лунь юй» соответствовал списку из Лу. Этих двух глав в нем тоже не было. Последняя глава луского списка «Лу Лунь» в нем была разделена, однако, надвое. Фрагмент, начинающийся со слов «Я сказал», составлял сам по себе отдельную главу, а два оставшихся фрагмента составляли другую главу, начинавшуюся со слов «Цзы Чжан». С этой незначительной разницей древний и луский списки соответствовали друг другу.

6. Аньчанский князь Чжан Юй (*Аньчан хоу Чжан Юй*), умерший в 4 г. до н. э., поддержанный многими высшими чинами империи, провел сравнение списков из Лу и Ци с целью определения правильного текста. Результат его трудов из 21 главы упомянут в каталоге Лю Синя. Он был известен как «*“Лунь юй” князя Чжана*» (*Чжан-хоу Лунь*) и заслужил всеобщее одобрение. Чжан Юю обычно приписывают удаление из «Лунь юй» двух добавочных глав, которые содержались в циском списке, но Ма Туань-лин предпочитает относить это обстоятельство за счет авторитета «Гу Лунь», в котором, как мы видели, их не было (*Вэньсянь тункао*, гл. CLXXXIV, с. 3). Если бы мы имели эти две главы, из их содержания мы могли бы понять резон недоверия к ним. Этого могло быть



достаточно для Чжан Юя, чтобы отказаться от них, как он и сделал. Но мы вряд ли можем предположить, что он не имел перед собой списка «Гу Лунь», который стал известен почти за столетие до опубликования его труда.

7. Во II в. н. э. появился новый извод «Лунь юй» с комментариями одного из величайших когда-либо живших в Китае ученых Чжэнь Сюаня, известного также под прозвищем Кан Чэн. Он умер в царствование императора Сянь-ди (190–220 гг.) в возрасте 74 лет, и число его трудов, посвященных древней китайской классической литературе, является совершенно невероятным. Принимая «Лу Лунь» за установленный в его время текст, он тщательно сравнил его с текстом из Ци и с Древним списком. Перечень разночтений иероглифов из его комментариев и иероглифов из нынешнего текста, освященного авторитетом Чжу Си, жившего при династии Сун, приводится Леггом в конце главы и будет приведен также и в данной статье. Эти разночтения немногочисленны, и важность их, по мнению Легга, незначительна.

8. В целом все вышесказанное должно, считает Легг, убедить читателя в той тщательности, с которой текст «Лунь юй» был установлен при династии Хань [1, Vol. I, Prolegomena, p. 12–14].

### **Джеймс Легг о времени создания и авторстве «Лунь юй», о плане текста и его аутентичности**

Легг начинает этот раздел своего труда с упоминания записи, предвещающей каталог Лю Синя. Согласно этой записи, «Лунь юй» был составлен учениками Конфуция, собравшимися после его смерти и упорядочившими записи его высказываний и бесед, которые во множестве у каждого из них хранились. Но такого не могло быть, возражает Лю Синю Легг, который в данном случае полностью солидарен с китайской научной традицией. Можно согласиться с тем, что многие ученики имели записи слов Учителя, и что таковые вошли в состав «Лунь юй». Но сам труд должен был оформиться гораздо позже. В 3-м фрагменте VIII главы «Лунь юй», как аргументирует Легг, следуя за традицией, встречается запись о последних днях ученика Конфуция Цзэн Шэня. Там говорится, что на смертном ложе его посетил чиновник Мэн Цзин. Цзин – это было посмертное имя Чжунсунь Цзе, сановника дафу царства Лу, который был еще жив после смерти луского царя Дяо-гуна, случившейся в 431 г. до н. э., примерно через пятьдесят лет после смерти Конфуция (Li Chi, II, Pt. ii, 2).

Кроме того, глава XIX «Лунь юй» состоит из высказываний учеников, сам Конфуций в ней не фигурирует. Часть этих высказываний (фрагменты 19.3, 19.12, 19.19) относится к тому времени, когда ученики имели собственных учеников и последователей и привычно вспоминали на своих уроках то, что некогда слышали от мудреца.



В-третьих, в фрагменте 11.2 вторая часть, по всей видимости, представляет собой заметки составителей памятника, в которых десять главных учеников Конфуция классифицированы согласно их отличительным способностям. Вряд ли такое могло быть написано при жизни кого-либо из этих десяти. Но меж ними есть имя ученика Цзы Ся, который дожил до ста лет. Мы встречаем его в 407 г. до н. э., через три четверти века после смерти Конфуция, при дворе царства Вэй, царю которого он дарит классические книги (Лидай тунцзи бяо, кн. 1, с. 77).

Вышеперечисленные факты, считает Легг, не позволяют согласиться с мнением, что «Лунь юй» был составлен учениками Конфуция. Гораздо более вероятно, что этой книгой мы обязаны ученикам его учеников. В первой главе есть несколько фрагментов с упоминанием почтительных прозвищ Ю-цзы и Цзэн-цзы (Учитель Ю, Учитель Цзэн), поэтому некоторые китайские ученые приписывают составление «Лунь юй» ученикам Ю и Цзэна. Другие же ученые приписывают создание разных частей разным школам. Так, например, глава V приписывается ученикам Цзы Гуна; глава XI – ученикам Минь Цзы Цяня; XIV – Юань Сяню; а XVI глава, как предполагают, была взята из циского списка «Лунь юй». Ввиду неясности вопроса об именах конкретных составителей, считает Легг, лучше всего остановиться на общем заключении, что памятник составлен учениками учеников мудреца, которые по своему усмотрению использовали записи о нем и устные свидетельства, слышанные от своих учителей.

Далее Легг переходит к общей характеристике особенностей текста «Лунь юй» и, что весьма знаменательно, начинает ее с опровержения суждения некоего неизвестного автора, встретившегося ему в сочинении «Запись суждений из деревни Юнцунь» (*Юнцунь юй лу*), где Юнцунь, по предположению Легга, псевдоним автора. Неизвестно, сохранилась ли эта книга до наших времен. Во всяком случае, ссылки на нее не встречались мне нигде, кроме данного сочинения Легга. В «Записи» говорится: ««Лунь юй», по моему мнению, был составлен учениками из записей суждений, как это сделано и здесь. А потом к нему приложил руку первоклассный мастер, который придал им совершенную литературную форму, свидетелями которой мы ныне являемся, так что каждый иероглиф находится точно на своем месте» (論語想是門弟子。如語錄一般，記在那里。後來有一高手，連成文理這樣。下字無一不渾).

Мы уже видели, говорит Легг, что первая часть этого суждения содержит очень малую долю истины. А вторую мы вообще не можем принять. Если бы одна рука или одна голова занималась упорядочением материалов, предоставленных многими, построение и стиль памятника были бы совсем другими. Мы не находили бы тогда одних и тех же заметок в нескольких главах, с небольшими различиями, а иногда и вовсе без них. Мы не можем также опираться на это предположение для объяснения таких фрагментов, как последние в главах IX, X и XVI, а также и других. В тек-



сте не усматривается никакого определенного плана. Какая-то степень единства содержания наблюдается в некоторых главах, в общем, в первых десяти главах больше, чем в последующих, но нет никакого движения мысли или развития сюжета от главы к главе. И даже в тех главах, где просматривается общий сюжет, это скорее случайность, чем следствие какого-то плана.

Относительно названия памятника, которому сам Легг дал ныне широко распространенное английское наименование “Confucian Analects” («Конфуцианский сборник»), исследователь говорит, что неизвестно, когда он впервые стал называться «Лунь юй». Но тут же в примечаниях делает ссылку на *Сюй взньсянь тункао*<sup>7</sup> (цзюань СХСҮІІІ, с. 17), где, в свою очередь, приводится ссылка на Ван Чуна, философа I в. н. э., который говорил, что когда список «Лунь юй» впервые появился из стены, его называли «Чуань», или «Переданное». И лишь когда Кун Ан-го обучал по нему уроженца царства Цзинь (sic!) Фу Цина, список приобрел имя «Лунь юй».

Легг сомневается, что дело обстояло таким образом, потому что об этом не упомянуто в «Предисловии» Хэ Яня к изданию текста «Лунь юй», которым мы пользуемся сейчас. Однако, по его мнению, всего уже сказанного достаточно для доказательства того, что во время ханьского собирания книг «Лунь юй» предстал перед учеными не в виде разрозненных планок, а в целом виде, разбитый на главы, как мы видим сейчас. «Гу Лунь» был найден в стене дома, где когда-то жил Конфуций и должен был быть спрятан в ней не позже 211 г. до н. э., т. е. не позднее полутора столетий после времени его предполагаемого создания. Этот список, выполненный древним письмом, мог быть, по предположению Легга, даже автографом составителей «Лунь юй».

В сочинениях или остатках сочинений разных авторов IV–III вв. до н. э., а также в «Да сюэ», «Чжун юн», трудах Мэн-цзы и Сюнь-цзы, в сочинениях Чжуан-цзы, Ле-цзы и Мо-цзы, которые Легг внимательно просмотрел вслед за китайскими учеными, встречаются многочисленные высказывания Конфуция. Так, в Комментариях к «Да сюэ», в фрагменте IV есть слова из «Лунь юй», фрагмент 12.13. В третьем фрагменте «Чжун юн» есть слова из фрагмента «Лунь юй» 6.27, а в фрагменте 28.5 – из фрагмента 3.9. В «Мэн-цзы» II, часть I, ii. 19 – слова из «Лунь юй» 7.33; в vii. 2 – из 4.1; в III, часть 1, xiv. 1 – из 8.18 и 8.19; в IV, часть 1, xiv. 1 – из 11.16.2; в V, часть II, vii, 9 – из 10.13.4; в VII, часть II, xxxvii. 1, 2, 8 – из 5.21, 13.21 и 17.13.

Все эти цитаты вводятся словами «Учитель сказал» или «Конфуций сказал», но ссылки на какую-нибудь книгу под названием «Лунь юй» в

<sup>7</sup> *Сюй взньсянь тункао* 續通典 – «Продолжение Всеобщего исследования письменных документов истории». Энциклопедия. Составлена в 1586 г. Включает 254 тома (30 разделов). Составитель Ван Ци 王圻.





названных работах отсутствуют. В «Да сюэ», в Комментариях к фрагменту х. 15, есть слова из «Лунь юй» 4.3, а в «Мэн-цзы» III, часть II, vii. 1 – слова из 17.1, но нет никаких указаний на цитирование. В «Сюнь-цзы», гл. 1, с. 2 есть слова, сходные с фрагментом 15.30 из «Лунь юй», а на с. 6 – часть фрагмента 14.25. Указаний на цитирование тоже нет. В «Чжуан-цзы» Легг обнаружил только один пассаж в главе «В мире людей» (*Жэнь цзянь ши*), где есть слова из фрагмента 18.5 «Лунь юй», но в нем сделаны большие добавления и также нет ссылок.

Во всех этих книгах, а также у Ле-цзы и Мо Ди, часто упоминаются Конфуций, его ученики и разные обстоятельства их жизни. У Мо Ди в главе против ученых Конфуций прямо характеризуется словами из десятой главы «Лунь юй». Тех его высказываний, которых нет в «Лунь юй», тоже много, особенно в «Чжун юн», «Мэн-цзы» и «Чжуан-цзы». Некоторые из них могут быть найдены в «Кун-цзы цзя юй» или в «Ли цзи», другие же известны исключительно только через цитирующие их сочинения. Ни одна из упомянутых книг не дает свидетельств о том, что «Лунь юй» существовал под таким названием до династии Цинь. Но в целом они подтверждают уже сделанный вывод о том, что в руках ханьских ученых было много материалов, из которых можно было бы составить гораздо более обширную книгу с тем же названием, если бы в их задачи входила компиляция, а не простое упорядочение.

### **Джеймс Легг о комментировании «Лунь юй»**

Составление списка трудов, комментирующих «Лунь юй», Легг считает делом бесполезным ввиду их крайней многочисленности. Он желал только показать, с каким энтузиазмом ученые взялись за комментирование памятника, как только он был открыт при династии Хань, и с каким тщанием он сохранялся вплоть до наших времен. Поэтому Легг кратко перечисляет тех лиц, которые приложили руку к приведению текста «Лунь юй» в тот вид, который он имеет ныне.

Уже упоминался список хоу Чжана, ставший основой всех дальнейших трудов над текстом. В царствование первого императора династии Восточная Хань Гуань-ди (25–57 гг.) ученый чиновник Бао Сянь и другой ученый этого же времени, известный лишь по фамилии Чжоу, работая отдельно, предприняли разбивку глав списка хоу Чжана на фрагменты и фразы, снабдив их комментариями. Уже упоминавшаяся работа Кун Ань-го с объяснением иероглифов «Гу Лунь» была сдана им в императорскую библиотеку, но вследствие начавшихся при дворе смут одобрение ее императором не состоялось. Она была утрачена, а потом появилась вновь в эпоху Восточной Хань, когда многие подозревали в ней подделку, почему и называли ее «Фальшивыми комментариями Кун Ань-го».

В царствование Шунь-ди (126–144 гг.) ученый Ма Жун предпринял описание иероглифов «Гу Лунь», снабдив его своими соображениями



об их общем значении. Ученик Ма Жуна Чжэнь Сюань создал свой труд о «Лунь юй» во II в. После его смерти, когда страна раскололась на три царства, в сильнейшем из них правящая династия Вэй оказывала покровительство литературе, и три ее высших ученых сановника, *сынун* Чэнь Чунь, *тайчан* Ван Су и *боши* Чжоу Шэн-ле, создали в первой половине и последней четверти III в. свои толкования к «Лунь юй».

Вскоре после этого пять великих министров Вэй, а именно Сунь Юн, Чжэнь Чун, Цао Си, Сюнь Кай и Хэ Янь, вместе создали труд, названный «Собрание объяснений “Лунь юй”» (*Лунь юй цзи цзе*). Он включал все вышеупомянутые труды и сохранился до сих пор благодаря тому, что воспроизводился многими последующими династиями. Предисловие пяти составителей труда в форме памятной записки императору было, по словам Легга, главным источником, из которого он черпал сведения для написания своего Введения. Главным из составителей был Хэ Янь, и при ссылках на данную работу зачастую упоминается только его имя. После Хэ Яня почти при каждой династии выпускались труды с комментариями к «Лунь юй». При династии Лян (VI в.) появились «Толкования Хуан Каня» (Хуан Кань Лунь юй и шу), где к семи авторитетным ученым, цитированным Хэ Янем, добавились еще 13 заслуженных ученых средневекового периода.

При династии Сун (960–1279) было осуществлено императорское издание классических книг, в названии которого фигурировали слова «Правильный смысл». Главным составителем его был ученый Син Пин. Часть этого труда, посвященная «Лунь юй», обычно воспроизводится в «Тринадцатиканонии» по варианту Хэ Яня (Лунь юй чжэн и). Но все имена комментаторов эпохи Сун задвинуты в тень именем Чжу Си. В XII в. он вместе со своими учениками составил три знаменитых труда о «Лунь юй» – «Собрание толкований “Лунь юй”» (*Лунь юй цзи и*), «Собрание комментариев к “Лунь юй”» (*Лунь юй цзи чжу*) и «Вопросы о “Лунь юй”» (*Лунь юй хо вэнь*). Ученые эпохи Цин начали, однако, оспаривать трактовки классиков, данные Чжу Си. Среди его оппонентов Легг называет главным Мао Ци-лина, известного под именем Си Хэ.

### **Легг о разночтениях в «Лунь юй»**

В заключение своей работы о тексте «Лунь юй» Легг приводит перечень разнописей иероглифов, происходящий из труда Чжэн Сюаня. Легг, как уже было упомянуто, считает разницу в иероглифах незначительной. Тем не менее он не только добросовестно извлекает этот перечень из труда Цао Янь-гу «Собрание дополнительных наблюдений над “Четверокнижием”» (*Си шу то юй шо*) издания 1795 г., но и отсылает желающих углубиться в предмет к изданию «Императорского собрания толкований классиков» (*Хуан Цин цзин цзе*), предпринятому Юань Юанем в 1829 г., а



также к другим трудам. Ниже мы воспроизводим перечень разночтений, приведенный у Легга<sup>8</sup> [1, с. 21]. Нумерация фрагментов дается по современной разбивке «Лунь юй»:

№ п/п	№№ фрагментов	Вариант Чжэн Сюаня	Вариант Чжу Си
1	2.1	拱 гун	共 гун
2	2.8	餽 цзюнь	僕 чжуань, цзунь
3	2.19	措 цо	錯 цо
4	2.23.1	十世可知 ши кэ чжи	十世可知也 ши кэ чжи е
5	3.7	必也射乎 би е шэ ху	必也。射乎 би е. Шэ ху
6	3.21.1	主 чжу	社 шэ
7	4.10	敵 ди и慕 му	適 ши, ди, чжэ и 莫 мо
8	5.22	точка после 子	
9	6.9	отсутствуют иероглифы 則吾	
10	7.4	宴 янь	燕 янь
11	7.35	子 疾	子 疾 病
12	9.10	弁 бянь	冕 мянь
13	11.26	撰 чжуань и 饋 куй	僕 чжуань и 歸 гуй
14	13.3.3	于往 юй ван	迂 юй
15	13.18	弓 гун	躬 гун
16	14.29	謗 бан	方 фан
17	14.32.1	何是 栖 栖 者與 Хэ ши ци чжэ юй	何為是 栖 栖 者與 хэ вэй ши ци чжэ юй
18	15.2	米長 чжан	糧 лян
19	16.1.12	封 фэн	邦 бан
20	17.1	饋 куй	歸 гуй
21	17.24	絞 цзяо	傲 цзяо
22	18.4	饋 куй	歸 гуй
23	18.8.1	侏 чжу	朱 чжу

### Литература

1. *The Chinese Classics with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena, and copious indexes by James Legge in five volumes. Vol. 1. Confucian Analects, The Great Learning, The Doctrine of the Mean. Prolegomena. Third Edition. Hong Kong: Hong Kong University Press; 1960. P. 1–21.*

2. Головачёва Л. И. Конфуций поистине непрост // XL научная конференция «Общество и государство в Китае» / РАН. Ин-т востоковедения. М., 2010. С. 323–332.

3. Бань Гу. Искусство и литература. Глава 10.1 // *История Ранней Хань* (Бань Гу. Цянь Хань шу. И вэнь чжи. 班固. 前漢書. 藝文志. 10卷). – Проект оцифровки па-

<sup>8</sup> Позже были найдены ещё три разночтения.



матников китайской философии: <https://ctext.org/han-shu/yi-wen-zhi/zh> (дата обращения: 15.12.2020).

4. Чжу И-цзунь. *Исследование комментариев к Канонам*. В 300 кн. Кн. 287: [в энциклопедии] *Высочайше утвержденное «Полное собрание по четырем разделам»* (Чжу И-цзунь. *Цзин и као. Сы ку цюань шу* 朱彝尊. 經義考. 287卷: 欽定四庫全書). Ксилографическое издание. 1772–1787 гг. (цифровая версия): [http://skqs.guoxuedashi.com/wen\\_966k/25621.html](http://skqs.guoxuedashi.com/wen_966k/25621.html) (дата обращения: 15.12.2020).

## References

1. *The Chinese Classics with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena, and copious indexes by James Legge in five volumes*. Vol. 1. *Confucian Analects, The Great Learning, The Doctrine of the Mean. Prolegomena*. Third Edition. Hong Kong: Hong Kong University Press; 1960. P. 1–21.

2. Golovacheva L. I. Confucius is not plain indeed. *The 40<sup>th</sup> Meeting “State and Society in China”*. Moscow: Institute of Oriental Studies RAS; 2010, pp. 323–332.

3. Ban Gu. Chapter 10.1 “Art and Literature” (Yiwénzhì. 10 Juǎn). Ban Gu. *The History of the Early Han* (Bǎn gù. *Qián hànshū*). – Project for digitizing written monuments of Chinese philosophy: <https://ctext.org/han-shu/yi-wen-zhi/zh> (дата обращения: 15.12.2020).

4. Zhū Yízūn. Research on the Comments to the Canons. (Zhū Yízūn. *Jīng yì kǎo*) Book. 287. *Supremely approved “Complete collection in Four Sections”* (Zhū Yízūn. *Jīng yì kǎo*. 287 Juǎn. 朱彝尊. 經義考. 287卷: 欽定四庫全書). – Woodblock edition. 1772–1787. (digital version): [http://skqs.guoxuedashi.com/wen\\_966k/25621.html](http://skqs.guoxuedashi.com/wen_966k/25621.html) (дата обращения: 15.12.2020).

## Информация об авторе

Головачёва Лидия Ивановна (1937–2011) – кандидат исторических наук (1981), китаевед, историк, философ, переводчик. Специалист по новейшей истории Китая, древнекитайской философии (Конфуций, Лао-цзы), истории конфуцианства и реформам письменности в Древнем Китае.



## Information about the author

Lidia I. Golovacheva (1937–2011) – Ph. D. (Hist., 1981). Sinologist, historian, philosopher, translator. She specialized in the modern history of China, ancient Chinese Philosophy (Confucius, Laozi), the history of Confucianism and reforms of writing system in ancient China.

## Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

## Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

## Информация о статье

Поступила в редакцию: 25 августа 2020 г.  
Одобрена рецензентами: 27 ноября 2020 г.  
Принята к публикации: 07 декабря 2020 г.

## Article info

Received: August 25, 2020  
Reviewed: November 27, 2020  
Accepted: December 07, 2020

# HISTORY OF THE EAST

## Historiography Source critical study and Methods of historical research

## ИСТОРИЯ ВОСТОКА

### Историография, источниковедение и методы исторического исследования

Оригинальная статья

Исторические науки

УДК 930.2(567)«8»:811.411.21=03.161.1

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1298-1311

### Откупное соглашение периода правления аббасидского халифа ал-Мутадида (892 г.): извлечение из «Китаб ал-вузара» Хилала ас-Саби

**Фарда Магеррам оглы Асадов**

*Институт востоковедения им. академика З. М. Бунятова, Национальная академия наук Азербайджана, Баку, Республика Азербайджан, asadovfm@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9034-0011>*

**Аннотация.** Публикация представляет собой перевод с арабского и комментарии к тексту извлечения из произведения Хилал ас-Саби «Китаб ал-вузара» («Книга о вазирах»), содержащего рассказ об обстоятельствах заключения и условиях откупного соглашения между вазиром халифа ал-Му'тадида (892–902) и неким Мухаммадом ат-Таи касательно плодородных земель Центрального и Южного Ирака. Рассказ ас-Саби и текст соглашения характеризуют отношения чиновников государственного аппарата и откупщиков налогов в халифате Аббасидов в конце IX в., практику создания коррупционных схем для обогащения чиновников и откупщиков, а также много деталей жизни халифского двора и системы содержания войска в халифате. В предисловии к переводу кратко представлена политическая и экономическая ситуация в халифате в год вступления халифа ал-Му'тадида на престол и исследуются причины возникновения практики передачи налогов в откуп при аббасидских халифах.

**Ключевые слова:** Хилал ас-Саби, ал-Му'тадид би-ллах; аббасидский вазир; Убайдаллах б. Сулайман; Ибн ал-Фурат; откупное соглашение в халифате; содержание тюрокской гвардии Аббасидов

**Для цитирования:** Асадов Ф. М. Откупное соглашение периода правления аббасидского халифа ал-Мутадида (892 г.): извлечение из «Китаб ал-вузара» Хилала ас-Саби // *Ориенталистика*. 2020. Т. 3, № 5. С. 1298–1311. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1298-1311.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





## Tax-farming agreement at the reign of the Abbasid caliph al-Muctadid (892 CE): an extract from the *Kitāb al-Wuzarā'* by Hilal al-Sabi

Farda M. Asadov

*Institute of Oriental Studies after academician Z. M. Bunyadov,  
Azerbaijan National Academy of Sciences, Baku, Republic of Azerbaijan,  
asadovfm@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9034-0011>*

**Abstract.** The publication is a commented translation from Arabic into Russian of an extract from the book by Hilal al-Sabi (Abū'l-Ḥusayn Hilāl b. Muḥassin b. Ibrahīm al-Ṣābi 969–1056 AD) “Kitāb al-Wuzarā’ ” (The Book of Wazirs. The extract comprises an account about the circumstances and conditions of a lease agreement between the wazir of the Caliph al- Mu’tadid billah (r. 892–902 AD) and a certain Muhammad at-Tai concerning the fertile lands of Central and Southern Iraq. The translation is introduced by a preface, which outlines the political and economic situation in the caliphate in the year of the accession of the caliph al-Mu’tadid to the throne and explains the reasons for the emergence of the tax-farming deals during the rule of the Abbasid caliphs. The extract also provides the description of the circumstances of the agreement as well as provides the actual text of the document. Altogether they describe the relations between the government officials and the tax-farming dealers in the Abbasid caliphate at the end of the 9<sup>th</sup> century AD. They offer a vivid picture of creating corruption schemes to enrich government bureaucracy and tax dealers. They also provide many interesting details, which illustrate the life of the caliph court and the army.

**Keywords:** Hilal al-Ṣābi’, al-Mu’tadid bi-llah; Wazir of the Abbasids; Ubaydallah b. Sulaiman; Ibn al-Furat; Caliphate, Abbasid, tax-farming in; Abbasid, Turkic guard of, maintenance of

**For citation:** Asadov F. M. Tax-farming agreement at the reign of the Abbasid caliph al-Mu’tadid (892 CE): an extract from the Kitāb al-Wuzarā’ by Hilal al-Sabi. *Orientalistica*. 2020;3(5):1298–1311 (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1298-1311.

### Введение

После убийства халифа ал-Мутаваккиля в 861 г. на целое десятилетие в халифате наступило время безраздельного господства тюркских гвардейцев в политической жизни империи. Спокойствие в государстве и безопасность самих халифов практически зависели от способности правительства своевременно выплачивать жалование тюркским войнам [1, с. 55; 2, р. 169–170; 3, р. 89–90].

Подробное изучение свидетельств письменных источников о доходах халифской казны с центральных областей халифата не дает оснований утверждать, что в государстве наблюдались упадок производства и существенное снижение налоговых поступлений на протяжении все-





го IX в. Доходы государства в это время стабильно держались на уровне 9–10 млн динаров в пересчете натуральных поступлений в золотые монеты, но необходимо иметь в виду, что денежная часть этих налогов была около 1/10 всей суммы [4, с. 62–65]. Поступлений наличных денег, конечно, не хватало на покрытие текущих расходов правительства, в том числе и на выплату жалованья в армии. Государство имело возможность реализовывать натуральную часть дохода на рынке через оптовых контрагентов. Однако это происходило не сразу, да и не всегда было оправданно, поскольку имело смысл придержать зерно до времени сезонного роста цен, а также было необходимо заготавливать его с целью управления кризисными ситуациями на продуктовых рынках.

Расходы на содержание армии в этот период превышали размер денежных налоговых поступлений примерно в два раза [5, с. 12]. Прямое свидетельство этому можно встретить у историка ат-Табари, указывавшего, что расходы на армию составляли 2 млн динаров, и это вдвое превышало поступления хараджа в государстве. Очевидно, что сумма расходов на содержание войска сравнивалась с поступлениями денежной части налога [6, ser. III, s. 1685].

В аббасидское время возможность правительства обеспечивать военные расходы снизилась по сравнению с омаййадским периодом в связи с практическим прекращением завоевательных войн, поскольку военная добыча была также немаловажным источником обеспечения доходов армии. Известны случаи, когда, несмотря на отсутствие средств в казне, воины продолжали нести службу, рассчитывая на богатую добычу во время походов. Бывало, что эти расчеты оправдывались, как это было в 705 г. при походе на Бадгис, когда каждому воину досталось 800 дирхамов [6, ser. II, s. 1144].

Таким образом, аббасидские халифы, несмотря на прежний уровень налоговых поступлений, были более стеснены в средствах для расходов на армию, чем омаййады. Потребность в стабильном поступлении наличных средств после перехода к профессиональной армии и установления денежного содержания для аббасидского войска уже в VIII в. вызвала к жизни широкую практику передачи налоговых обязательств в откуп крупным платежеспособным землевладельцам, а часто и самим военачальникам. Вот наглядное свидетельство этому. Один из самых известных правоведов раннеаббасидского времени Абу Йусуф Йа'куб б. Ибрахим ал-Ансари (731–798) предупреждает халифа Харуна ар-Рашида не отдавать налоговые округа в откуп: «Я не советую отдавать в откуп (*каббала*) что-либо из ас-Савада<sup>1</sup>, или других [земель] страны. Откупщик, если у него будет интерес от сбора хараджа, не преминет притеснять податное население, налагать на них то, что не является их обязательствами, мучить их и неспра-

<sup>1</sup> А-Савад – плодородные области Ирака в среднем и нижнем течении рек Тигр и Евфрат.



ведливо отбирать у них то, из чего они будут отдавать [налоги]. В этом и подобном этому – разруха для страны и гибель для подданных. Откупщик не заботится их гибелью, думая о своем интересе в откупном соглашении и рассчитывая на большой остаток для себя. Этого он добивается только насилием над налогоплательщиками, сильными побоями, выставлением их на палящем солнце, подвешиванием камней на шею, причинением больших мучений плательщикам хараджа, которых они не заслуживали, вследствие недозволенной Аллахом коррупции» [7, s. 105].

Испытывая трудности в обеспечении своевременных выплат войску, правители и кандидаты на халифский престол непременно искали поддержки всесильных тюркских военачальников, и борьба за трон диктовалась сталкивающимися интересами различных группировок тюркских гвардейцев. Так произошло в 251 г. х. (начался 2 февраля 865 г.), когда тюркские военачальники объединились против всевластия двух других представителей тюркской военной элиты Васифа и Буги аш-Шараби (Младшего). Васиф и Буга бежали из Самарры в Багдад, прихватив с собой халифа ал-Муста'ина, а тюрки в Самарре присягнули новому халифу ал-Му'таззу. Последовала разрушительная гражданская война, завершившаяся поражением багдадской группировки [6, ser. III, s. 1537, 1542, 1550]. Становилось очевидным, что подобная анархия невыгодна никому, ибо истощала ресурсы государства, выводила массы простых воинов из подчинения своим военачальникам и грозила опасной дестабилизацией государства.

С воцарением халифа ал-Му'тамида (870–892) наступает новый период в отношениях между аббасидскими халифами и армией, в которой продолжали доминировать тюркские воины. Представитель династии, брат халифа, сильная личность и талантливый военачальник ал-Муваффах (ум. 891) целиком посвящает себя военной карьере, уступив власть своему брату. Он становится признанным лидером и авторитетом в армии. Тюркская военная знать также идет навстречу, понимая, что сближение с легитимными правителями мусульманского государства лучше обеспечивает их интересы, чем противостояние с ними и зависимость от своих солдат, держащих оружие в руках. Вдвоем с наиболее влиятельным тюркским военачальником Мусой, сыном Буги Старшего, ал-Муваффаху удастся дисциплинировать и консолидировать армию. Сын ал-Муваффаха следует по стопам отца, выдвигается как сильный военный руководитель и амбициозный политический деятель. Похоронив отца, он практически занимает его место в халифатской иерархии, а через год, после смерти своего дяди халифа ал-Му'тамида, отодвигает его сына от престола и становится халифом под именем ал-Му'тадид биллах (892–902) [2, p. 179; 3, p. 142–143].

Конец правления ал-Му'тамида и халифат ал-Му'тадида – период временной стабилизации центральной власти. В это время растет пре-



стиж института вазиров, все более прибиравших к рукам управление финансами государства. По-прежнему и даже еще острее стоит вопрос обеспечения регулярных денежных поступлений с целью своевременной оплаты новой профессиональной армии. Прежняя практика передачи налогов в откуп самим военачальникам, которые, пользуясь своей безнаказанностью, были более склонны к применению силы для выколачивания налогов, чем иные откупщики, замещается укреплением влияния государственных чиновников, которые сильнее зависели от вазира и от аппарата халифской власти.

Можно предполагать, что уже в конце IX в. определился специальный земельный фонд, называвшийся *икта<sup>c</sup> ал-визара*, налоги от которого шли на обеспечение работы центрального правительства. Хилал ас-Саби сообщает, что после первого случая устранения знаменитого вазира Ибн ал-Фурата земли, пожалованные ему из государственной земельной собственности, были переданы его преемнику Мухаммаду б. Убайдаллаху ал-Хакани, а как только был, в свою очередь, устранен ал-Хакани, эти же земли были отданы следующему вазиру 'Али б. 'Исе [8, s. 261, 282, 287].

Взошедший на престол халиф ал-Му'тадид остро нуждался в деньгах для гарантирования выплат войску, поддержавшему его амбиции. Страна была разорена изнурительным восстанием сначала *зинджей*, чернокожих рабов на юге Ирака, а затем выступлениями хариджитов. Предыдущий вазир Исмаил б. Булбул, служивший отцу ал-Му'тадида, собрал харадж ас-Савада на год вперед. Положение было тяжелым. Ал-Му'тадид дает распоряжение своему вазир Убайдаллаху б. Сулайману найти для покрытия ежедневных расходов на жалованье воинам и служащим при дворе 7 тыс. динаров, что в сумме составило 2,520 млн динаров в год [8, s. 9, 11]. Вазир Убайдаллах б. Сулайман, видимо, плохо представлял себе доходность земель в ас-Саваде. Он обратился к своему опытному сотруднику *катибу* Абу ал-Фадлю б. Абд ал-Хамиду за советом. Тот посоветовал призвать на помощь братьев Али и Ахмада Ибн ал-Фурат. Братья были умелыми чиновниками, отвечавшими за сбор налогов с ас-Савада при том самом вазире Исмаиле б. Булбуле, который отчасти и был причиной кризиса денежных средств, сумевши собрать налоги сразу на год вперед. Это не пошло ему впрок, ал-Му'тадид заключил его в темницу сразу после смерти отца, который очень доверял Ибн Булбулу. Последний томился в заключении недолго и скончался в течение года, по-видимому, так и не вернув средства, в присвоении которых обвинялся сыном своего покровителя. Али и Ахмад Ибн ал-Фурат также не избежали карающей руки ал-Му'тадида и тоже томились в заключении вплоть до описываемого эпизода, когда их познания потребовались новому халифу.

Подробности этой истории сохранил для нас известный писатель и государственный чиновник второй половины X – первой половины XI в. Абу ал-Хусайн Хилал ибн ал-Мухассин ибн Ибрахим ас-Саби (968–1056),



служивший в администрации Буидских правителей Ирака. Хилал ас-Саби происходил из семьи харранских сабиев, последователей одной из местных религий Северной Месопотамии<sup>2</sup>. Известно, что ас-Саби был автором десяти крупных произведений, из которых сохранилось только четыре. Интересующие нас сведения содержатся в «Книге вазиров», наиболее известном из его трудов, дошедшем до нас лишь в первой части в единственной рукописной копии, хранящейся в Готе. Сохранившаяся часть произведения была издана Х. Ф. Амедрозом в 1904 г. в книге под названием «Тухват ал-умара фи тарих ал-вузара» («Благодеяния амиров в истории вазиров»), включающей также фрагменты «Истории» ас-Саби [8].

Сочинение представляет собой повествование о деятельности четырех вазиров: братьев Али и Ахмада Ибн ал-Фурат, Мухаммада ал-Хагани и 'Али б. 'Исы, поочередно возглавлявших правительство при халифе ал-Муктадире (902–932). Известия о братьях Ибн ал-Фурат начинаются с рассказа об их вызволении из тюрьмы при халифе ал-Му'тадиде с целью содействовать поиску наличных средств для оплаты жалованья солдатам халифского войска и служащим двора. Опытным чиновникам удается найти решение проблемы в обычной практике откупного соглашения. Хилал ас-Саби, находясь на государственной службе, через несколько десятилетий после этих событий находит текст этого откупного соглашения и включает его содержание в свой рассказ о деятельности вазира Абу ал-Хасана 'Али Ибн ал-Фурата. По правилам откупных соглашений такого рода в договоре перечислялись и источники доходов государства – земли, отдаваемые в откуп, – и статьи расходов, на которые направлялись денежные обязательства, поступающие по договору от контрактора-откупщика.

В документе содержатся многочисленные детали о содержании войска, различных расходах на питание и обмундирование, классификации воинов по их профессиональным качествам и привилегиям. Эти сведения представляют значительный интерес для исследователей организационной структуры и порядка содержания подразделений халифского войска. Специальное исследование и перевод соответствующих разделов текста ас-Саби были предметом отдельной работы автора [10]. И потому многие детали о составе войска из откупного соглашения в данную публикацию не вошли.

Текст откупного соглашения времени вступления халифа ал-Му'тадида на престол и комментарии ас-Саби к нему позволяют представить процесс согласования и заключения откупного соглашения, его условия, интересы посредников и общую коррупционную обстановку в подобного рода отношениях. Цифры в фигурных скобках указывают на соответствующие страницы издания Х. Ф. Амедроза.

<sup>2</sup> Сабии, о которых имеется смутное упоминание в Коране, по всей видимости, не имели ничего общего с харранскими сабиями, впервые упоминаемыми в арабских источниках о событиях 830 г. [9, с. 124].

**Китаб тухфат ал-умара фи тарих ал-вузара  
(перевод)**

{9} ...Рассказал *катиб* Абу ал-Фадл б. Абд ал-Хамид<sup>3</sup>: «Когда Убайдаллах б. Сулайман<sup>4</sup> стал вазиром ал-Му'тадида би-ллахи<sup>5</sup>, да смиляется над ним Аллах, а мир был стеснен *хариджитами*,<sup>6</sup> и всюду утвердилась людская алчность, не хватало продуктов и средств, {10} а *харадж* ас-Савада<sup>7</sup> Исмаил ибн Булбул<sup>8</sup> собрал в один год за два, и в казне не было ни денег, ни ювелирных изделий, потребовалось ему на необходимые расходы 7 тыс. динаров в день. Он оказался не в состоянии обеспечивать их и однажды в своем *маджлисе*<sup>9</sup> при дворе ал-Му'тадида би-ллахи сказал мне: «Мы застали полное разорение и пустую казну, а халиф только недавно воцарился и до сбора налогов еще далеко. При самой строгой экономии и скромном содержании мне необходимо в день 7 тыс. динаров на расходы двора. Если ты знаешь способ, который мог бы обеспечить меня такими деньгами, то укажи на него». Я знал несколько способов, которые могли дать лишь половину, и сказал, желая вызволить сыновей ал-Фурата<sup>10</sup>: «Если ты хочешь, чтобы я доставил тебе эту сумму, и даже больше, то освободи двух сыновей ал-Фурата и возьми их на службу». Он поднялся, вошел к ал-Му'тадиду и сказал:

<sup>3</sup> Абу ал-Фадл б. Абд ал-Хамид – один из секретарей вазира Убайдаллаха ибн Сулаймана.

<sup>4</sup> Убайдаллах б. Сулайман (ум. 901) на протяжении десяти лет до самой своей смерти был вазиром халифа ал-Му'тадида.

<sup>5</sup> ал-Му'тадид би-ллахи – аббасидский халиф (892–902). Продолжил политику своего отца регента ал-Муваффака по укреплению центрального правительства и подчинению тюркских гвардейцев халифской власти.

<sup>6</sup> *Хариджиты* – группа сторонников халифа 'Али (656–661), которые выступили против него, недовольные его нерешительностью в борьбе против ставленника арабской знати будущего омаййадского халифа Муавии (661–680). Хариджиты были приверженцами наиболее демократических традиций раннего ислама, выступали сторонниками выборности главы общины по заслугам, отвергали принцип династийного наследования власти. Хариджитские восстания длительное время сотрясали Омаййадский халифат (661–750) и находили сочувствующих в самых отдаленных уголках мусульманского мира. В второй половине IX в. хариджитское движение было наиболее активно в Ираке, где на протяжении 30 лет (866–896) длилось восстание в ал-Джазире – Северном Ираке. Именно ал-Му'тадид смог положить конец хариджитским выступлениям.

<sup>7</sup> *Харадж* – наиболее тяжелый налог на земельные угодья, основной вид земельного налога в Ираке. Ас-Савад – см. примеч. 1.

<sup>8</sup> Исмаил б. Булбул – вазир ал-Муваффака, брата халифа ал-Му'тадида и фактического правителя в государстве. После смерти своего покровителя был заключен в тюрьму, где и умер в 892 г.

<sup>9</sup> *Маджлис* – дословно «собрание сидящих». Здесь имеется в виду заседание в рабочей резиденции вазира.

<sup>10</sup> Сыновья ал-Фурата. Абу ал-Аббас Ахмад ибн ал-Фурат, старший брат, руководил налоговым ведомством при ал-Му'тадиде и ал-Муктафи (902–908). Младший брат Абу ал-Хасан 'Али ибн ал-Фурат прославился как один из самых выдающихся государственных деятелей в истории аббасидского халифата. Он трижды становился вазиром при халифе ал-Муктадире (908–932), был современником и соперником другого знаменитого вазира 'Али б. Исы.



“Я недостаточно сведущ в определении доходности земельных участков<sup>11</sup>, а сыновья ал-Фурата имеют опыт в работе с налоговыми округами и ведают о статьях поступлений с них, у них есть все необходимые для этого знания”. И сказал ему ал-Му'тадид: “Как же рассчитывать на их добрые намерения, ведь мы причинили им вред и зло и подвергли денежной конфискации?” Сказал он ему: “Если ты согласишься прибегнуть к их услугам и счесть их пригодными, то они могут дать нужные советы”. Тогда сказал ему ал-Му'тадид: “Они могут объединиться против тебя и посеять раздор между мной и тобою, и тогда тебе судить, сажать ли их в тюрьму или отпустить на волю”.

Он удалился и сообщил мне о том, что было. Затем он велел привести Абу ал-Аббаса, подозвал его и сказал: “Я вызволил тебя и содействовал обращению к твоим услугам и твоей помощи. Как ты на это смотришь?” Он сказал: “Не пожалею сил ради выполнения того, что тебе потребуется, и ради облегчения твоей ноши”<sup>12</sup>. Раскрыл ему Убайдаллах то, что было у него на уме и рассказал, что его тяготило. Он сказал: “Пусть вазир велит привести Ахмада б. Мухаммада ат-Таи<sup>13</sup> и Али ибн Мухаммада, моего брата (он имел в виду Абу ал-Хасана), и оставит меня наедине с ними”.

Убайдаллах сделал это. И уединились Абу ал-Аббас и Абу ал-Хасан и стали вести разговор с ат-Таи о том, чтобы отдать ему в откуп округа Куфы<sup>14</sup>, ал-Касра<sup>15</sup>, Верхней и Нижней Барусмы<sup>16</sup> и того, что причисляется к ним. И заключили они с ним {11} откупное соглашение о том, что он ежедневно будет вносить из своих денег 7 тыс. динаров, а по истечении месяца еще 6 тыс. динаров. Они взяли с него письменное обязательство об откупе и подтверждение выплаты денег в соответствии с установленными сроками. Они заставили также его включить в ежедневное денежное обязательство их дневное жалованье, а в месячное обязательство – жалованье за один дополнительный для них день<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> Слово *‘амал* (дело) имеет здесь более конкретное терминологическое значение, обозначает одну из основных функций налогового ведомства – контролировать реальную доходность и размер налога с земельных участков.

<sup>12</sup> Согласно традиционной этимологии, слово *вазир* происходит от слова *визр*, что означает «ноша, бремя».

<sup>13</sup> Ахмад б. Мухаммад ат-Таи. Дополнительных известий о нем в доступных источниках обнаружить не удалось.

<sup>14</sup> Куфа – город в среднем течении Евфрата, вырос из военного поселения одной из двух основных баз арабского войска в Ираке.

<sup>15</sup> По всей видимости, имеется в виду Каср Ибн Хубайра, один из наиболее крупных городов раннесредневекового Ирака. Город был основан последним омайядским наместником Ирака Йазидом б. Умаром Ибн Хубайрой. После X в. город начал приходить в упадок.

<sup>16</sup> Верхняя и Нижняя Барусма. Две административно-налоговые единицы (*нахии*), непосредственно прилежавшие к Багдаду.

<sup>17</sup> «...ва истакбала бихи фи ал-муявамати йаумахума ва фи ал-мушахарати гадахума». Глагол *истакбала* мы соотносим со значением глагола *кабала* (брать обязательство о чем-либо, гарантировать что-либо). Предлагаемый перевод не противоречит основному значению десятой породы арабского глагола – «требовать для себя гарантий».





И пришли они к Убайдаллаху и передали ему это письменное обязательство. Когда же он ознакомился с ним, сильно обрадовался, вошел к ал-Му'тадиду и рассказал о сделанном. И тот сказал ему: “Убайдаллах, ты знал их лучше меня. Таких, как они, нельзя терять”. Я нашел ведомость доходов, в которой упоминается Ахмад б. Мухаммад ат-Таи, а также отданные в откуп округа и его обязательства по ежедневным взносам в казну. В ведомости указаны статьи ежедневных расходов. Ниже следует ее копия.

“Сумма договора с Ахмадом б. Мухаммадом ат-Таи, заключенным в первые дни ал-Му'тадида би-ллахи, да смилуется над ним Аллах, о передаче в откуп орошаемых земель Евфрата и Тигра,<sup>18</sup> Джухи,<sup>19</sup> Васита и Каскара<sup>20</sup>, *тассуджей* Нахр Бука, аз-Зибайна, ал-Калвази, Нахр Бина, ар-Разанайна<sup>21</sup> и Хорасанской дороги<sup>22</sup> на условиях выплаты в казну ежедневными наличными взносам 2 520 000 динаров. Из них взнос за каждый месяц – 210 тыс. динаров, а за один день – 7 тыс. динаров.

Перечень утвержденных ал-Му'тадидом би-ллахи, да смилуется над ним Аллах, статей ежедневных расходов, поставленных в условия откупного договора.

Жалование караульным из числа пеших воинов, а также приданных им привратников и других, включенных в их список. Из месячной суммы 30 тыс. динаров – в день 1 тыс. динаров...

{12} ...Жалование гулямам, отпущенникам ан-Насыра<sup>23</sup>, да смилуется над ним Аллах, известным как *ал-гилман ал-хасса*<sup>24</sup>. Он включил их в ве-

<sup>18</sup> В соответствии с административно-хозяйственным делением ас-Савада, земли на запад от Тигра обозначались как Западный берег, земли, орошаемые Евфратом, – они орошались каналами, берущими свое начало из Евфрата. Земли на восточном берегу Тигра обозначались общим названием «Восточный берег» и орошались водами Тигра и Дийалы. Был еще участок, к которому подводились воды обеих рек, он так и значился в источниках – «земли, орошаемые Тигром и Евфратом».

<sup>19</sup> Джуха – название канала и земледельческого района на восточном берегу Тигра.

<sup>20</sup> Васит и Каскар. Каскаром еще в сасанидское время назывался большой сельскохозяйственный район, который орошался как водами Тигра, так и Евфрата (см. примеч. 18). Васит – город, основанный в конце VII в. и ставший центром этого района. В некоторые периоды Васит и прилегающие к нему земли выделялись в отдельную административно-хозяйственную единицу, в иное время Васит и Каскар указывались как единый район.

<sup>21</sup> *Тассудж* – название административно-налоговой единицы, входившей в состав более крупной, называвшейся *кура*. Упоминаемые здесь *тассуджи* располагались на восточном берегу Тигра.

<sup>22</sup> Хорасанская дорога – дорога из Багдада в Хорасан, брала свое начало от Хорасанских ворот Круглого города, исторического центра Багдада, заложенного его основателем халифом ал-Мансуром (754–775).

<sup>23</sup> Имеется в виду отец халифа ал-Му'тадида – Абу Ахмад Талха б. Джа'фар ал-Муваффах (842–891). Он был фактическим правителем в халифате в правление своего брата халифа ал-Му'тамида (870–892).

<sup>24</sup> *Ал-гилман ал-хасса* – «приближенные гулямы», составлявшие свиту ал-Муваффака, они оплачивались из казны, предназначенной для личных расходов халифа.



домость свободных воинов, чей оплачиваемый месяц равнялся 50 дням, чтобы они не отличались от военачальников и мавали, и никто не думал, что им оказано предпочтение в размерах жалованья, или сокращении срока выплаты. А ранее оплачиваемый месяц для них равнялся 40 дням, но они проявили неучтивость в своих притязаниях, и он поклялся установить им 50 дней в оплачиваемом месяце, что и сделал, и таким было положение вещей. Когда же воцарился ал-Му'тадид би-ллахи, он присоединил их к свободным и установил их месяц в 60 дней. Среди них его *хаджиб*<sup>25</sup> и помощники хаджиба в количестве 25 человек, пятеро при нем, и двадцать на смене. А если случалось путешествие, близкое или далекое, всем приказывалось быть постоянно рядом, в шатре, или процессии. У них на конюшне были свои лошади, а стоимость фуража вычитывалась из жалованья. Из месячной суммы 60 тыс. динаров – 1 тыс. динаров [в день].

Что касается мамлюков ал-Му'тадида, то он расположил их во дворце и во внутренних покоях под наблюдением слуг-евнухов и назвал их *ал-худжариййа*<sup>26</sup>. Он разрешил им выходить {13} и ездить только с помощниками евнухов.

Жалованье свободных и привилегированных всадников, оплачиваемый месяц которых состоял из 50 дней, а затем был установлен в 90 дней, за что они и были прозваны *ат-тис'униййа*<sup>27</sup> [...] <sup>28</sup> {14} ...Оплачиваемый месяц тех, кем он остался доволен и подписал им жалованье, был определен в 90 дней, и были они названы '*аскар ал-хасса*<sup>29</sup>. Средних он передал Бадру<sup>30</sup> для обеспечения порядка на Хорасанской дороге, в Анбаре, Разане, Дакуке, Ханиджане, назвал их '*аскар ал-хидма*<sup>31</sup> и определил им оплачиваемый месяц в 120 дней. Низшую категорию Убайдаллах б. Сулайман предписал направить в районы сбора *хараджа*<sup>32</sup> для ускоренного

<sup>25</sup> *Хаджиб* – начальник штата личных слуг халифа.

<sup>26</sup> *Ал-худжариййа* – от слова *худжра* (мн. ч. *худжар*) – «комнаты, покои».

<sup>27</sup> *Ат-тис'униййа* – от слова *тис'ин* – девяносто.

<sup>28</sup> Здесь следует подробный рассказ, как был устроены смотр и состязания для этих воинов и как в соответствии с проявленной воинской квалификацией воины были разделены на две категории, представленные ниже в данном переводе.

<sup>29</sup> '*аскар ал-хасса* – «особое (приближенное) войско». Ср. примеч. 24.

<sup>30</sup> Абу ан-Наджм Бадр ал-Му'тадида (ум. 904) Один из самых доверенных военачальников ал-Му'тадида. Он состоял при будущем халифе еще в походах против восставших зинджей в период правления ал-Му'тамида (870–892). Когда в последний год правления халифа ал-Му'тадида скончался упоминавшийся в этом документе вазир Убайдаллах б. Сулайман, Бадр поддержал его сына ал-Касима и способствовал его назначению вазиром. Ал-Касим стал интриговать против сына ал-Му'тадида, будущего халифа ал-Муктафи (902–908) и доверил свои планы Бадру в расчете на поддержку армии. Однако Бадр отказался участвовать в заговоре. Когда же ал-Муктафи стал халифом, ал-Касим, упреждая возможные разоблачения, распорядился убить Бадра при совершении молитвы.

<sup>31</sup> '*Аскар ал-хидма* – «служебное войско».

<sup>32</sup> См. примеч. 7.



поступления денег в казну, исключив из их числа объездчиков лошадей и тех, кто вызывал враждебность у населения; и распорядился возложить на *нахий*<sup>33</sup> их содержание с выплатой дважды в году, оставить им *марафик*<sup>34</sup>, *манафис*<sup>35</sup> и прибыли исключенных из списка и разделить их на тех, кто будет служить с начальником *ма'уны*<sup>36</sup> Багдада, Васита и Куфы. И назначил он отборным из *ат-тис'иниййа* столько же, сколько они получали в дни ан-Насыра с вычетом стоимости ячменя и другого корма лошадям, – а это составляло за каждые 35 дней: для лошади – 4 динара, для мула – 3,5 динара, для осла, предназначенного пешему воину, – 2 динара, а также с вычетом  $\frac{3}{4}$  динара в счет стоимости их пайков и рационов. И достигла сумма, утвержденная для этих *ат-тис'иниййа*, 135 тыс. динаров за каждую выплату, а доля каждого из 90 дней составила 1500 динаров.

Жалование избранным воинам, отобранным из всех подразделений, кого он приметил за воинскую доблесть и неустрашимость из числа мамлюков *ан-насириййа*, *ал-бакджуриййа*, *ал-йанисиййа*, *ал-муфлихиййа*, *ал-азкутегиниййа*, *ал-кайгалгиййа* и *ал-кандаджиййа*<sup>37</sup>. Он доверил им сопровождение в пути, входить в его присутственное время и находиться при нем с раннего утра до позднего вечера. И поручил он Рашику ал-Кари<sup>38</sup> заботиться об их делах, добиваться удовлетворения из нужд и следить за несением их службы. {15} Их платежный месяц он определил в 70 дней. Из общей суммы в 42 тыс. динаров доля каждого дня составила 600 динаров.

Жалование поставленным на довольствие в его время всадникам *аскар ал-хидма*, прошедшим смотр и переданным Бадру, о чем говорилось выше, и оплачиваемый месяц которых равнялся 120 дням, соответственно тому, что жаловал Ибн Абу Дулаф, правитель Азербайджана<sup>39</sup>,

<sup>33</sup> *Нахия* – административная единица, недостаточно крупная, чтобы быть *курой*, но по своему положению не подходящая для включения в состав *куры* в качестве *тассуджа*.

<sup>34</sup> *Марафик* – перевод слова затруднителен. Этим словом обычно обозначали места общего пользования для членов общины, такие, как места заготовки топлива, выпаса скота и т. п. Возможно, в данном контексте – какие-то формы обеспечения и поощрения, выделявшиеся для всего подразделения, а не для отдельных воинов.

<sup>35</sup> *Манафи'* – в отличие от *марафик*, этим словом могли обозначаться поощрения и награды, предоставляемые воинам индивидуально.

<sup>36</sup> *Ма'уна* – городская полиция.

<sup>37</sup> Мамлюки, находившиеся под началом ан-Насыра, Бакджура (Бек-джура), Муфлиха и др., или принадлежавшие им. Эти подразделения, если не расформировывались, продолжали носить имена своих первых военачальников даже после их смерти.

<sup>38</sup> Рашик ал-Кари, или Рашик-чтец. Судя по имени – чиновник, причислявшийся к тому же к категории штатных чтецов Корана.

<sup>39</sup> Абу Дулаф ал-Касим ибн 'Иса ал-'Иджли (ум. 840). Был поэтом и военачальником при халифах ал-Мамуне (813–833) и ал-Му'тасиме (833–842). Участвовал в военных операциях против восставших хуррамитов во главе с Бабеком. Назначался наместником в провинцию Джибал. Его потомки, сын 'Абд ал-'Азиз и внуки Ахмад и 'Умар, правили в Азербайджане и Хамадане, а к концу правления династии смогли присоединить к своим владениям и Исфахан, и Нехавенд. Ал-Му'таид покончил с правлением этой династии, получившей известность как Дулафиды, в 897 г., сместив последнего ее представителя и назначив нового наместника в Хамадан.



гилянцам<sup>40</sup>, – составило в одну выплату 60 тыс. динаров, а за каждый день – 500 динаров. [...] <sup>41</sup>.

{21} ...И эти издержки составили в день в соответствии с указанными статьями 7 тыс. динаров. И так продолжалось два {22} года. Потом он велел Убайдаллаху и Бадру, чтобы никто из военачальников и их заместителей не появлялся во дворце в пятницу и среду, так как посреди недели люди нуждаются в отдыхе, улаживании своих дел и занятии тем, что касает их лично, а пятница – молитвенный день, и он любил его, потому что отсылал в этот день из канцелярии своего воспитателя. И он обратился к Убайдаллаху, чтобы он в пятницу присутствовал при рассмотрении жалоб низших чинов, а Бадр присутствовал при рассмотрении жалоб высших чинов. Он запретил в эти два дня открывать канцелярию или выносить что-либо на сбор для выплаты жалованья, особенно войску. И было сэкономлено из этих денег 4770 динаров. Из них: плата караульному подразделению – 1000 динаров, *ат-тус'унийя* – 1500 динаров, избранные (*ал-мухтарун*) – 600 динаров, гилянцам – 500 динаров, различным категориям дворцовых слуг – 120 динаров, *шихне* полиции<sup>42</sup> – 50 динаров.

За восемь дней в каждый месяц это составило 38 160 динаров, а за год – 457 920. И распорядился он, чтобы эти сэкономленные деньги передавались Мунису ал-Хадиму<sup>43</sup> для помещения в *бейт мал ал-хасса*<sup>44</sup>, чтобы покрывать по мере надобности сезонные расходы, расходы тех, кто отправлялся в летние военные походы, затраты на строительство, ремонт, ликвидацию последствий несчастных случаев и бедствий, на прибывающих иноземных послов и на обмен военнопленными».

### Литература

1. Буниятов З. М. Начало господства тюрков в халифате Аббасидов (830–870) // *Известия АН Аз.ССР. Серия истории, философии и права*. 1969. № 1. С. 51–58.

<sup>40</sup> *Ал-джилийин* – гилянцы. Жители прикаспийской области Гилян в Иране. Правители Азербайджана регулярно привлекали их на военную службу.

<sup>41</sup> Далее перечисляются различные категории служащих при дворе: работники почтовой службы, звездочеты, кравчие, сказочники, патрульные, тюремщики, муэдзины, полиция Мадина ас-Салам (Багдада), служители гарема и другие придворные, на содержание которых предназначались оставшиеся средства из 7 тыс. динаров ежедневных расходов.

<sup>42</sup> *Шихна* полиции – зд.: личный состав полиции.

<sup>43</sup> Абу ал-Хасан Мунис ал-Музаффар ал-Хадим (945–933) был гулямом ал-Му'тадида и, как можно судить по этому сообщению, пользовался его доверием в управлении штатом халифского двора. Расцвет карьеры Муниса приходится на правление халифа ал-Муктадира (908–932), которого он спас и вернул к власти, подавив дворцовый переворот Ибн ал-Му'тазза в 908 г.

<sup>44</sup> *Бейт мал ал-хасса* – личная казна халифа.



2. Kennedy H. *The Prophet and the Age of the Caliphates: the Islamic Near East from the Sixth to Eleventh Century*. [n. p.]: Pearson & Longman; 2004. 419 p.
3. Gordon M. S. *The Breaking of a thousand swords. A history of Turkish military in Samarra. (AH 200-275/815-889)*. Albany: State University of New York Press; 2001. 304 p.
4. Асадов Ф. М. Доходы халифата с Савада в VII–X веках // *Народы Азии и Африки: История, экономика, культура*. 1987. № 1. С. 55–65.
5. Асадов Ф. М. *Армия в социально-экономической системе халифата в VIII – начале X в.* Автореф. дисс. на соиск. ст. канд. истор. наук. Ленинград: Ленинградское отделение ИВ АН СССР; 1987. 19 с.
6. At-Tabari ADMiD. *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammad ibn Djarir at-Tabari*. Cum Allis edidit M. J. de Goeje. Series I–III. Editio photomechanice iterata. ed. Lugduni Batavorum: E. J. Brill; 1964. (На араб. яз.)
7. Abu Yusuf Ybl. *Kitab al-Kharaj*. al-Qahira: al-Maktabat al-salafiyya wa maktabatuha; 1382 [1962]. 244 p. (На араб. яз.)
8. As-Sabi H. *The historical remains of Hilâl al-Sâbi: first part of his Kitab al-wuzara (Gotha Ms. 1756) and fragment of his History 389–393 A. H. (B. M. Ms, add. 19360)*. Leyden: Brill; 1904. 71,529 p. (На араб. яз.)
9. Аш-Шахрастани МиАаК. *Kitāb al-Milāl wa an-Nihāl* / Пер. с арабск., введ. и коммент. С. М. Прозоров. М.: Наука; ГРВЛ; 1984. 272 p.
10. Асадов Ф. М. Хилал ас-Саби. Книга вазиров. Извлечение о расходах на содержание армии в Багдаде // *Известия АН Азербайджана. Серия истории, философии и права*. 1997. № 1–4. С. 149–164.

## References

1. Buniyatov Z. M. The Start of the Domination of Turks in the Caliphate of Abbasids (830–870). *Izvestiia AN AzSSR. Serii istorii, filosofii i prava*. 1969;1:51–58. (In Russ.)
2. Kennedy H. *The Prophet and the Age of the Caliphates: the Islamic Near East from the Sixth to Eleventh Century*. [n. p.]: Pearson & Longman; 2004. 419 p.
3. Gordon M. S. *The Breaking of a thousand swords. A history of Turkish military in Samarra. (AH 200-275/815-889)*. Albany: State University of New York Press; 2001. 304 p.
4. Asadov F. M. Incomes of the Caliphate from as-Sawad in 7<sup>th</sup> – beginnig of 10<sup>th</sup> centuries CE. *Narody Azii i Afriki [Peoples of Asia and Africa: History, economy, culture]*. 1987(1):55–65. (In Russ.)
5. Asadov F. M. *The Army in the Social Economic System of the Caliphate in 8<sup>th</sup> – beginning of 10<sup>th</sup> centuries CE*. The Synopsys of Ph. D. Thesis. Leningrad: Leningradskoe otdelenie IV AN SSSR; 1987. (In Russ.)
6. At-Tabari ADMiD. *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammad ibn Djarir at-Tabari*. Cum Allis edidit M. J. de Goeje. Series I–III. Editio photomechanice iterata. ed. Lugduni Batavorum: E. J. Brill; 1964. (In Arabic)
7. Abu Yusuf Ybl. *Kitab al-Kharaj*. al-Qahira: al-Maktabat al-salafiyya wa maktabatuha; 1382 [1962]. 244 p. (In Arabic)
8. As-Sabi H. *The historical remains of Hilâl al-Sâbi: first part of his Kitab al-wuzara (Gotha Ms. 1756) and fragment of his History 389–393 A. H. (B. M. Ms, add. 19360)*. Leyden: Brill; 1904. 71,529 p. (In Arabic)



## HISTORY OF THE EAST

Asadov F. M. Tax-farming agreement at the reign of the Abbasid caliph al-Mu'tadid...  
*Orientalistica*. 2020;3(5):1298–1311

9. Ash-Shakhrastani MiAa-K. *Book of Religions and Sects (Kitab al-Milal wa an-Nihal)*. Transl. from Arabic, introd. and comment, by S. M. Prozorov. Moscow: Nauka; GRVL; 1984. 272 p. (In Russ.)

10. Asadov F. M. Hilal as-Sabi. Book of Wazirs. Excerpt on Army Maintenance Expenses in Baghdad. *Izvestiia AN Azerbaidzhana. Seriya istorii, filosofii i prava*. 1997;(1–4):149–164. (In Russ.)

### Информация об авторе

Фарда Магеррам оглы Асадов – доктор философских наук, кандидат исторических наук, доцент, заведующий Отделом истории и экономики арабских стран, Институт востоковедения им. З. М. Бунятова, Национальная академия наук Азербайджана; Университет АДА (Азербайджанская дипломатическая академия), Баку, Азербайджан.



### Information about the author

Farda Muharram oglu Asadov – Ph. D., Ph. D. (Habil.), Head of the Department of the History and Economics of Arab countries, Ziya Bunyadov Institute of Oriental Studies, Azerbaijan National Academy of Sciences; Associate Professor of the University, ADA University (Azerbaijan Diplomatic Academy), Baku, Republic of Azerbaijan.

### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 12 сентября 2020 г.  
Одобрена рецензентами: 17 ноября 2020 г.  
Принята к публикации: 07 декабря 2020 г.

### Article info

Received: September 12, 2020  
Reviewed: November 17, 2020  
Accepted: December 07, 2020



# HISTORY OF THE EAST

## Historiography Source critical study and Methods of historical research

### ИСТОРИЯ ВОСТОКА

#### Историография, источниковедение и методы исторического исследования

Переводы

Исторические науки

УДК 94(520)«1575»:093.3=03.811.521=161.1

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1312-1341

#### О:та Гю:ити. «Записи о князе Нобунага». Свиток XI (часть I)

**Святослав Александрович Полхов**

(Перевод с позднесредневекового японского и комментарии)

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

cjr-ran@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4705-7488>

**Аннотация.** Данная публикация продолжает серию переводов свитков хроники «Синтё:-ко: ки» («Записи о князе Нобунага») на русский язык. «Синтё:-ко: ки» представляет собой жизнеописание «объединителя Японии» Ода Нобунага (1534–1582). По всей видимости, один из важнейших источников по истории Японии конца Средневековья – начала Нового времени окончательно сложился на рубеже XVI–XVII вв. Автором хроники-биографии Нобунага является его вассал О:та Гю:ити (1527–1613(?)). В свитке XI, главным образом, рассказывается о военной кампании полководцев Нобунага против могущественного дома Мо:ри и его союзников, к которым примкнул и Бэссё Нагахару, влиятельный владетель из провинции Харима. Первый академический перевод «Синтё:-ко: ки» на русский язык снабжен подробным комментарием, в котором сообщения хроники сопоставляются с другими источниками. Кроме того, в комментарии автор перевода предлагает собственное толкование трудных для понимания мест «Синтё:-ко: ки» и приводит основные их интерпретации, существующие в современной науке.

**Ключевые слова:** Синтё:-ко: ки; О:та Гю:ити; Ода Нобунага; дом Мо:ри; Бэссё Нагахару

**Для цитирования:** Полхов С. А. О:та Гю:ити. «Записи о князе Нобунага». Свиток XI (часть I) // *Ориенталистика*. 2020. Т. 3, № 5. С. 1312–1341. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1312-1341.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





## Ōta Gyūichi. "Shinchō-kō ki". Book XI (part 1)

Svyatoslav A. Polkhov

(Translation into Russian from late medieval Japanese and comments)

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,  
cjr-ran@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4705-7488>

**Abstract.** This publication is a continuation in the series of academic translations of the books of *Shinchō-kō ki* chronicle into Russian. *Shinchō-kō ki* is a biography of the "unifier of Japan" Oda Nobunaga (1534–1582). One of the most important sources on the history of Japan (the end of the Middle Ages – the beginning of the Early Modern period), it was finally formed at the turn of the 16<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> centuries. The author of the chronicle is Nobunaga's vassal called Ōta Gyūichi (1527–1613?). The book 11 mainly provides accounts about the military campaign of other vassals of Nobunaga against powerful Mōri house and its allies. The latter was joined by Bessho Nagaharu, one of the influential lords of Harima province. The first academic translation of *Shinchō-kō ki* into Russian is supplied with a detailed commentary. In this commentary, the records as found in the chronicle are compared against other sources. Besides, in the commentary, the author of the translation offers his interpretation of the complicated passages from *Shinchō-kō ki* along with their traditional interpretations as found in the scholarly literature.

**Keywords:** *Shinchō-kō ki*; Ōta Gyūichi; Oda Nobunaga; Mōri house; Bessho Nagaharu

**For citation:** Polkhov S. A. Ōta Gyūichi. "Shinchō-kō ki". Book XI (part 1). *Orientalistica*. 2020;3(5):1312–1341 (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1312-1341.

### Свиток XI<sup>1</sup>,

### Сложил это Ота Идзуми-но ками,

### 6-й год [девиза правления] Тэнсё:, игра и старшего брата земли<sup>2</sup>

1. О чайной церемонии [его милости].
2. О [придворном пиршестве] сэтиэ.
3. Об огненной напасти, [и] строгом вразумлении [его милостью] лучников.
4. Об Исоно Тамба [и] Исогаи Синъэмон.
5. О сумо.
6. О военных действиях в Западных землях, на [горе] Такакураяма.
7. О наводнении.
8. О взятии приступом замка Канки в Харима.
9. О больших кораблях Куки.
10. О кодзумо:.
11. Об осмотре [его милостью] больших кораблей в гавани Сакаи.
12. О походе в Эттю:.



13. О том, как Араки Сэтцу-но ками замыслил измену, а также о батэрэн.

14. О преданности Абэ Ниэмон.

15. Об окружении [замка-]резиденции Хатано в земле Тамба.

Первый месяц, первый день. Все<sup>3</sup> из [области] Гокинай, провинций Вакаса и Этидзэн, [земель] Овари, Мино, О:ми, провинции Исэ и соседних провинций находились в Адзути, и каждый [из прибывших], представ [перед князем Нобунага], поздравил [его с Новым годом].

(1). Сначала [князь Нобунага] соблаговолил угостить<sup>4</sup> утренним чаем двенадцать человек. В комнате<sup>5</sup> с правой стороны была *каттэ*<sup>6</sup> в 6 дзё:, [и] веранда в 4 сяку<sup>7</sup>. Особы, [приглашенные его милостью]:

Князь Тю:дзё: Нобутада, Нии-но Хо:ин, Хаяси Садо-но ками, Такигава Сакон, Нагаока Хё:бу-но дайбу, Корэто: Хю:га-но ками, Араки Сэтцу-но ками, Хасэгава Ёдзи, Хасиба Тикудзэн, Корэдзуми Горо:дзаэмон, Итихаси Куро:эмон, Хасэгава Со:нин<sup>8</sup>.

Украшения:

В токонома – картина берега<sup>9</sup>. На востоке – [кувшин для чайного листа] «Мацусима», на западе – [кувшин для чайного листа] «Микадзуки». Квадратный поднос. [Чайница] «Мандзай Тайкай», кувшин с водой «Каэрихана», чайная чашка Сюко:, на цепи над очагом – котелок «Убагути»<sup>10</sup>, цилиндрическая ваза для цветов. Хозяин чайной церемонии – Кунайкё:-но хо:ин.

После окончания чайной церемонии [перед князем Нобунага] предстали все [явившиеся в Адзути]. [От его милости] пожаловали чарки сакэ согласно [церемонии] *сангон*. Наливали [сакэ]: Ябэ Дзэнситиро:, О:цу Дэндзю:ро:, О:цука Матаити, Аояма Тора.

После этого [князь] Нобунага благоволил показать всем [свои] покои в высочайшей резиденции<sup>11</sup>, [где он] поручил Кано: Эйтоку [изобразить] знаменитые виды трех стран на яркоцветных росписях<sup>12</sup>. [Там было] собрано столько всевозможных знаменитых вещей, что невозможно вообразить и описать словами. Не соизмерить могущество и величие [князя Нобунага]. Всех [он] созвал в сии покои и изволил угостить *дзо:ни*<sup>13</sup>, а также разными китайскими сладостями<sup>14</sup>. Память [на всю] жизнь, рассказы для времён грядущих, словами не описать благодарность [гостей]. В 4-й день первой луны в усадьбе Мамми Сэнтиё [князь Нобунага] соблаговолил устроить званое [чаепитие], [во время которого] были впервые использованы знаменитые вещи из чайной утвари, подаренные [его милостью] князю Тю:дзё: Нобутада<sup>15</sup>. Тогда было девять [гостей]. Нии-но Хо:ин, Кунайкё:-но Хо:ин, Хаяси Садо-но ками, Такигава Сакон, Хасэгава Ёдзи, Итихаси Куро:эмон, Корэдзуми Горо:дзаэмон, Хасиба Тикудзэн-но ками, Хасэгава Со:нин.

На сей раз от князя Нобунага Итихаси Куро:эмон была пожалована картина с [изображением] гибискусов<sup>16</sup> – наивысшая честь и почет.



(2). Меж тем [придворные пиршества] *сэтиэ*<sup>17</sup> перестали проводить, давно [их] не было. В нынешнее время жители столицы совсем не знали о сей церемонии. Но наступили времена князя Нобунага<sup>18</sup>, [который] почитал [государя], изволил предоставить владения лунным вельможам и гостям с облаков<sup>19</sup>, придворной знати, особам, вхожим в государев дворец, и чиновникам<sup>20</sup>. Все вельможи собрались во дворце государя<sup>21</sup>. Держа сосновые саженьцы, [на каждом из которых] было по две ветки, в первый день первой луны в час дракона<sup>22</sup> [они] пропели божественные песнопения<sup>23</sup>; прошли различные церемонии, свершилось священное торжество Поднебесной<sup>24</sup>. Благородные и низкороджденные, мужчины и женщины из столицы и окрестных земель счастливы были, что выпало [им] родиться в столь благословенные времена, [когда] давно прерванные священные торжества благоволили устроить [вновь]<sup>25</sup>. Первая луна, 10-й день. Когда [князь Нобунага] преподнес журавля, [пойманного его] соколом, в государев дворец на высочайшее обозрение, [птицу] незамедлительно доставили в покои государя, [его величество] был весьма доволен и несказанно рад<sup>26</sup>. И господину Коноэ<sup>27</sup> [князь Нобунага] подарил журавля, [пойманного своим] соколом. Посланцем [его милости] был Синъями. На другой день, [чтобы выразить] благодарность, господин Коноэ изволил прибыть в Адзути. До слуха [князя Нобунага] дошло, что [он] пребывает в городском доме, и [его милость] распорядился [принять господина Коноэ в] усадьбе Кунайкё: но хо:ин. [Господин Коноэ] благоволил приготовить одеяние *камисимо*<sup>28</sup>, всевозможные [подарки] и, преподнеся [их], выразил благодарность [князю Нобунага], на другой день на заре возвратился в столицу.

Первая луна, 13-й день. Чтобы заняться соколиной охотой в Киёсу в провинции Овари, [князь Нобунага] изволил проследовать в Касивабара. В 14-й день прибыл в Гифу. Следующий день провёл [там]. В 16-й день прибыл в Киёсу в провинции Овари. В 18-й день [князь Нобунага] изволил прибыть в Кира в [провинции] Микава. Добыв<sup>29</sup> множество диких гусей и журавлей [на соколиной охоте], в 22-й день [его милость] вернулся в провинцию Овари. [В] 23-й день [князь Нобунага] добрался до Гифу. Следующий день провел там.

В 25-й день [он] вернулся в замок Адзути.

(3). Первая луна, 29-й день. Из дома лучника [князя Нобунага] Фукуда Ёити начался пожар. Огненная напасть<sup>30</sup> [приключилась] лишь оттого, что [Фукуда] не переселил жену и детей [в Адзути], изволил указать Нобунага. Тотчас же, [назначив] Сугая Куэмон своим распорядителем, [он приказал] составить список, и после расследования единовременно строго вразумил<sup>31</sup> 120 [вассалов], которые не переселили жен и детей, – 60 [своих] лучников и 60 *оумамавари*. Прежде всего, непростительно то, что из дома [одного из] лучников начался пожар, объявил [князь Нобунага], передав приказ князю Тю:дзё: Нобутада в Гифу, [который] отправил



из Гифу распорядителей. [По воле князя Нобунага] личные дома лучников, оставивших в Овари жен и детей, предали огню все до единого, и даже вырубили бамбук и деревья [в их усадьбах]. Вследствие этого жены 120 [вассалов] в великой спешке перебрались в Адзути<sup>32</sup>. На сей раз во взыскание<sup>33</sup> [князь Нобунага] заставил [вассалов] проложить дорогу в пределах бухты к югу от [своего] замка<sup>34</sup>, и всех помиловал.

(4). [Год] тигра и старшего брата земли, 2-я луна, 3-й день. Исоно Тамба-но ками воспротивился высочайшему повелению, и [князь Нобунага] соизволил [его] строго вразумить, [после чего тот] ударился в бег. [Князь Нобунага] немедленно передал Цуда Ситибё:э Нобудзуми все [владения Исоно] в Такасима<sup>35</sup>.

[Год] тигра и старшего брата земли, 2-я луна, 3-й день. Исогаи Синъэмон, скрывшись, жил в глуби гор Ёсино, но жители той земли, отрезав [Синъэмон] голову, доставили [ее] в Адзути<sup>36</sup>. В награду [князь Нобунага] пожаловал [им] золото. С тем, кто однажды навлекал на себя ненависть [князя Нобунага], [он всегда] поступал по своей воле.

[Год] тигра и старшего брата земли, 2-я луна, 23-й день. Хасиба Тикудзэн-но ками Хидэёси двинулся в провинцию Харима. Получив [во временное] пользование замок Какогава, [которым владел] Касуя Найдзэн, ёрики Бэссё, Хасиба Тикудзэн разместил [там] войско. Хидэёси поднялся на [гору] Сёсядзан, соорудил укрепления и расположился [там] лагерем. Тем временем Бэссё Косабуро: объявил о [своих] обидах<sup>37</sup> и заперся в замке Мики<sup>38</sup>.

(5). [Год] тигра и старшего брата земли, 2-я луна, 29-й день. [Князь Нобунага] изволил созвать 300 борцов сумо со [всей] провинции Оми, [велел им] состязаться в сумо на горе Адзути и смотрел [на поединки]. Среди них было 23 избранных борца<sup>39</sup> им [князь Нобунага] пожаловал складные веера. Среди них особое внимание [князь Нобунага] обратил на Хино Нагамицу. [Он] был вызван [к его милости] и пожалован складным веером с позолоченными ребрами – наивысшая честь и почет. Судьями были Киносэ Дзосюнъан и Киносэ Таро:даю:. Этим двоим Нобунага пожаловал одеяния, [которые они] почтительно приняли.

23 избранных борца сумо: То:ма Дзиро:, Тайто:, Хино Нагамицу, Сэйгон, Мё:нин, Эндзё:дзи, Дзидзо:бо:, Рикиэн, Кусаяма, Хэйдзо:, Со:эй, Кимура Икосукэ, Сю:эй, Арасика, Дзуко:, Аодзи Магодзиро:, Ямада Ёхё:э, Мурата Кицуго, О:та Хэйдзэмон, О:цука Симпати, Сасо: Санго, Симокава Якуро:, Сукэгоро:, итого – 23 человека.

[Год] тигра и старшего брата земли, 6-я луна, 3-й день. [Князь Нобунага] для соколиной охоты благоволил подняться на [гору] Окуносимаяма. Остановился [на ночлег] в Дзякуримбо:, [обители храма] Тё:мэйдзи. Добыв множество [дичи] за три дня соколиной охоты, [князь] Нобунага в 8-й день вернулся в замок Адзути.

[Год] тигра и старшего брата земли, 3-я луна, 23-й день. [Князь Нобунага] прибыл в столицу, изволил переместиться в новую резиденцию в Нидзё:.



[Год] тигра и старшего брата земли, 4-я луна, 4-й день. [Князь Нобунага] послал войско в район Одзака. Военачальником [стал] Самми-но Тю:дзё: Нобутада. Выступили [отряды из] Овари, Мино, провинции Исэ, князь Китабатакэ Нобукацу, Ода Ко:дзукэ-но ками, Камбэ Сансити Нобутака, Цуда Ситибё:э Нобудзуми, Такигава Сакон, Корэто: Хю:га-но ками, Хатия Хё:го-но ками, Корэдзуми Горо:дзаэмон, люди провинций О:ми и Вакаса, [области] Гокинай. В 5-й и 6-й день 4-й луны, подступив к Одзака, [войско Нобутада] срезало [на корню] все молодые побеги ячменя и возвратилось из похода<sup>40</sup>.

[Год] тигра и старшего брата земли, 4-я луна, 7-й день. [Князь Нобунага] изволил призвать господина Дзимбо: из Эттю:<sup>41</sup> в новую резиденцию в Нидзё:. Изложив через Нии-но хо:ин и Сасса Гондзаэмон причину, по которой недавно [он] не встретился [с Дзимбо], [князь Нобунага] соизволил подарить [ему] 100 пластин золота и 100 отрезков шелкового крепя. В связи со смертью Тэрутора [князь Нобунага] приказал управителю земли Хида<sup>42</sup> [поддержать Дзимбо], придал [в помощь] Сасса Гондзаэмон, [и по воле его милости] [Дзимбо:] вступил в землю<sup>43</sup> Эттю:<sup>44</sup>.

[Год] тигра и старшего брата земли, 4-я луна, 10-й день. [Князь Нобунага] послал троих – Такигава, Корэто:, Корэдзуми – в [провинцию] Тамба. Окружив вражеский замок – замок-резиденцию Араки Ямасиро<sup>45</sup>, [они] лишили [защитников] источников воды и [начали] осаду. Терпя лишения, [осажденные], моля о пощаде, сдались и оставили [замок]. Затем разместили [там] войско Корэто: Хю:га-но ками, в [год] тигра и старшего брата земли, 4-ю луну, 26-й день вернулись в Киото из похода.

(6). 4-я луна, средняя декада. Поступили донесения, что Мо:ри из Аки, Киккава, Кобаякава, Укита и другие, собрав войско [области] Тю:гоку<sup>46</sup>, выступили и окружили расположенный на границе трех земель Бидзэн, Харима и Мимасака замок Ко:дзуки, резиденцию Яманака Сика-но сукэ; все силы Тю:гоку поднялись на [гору] О:гамэяма и расположились [там] лагерем. Хасиба Тикудзэн-но ками и Араки Сэтцу-но ками тотчас же отправились вдвоем и заняли позиции на [горе] Такакураяма вблизи от [врага]. Однако способа прийти на помощь замку Ко:дзуки не было – спустившись с высокой горы, [они оказались бы] отделены [от него] равниной и [рекой] Кумамигава<sup>47</sup>.

[Год] тигра и старшего брата земли, 4-я луна, 22-й день. Князь Нобунага отбыл из Киото в Адзуту.

4-я луна, 27-й день. [Он] снова прибыл в столицу.

[Князь Нобунага] объявил, что в первый день 5-й луны намерен двинуться в провинцию Харима, в схватке Восточной и Западной армий одержать победу и покорить [все земли] вплоть до ворот заставы. Тогда Сакума, Такигава, Хатия, Корэто:, Корэдзуми сказали: [нам] известно, что в провинции Харима [враги] расположились, отделенные труднопреодолимыми [природными] преградами, заняв обрывистые [и неприступ-





ные] кручи, построив надежные крепости. Посему каждому надлежит отправиться, оценить положение в том районе и [затем] доложить; [его милости] следовало бы отказаться [от такого похода], настоятельно советовали все [князю Нобунага].

[Год] тигра, 4-я луна, 29-й день. Такигава, Корэто: и Корэдзуми выступили в поход.

[Год] тигра и старшего брата земли, 5-я луна, первый день. Самми-но Тю:дзё: Нобутада, князь Китабатакэ Нобукацу, Ода Ко:дзукэ-но ками, Камбэ Сансити Нобутака, Нагаока Хё:бу-но дайбу, Сакума, выступили в поход с войском трех земель – Овари, Мино, Исэ. В тот день [армия] остановилась в Ко:рияма. На другой день [остановились] в Хё:го, в 6-й день [они] встали лагерем в провинции Харима в месте, зовущемся О:кубо, поблизости от Акаси. Передовые силы разбили полевой лагерь у [реки] Какогава, расположившись напротив вражеских замков Канки, Сиката и Такасаго<sup>48</sup>.

(7). Когда князь Нобунага объявил, что в 13-й день 5-й луны собирается выступить [в поход], в 11-й день с часа змеи<sup>49</sup> пошел сильный дождь. [Проливной] дождь продолжал хлестать пять дней – днем и ночью – до часа лошади<sup>50</sup> 13-го дня. Случилось страшное наводнение, [реки] Камогава, Сиракава, Кацурагава залили все [вокруг], за два дня – 12-й и 13-й день – слились на улицах столицы в один поток. Квартал Фунабаси в Верхнем Киото был смыт; много людей погибло, утонув в воде. Недавно построенный Мураи Нагато мост в Сидзё: был унесен [потоком воды].

Хоть и [случилось] такое наводнение, до сих пор, коли князь Нобунага выступал в поход, не отклонялся от назначенного срока. Решив, что [на сей раз он], верно, отправится [в поход] на корабле, жители Ёдо, Тоба, Удзи, Макиносима и Ямадзаки, поставив весла, доставили несколько сотен кораблей в Годзё: Абура-но ко:дзи. Когда об этом донесли, [князь Нобунага] был несказанно обрадован.

5-я луна, 24-й день. Такэнака Хамбё:э доложил о следующем: в [провинции] Бидзэн владетель замка Яватаяма передал, что принимает сторону [его милости]. [Князь Нобунага] был доволен, пожаловал Хасиба Тикудзэн Хидзёси 100 пластин золота, а также 100 *рё* серебра – Такэнака Хамбё:э, [и тот] возвратился, преисполненный благодарности.

[Год] тигра, 5-я луна, 27-й день. Нобунага изволил покинуть столицу, дабы осмотреть состояние Адзути [после] наводнений. В Мацумото взошел на корабль, [направлявшийся] в Ябасэ, и переплыл озеро [Бива] в сопровождении одних только [отроков] *окосё:*.

[Год] тигра, 6-я луна, 10-й день. Нобунага отбыл в столицу. Вновь добрался на корабле из Ябасэ в Мацумото.

[Год] тигра, 6-я луна, 14-й день. Праздник Гион<sup>51</sup>. Нобунага смотрел [на празднество]. [Он] указал всем *оумамавари* и [отрокам] *окосё:*, что в луках, копьях, *нагината* и другом оружии нет нужды, [и они] были без [него]. Посмотрев [на] празднество, [князь Нобунага] соизволил отпу-



стить [своих] спутников и лишь с десятью [отроками] *окосё*: сразу же отправился на соколиную охоту. Шел мелкий дождь. В тот день [он] соизволил предоставить господину Коноэ владения с общим [доходом] в 1500 *коку* в [провинции] Ямасиро в Фугэндзи.

[Год] тигра, 6-я луна, 16-й день. Хасиба Тикудзэн-но ками прибыл из провинции Харима и получил [от князя Нобунага] подробные указания. [Военные] замыслы не исполняются, даже если [по-прежнему] занимать позиции [у замка Ко:дзуки], толка не будет, потому, оставив эти позиции, следует подступить к замкам Канки и Сиката, взять [их] приступом, после чего осадить Мики, резиденцию Бэссё<sup>52</sup>, распорядился [князь Нобунага]. Инспекторы [его милости во время] нападения на замок Канки: О:цу Дэндзю:ро:, Мидзуно Кю:дзо:, О:цука Матаитиро:, Хасэгава Такэ, Ябэ Дзэнситиро:, Сугая Куэмон, Мамми Сэнтйё, Хафури Ясабуро:. [Им он] поручил [служить] поочередно.

[Год] тигра, 6-я луна, 21-й день. Нобунага прибыл из Киото в Адзуты.

(8). 6-я луна, 26-й день. Такигава, Корэто:, Корэдзуми подняли войско на [гору] Микадзукяма для сдерживания [врага]. Хасиба Тикудзэн и Араки Сэтцу-но ками увели войско с горы Такакураяма, отведя все силы к [горе] Сёся. На другой день [они] подступили к замку Канки. На горах, [протянувшихся] с севера на восток, князь Самми-но Тю:дзё: Нобутада, Камбэ Сансити Нобутака, Мори Садо-но ками, Нагаока, Сакума изволили расположить [свои] лагеря один за другим по всей местности.

[У] замка Сиката встал лагерем князь Китабатакэ Нобукацу. Корэдзуми Горо:дзаэмон, люди провинции Вакаса для сдерживания [врага] раскинули лагерь в горах к западу. Остальное войско [князя Нобунага] – Такигава, Инаба, Хатия, Цуцуи Дзюнкэй, Муто: Со:эмон, Корэто:, Ига, Удзйиэ, Араки – яростно атаковало замок Канки, в один миг взяло штурмом внешние укрепления и оголило замок. [Воины один за другим] бросались в ров замка<sup>53</sup>, разрушали стены, несколько часов штурмовали замок. Камбэ Сансити, [не желая] уступать [своим] *асигару*, [бился], не щадя себя, было много раненных и убитых. Поскольку сразу [захватить крепость] не удалось, в тот день ослабили атаку. На другой день снова приблизились, [прикрываясь] связками бамбука<sup>54</sup>, подошли к стенам замка, бросали [в ров] связки травы, соорудили насыпи<sup>55</sup> и штурмовали замок.

Хасиба Тикудзэн вошел в землю Тадзима, самураям земли<sup>56</sup> дозволил как прежде [держатъ свои владения], и разместил Киносита Коитиро: в замке Такэда. После того Хасиба Тикудзэн отвел войско [обратно] на [гору] Сёся.

Итак, направления штурма замка Канки [были следующими]. С южной стороны [сил] не доставало, [туда] переместил [свои] позиции Ода Ко:дзукэ-но ками. Кроме того, поскольку враг не предпринимал [каких-либо] действий, не требовалось войско для [его] сдерживания, в связи с чем Корэдзуми Горо:дзаэмон и люди [из] провинции Вакаса взяли на себя восточное направление [атаки на] Канки. Прежде всего построили



две высокие осадные башни, [затем стали] обстреливать [замок] из орудий<sup>57</sup>, засыпали ров, соорудили насыпи, штурмовали [замок].

Направлением атаки Такигава Сакон [была область] с юга на восток. Пустив рудокопов, возведя осадные башни, круша стены и дозорные башни<sup>58</sup> выстрелами из орудий, [его воины] подожгли и обрушили дозорные башни. Помимо того, все [остальные] отряды также сами соорудили осадные башни<sup>59</sup> и насыпи, день и ночь штурмовали [укрепления]. И хотя [осажденные] на разные лады умоляли о пощаде, [князь Нобунага] отправил [своих] инспекторов, дав строгие наказания, и оттого прощения не последовало.

[Год] тигра, 6-я луна, 29-й день. Поскольку путь между Хё:го и Акаси и между Акаси и Такасаго был неблизким, по приказанию князя Нобунага для защиты от морских сил<sup>60</sup> [врага] был послан Мамми Сэнтйё в сопровождении Цуда Ситибё:э и людей Ямасиро. [Князь Нобунага] приказал, чтобы подыскивали подходящее место, и [они] на хорошей горе построили опорный форт. Сэнтйё [затем] возвратился и доложил [его милости] о состоянии дел. Помимо того, ключевые пункты на дорогах по приказанию князя Самми-но Тю:дзё: Нобутада поочередно охраняли Хаяси Садо, Ити-хаси Куро:эмон, Адзай Симпати, Вада Хатиго:, Накадзима Сё:та, Цукамото Кодайдзэн, Янада Сазэмонто:.

Тем временем в молельне Сидзё:<sup>61</sup> в столице, [в год] тигра и старшего брата земли, 7-ю луну, 28-й день, в час змеи из монашеских келий начался пожар, наступила пора огненной напасти.

[Год] тигра, 7-я луна, 15-й день. С наступлением ночи Такигава Сакон и Корэдзуми Горо:дзаэмон с двух сторон ворвались в восточную цитадель<sup>62</sup>, в 16-й день пробились во внутреннюю цитадель, сразив Канки Мимбу-но сё:<sup>63</sup>, пустили огонь в главной башне, [одни] врываются [в крепость], а другие [выбивали их] [так] ожесточенно, [что кругом] сыпались искры. В это время, [охваченная] огнем, обрушилась главная башня, большая часть защитников погибла в огне. Двор западной цитадели [был] направлением атаки Араки Сэтцу-но ками. Там укрепился Канки То:даю:. Благодаря хлопотам Сакума Уэмон-но дзё: и Араки Сэтцу-но ками, [передавшим его] прошение, [князь Нобунага] соизволил помиловать [То:даю:], [который] отступил в замок Сиката, [находившийся] неподалеку. Павший замок Канки передали Хасиба Тикудзэн, затем все войско напало на замок Сиката. И [его защитники], увидев, что [им] не устоять, моля о пощаде, сдались, а также передали заложников и тот замок. Хасиба Тикудзэн принял оба те замка; после того все войско подступило к замку Мики, где заперся Бэссё Косабуро:. [Хасиба Тикудзэн] распорядился в ключевых пунктах вблизи [от замка] возвести противостоявшие [ему] форты<sup>64</sup> и расположился лагерь.

(9). [Князь Нобунага] отдал приказания Куки Уэмон-но дзё:<sup>65</sup> из провинции Исэ, [и он] построил шесть больших кораблей<sup>66</sup>. Кроме того,



Такигава Сакон построил один большой корабль, [задуманный] как *сиро-фунэ*<sup>67</sup>. Выждав попутный ветер, в [год] тигра, 6-ю луну, 28-й день, [флот Нобунага] отплыл в залив Кумано. Когда направились в район Одзака, на море у Таннова, намереваясь помешать этим большим кораблям, из бухт Сайка<sup>68</sup> и Таннова в бесчисленном множестве устремились [на них] малые корабли, пуская стрелы и стреляя из аркебуз, напали со всех сторон. Куки Уэмон-но дзё: присоединил к семи большим кораблям малые, [его флот] высился словно гора, украшенная [стягами и флажками]. [Его воины] близко подпустили вражеские корабли и, оказывая [достойный] прием, разом выпалили из больших орудий. Уничтожили много вражеских судов, и потому после того [противник] вовсе и не думал приближаться [вновь]; [флот Уэмон-но дзё: в год] тигра, 7-ю луну, 17-й день беспрепятственно причалил к гавани Сакаи. Те, кто видел [эти корабли], были изумлены. На другой день [Уэмон-но дзё:] отплыл в район Одзака, [затем] расположил корабли в ключевых пунктах, перерезав сообщение по морю, [и начал] нести дозор<sup>69</sup>.

Тем временем Самми-но Тю:дзё: Нобутада в Гифу соблаговолил вырастить в клетке четырех соколов. Не превзойти ныне [обретенную им] славу. Когда сокольники [Нобутада] Ямада и Хираха принесли [их в год] тигра, 7-ю луну, 23-й день в Адзути, из этих [птиц] одну [князь Нобунага] взял себе, благоволив вернуть остальных Тю:дзё: Нобутада. Сказав, что оба сокольника немало потрудились, [князь Нобунага] пожаловал [им] по 5 пластин серебра и в придачу одеяния. [Оба они] возвратились преисполненные благодарности.

[Год] тигра, 8-я луна, 5-й день. Намбу Кунай-но сё: из Цугару<sup>70</sup> преподнес в дар [князю Нобунага] пять соколов.

В год тигра, 8-ю луну, 10-й день [князь Нобунага соблаговолил] пригласить Намбу в усадьбу Мамми Сэнтё, распорядился устроить [в его честь] пир. Тогда [Намбу Кунай-но сё:] засвидетельствовал почтение [князю Нобунага].

(10). [Год] тигра, 8-я луна, 15-й день. [Князь Нобунага] соизволил созвать в Адзути 1500 человек – борцов из Киото, провинции О:ми и других [мест]. Велев [им] состязаться на горе [Адзути] с часа дракона до часа петуха, изволил смотреть [на поединки]. Каждый [из видных вассалов] прибыл, приведя подручных людей<sup>71</sup>. Вот список распорядителей [его милости], [готовивших проведение поединков]:

Цуда Ситибё:э Нобудзуми, Хори Кю:таро:, Мамми Сэнтё, Мураи Сакүэмон, Кимура Гэнго, Аодзи Ёэмон, Гото: Кисабуро:, Фусэ Токуро:, Гамо: Тю:дзабуро:, Нагата Гё:бу-но сё:, Ацудзи Магогоро:.

Судьями стали двое – Киносэ Дзо:сюнъан и Киносэ Таро:даю:.

*Кодзумо*:<sup>72</sup>. Одержавшие пять побед:

пять побед – Энами Гэнго, человек Кё:гоку; пять побед – Фукао Кю:бё:э, человек Кимура Гэнго; пять побед – Кампати, слуга<sup>73</sup> Фусэ Токуро:;



пять побед – Дзидзо:-бо:, человек Кю:таро:; пять побед – Сасо: Санго, человек Гото:; пять побед – Ябуносита, *тю:гэн* Гото:.

*О:дзумо:*<sup>74</sup>. Одержавшие три победы:

три победы – Кимура Икосукэ, человек Кимура Гэнго; три победы – Аяи Нихё:э-но дзё:, человек Каварадзоно; три победы – Ямада Яхё:э, человек Фусэ Токуро:; три победы – Сасо: Санго, человек Гото:; три победы – Нагамицу; три победы – Аодзи Магодзи; три победы – Дзуко; три победы – То:ма Дзиро:; три победы – Тайто:; три победы – Эндзё:дзи Гэнсити; три победы – О:цука Симпати; три победы – Хисия.

Когда [состязания] сумо заканчивались, стемнело. Не раз доходило до слуха [князя Нобунага], сколь могуче сильны Нагата Гё:бу-но сё: и Ацудзи Магогоро:, [и его милость], вознамерившись увидеть свершения обоих, захотел [устроить поединок] сумо упомянутых распорядителей. Сначала боролись Хори Кю:таро:, Гамо: Тю:дзабуро:, Мамми Сэнтиё, Фусэ Токуро:, Гото: Кисабуро:. Спустя некоторое время Гё:бу-но сё: и Ацудзи схватились в поединке. Разумеется, Ацудзи превосходил [соперника] силой и телосложением и славился [своей] мощью, но Гё:бу-но сё: из-за удачи [или] оттого, что в целом [оказался] сильнее, [вышел] победителем в сумо<sup>75</sup>. В тот день приготовили [редкие и] диковинные яства<sup>76</sup>, [князь Нобунага] весь день жаловал [их] поочередно [являвшимся] борцам сумо.

Вот кто был приглашен [его милостью], потому что не раз хорошо состязался в сумо: То:ма Дзиро:, Тайто:, Дзуко:, Мё:нин, Хисия, Сукэгоро:, Мидзухара Маготаро:, О:цука Симпати, Арасика, Ямада Ёхё:э, Эндзё:дзи Гэнсити, Мурата Кицуго, Сасо: Санго, Аодзи Магодзи. Всего четырнадцать человек.

Призвав [к себе] этих борцов сумо, [князь Нобунага] распорядился [предоставить] каждому из них длинные и короткие мечи с ножнами в золотой и серебряной обкладке<sup>77</sup>, одеяния *камисимо*, [права на доход] в 100 коку риса из [своих] владений<sup>78</sup>, и даже личные усадьбы<sup>79</sup> – честь и в столице, и провинции, [они были] благодарны.

[Год] тигра, 8-я луна, 17-й день. Тю:дзё: Нобутада увел коня из Харима.

[Год] тигра, 9-я луна, 9-й день. Устроив состязания сумо на горе Адзути, [князь Нобунага] показал [их] Тю:дзё: Нобутада и князю Хатакэяма Нобукацу.

9-я луна, 15-й день. [Князь Нобунага] разослал по замкам [отроков] *окосё:*, *оумамавари* и [своих] лучников в качестве [инспекторов] *омэцукэ*, чтобы [те] по 20 дней посменно [находились] в гарнизонах крепостей в районе Одзака.

[Год] тигра, 9-я луна, 23-й день. Князь Нобунага отбыл в Киото. Остановился в Сэта, в усадьбе Ямаока Мимасака-но ками. На другой день прибыл в новую резиденцию в Нидзё:.

9-я луна, 24-й день. [Князь Нобунага] отдал приказание Сайто: Синго<sup>80</sup>, [и он] выступил в поход в Эттю:<sup>81</sup>. В [той] провинции враги – Сиина Косиро: и Кавада Будзэн<sup>82</sup> – разместили войско в замке Цугэ в О:та-но хо.



Лишь только услышав, что [к ним] направляется войско из двух земель Овари и Мино, [они тотчас же] устремились и бежали. Дзимбо: Эттю: немедленно разместил в замке Цугэ войско. Сайто: Синго продвинувшись вперед примерно на три *ри*, разбил лагерь, напал на разные деревни и селения [провинции Эттю:].

(11). 9-я луна, 27-й день. [Князь Нобунага], желая осмотреть большие корабли Куки Уэмон-но дзё:, прибыл в Явата из Киото. На другой день, в 28-й день, остановился в Вакаэ. В 29-й день ранним утром изволил проследовать в Тэнно:дзи. Передохнув немного в усадьбе Сакума Уэмон, [князь Нобунага] соизволил перебраться в святилище Сумиёси<sup>83</sup>. В это время [на пути] между Тэнно:дзи и Сумиёси [он] занялся соколиной охотой. В последний день месяца на заре [князь Нобунага] изволил прибыть в гавань Сакаи. И вместе с ним были господин Коноэ, господин Хосокава и господин Иссики<sup>84</sup>. Тем временем Куки Уэмон-но дзё: разукрасил большие корабли, развесив стяги, [флаги] *сасимоно*, полотнища. Военные суда в гаванях и бухтах так же украсили оружием – каждый по своему [усмотрению]. Кроме того, [жители] Северного и Южного Сакаи<sup>85</sup>, собрав несметное множество китайских вещей<sup>86</sup>, украсили [ими] корабль [князя Нобунага], и, стараясь не уступить [друг другу], без конца приносили [для него] дары. Тогда монахи и миряне, мужчины и женщины Северного и Южного Сакаи, чтобы сподобиться узреть князя Нобунага, [нарядившись] в великолепные одежды, собирались толпами. Аромат, источаемый благовониями, и благоухание [исходившее от их] одеяний, наполняли окрестности, пропитывая [всё] вокруг.

[Князь Нобунага] один взошел на большой корабль Куки и осмотрел [его]. После того изволил проследовать в усадьбу Имаи Со:кю:, непомерная [милость], [за которую тот] был благодарен, честь на будущие времена. Подали чай. На обратном пути [князь Нобунага] милостиво соблаговолил зайти в личные усадьбы Со:ё:, Со:гю:, До:сицу<sup>87</sup>, и вернулся в святилище Сумиёси. Соизволив призвать Куки Ума-но дзё:, [князь Нобунага] пожаловал [ему] 20 пластин золота, а также 10 одеяний и две коробки с гусями-гуменниками<sup>88</sup> [внутри]. Помимо того, предоставил [и Куки Ума-но дзё: и Такигава Сакон] жалованье, [позволявшее содержать] тысячу человек. Кроме того, троим – Инукаи Сукэдзо:, Ватанабэ Санай, Ито: Магодаю:, которые направляли большой корабль *сирофунэ* Такигава Сакон, [его милость] пожаловал 6 пластин золота и одеяния, которые [они] с благодарностью и почтением приняли.

[Год] тигра, 10-я луна, первый день. [Князь Нобунага] из Сумиёси возвратился в столицу.

Изволив недолго передохнуть в усадьбе Ясуми Синситиро:, [он] возвратился в новую резиденцию в Нидзё:.

На другой день [князь Нобунага] за дурные проступки, [совершенные] в [его] отсутствие, казнил Дзюами. Кроме того, [князь Нобунага]





распорядился так же покарать долго находившуюся [у него] в услужении женщину по имени Сай.

(12). [Год] тигра, 10-я луна, 4-й день. Сайто: Синго встал лагерем в Хонго; что в О:та-но хо в земле Эттю:. Враги – Кавада Будзэн-но ками и Сиина Косиро: – укрепились в Имаидзуми. [Сайто: Синго] предал огню [город] у замка. Когда на рассвете [он] стал отходить, [защитники замка] послали [в погоню] войско. Сайто: Синго завлек [врагов] в труднопроходимое место. В месте, зовущемся Цукиокано<sup>89</sup>, [оба] войска сошлись, началась битва, [Сайто: Синго] в миг разбил [врага] и добыл 360 вражеских голов<sup>90</sup>. Не довольствуясь достигнутым успехом, [он] объехал [провинцию Эттю:], в разных местах взял из предосторожности заложников, и, передав [их] в крепость Дзимбо: Эттю:, вернулся из похода.

[Год] тигра, 10-я луна, 5-й день. [Князь Нобунага] изволил создать борцов сумо из [области] Гокинай и провинции О:ми, [велел] состязаться в сумо во дворе своей новой резиденции в Нидзё, показал [эти состязания отпрыскам] регентских домов и сиятельной знати.

10-я луна, 6-й день. Князь Нобунага взошел на корабль, [отплывший] из Сакамото, и прибыл в Адзути.

10-я луна, 14-й день. [Князь Нобунага] вышел на соколиную охоту на [горе] Тё:ко:дзияма. [Он] притравливал [на дичь]<sup>91</sup> молодого сокола, [которого его милость Нобутада] вырастил в клетке в Гифу, и был в прекрасном расположении духа.

## Комментарии

<sup>1</sup> За основу взят опубликованный список «Записей о князе Нобунага» из книгохранилища Ё:мэй [1]. Перевод свитков I–VIII см.: [2, 3, 4, 5, 6, 7, 8]. Мой обзор японских исследований, посвященных этому источнику, см.: [9].

<sup>2</sup> 6-й год Тэнсё: соответствует временному интервалу с 7 февраля 1578 г. по 26 января 1579 г. по европейскому летоисчислению (юлианскому календарю).

<sup>3</sup> Все – даймё и военачальники указанных областей.

<sup>4</sup> Сובлаговолил угостить – дословно «пожаловал» (*кудасару* 下さる).

<sup>5</sup> Комната – *ондзасики* (御座敷). Помещение, где проводилась чайная церемония.

<sup>6</sup> *Камтэ* (勝手) – помещение для приготовлений к чайной церемонии, то же самое, что *мидзюя* (水屋), «водная комната». В нем обычно хранится утварь, чай и все необходимое для чайного действа [10, с. 187, 188].

<sup>7</sup> *Дзё:* (畳) – счетный суффикс для прямоугольных соломенных циновок (матов) татами. Размеры татами варьировались в разных регионах Японии, примерно составляя 180 см × 90 см. *Дзё:* был модулем для определения площади помещения. *Сяку* (尺) – японская мера длины, с 1891 г. 1 *сяку* приравнялся к 33 см.

<sup>8</sup> Перечни участников чайной церемонии, устроенной Нобунага, не совпадают в разных списках хроники О:та Гю:ити. Так, в рукописи дома Икэда отсутствуют имена Итихаси Куро:эмон и Хасэгава Со:нин, однако значится Канамори Горо:хати. Возможно, это позднейшая приписка. В рукописи, передававшейся среди потомков хрониста, служивших даймё Маэда в княжестве Кага (Сонкэйкаку бунко бон), вместо Итихаси Куро:эмон и Хасэгава Со:нин, упомянуты Канамори Горо:хати и Маэда Матадзаэмон-но дзё (Маэда Тосиё). Последний был родоначальником княжеской династии Маэда. Не исключено, что его имя было приписано потомками Гю:ити [11, с. 190, 191].



<sup>9</sup> Картина берега – *киси-но гоэ* (岸の御絵). Картина Юй-цзяня, художника чаньской школы живописи периода Южная Сун. Вместе с картиной «Волны» являлась частью одного живописного свитка, позднее была отрезана от него [1, с. 237].

<sup>10</sup> «Мандзай Тайкай» (万歳大海) – «знаменитая вещь», чайница, принадлежавшая клану Мандзай из провинции Ямато. *Тайкай* (大海) – «океан», «великое море». Свое название сосуд получил из-за вместительности и широкого горлышка [1, с. 237]. «Каэриhana» (かえり花) – кувшин с водой (*мидзусаси* 水さし) – емкость, из которой во время чайной церемонии в котел наливается вода для кипячения. Водой из нее же могут ополаскивать чайные чашки. *Мидзусаси* могли быть деревянными или керамическими [10, с. 202–205]. «Убагути» (うば口, «рот старухи») – котелок (*кама* 釜), в котором кипятилась вода для приготовления чая. *Уба* (姥) – «старуха». Считается, что свое название котелок получил из-за очертаний горлышка, напоминавшего рот беззубой старухи [1, с. 238]. Очаг – *ирори* (囲炉裏).

<sup>11</sup> Покои в высочайшей резиденции – *годэн годзасё* (御殿御座所), то есть палаты в замке Адзуты. Возможно, здесь имеются ввиду «Покои пребывания [его милости]» (*Годза-но ма* (御座の間)), а также некоторые смежные залы 3-го яруса главной башни замка Адзуты, упоминающиеся в свитке IX хроники, в которых были всевозможные росписи [1, с. 214].

<sup>12</sup> Ярκοцветные росписи – *дамиэ* (濃絵). *Дамиэ* – полихромные настенные картины, создававшиеся с помощью ярких красок с использованием золотого и серебряного порошка, а также тонких золотых и серебряных листов для изображения фона и облаков. Были особенно популярны в период Адзуты – Момояма. Выдающимся мастером *дамиэ* считается Кано: Эйтоку.

<sup>13</sup> *Дзо:ни* (糟煮) – блюдо традиционной японской кухни, главным образом подававшееся на стол в качестве новогоднего угощения. Представляет собой суп с рисовыми лепешками *моти*. Форма *моти*, способ приготовления блюда варьируются в разных областях Японии.

<sup>14</sup> Китайские сладости – *карамоно-но окаси* (唐物の御菓子).

<sup>15</sup> Мамми Сэнтйё – Мамми Сигэмото (?–1579). Приближённый Нобунага, один из отроков *окосё*, пользовавшийся большим расположением своего господина. Доклаживал ему о различных делах, выполнял важные административные и иные поручения, был инспектором (*кэнси*), следившим за действиями военачальников Нобунага. Погиб во время штурма замка Ариока в 1578 г. [12, с. 456, 457; 13, с. 265, 266].

<sup>16</sup> Речь может идти об одной из двух картин, на которых были нарисованы гибискусы. Одна принадлежала кисти китайского художника Му Ци (牧溪 1181/1210–1250/1281), а другая – кисти его младшего современника Цянь Сюаня (銭選) [1, с. 238]. О какой из них говорится в данном фрагменте хроники, неясно.

<sup>17</sup> *Госэтиэ* (御節会) – торжественные церемонии, сопровождавшиеся пиршеством, устраивавшиеся императором во дворце во время празднования Нового года.

<sup>18</sup> Времена князя Нобунага – *Нобунага-ко: но гоё*: (信長公の御代).

<sup>19</sup> Лунным вельможам и гостям с облаков – *гэккэй ункаку* (月卿雲客). Собирательное название для высшей придворной знати (*кугё*) и *тэндзё:бито* – придворных, имевших допуск в приемные покои дворца Сэйрё:дэн в императорском дворцовом комплексе [14].

<sup>20</sup> Особам, вхожим в государев дворец, чиновникам – *тэндзё:бито якуся* (殿上人 役者).

<sup>21</sup> Дворец государя – *дайри* (内裏), т. е. императорский дворец.

<sup>22</sup> Временной промежуток с 7 до 9 часов утра.

<sup>23</sup> Божественные песнопения – *дзинка* (神歌). Песни, исполнявшиеся во время синтоистских ритуальных плясок *касура* (神楽), целью которых было призывание богов [15, с. 296].

<sup>24</sup> Священное торжество Поднебесной – *тэнка мацуригого* (天下祭事).

<sup>25</sup> Нобунага взял на себя расходы, связанные с проведением описываемых в хронике церемоний и ритуалов. Впервые с 1559 г. было устроено приуроченное к Новому году пиршество *сэтиэ*, а также так называемое малое новогоднее поздравление государя (*котё:хай* 小朝拝) – церемония, во время которой придворные (от принцев до чиновников, обладателей 6-го ранга), собравшись у дворца Сэйрё:дэн, поздравляли императора



с приходом Нового года. Таким образом, Нобунага, получивший в 20-й день 11-й луны 5-го года Тэнсё один из высоких государственных постов – должность правого министра, продемонстрировал свое стремление к возрождению традиций императорского двора [16, с. 411]. В 6-й день 1-й луны 6-го года Тэнсё: по воле императора властитель Адзуты был возведен во 2-й старший ранг [17, с. 663].

<sup>26</sup> Ранее последние сёгуны династии Асикага – Ёсихару, Ёситэру и Ёсиаки – преподносили в дар императору птиц, пойманных на соколиной охоте. Таким образом, Нобунага придерживался уже устоявшейся традиции. Тем же прецедентам следовали позднее Тоётоми Хидэёси и сёгуны Токугава. Это был своего рода «государственный ритуал» [18, с. 42].

<sup>27</sup> Коноэ Сакихиса, (1536–1612), один из наиболее высокопоставленных сановников при императорском дворе, который занимал наивысшие посты, в том числе *кампаку* (канцлера), великого министра (*дайдзё: дайдзин*) и др.

<sup>28</sup> *Камисимо* (かみ下) – мужской костюм, в эпоху Муромати состоявший из комбинации штанов *хакама* и *катагину* (肩衣, подобие жилета без рукавов) и ставший официальной одеждой [19].

<sup>29</sup> В оригинале – *готорикаи насарэ* (御取飼なされ). *Торикау* (取飼う) – приучать молодых соколов к охоте (травле). Ловчих птиц напускали на добычу, а затем скормливали ее им, таким образом дрессируя [20, с. 61]. Однако в данном фрагменте этот глагол в деепричастной форме, видимо, употреблен в ином смысле – «добыв [с помощью своих соколов]» много дичи.

<sup>30</sup> Огненная напасть – *кайроку* (回祿). Бином имеет два значения: 1) божество огня Хуйлу (Кайроку) в китайской мифологии; 2) «столкнуться с пожаром», «погореть».

<sup>31</sup> Строго вразумил – *госэккан* (御折檻), «увещал», «строго отчитал», «подверг строгому порицанию».

<sup>32</sup> Усадьбы вассалов Нобунага находились на берегах озера Бива у подножия горы Адзуты, а также на склонах этой горы. Призамковый город, где располагались кварталы, населенные ремесленниками и простым людом, находился в другом месте (на равнине близ замка), указывает в своей «Истории Японии» Луиш Фройш. Он также описывает великолепие особняков владетелей из разных земель Японии, крепких, обнесенных высокими каменными стенами [21, с. 111]. Свои резиденции на склонах горы построили сыновья и родственники Нобунага, могущественные вассалы (Тоётоми Хидэёси, Нива Нагахидэ, Сибата Кацуиэ и др.) [22, с. 189], а у ее подножия – в основном служилые люди Нобунага, – *оумамавари*, лучники (*оюми-но сю:*). Нобунага предоставил участки для строительства своим *оумамавари* в 1576 г. [1, с. 207]. Статус самурая в вассальной иерархии определял, насколько высоко находилась его резиденция, справедливо констатирует Й. Ламерс [23, с. 163]. Данный фрагмент хроники определенно свидетельствует о стремлении Нобунага оторвать своих прямых вассалов от деревень и переместить их в призамковые города. Кроме того, воины Нобунага населяли отдельный район близ замка, расположенный поодаль от кварталов горожан (ремесленников, торговцев и др.). В этих двух аспектах политика Нобунага предвосхитила курс Тоётоми Хидэёси, а также сёгунов династии Токугава и даймё эпохи Эдо, направленный на концентрацию самурайства в призамковых городах и их пространственное «обособление», на формирование городских зон по словесному признаку (самурай – горожане). Об этой преемственности внутренней политики уже неоднократно писали разные исследователи (например, см.: [22, с. 190; 24, с. 174, 174; 25, с. 277]). Сосредоточение вассалов в призамковых городах способствовало более последовательному и четкому отделению воинов от земледельцев (*хэйно: бунри* 兵農分離). Однако системное воплощение ориентации на *хэйно: бунри* получила уже в преобразованиях Тоётоми Хидэёси, справедливо отмечает Икэгами Хироко [25, с. 119]. Хотя служилые люди Нобунага, не перебравшиеся вместе с семьями к подножию горы Адзуты, и лишились своих домов в Овари, более предусмотрительные их сотоварищи, по-видимому, сохранили в собственности прежние усадьбы в сельской местности. Во всяком случае, в летописи ничего не говорится о «тотальной» конфискации домов *оумамавари* или *ою-*



ми-но сю. В хронике рассказывается лишь о наказании нерадивых вассалов, послушавшихся Нобунага. Как указывает Сэнда Ёсихиро, отпрыски Нобунага и его высокопоставленные полководцы не жили в своих особняках на постоянной основе, их семьи оставались в замках-резиденциях в разных районах Японии. Дома в Адзуте были предназначены для временного пребывания во время визитов в замок [22, с. 192]. Прямых вассалов (*оумама-вари* и др.) Нобунага обязывал перебраться в усадьбы у замка. Данный фрагмент хроники свидетельствует о том, как сложно властителю Адзуте было добиться их переселения из провинции Овари. Даймё из разных областей Японии, подчинившиеся Нобунага, по большей части оставались в собственных крепостях-резиденциях и не имели усадеб в Адзуте. Токугава Иэясу, в 5-й луне 1582 г. прибывшему с визитом, по приказу Нобунага был предоставлен дом для проживания, из чего следует, что своей усадьбы у Иэясу там не было [1, с. 411]. Можно согласиться с Сэнда, который подчеркивает значительное отличие Адзуте от замка Фусими в Киото или Осацкого замка, возведенных Хидэёси, а также от замка Эдо периода Токугава, окруженных усадьбами даймё со всех земель Японии [22, с. 194]. Наконец, говорить о какой-либо последовательной политике по перемещению вассалов в призамковые города в период правления Нобунага можно лишь после изучения замков его вассалов в других областях Японии.

<sup>33</sup> Во взыскание – *катай тоситэ* (過怠として). *Катай* (過怠) – «легкая вина», «провинность»; «легкое наказание за проступок». В Средние века – штраф или принудительные работы за незначительные преступления [26].

<sup>34</sup> [Своего] замка – *онкамаэ* (御構).

<sup>35</sup> Исоно Кадзумаса (1523–1590). Изначально вассал Адзай Нагамаса. Участвовал в битве при Анэгава в 1570 г., после которой примкнул к Нобунага. Стал одним из влиятельных владетелей в уезде Такасима провинции О:ми. Принимал участие в военных кампаниях Нобунага, в том числе в завоевании Этидзэн в 1575 г. Возможно, Кадзумаса постигла опала из-за происков Ода Нобудзуми (Цуда Ситибё:э Нобудзуми, 1558–1582), племянника Нобунага. К этому моменту Кадзумаса усыновил его и передал главенство в своем клане [12, с. 57, 58].

<sup>36</sup> Исогаи Синъэмон – Исогаи Хисацугу (?–1578). Один из самураев уезда Сига провинции О:ми. С одной стороны, поддерживал связи с императорским двором, с другой – был вассалом бакуфу [12, с. 57]. В 1573 г. во время войны сёгуна и Нобунага встал на сторону Асикага Ёсиаки. В 7-й луне 1573 г. Исогаи Хисацугу вместе с Ватанабэ Маса укрепились в форте в Итидзё:дзи у подножия горы Хиэй, но затем капитулировали и оставили крепость. После этого Хисацугу скрылся [6, с. 337].

<sup>37</sup> Обидах – *дзюмбун* (存分). Возможный перевод этого слова – «злоба», «ненависть».

<sup>38</sup> Бэссё – ветвь дома Акамацу, представители которой из поколения в поколение занимали должность *сюго* провинции Харима. В конце XV в. Бэссё Норихару принадлежала должность заместителя *сюго* (*сюгодай*) на востоке Харима [27, с. 107, 108]. Бэссё, опираясь на хорошо укрепленный замок-резиденцию Мики (совр. префектура Хё:го, город Мики), стали одним из влиятельнейших кланов Харима. Этот дом по призыву Асикага Ёсиаки послал отряд воинов во главе с Сигэмунэ (дядей Бэссё Нагахару) и помог ему в 1568 г. вступить в Киото и стать сёгуном [28, с. 315]. После этого силы Бэссё участвовали в некоторых походах Нобунага. Хасиба Хидэёси, которого Нобунага направил на покорение области Сайгоку, также использовал Бэссё в войне с домом Мо:ри в Харима. Причины предательства Бэссё Нагахару, главы клана, неясны. Нобунага в письме Курода Ёситика писал, что переход Нагахару на сторону врагов – «дело неслыханное», упоминая о каких-то «обидах» (*дзюмбун* 存分) Нагахару на Хасиба Хидэёси [29, № 759, с. 384]. Тем самым разлад с Хидэёси определенно повлиял на решение Нагахару. Согласно военной повести «Бэссё Нагахару ки» («Записи о Бэссё Нагахару»), написанной вскоре после падения замка Мики в 1580 г., отпасть от Нобунага советовал Бэссё Ёситика – дядя Нагахару. Он будто бы выразил недовольство тем, что Хидэёси грубо и своевольно обращается с вассалами Бэссё и с самураями провинции Харима (*кокудзин*). За этим прочитывается замысел Нобунага: после усми-



рения области Сайгоку уничтожить Бэссё и передать Хидэёси землю Харима, уверял он. Нагахару, поддержав дядю, сказал, что можно стать «посмешищем Поднебесной», воюя под началом Хидэёси, «подражающего самураю» (намек на незнатное происхождение будущего преемника Нобунага) [28, с. 320–321]. По всей видимости, к измене Бэссё, а также других владетелей Харима, подталкивали Мо:ри Тэрумото, а также сёгун Асикага Ёсиаки, обосновавшийся в его уделе. В конечном счете Нагахару посчитал, что примкнуть к Мо:ри выгоднее, чем оставаться на стороне Нобунага [30, с. 132, 133]. В то же время Бэссё Сигэмунэ, другой дядя Нагахару, в отличие от своего младшего брата Ёситика, поддерживал Нобунага. Дом Бэссё был расколот враждой Сигэмунэ и Ёситика [28, с. 315]. Мятаж Бэссё Нагахару, координировавшего свои действия с Мо:ри, был значительной угрозой для Нобунага и Хасиба Хидэёси.

<sup>39</sup> Избранных борцов – *ёридзумо:*, т. е. «сильнейших», наилучших».

<sup>40</sup> Войско Ода Нобутада, по оценке христианского проповедника Франческо Стефано-ни, насчитывало 50 тыс. человек – пехоты и кавалерии [31, с. 414]. Поход Нобутада, видимо, должен был стать кратковременной военной экспедицией [32, с. 99, 100].

<sup>41</sup> Род Дзимбо – наследственные вассалы дома Хатакэяма. При *сюго* провинции Эттю: из дома Хатакэяма (с конца XIV в.) главы рода Дзимбо стали их заместителями – *сюгодай*. Дзимбо Эттю: – Дзимбо Нагадзуми (?–?), предположительно сын Дзимбо Нагамото (?–?), *сюгодай* провинции Эттю:. Отец, в отличие от сына, поддерживал Уэсуги Кэнсин, что стало причиной конфликта между ними и последующего изгнания Нагадзуми. Впоследствии на стороне Нобунага участвовал в войне со сторонниками и армией дома Уэсуги в провинции Эттю: [12, с. 237, 238]. Подробнее о биографии Дзимбо Нагамото см. там же.

<sup>42</sup> Мицуки Ёрицуна (1540–1587). Его отец унаследовал фамилию Анэгако:дзи, рода, представители которого занимали пост управителя (*кокуси*) провинции Хида, а также сам получил официальное назначение на этот пост. Насколько известно, Ёрицуна в отличие от отца не был удостоен этой должности.

<sup>43</sup> Вступил в землю – *ню:коку* (入国). Бином *ню:коку* означает «вступление в провинцию», а также «первое вступление владельца в свои земли». По всей видимости, в данном случае слово используется для описания «законного» возвращения отпрыска рода *сюгодай* Дзимбо: в «свою» провинцию.

<sup>44</sup> Тэрутора – Уэсуги Кэнсин, могущественный даймё области Хокурикудо:, умер в 13-й день 3-й луны 6-го года Тэнсё: (1578 г.) от инсульта [33, с. 51]. В 1577 г. Кэнсин, присоединившийся к врагам Нобунага, нанес поражение его армии в битве у реки Тэдоригава в провинции Эттю:. Между его приемными сыновьями Уэсуги Кагэтора (отпрыск рода Хо:дзё:) и Уэсуги Кагэацу (племянник Кэнсин) разгорелась борьба за власть (так называемая смута Отатэ-но ран 御館の乱). Кончина Кэнсин (1530–1578), талантливого полководца и харизматичного лидера, и следовавшие за ней распри в доме Уэсуги облегчили Нобунага дальнейшую экспансию в провинциях Кага, Эттю: и Ното. В то же время лагерь противников Нобунага понес невосполнимую утрату.

<sup>45</sup> По-видимому, Араки Ямасиро – Араки Удзицуна (?–?), властитель горного замка Сайкусё в провинции Тамба (совр. преф. Хё:го, г. Тамбасасаяма), вассал Хатано Хидэхару (?–1579). Имел репутацию храброго воина. После падения замка Яками, резиденции своего господина, получил предложение перейти на службу к Акэти Мицухидэ, но отказался, отправив вместо себя сына [34, с. 58].

<sup>46</sup> Согласно данным Киккава Мотонага (1548–1587), вассала дома Мо:ри, участвовавшего в осаде замка Ко:дзуки, в войске Мо:ри и их союзников насчитывалось 30 тыс. человек, тогда как Хасиба Хидэёси и Араки Мурасигэ располагали армией, не превышавшей 10 тыс. воинов (письмо, датированное последним днем 5-й луны 6-го года Тэнсё:) [35, № 82, с. 65]. Армию вели Кобаякава Такакагэ (1533–1597) и Киккава Мотохару (1530–1586), дядя и главнейшие вассалы даймё Мо:ри Тэрумото [36, с. 361].

<sup>47</sup> О:та Гю:ити не описывает дальнейшие события. Киккава Мотонага выражал уверенность в падении замка, в котором, как он узнал, совсем не было воды и провианта [35,





с. 66]. В конце концов Хидзэси пришлось отвести войско, а Нобунага так и не послал новую армию на помощь гарнизону замка Ко:дзуки. В 3-й день 7-й луны 6-го года Тэнсё: замок пал. Амаго Кацухиса (1553–1578), злейший враг Мо:ри, оставленный Хидзэси во главе гарнизона крепости, сделал *сэппуку*, а его виднейший вассал Яманака Юкимори (?1545–1578) был казнен [36, с. 361]. Таким образом, Кацухиса так и не смог возродить дом Амаго, один из могущественных кланов Западной Японии, ранее потерпевший поражение в войне с Мо:ри и потерявший свой удел. По оценке Мицунари Дзюндзи, даймё Мо:ри Тэрумото, благодаря захвату Ко:дзуки, значительно расширил пределы княжества, основанного его дедом Мо:ри Мотонари, и превратился в одного из сильнейших князей Японии, целиком контролировавшего 12 провинций, а частично еще четыре провинции Западной Японии [37, с. 135]. Вместе с тем падение этого замка было крупной неудачей Нобунага и его полководцев, серьезно осложнившей дальнейшую их борьбу за покорение области Сайгоку.

<sup>48</sup> Канки, Сиката (совр. преф. Хё:го, г. Какогава) и Такасаго (совр. преф. Хё:го, г. Такасаго) – опорные форты, защищавшие подступы к замку Мики, резиденции Бэссё Нагахару.

<sup>49</sup> Время с 10.00 утра до 12.00.

<sup>50</sup> Временной промежуток с 12.00 до 14.00.

<sup>51</sup> Праздник Гион – Гионгэ (祇園会). Принято считать, что Гион мацури («Праздник Гион») был впервые проведен в 869 г. в правление императора Сэйва во время эпидемии опасной болезни. Праздник связан с почитанием неупокоенных гневных духов умерших (*горё: 御霊*), которых необходимо умиротворить для избавления от бедствий и несчастий. Проводится святилищем Ясака дзиндзя в районе Гион в Киото. По старому лунно-солнечному календарю праздновался с 7-го по 14-й день 6-й луны, в настоящее время отмечается с 7-го по 24-й день 7-й луны (однако все ритуалы и священнодействия длятся около месяца). Подробнее о Гион мацури см.: [38, с. 156–162].

<sup>52</sup> Гарнизон замка Мики, по оценке Танигути Кацухиро, насчитывал 4–5 тыс. человек. Подступы к замку обороняла сеть фортов: О:го, Канки, Сиката, Такасаго, Ногуты и др. [39, с. 198].

<sup>53</sup> Замок – *хондзё:* (本城). Обычно *хондзё:* отождествляют с *хоммару* (本丸), «главной цитаделью» («главным двором») японской крепости. Но в данном фрагменте *хондзё:* – замок, не включающий внешних укреплений (*тогамаэ 外構*), которые могли состоять из земляных валов, рвов и стен. После их захвата или уничтожения замок оказывался оголенным (*хадакадзиро* – дословно «голый замок» 生か城). Главная цитадель (главный двор) в данной части свитка именуется *нака-но мару* (中の丸). Упоминаются и еще две цитадели замка – Хигаси-но мару (東の丸 «Восточная цитадель») и Ниси-но мару (西の丸 «Западная цитадель»). Вероятно, в совокупности они и образовывали *хондзё:*.

<sup>54</sup> Связки бамбука – *такэтаба* (竹たば).

<sup>55</sup> *Цукияма* (築山) – насыпь из земли и камней, с которой осаждающие могли вести обстрел замка.

<sup>56</sup> Самураи земли – *кунисю:* (国衆).

<sup>57</sup> Большие орудия – *о:дэнпо:* (大鉄砲). *О:дэнпо:* называли как крупнокалиберные аркебузы, так и пушки. Здесь и далее в тексте свитка говорится о пушках, с помощью которых осаждающие разрушили стены и дозорные башни. Как считает Кирино Сакудзин, особенностью штурма замка Канки было массовое применение артиллерии. Нобунага и прежде искусно использовал огнестрельное оружие в сражениях, но до этого момента пушки играли вспомогательную роль [40, с. 453, 454]. Исследователь также обращает внимание на сообщение в сочинении периода Токугава «Мэнко: сю:року» (縣考輯録), в котором изложена история четырех поколений дома Хосокава. В этом источнике говорится об обстреле замка Канки из *о:дзуцу* (大筒) и *исибия* (石火矢), пушек большего калибра чем *о:дэнпо:* [40, с. 455]. Можно согласиться с Кирино, что воины армии Нобунага вели обстрел с насыпей (*цукияма*) и осадных башен (*сэйро*).

<sup>58</sup> Дозорные башни – *ягура* (矢蔵).

<sup>59</sup> Осадные башни – *сэйро* (城楼).





<sup>60</sup> Морские силы – *фунатэ-но кайдзокура* (舟手の海賊等). Фунатэ (舟手) – «морские силы». *Кайдзоку* (海賊) в Японии с древности называли пиратов. Вместе с тем в период «воюющих княжеств» этим словом обозначали: 1) военные дома, обладавшие флотилиями судов и контролировавшие прибрежные районы, острова, а также морские торговые пути (могли нести службу могущественным даймё); 2) военно-морские силы таких домов [41; 42]. Бином *кайдзоку* в данном фрагменте – «морские силы», «флот» дома Мо:ри и его союзников, воевавших с Нобунага.

<sup>61</sup> Моделенья Сидзё: (四条道場) – Конрэндзи, главный храм ветви Сидзё: амидаистской школы Дзисю: (Дзисю: Сидзё: 時宗四条), расположенный в Киото.

<sup>62</sup> Внутренняя цитадель – *нака-но мару* (中の丸), т. е. *хоммару* («главный двор замка»).

<sup>63</sup> Канки Ёрисада (?–1578), владетель замка Канки.

<sup>64</sup> Противостоявшие [ему] форты – *цукэ-но сиро но гоё:гай* (付城の御要害).

<sup>65</sup> Куки Ёситака (1542–1600), представитель одного из семи кланов полуострова Сима в провинции Исэ, изначально вассал дома Китабатакэ. Ёситака был опекуном своего племянника, который должен был стать главой дома Куки. Впоследствии, после смерти племянника, видимо, занял его место. Предположительно, после конфликта с другими шестью влиятельными кланами бежал из Сима и подчинился Ода Нобунага. Участвовал в военной кампании на стороне Нобунага в 1569 г. в Исэ, в результате которой дом Китабатакэ, контролировавший север Исэ, признал власть Нобунага, а Ода Нобукацу, его сын, получил статус наследника главы клана Китабатакэ. Куки Ёситака стал вассалом Нобукацу, и примерно с 1575–1576 гг. во время военных кампаний стал руководить отрядами кланов Сима. Проявил себя, командуя флотом, во время военной кампании против Нагасима икко-икки в 1574 г., в морских сражениях против дома Мо:ри и их союзников, а также при нападении на замок Ханакума в провинции Сэтцу в 1580 г. [12, с. 171, 172; 43, с. 271–278]. После гибели Нобунага последовал за Тоётоми Хидэёси, как флотоводец отличился в походе на Кюсю в 1585 г., при осаде замка Одавара в 1590 г., в военной экспедиции в Корею. Во время битвы при Сэкигахара в 1600 г. примкнул к Западной коалиции, тогда как его сын поддержал Токугава Иэясу. После поражения Западной армии покончил с собой [44].

<sup>66</sup> Все семь «больших кораблей» (*о:фунэ*), по правдоподобию предположению Окуно Такахио, были построены в порту О:минато в провинции Исэ [29, с. 371]. О том, сколько большое значение придавал Нобунага *о:фунэ*, свидетельствует его письмо Араки Мура-сигэ (18-й день 6-й луны 6-го года Тэнсё:). Нобунага пишет, что всюду их искал, но они оказались лишь в Сакаи. Он отдал распоряжения касательно подготовки этих кораблей Мацуи Ю:кан, своему наместнику в Сакаи, а также Южной и Северной частям г. Сакаи. Нобунага, очевидно, считал, что такие суда дадут преимущество его флоту перед морскими силами Мо:ри [29, № 767, с. 362]. В хронике нет описания «больших кораблей», которое содержится в «Адзутти никки» («Дневнике Адзутти»), также написанном О:та Гю:ити и, предположительно, близком к наиболее ранней версии «Записей о князе Нобунага». В этом источнике, в частности, сообщается следующее: 1) длина шести «больших кораблей» составляла 18 *кэн*, а ширина – 6 *кэн* (1 *кэн* в период Мэйдзи считался равным 1,81 м); 2) на эти суда были помещены «большие орудия» (*о:дэппо*: 大鉄砲) двух видов, для которых требовались пороховые заряды (в источнике употреблен бином 筒薬, дословно «пушечный порох») либо 15 *кин* (1 *кин* с 1891 г. приравнялся в Японии к 600 г), либо в 10 *кин* (цит. по: [43, с. 284]).

Христианский миссионер Органтино (1530–1609) в своем письме также рассказывает о семи больших судах Нобунага, которые он лично видел в порту Сакаи. По свидетельству проповедника, это были самые большие корабли во всей Японии, похожие на португальские суда. На кораблях было по три пушки, а также имелись «бесчисленные большие ружья» (*infinitas espingardas grandes*). Органтино признавался, что ему не было известно о существовании в Японии пушек, за исключением нескольких небольших орудий, отличных правителем Бунго (О:томо Со:рин) [31, с. 415, 416]. Тамонъин Эйсюн в своем дневнике



также сообщал о прибытии в гавань Сакаи «больших кораблей» из Исэ, шириной в 7 *кэн*, а длиной в 12–13 *кэн*; на них размещено примерно 5 тыс. человек. Он также отмечает, что это «железные корабли» (*куроганэ-но фунэ 鉄ノ船*), «непробиваемые» для аркебуз (*тэппо*: テツハウ) (сообщение от 20-го дня 7-й луны 6-го года Тэнсё:) [45, с. 21, 22]. Размеры судна, указанные Эйсюн, неправдоподобны: ширина судна (около 12,6 м) слишком велика по отношению к длине (около 21,6–23,4 м). Его сведения основаны на слухах. Ближе к истине цифры, приведенные Ота Гю:ити: длина «большого корабля» – примерно 32,4 м, ширина – приблизительно 10,8 м [40, с. 459]. Бесспорно, что шесть деревянных кораблей были крупными военными судами.

Удагава и Кирино считают, что это *о:атакэ бунэ* («большие *атакэ бунэ*» 安宅船) [46, с. 126; 40, с. 458]. Овада отмечает, что длина «больших *атакэ бунэ*» могла достигать 30–40 м, а водоизмещение – 300 тонн. Верхняя часть их корпуса была защищена толстыми деревянными досками с проделанными в них бойницами для обстрела врага из аркебуз и луков, а на палубе возвышались двух- или трехъярусные башни для разведки или атаки вражеских сил [47]. В «Тамонъин никки» они именуются «железными кораблями», поскольку, вероятно, были защищены железными листами. Неясно, какую именно часть судов закрывали эти листы, излишнее их количество могло отрицательно сказаться на их устойчивости и маневренности, констатирует Фудзимото [48, с. 271]. Он также справедливо указывает, что на основании информации из «Тамонъин никки» Нобунага иногда неоправданно считает «гениальным изобретателем» окованных железом, «бронированных» кораблей. Во-первых, в дневнике Эйсюн не указывается, что этот замысел принадлежал Нобунага. Во-вторых, и Гю:ити, и Органтино не пишут о том, что большие корабли были покрыты железными листами. Это может говорить о том, что для современников Нобунага подобный способ защиты судна не был новшеством, заслуживавшим особого упоминания [48, с. 271, 272]. Возможно, обшивка «больших *атакэ бунэ*» металлическими накладками должна была защищать корабли не столько от аркебуз, сколько от метательных снарядов *хо:рокубия*. В первой битве у устья реки Кидзугава более многочисленный флот дома Мо:ри и их союзников окружил примерно 300 кораблей Нобунага и сжег их при помощи *хо:рокубия* – начиненных порохом шарообразных зажигательных снарядов [1, с. 213]. Вместе с тем Кирино предполагает, что судя по величине пороховых зарядов, орудия, установленные на «больших кораблях», представляли собой большие пушки типа *исибия*, и притом произведенные в Японии [49, с. 299].

«Большие ружья», о которых пишет Органтино, как считает Фудзимото, это не что иное, как *о:дэппо*: («большие аркебузы»), отличавшиеся от обычных калибром и общими размерами (длина 1,5–2 м, диаметр ствола – 2–3 см) [48, с. 269]. Таким образом, «большие корабли», построенные по приказу Нобунага, обладали сильной артиллерией (пушками, а также «большими аркебузами») и были защищены железными листами как от огнестрельного оружия, так и от зажигательных снарядов.

<sup>67</sup> *Сирофунэ* (白舟) – дословно «белый корабль». Согласно «Большому словарю японского языка» *сирофунэ* – корабль с неокрашенным деревянным корпусом. В эпоху Эдо, в отличие от судов простых людей, корабли бакуфу и княжеств часто покрывались черной или красной краской. Далее в словаре к одному из случаев употребления слова *сирофунэ* в этом смысле отнесен и рассматриваемый отрывок из свитка XI «Записей о князе Нобунага» [50]. Однако в том же авторитетном издании со ссылкой на японо-португальский словарь, опубликованный иезуитами в Нагасаки в 1603–1604 гг., дается еще одно значение данного слова – «китайская джонка». На этом основании Куросима предположил, что *сирофунэ* – корабль, построенный по китайским технологиям того времени. Он ссылается на сообщение Луиша Фрейша, согласно которому в 1585 г. Кониси Юкинага, полководец Тоётоми Хидэёси, во время нападения на один из замков провинции Кии использовал одну большую и несколько малых пушек, ранее отлитых китайцами по приказу Ода Нобунага в провинции Исэ [43, с. 285]. Куросима отмечает, что пушки, которые видел падре Органтино, также были изготовлены китайцами [43, с. 284]. Ранее сходную мысль относи-



тельно «китайского облика» «больших кораблей» высказывал и Фудзимото, не приводя, впрочем, столь же обстоятельной аргументации [48, с. 269]. Можно также отметить, что этот «белый корабль», согласно хронике О:та Гю:ити, был большим, как и шесть *о:атакэ бунэ*, сооруженных Куки Ёситака.

<sup>68</sup> Нападение кораблей из бухт области Сайка на флот Куки Ёситака – еще одно косвенное доказательство того, что поход Нобунага 1577 г. против союзов Сайка икки, воевавших на стороне Одзака Хонгандзи, не привел к полному их покорению.

<sup>69</sup> Целью операции, руководимой Куки Ёситака, было установление полной блокады крепости Одзака с моря. Об этом недвусмысленно свидетельствуют уже упомянутые источники [31, с. 416; 45, с. 22], а также послание Нобунага. Он сообщил Араки Мурасигэ: по слухам, в Одзака нехватка провианта, если его не доставят туда, Одзака ослабеет и вскоре непременно падет (18-й день 6-й луны 6-го года Тэнсё:) [29, № 767, с. 362]. На суше Нобунага удалось отрезать Одзака от внешнего мира, однако по морю ее защитники получали съестные припасы, вооружение и амуницию от своих союзников (дома Мо:ри и др.). В 1576 г. попытка Нобунага перерезать морские коммуникации, ведущие в Одзака, провалилась – его флот потерпел сокрушительное поражение в битве у устья Кидзугава. На этот раз властитель Адзуты основательно подготовился к реваншу: приказал построить большие *атакэ бунэ*, оснастить их мощной артиллерией (как пушками, так и крупнокалиберными аркебузами) и оковать железными листами (неясно, кто именно предложил это сделать). Как видно из описания сражения, решающую роль в победе эскадры Куки Ёситака сыграл обстрел, нанесший вражеским силам большой урон. При этом «большие корабли» действовали при поддержке малых судов.

<sup>70</sup> Дом Намбу считался ответвлением рода Сэйва Гэндзи. До конца неясно, с каким историческим деятелем может быть отождествлен Намбу Кунай-но сё:. Это мог быть Намбу Харумаса (1517–1582), владетель большого княжества в провинции Муцу на севере Хонсю (часть совр. префектур Иватэ и Аомори). Известно, что он поддерживал связи с бакуфу – лично посетил Киото и удостоился права включить в свое имя иероглиф *хару* (晴) из имени сёгуна Асикага Ёсихару (1511–1550) [34, с. 591]. По другой версии, в данном фрагменте хроники говорится о Намбу Нобунао (1542–1599), приемном сыне и наследнике Харумаса, женатом на его дочери. Подробнее о биографии Нобунао см.: [34, с. 590, 591]. Намбу Кунай-но сё: также фигурирует в свитке XII хроники (1579) [1, с. 280]. В то же время возможно здесь не подразумевается ни Харумаса, ни Нобунао, а какой-то другой отпрыск этого рода. Указывается, что Намбу Кунай-но сё: прибыл из Цугару. Между тем за контроль над областью Цугару в 1570-х гг. велась борьба между Намбу и бывшим вассалом этого дома О:ура Тамэнобу (Цугару Тамэнобу, 1550–1608).

<sup>71</sup> Подручные люди – *тэ-но моно* (手の者), т. е. служилые люди.

<sup>72</sup> *Кодзумо*: (小相撲, «малое [состязание] сумо»): 1) «любительское сумо»; поединки сумо, устроенные «любителями»; 2) ученик борца сумо или борец сумо низкого положения. В «Большом словаре японского языка» в качестве примера употребления слова во втором значении приведен рассматриваемый отрывок свитка XI «Записей о князе Нобунага» [51]. Сакагути Ёсиясу трактует *кодзумо*: как «борца небольшой силы» в противоположность *о:дзумо*, сильному и «первоклассному борцу» [52, с. 227]. В то же время в английском переводе это слово трактуется как “junior tournament” [53, p. 292]. Можно допустить, что *кодзумо*: – состязание более слабых (или меньших по весу?) сумоистов, тогда как *о:дзумо*: (大相撲) – схватки сильнейших (более крупных, больших по весу?). В обоих соревнованиях участвуют служилые люди вассалов Нобунага, причем в *кодзумо*: среди прочих – низкоранговые воины *тю:гэн* и челядинцы *комоно*. Один сумоист упоминается среди участников и *кодзумо*:; и *о:дзумо*: – Сасо: Санго, человек Гото:.

<sup>73</sup> Слуга – *комоно* (小者).

<sup>74</sup> *О:дзумо* (大相撲) – «большое [состязание] сумо». *О:дзумо* – это: 1) крупномасштабные турниры сумо; 2) первоклассные борцы; крупные сумоисты (по телосложению); 3) зрелищные поединки сумо. В английском переводе *о:дзумо* – “senior tournament” [53,



р. 292]. В данном случае *о:дзумо:* – это, по всей видимости, схватки сильнейших борцов, выделявшихся крупным телосложением и мощью.

<sup>75</sup> Победитель в сумо – *катидзумо:* (勝相撲).

<sup>76</sup> Приготовили [редкие и] дикие яства – *тимбуцу о томоноэ* (珍物調). Это выражение в «Записях о князе Нобунага» практически во всех случаях означает приготовление изысканных и редких кушаний.

<sup>77</sup> Длинные и короткие мечи с ножнами в золотой и серебряной обкладке – *носицукэ-но тати вакидзаси* (のし付の太刀 脇指).

<sup>78</sup> Из [своих] владений – *горё:тю* (御領中), т. е. из прямых («доменных») владений Нобунага.

<sup>79</sup> Личные усадьбы – *ситаку* (私宅).

<sup>80</sup> Сайто: Синго – Сайто: Тосихару (?–1582), сын Сайто До:сан, властителя провинции Мино, приходился дядей Сайто: Тацуоки, внуку До:сан. В 1564 г. перешел на сторону Нобунага, продолжавшего завоевание Мино. Участвовал в нападении на провинцию Исэ и осаде замка Окавати в 1569 г., в битве при Анэгава в 1570 г., в походе против Нагасима икки в 1574 г. Перешел в подчинение Ода Нобутада. В 1582 г. погиб при обороне резиденции принца Санэхито в Нидзё: в Киото, атакованной войском Акэти Мицухидэ [12, с. 188, 189].

<sup>81</sup> Провинция Эттю: почти полностью входила в сферу влияния дома Уэсуги. После смерти Уэсуги Кэнсин, властителя земли Этиго и опасного противника Нобунага, между его приемными сыновьями Уэсуги Кагэкацу (родной племянник) и Уэсуги Кагэтора (младший брат даймё Хо:дзё: Удзимаса) разгорелась борьба за власть. Такой поворот событий оказался благоприятным для Нобунага, который возобновил экспансию в области Хокурику.

<sup>82</sup> Сиина Косиро: (?–?) и Кавада Нагатики (Будзэн, ?–1581) – вассалы дома Уэсуги. Кавада Нагатики, уроженец провинции О:ми. В 1559 г. был принят на службу Уэсуги Кэнсин, посетившим Киото. Стал одним из приближенных Кэнсин, участвовал в его походах в Канто; сыграл большую роль в завоевании домом Уэсуги большей части провинции Эттю:. Во время борьбы за власть между сыновьями Кэнсин принял сторону Уэсуги Кагэкацу. В 1578 г. был разбит Сайто: Тосихару в битве при Цукиокано (см. ниже). Умер от болезни в 1581 г. [54, с. 242].

<sup>83</sup> Святилище Сумиёси – *Сумиёси саякэ* (住吉社家). В данном случае *саякэ* (社家) – синтоистское святилище [55].

<sup>84</sup> Коноэ Сакихиса (см. выше). Хосокава Нобуёси (1546–1592), отпрыск главной линии дома Хосокава (линии *канрэй*), Иссики Ёсимити (?–1579), владелец земли Танго.

<sup>85</sup> На месте города Сакаи в раннее Средневековье были расположены земли двух вотчин (*сёэн*), из которых одна (северная – Сакаикита-но сё:) находилась в провинции Сэццу, а другая (южная – Сакаиминами-но сё:) – в провинции Идзуми. Постепенно на территории двух граничивших друг с другом *сёэн* образовалось поселение, со временем выросшее в важный торговый порт. В конце XV в. обе части города Сакаи – и северная, и южная, перешли под контроль главной линии дома Хосокава, который на тот момент был основной опорой сёгуната Асикага. Южный и северный районы Сакаи были тогда территориальными общинами с определенным уровнем автономии, возникшими на землях прежних *сёэн* [56, с. 14]. В первые годы эры Тэмбун (1532–1555) с ослаблением власти Хосокава произошло становление единой городской самоуправляющейся общины Сакаи. Однако и после вхождения «вольного города» в состав прямых владений Нобунага в 1569 г. на первых порах его юг и север управлялись, соответственно, богатым купцом Имаи Со:кю: и Атаги Нобуясу (сын младшего брата даймё Миёси Нагаёси). Затем, в 1575 г., наместником Сакаи стал Мацуи Ю:кан, приближенный Нобунага, который осуществлял управление уже над всем городом [56, с. 23–24].

<sup>86</sup> Китайские вещи – *карамоно* (唐物). По всей видимости, горожане Сакаи знали об увлечении Нобунага китайской культурой и «китайскими вещами» и хотели ему угодить.

<sup>87</sup> Богатые купцы города Сакаи и любители чайной церемонии. Со:ё: – Бэния Со:ё:. Со:гю: – Цуда (Тэннодзия) Со:гю:. До:сицу – Тэннодзия До:сицу.



<sup>88</sup> Гуси-гуменники – *хисикуи* (菱喰). *Хисикуи* – восточносибирский тундровый гуменник (*Anser fabalis serrirostris Swinhoe*) [57, с. 478]. Другое название – гусь-гуменник. Водоплавающая птица из отряда гусеобразных. Обитает в тундре и тайге Евразии вплоть до Дальнего Востока. Любит плоды водяного ореха (*хиси*), произрастающего на болотах, отсюда их японское название – «едающие водяные орехи» (*хисикуи*).

<sup>89</sup> Ныне территория г. Тояма в префектуре Тояма.

<sup>90</sup> Нобунага, получив донесение Сайто: Тосихару, в ответном письме выразил свое восхищение его «беспримерным» усердием. Он пишет, что потери врага составили больше 3 тыс. человек, по-видимому, ссылаясь на сообщение самого Тосихару [29, № 780, с. 379]. Не исключено, что данные Гю:ити точнее, а Тосихару преувеличил число убитых врагов.

<sup>91</sup> Притравливал – *готорикаи со:ро*: [御取飼候]. *Торикау* – приучать молодых соколов к охоте (травле).

### Литература

1. Ивасава Ёсихико, Окуно Такахиро (комм.). *Синтё:-ко: ки (Записи о князе Нобунага)*. 9-е изд. Токио: Кадокава сётэн; 1996. 565 с. (На япон. яз.)
2. Полхов С. А. (пер. и комм.). О:та Гю:ити. «Записи о князе Нобунага». Свитки I, II // Вестник Института востоковедения РАН. 2019. № 4. С. 148–168.
3. Полхов С. А. (пер. и комм.). О:та Гю:ити. «Записи о князе Нобунага». Свитки III, IV // Горяева Л. В., Настич В. Н. (отв. ред.). *Труды Института востоковедения РАН*. Вып. 28. Избранные доклады. Т. III. М.: ИВ РАН; 2020. С. 123–170.
4. Полхов С. А. (пер. и комм.). О:та Гю:ити. «Записи о князе Нобунага». Свиток V // *Ориенталистика*. 2020. Т. 36 № 1. С. 31–48.
5. Полхов С. А. (пер. и комм.). О:та Гю:ити. «Записи о князе Нобунага». Свиток VI. (Часть I) // *Вестник Института востоковедения РАН*. 2020, № 1. С. 226–239.
6. Полхов С. А. (пер. и комм.). О:та Гю:ити. «Записи о князе Нобунага». Свиток VI. Часть II // *Вестник Института востоковедения РАН*. 2020. № 2. С. 334–346.
7. Полхов С. А. (пер. и комм.). О:та Гю:ити. «Записи о князе Нобунага». Свиток VII // *Ориенталистика*. 2020. Т. 3, № 2. С. 379–400.
8. Полхов С. А. (пер. и комм.). О:та Гю:ити. «Записи о князе Нобунага». Свиток VIII (часть I) // *Ориенталистика*. 2020. Т. 3. № 3. С. 681–710.
9. Полхов С. А. О:та Гю:ити и его «Записи о князе Нобунага»: некоторые итоги изучения в японской исторической науке // *Вестник Института востоковедения РАН*. 2019. № 3. С. 115–133.
10. Игнатович А. Н. *Философские, исторические и эстетические аспекты синкретизма (на примере «чайного действия»)*. М.: РФО; 1996. 319 с.
11. Вада Ясухиро. *Синтё:-ко: ки. Сэнгоку хася-но иккю: сирё: (Синтё:-ко: ки. Источник первого класса [по биографии] гегемона [периода] Сэнгоку)*. Токио: Тю:о:ко:рон синся; 2018. 263 с. (На япон. яз.)
12. Танигути Кацухиро. *Ода Нобунага касин дзиммэй дзитэн (Словарь имен васалов Ода Нобунага)*. 2-е изд. Токио: Ёсикава ко:бункан; 2010. 557 с. (На япон. яз.)
13. Вада Ясухиро. *Ода Нобунага-но касиндан. Хабацу то нингэн канкэй (Васальная организация Ода Нобунага. Клики и личные взаимоотношения)*. Токио: Тю:о:ко:рон синся; 2017. 318 с. (На япон. яз.)





14. Гэккэй ункаку. *Нихон кокуго дайджитэн* (Большой словарь японского языка). Сёгакукан. 2-е изд. 2001. Режим доступа: <https://kotobank.jp/word/%E6%9C%88%E5%8D%BF%E9%9B%B2%E5%AE%A2-490434>. (На япон. яз.)

15. *Боги, святилища, обряды Японии. Энциклопедия Синто* / Под ред. И. С. Смирнова. |М.: РГГУ; 2010. 318 с.

16. Хасимото Масанобу. Ода Нобунага то тё:тэй (Ода Нобунага и императорский двор) // *Ода сэйкэн-но кэнкю: (Исследование политической власти Ода)* / Ред. Фудзика Хисаси. Токио: Ёсикава ко:бункан; 1985. С. 393–417. (На япон. яз.)

17. Кугё: бунин. Тю:хэн. Кокуси тайкэй (Назначения [высшей знати] кугё.. Часть 2. Серия книг по отечественной истории). Т. 10. Токио: Кэйдзай дзассия; 1899. 1414 с. (На япон. яз.)

18. Накадзава Кадзуаки. Тю:сэй-но такагари ни кансуру кэнкю:-но до:ко: то кадай (Проблемы и тенденции в исследованиях, посвященных соколиной охоте в Средние века) // *Така такаба канкё: кэнкю: (Исследования окружающей среды, мест соколиной охоты, соколов)*. 2018. Т. 2. С. 39–63. (На япон. яз.)

19. Таката Сидзуо. Камисимо. *Нихон дайхякка дзэнсё (Ниппоника)* (Полная энциклопедия Японии. Ниппоника). Сёгакукан. Режим доступа: <https://kotobank.jp/word/%E8%A3%83-46681> (На япон. яз.)

20. Маруяма Хироки. Кинсэй сёки-ни окэру така-но тё:кё: то цуруттори. Икэути Ёсинага но ё:дзюцу о тю:син ни (Дрессировка соколов и ловля журавлей в начале периода Кинсэй: главным образом на основании соколиной охоты Икэути Ёсинага) // *Така такаба канкё: кэнкю: (Исследования окружающей среды, мест соколиной охоты, соколов)*. 2019. Т. 3. С. 53–78 (На япон. яз.)

21. Мацуда Киити, Кавасаки Момота. *Дзэнъяку Фурайсу Нихон-си* (Полный перевод «Истории Японии» Фройша). Т. 3. Ода Нобунага III. Токио: Тю:о:ко:рон синся; 2000. 321 с. (На япон. яз.)

22. Сэнда Ёсихиро. *Нобунага-но сиро (Замки Нобунага)*. Токио: Иванами сётэн; 2013. 274 с. (На япон. яз.)

23. Ламерс Й. П. *Японский тиран. Новый взгляд на японского полководца Ода Нобунага* / Пер. с англ. Р. В. Котенко. СПб.: Евразия; 2012. 352 с.

24. Кодзима Митихиро. *Нобунага то ва нани ка (Кто такой Ода Нобунага)*. Токио: Ко:данся; 2006. 238 с. (На япон. яз.)

25. Икэгами Хироко. *Сёкухо: сэйкэн то Эдо бакуфу (Политическая власть Ода и Тоётоми и Эдо бакуфу)*. Токио: Ко:данся; 2002. 390 с. (На япон. яз.)

26. Ёсиэ Акио. Катай. *Нихон дайхякка дзэнсё (Ниппоника)* (Полная энциклопедия Японии. Ниппоника). Сёгакукан. Режим доступа: <https://kotobank.jp/word/%E9%81%8E%E6%80%A0-44881> (На япон. яз.)

27. Ватанабэ Даймон. Харима-но куни Бэссё-си кэйфу сирон. Норихару кара Мурахару-но кэйфу о тю:син ни (Исторический очерк родословной клана Бэссё провинции Харима: главным образом родословная от Норихару до Мурахару) // *Комадзава сигаку (Историческая наука Комадзава)*. 2000. Т. 56. С. 107–118. (На япон. яз.)

28. Бэссё Нагахару ки (Записи о Бэссё Нагахару) // *Сэнгоку-ки Тю:гоку сирё:сэн. (Подборка исторических источников области Тю:гоку периода Сэнгоку)* / Сост. и коммент. Ёнэхара Масасёси. Токуяма: Мацуно сётэн; 1987. С. 313–354. (На япон. яз.)





29. Дзо:тэй Ода Нобунага мондзё-но кэнкю: (Исследование документов Ода Нобунага. Расширенное и исправленное издание) / Сост и коммент. Окуно Такахи-ро. Т. 2. Токио: Ёсикава ко:бункан; 1988. 852 с. (На япон. яз.)

30. Ватанабэ Даймон. Мики кассэн (Битва [за замок] Мики) // *Нобунага гун-но кассэн-си. 1500–1582 (История сражений войска Нобунага. 1500–1582)* / Ред. Ватанабэ Даймон. Токио: Ёсикава ко:бункан; 2016. С. 124–141. (На япон. яз.)

31. *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreuerão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, desde anno de 1549 até o de 1580*. Primeiro tomo. Evora: Manoel de Lyra; 1598. 961 с. Режим доступа: [http://purl.pt/15229/3/res-401-v/res-401-v\\_item4/index.html#/1](http://purl.pt/15229/3/res-401-v/res-401-v_item4/index.html#/1)

32. Вада Ясухиро. Ода Нобутада. Тэнкабито-но тякунан (Ода Нобутада. Старший сын тэнкабито). Токио: Тю:о: ко:рон синся; 2019. 250 с. (На япон. яз.)

33. Вакабаяси Ёсимицу. Сэнгоку бусё:но ямаи га рэкиси о уокасита (Недуги полководцев Сэнгоку воздействовали на историю). Токио: РНР синсё; 2017. 262 с. (На япон. яз.)

34. Сэнгоку дзиммэй дзитэн. Компакуто хан (Словарь имен периода Сэнгоку. Компактное издание) / Ред. Абэ Такэси, Нисимура Кэйко. Токио: Син дзинбуцу о:райся; 2006. 854 с. (На япон. яз.)

35. Киккава кэ мондзё бэссю: Дайнихон комондзё. Извакэ 9 (Собрание документов дома Киккава. Древние документы великой Японии. 9). Токио: То:кё: тэй-коку дайгаку; 1932. 551 с. (На япон. яз.)

36. Ямагата Нагасигэ обозгаки (Памятная записка Ямагата Нагасигэ) // *Сэнгоку-ки Тю:гоку сирё:сэн (Подборка документов области Тю:гоку периода Сэнгоку)* / Сост. и коммент. Ёнэхара Масаёси. Токуяма: Мацуно сётэн; 1987. С. 360–375. (На япон. яз.)

37. Мицунари Дзюндзи. Мо:ри Тэрумото. Сайгоку-но ги макасэокару но ёси со:ро: (Мо:ри Тэрумото. Известно, что вверена [ему область] Сайгоку). Токио: Минэруба сёбо:; 2016. 391 с. (На япон. яз.)

38. Маркарьян С. Б. Молодякова Э. В. Праздники в Японии: обычаи, обряды, социальные функции. М.: Наука; ГРВЛ; 1990. 248 с.

39. Танигути Кацухиро. Ода Нобунага кассэн дзэнроку (Полное описание битв Ода Нобунага). Токио: Тю:о:ко:рон синся; 2002. 318 с. (На япон. яз.)

40. Кирино Сакудзин. Ода Нобунага (Ода Нобунага). Токио: Синдзинбуцу о:райся; 2011. 579 с. (На япон. яз.)

41. Кайдзоку. Нихон кокуго дайджитэн (Большой словарь японского языка). Сёгакукан. 2-е изд. 2001. Режим доступа: <https://kotobank.jp/word/%E6%B5%B7%E8%B3%8A-42629> (На япон. яз.)

42. Удагава Такэхиса. Кайдзоку. Нихон дайхякка дзэнсё (Ниппоника) (Полная энциклопедия Японии. Ниппоника). Сёгакукан. Режим доступа: <https://kotobank.jp/word/%E6%B5%B7%E8%B3%8A-42629> (На япон. яз.)

43. Куросима Сатору. Тэцу-но фунэ но синсо:. Уми кара мита Нобунага сэйкэн (Правда о железных кораблях. Политическая власть Нобунага – взгляд с моря) // *Синтё: ки то Нобунага, Хидзёси но дзидай (Синтё:ки и эпоха Нобунага и Хидзёси)* / Ред. Канэко Хираку. Токио: Бэнсэй сьуппан; 2012. С. 269–296. (На япон. яз.)



44. Овада Тэцуо. Куки Ёситака. *Асахи Нихон рэкиси дзимбуцу дзитэн* (Словарь японских исторических личностей Асахи). Асахи симбун сёппан. 1994. Режим доступа: <https://kotobank.jp/word/%E4%B9%9D%E9%AC%BC%E5%98%89%E9%9A%86-55048> (На япон. яз.)

45. Тамонъин никки (Дневник Тамонъин) / Сост. Цудзи Дзэнносукэ. Т. 3. Токио: Санкё: сёин; 1935. 463 с. (На япон. яз.)

46. Удагава Такэхиса. *Сэнгоку суйгун-но мэцубо*: (Гибель морского флота периода Сэнгоку). Токио: Хэйбонся; 2002. 260 с. (На япон. яз.)

47. Овада Тэцуо. Атакэ бунэ / Ред. Като: Сюити. *Сэкай дайхякка дзитэн* (Всемирная энциклопедия). Изд. на CD ROM. Хэйбонся; 2007. (На япон. яз.)

48. Фудзимото Масаюки. *Нобунага-но сэнсо*: (Война Нобунага). Токио: Ко:дан-ся; 2003. 316 с. (На япон. яз.)

49. Кирино Сакудзин. Нобунага то тайхо: (Нобунага и большие орудия) // *Синтё:ки то Нобунага, Хидэёси но дзидай* (Синтё:ки и эпоха Нобунага и Хидэёси) / Ред. Канэко Хираку. Токио: Бэнсэй сёппан; 2012. С. 297–300. (На япон. яз.)

50. Сирофунэ. *Нихон кокуго дайджитэн* (Большой словарь японского языка). Сёгакукан. 2-е изд. 2001. Режим доступа: <https://kotobank.jp/word/%E7%99%BD%E8%88%B9-536375> (На япон. яз.)

51. Кодзумо:. *Нихон кокуго дайджитэн* (Большой словарь японского языка). Сёгакукан. 2-е изд. 2001. Режим доступа: <https://kotobank.jp/word/%E5%B0%8F%E7%9B%B8%E6%92%B2%E3%83%BB%E5%B0%8F%E8%A7%92%E5%8A%9B-2038683> (На япон. яз.)

52. Якутю: Синтё:-ко: ки (Перевод и комментарии Синтё:-ко: ки) / Пер. и коммент. Сакагути Ёсиясу. Токио: Мусасино сёин; 2018. 408 с. (На япон. яз.)

53. *The Chronicle of Lord Nobunaga* by Ōta Gyūichi / Transl. and ed. J. S. A. Elisonas and J. P. Lamers. Boston–Leiden: Brill; 2011. 509 p.

54. *Уэсуги Кэнсин-но субэтэ* (Всё об Уэсуги Кэнсин) / Ред. Ханагасаки Мориаки. 2-е изд. Токио: Синдзинбуцу о:райся; 2009. 360 с. (На япон. яз.)

55. Сякэ. *Нихон кокуго дайджитэн* (Большой словарь японского языка). Сёгакукан. 2-е изд. 2001. Режим доступа: <https://kotobank.jp/word/%E7%A4%BE%E5%AE%B6-75869> (На япон. яз.)

56. Фудзимото Такахио. Муромати ко:ки кара Ода кэнрёку ки ни окэру Сакаи-но тоси ко:дзо:-но хэнъё:. Дзити сихай о мэгуттэ (Изменение структуры города Сакаи –от позднего периода Муромати до периода власти Ода: к вопросу о самоуправляющейся власти) // *Кокурицу рэкиси миндзоку хакубуцукан кэнкю: хо:коку* (Bulletin of the National Museum of Japanese History) 2017. Т. 204. С. 11–30. (На япон. яз.)

57. *Большой русско-японский словарь* / Под ред. Н. И. Конрада. Т. 2. М.: Советская энциклопедия; 1970. 950 с.

## References

1. Ōta Gyūichi. Iwasawa Yoshihiko, Okuno Takahiro (ed.). *Shinchō-kō ki*. 9<sup>th</sup> ed. Tokyo: Kadokawa shoten; 1996. 565 p. (In Japanese)

2. Polkhov S. A. (transl. and comm.). Ōta Gyūichi. "Shinchō-kō ki". Books I, II. *Journal of the Oriental Studies Institute RAS*. 2019;(4):148–168. (In Russ.)



3. Polkhov S. A. (transl. and comm.). Ōta Gyūichi. "Shinchō-kō ki". Books III, IV. Goryaeva L. V., Nastich V. N. (ed.). *Papers of the Institute of Oriental Studies of the RAS*. Issue 28. Written sources of the East: Problems of translation and Interpretation. Selected Papers. Vol. III. Moscow, 2020, pp. 123–170 (In Russ.)
4. Polkhov S. A. (transl. and comm.). Ōta Gyūichi. "Shinchō-kō ki". Book V. *Orientalistica*. 2020.3(1):31–48 (In Russ.)
5. Polkhov S. A. (transl. and comm.). Ōta Gyūichi. "Shinchō-kō ki". Book VI (part I). *Journal of the Oriental Studies Institute RAS*. 2020;(1):226–239 (In Russ.)
6. Polkhov S. A. (transl. and comm.). Ōta Gyūichi. "Shinchō-kō ki". Book VI (part II). *Journal of the Oriental Studies Institute RAS*. 2020;(2):334–346 (In Russ.)
7. Polkhov S. A. (transl. and comm.). Ōta Gyūichi. "Shinchō-kō ki". Book VII. *Orientalistica*. 2020.3(2):379–400 (In Russ.)
8. Polkhov S. A. (transl. and comm.). Ōta Gyūichi. "Shinchō-kō ki". Book VIII (Part I). *Orientalistica*. 2020. 3(3):681–710 (In Russ.)
9. Polkhov S. A. Ōta Gyūichi and his Shinchō-kō ki: Some Results of Studying in Japanese Historical Science. *Journal of the Oriental Studies Institute RAS*. 2019;(3):115–133 (In Russ.)
10. Ignatovich A. N. *Philosophical, Historical and Aesthetic Aspects of Syncretism (the Example of Tea Ceremony)*. Moscow: RFO; 1996. 319 p. (In Russ.)
11. Wada Yasuhiro. *Shinchō-kō ki. Sengoku hashi-no ikkyū shiryō* (Shinchō-kō ki. Source of the first class [on biography] of the Sengoku [period] hegemon). Tokyo: Chūō kōron shinsha; 2018. 263 p. (In Japanese)
12. Taniguchi Katsuhiko. *Oda Nobunaga kashin jimei jiten (Oda Nobunaga's Vassals Names Dictionary)*. 2<sup>nd</sup> ed. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan; 2010. 557 p. (In Japanese)
13. Wada Yasuhiro. *Oda Nobunaga-no kashidan. Habatsu to ningen kankei (Vassal organization of Oda Nobunaga. Clicks and personal relationships)*. Tokyo: Chūō kōron shinsha; 2017. 318 p. (In Japanese)
14. Gekkei unkaku. *Nihon kokugo daijiten (Great Japanese dictionary)*. Shogakukan. 2<sup>nd</sup> ed. 2001. (In Japanese) Available at: <https://kotobank.jp/word/%E6%9C%88%E5%8D%BF%E9%9B%B2%E5%AE%A2-490434> (In Japanese)
15. Smirnov I. S. (ed.). *Japan: Gods, Shrines, Rites. Encyclopedia of Shinto*. Moscow: RGGU; 2010. 318 p. (In Russ.)
16. Hashimoto Masanobu. Oda Nobunaga to chōtei (Oda Nobunaga and the imperial court). Fujiki Hisashi (ed.) *Oda seiken-no kenkyū. (A study of Oda's political power)*. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan; 1988, pp. 393–417. (In Japanese)
17. *Kugyō bunin. Chūhen. Kokushi taikei (Appointments of [high nobility] kugyō. Part 2. Series of books on Japanese history)*. Vol. 10. Tokyo: keizai zasshisha; 1899. 1414 p. (In Japanese)
18. Nakazawa Kazuaki. Chūsei-no takagari ni kansuru kenkyū-no dōkō to ka-dai (Problems and Trends in Research on Falconry in the Middle Ages). *Taka takaba kankyō kenkyū (The journal of hawks, hawkng grounds, and environment studies)*. 2018;2:39–63. (In Japanese)
19. Takata Shizuo. Kamishimo. *Nihon daihyakka zensho (Nipponica) (The Complete Encyclopedia of Japan. Nipponica)*. Shogakukan. Available at: <https://kotobank.jp/word/%E8%A3%83-46681> (In Japanese)



20. Maruyama Hiroki. Kinsei shoki ni okeru taka-no chōkyō to tsurutori. Ikeuchi Yoshinaga no yōjutsu wo chūshin ni (Falcon Training and Hunting for Cranes in the Early Kinsei Period: Mainly basing on Ikeuchi Yoshinaga's Falconry). *Taka takaba kankyō kenkyū*. (The journal of hawks, hawking grounds, and environment). 2019;3:53–78. (In Japanese)

21. Matsuda Kiichi, Kawasaki Momota. *Zen'yaku Furoisu Nihon shi* (Complete translation of Frois's History of Japan). Vol. 3. *Oda Nobunaga III*. Tokyo: Chūō kōron shinsha; 2000. 321 p. (In Japanese)

22. Senda Yoshihiro. *Nobunaga-no shiro* (The Castles of Nobunaga). Tokyo: Iwanami shoten; 2013. 274 p. (In Japanese)

23. Lamers J. P. *Japonius Tyrannus. The Japanese Warlord Oda Nobunaga Reconsidered*. Transl. into Russian by R. V. Kotenko. St. Petersburg: Evraziya; 2012. 352 p. (In Russ.).

24. Kojima Michihiro. *Nobunaga to wa nani ka* (What is Nobunaga). Tokyo: Kodansha; 2006. 232 p. (In Japanese)

25. Ikegami Hiroko. *Shokuhō seiken to Edo bakufu* (Oda and Toyotomi political power and Edo Bakufu). Tokyo: Kodansha; 2002. 390 p. (In Japanese)

26. Yoshie Akio. Katai. *Nihon daihyakka zensho* (Nipponica) (The Complete Encyclopedia of Japan. Nipponica). Shogakukan. Available at: <https://kotobank.jp/word/%E9%81%8E%E6%80%A0-44881> (In Japanese)

27. Watanabe Daimon. Harima-no kuni Bessho-shi keifu shiron. Noriharu kara Muruharu-no keifu wo chūshin ni (Historical sketch of the Harima province Bessho clan's genealogy: mainly the genealogy from Noriharu to Muraharu). *Komazawa shiga-ku* (Komazawa historical science). 2000; 56:107–118. (In Japanese)

28. Bessho Nagaharu ki (Bessho Nagaharu ki). Yonehara Masayoshi (ed.) *Sengoku-ki Chūgoku shiryōsen* (Selection of Historical Sources of Chūgoku Region during Sengoku Period). Tokuyama: Matsuno shoten; 1987, pp. 313–354. (In Japanese)

29. Okuno Takahiro (ed.). *Zōtei Oda Nobunaga monjo-no kenkyū* (Study of Oda Nobunaga's documents. Extended and revised edition). Vol. 2. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan; 1988. 852 p. (In Japanese)

30. Watanabe Daimon. Miki kassen. Nobunaga gun-no kassen-shi. 1500–1582 (Battle [for the castle] Miki). Watanabe Daimon (ed.) *The history of the battles of the troops of Nobunaga. 1500–1582*. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan; 2016, pp. 124–141. (In Japanese)

31. *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da Índia, & Europa, desde anno de 1549 até o de 1580*. Primeiro tomo. Evora: Manoel de Lyra; 1598. 961 p. Available at: [http://purl.pt/15229/3/res-401-v/res-401-v\\_item4/index.html#/1](http://purl.pt/15229/3/res-401-v/res-401-v_item4/index.html#/1)

32. Wada Yasuhiro. *Oda Nobutada. Tenkabito-no chakunan* (Oda Nobutada. Tenkabito's eldest son). Tokyo: Chūōkōron shinsha; 2019. 250 p. (In Japanese)

33. Wakabayashi Yoshimitsu. *Sengoku bushō-no yamai ga rekishi wo ugokashita* (Sengoku warlords' ills affect history). Tokyo: PHP shinsho; 2017. 261 p. (In Japanese)

34. Abe Takeshi, Nishimura Keiko (ed.) *Sengoku jimmei jiten. Konpakuto han* (Dictionary of names of the Sengoku period. Compact edition). Tokyo: Shin jinbutsu ōraisha; 2006. 854 p. (In Japanese)

35. Kikkawa ke monjo besshū. *Dainihon komonjo*. 9 (Collection of Documents of the House of Kikkawa. Ancient Documents of the great Japan. 9). Tokyo: Keizai zasshisha; 1932. 551 p. (In Japanese)



36. Yamagata Nagashige oboegaki (Aide memo of Yamagata Nagashige). Yonehara Masayoshi (ed.) *Sengoku-ki Chūgoku shiryōsen* (Selection of Historical Sources of Chūgoku Region during Sengoku Period). Tokuyama: Matsuno shoten; 1987, pp. 360–375. (In Japanese)

37. Mitsunari Junji. *Mōri Terumoto. Saigoku-no gi makaseokaru no yoshi sōrō* (Mōri Terumoto. Saigoku is known to be entrusted to [him]). Tokyo: Mineruba shobō; 2016. 391 p. (In Japanese)

38. Markaryan S. B. Molodyakova E. V. *Festivals in Japan: traditions, rituals, social functions*. Moscow: Nauka; GRVL; 1990. 248 p. In Russ.)

39. Taniguchi Katsuhiko. *Oda Nobunaga kassen zenroku* (Full Description of the battles of Oda Nobunaga). Tokyo: Chūōkōron shinsha; 2002. 318 p. (In Japanese)

40. Kirino Sakujin. *Oda Nobunaga*. Tokyo: Shinjinbutsu ōraisha; 2011. 579 p. (In Japanese)

41. Kaizoku. *Nihon kokugo daijiten* (Great Japanese dictionary). Shogakukan. 2<sup>nd</sup> ed. 2001. Available at: <https://kotobank.jp/word/%E6%B7%E8%B3%8A-42629>. (In Japanese)

42. Udagawa Takehisa. Kaizoku. *Nihon daihyakka zensho* (Nipponica) (The Complete Encyclopedia of Japan. Nipponica). Shogakukan. Available at: <https://kotobank.jp/word/%E6%B7%E8%B3%8A-42629> (In Japanese)

43. Kuroshima Satoru. Kurogane-no fune no shinsō. Umi kara mita Nobunaga seiken (The Truth About Iron Ships. Nobunaga's political power – a view from the sea). Kaneko Hiraku (ed.). *Shinchō ki to Nobunaga Hideyoshi-no jidai* (Shinchō ki and the era of Nobunaga and Hideyoshi). Tokyo: Bensei shuppan; 2012, pp. 269–296. (In Japanese)

44. Owada Tetsuo. Kuki Yoshitaka. *Asahi Nihon rekishi jinbutsu jiten* (Asahi Dictionary of Japanese Historical Figures). Asahi shinbun shuppan. 1994. Available at: <https://kotobank.jp/word/%E4%B9%9D%E9%AC%BC%E5%98%89%E9%9A%86-55048> (In Japanese)

45. Tsuji Zennosuke (ed.) *Tamon'in nikki* (Tamon'in nikki). Vol. 3. Tokyo: Sankyō shoin; 1935. 463 p. (In Japanese)

46. Udagawa Takehisa. *Sengoku suigun-no metsubō* (The end of the Sengoku-era navy). Tokyo: Heibonsha; 2002. 260 p. (In Japanese)

47. Owada Tetsuo. Atake bune. Katō Shūichi (ed.) *Sekai daihyakka jiten* (Great Japanese dictionary). CD ROM Ed. Heibonsha; 2007. (In Japanese)

48. Fujimoto Masayuki. *Nobunaga-no sensō* (The war of Nobunaga). Tokyo: Kōdansha; 2003. 316 p. (In Japanese)

49. Kirino Sakujin. Nobunaga to taihō (Nobunaga and cannons). Kaneko Hiraku (ed.) *Shinchō ki to Nobunaga Hideyoshi-no jidai* (Shinchō ki and the era of Nobunaga and Hideyoshi). Tokyo: Bensei shuppan; 2012, pp. 297–300. (In Japanese)

50. Shirofune. *Nihon kokugo daijiten* (Great Japanese dictionary). Shogakukan. 2<sup>nd</sup> ed. 2001. Available at: <https://kotobank.jp/word/%E7%99%B-D%E8%88%B9-536375> (In Japanese)

51. Kozumō. *Nihon kokugo daijiten* (Great Japanese dictionary). Shogakukan. 2<sup>nd</sup> ed. 2001. Available at: <https://kotobank.jp/word/%E5%B0%8F%E7%9B%B8%E6%92%B2%E3%83%BB%E5%B0%8F%E8%A7%92%E5%8A%9B-2038683> (In Japanese)





## HISTORY OF THE EAST

**Polkhov S. A. Ōta Gyūichi. "Shinchō-kō ki". Book XI (part 1)**  
***Orientalistica*. 2020;3(5):1312–1341**

52. Sakaguchi Yoshiyasu (transl. and com.). *Yakuchū Shinchō-kō ki (The translation of Shinchō-kō ki and commentaries)*. Tokyo: Musashino shoin; 2018. 408 p. (In Japanese)

53. Elisonas J. S. A. and Lamers J. P. (transl. and ed.). *The Chronicle of Lord Nobunaga* by Ōta Gyūichi. Boston – Leiden: Brill; 2011. 509 p.

54. Hanagasaki Moriaki (ed.). *Uesugi Kenshin-no subete (All about Uesugi Kenshin)*. 2<sup>nd</sup> ed. Tokyo: Shinjinbutsu ōraisha; 2009. 360 p. (In Japanese)

55. Shake. *Nihon kokugo daijiten (Great Japanese dictionary)*. Shogakukan. 2<sup>nd</sup> ed. 2001. Available at: <https://kotobank.jp/word/%E7%A4%BE%E5%AE%B6-75869> (In Japanese)

56. Fujimoto Takahiro. Muromachi kōki kara Oda kenryoku ki ni okeru Sakai-no toshi kōzō-no hen'yō. Jichi shihai wo megutte (A Change in the Municipal Regime of Sakai from the Late Muromachi Period to the Period of the Ascendancy of Oda Nobunaga: From the Feudal Regime to the Autonomous Regime). *Kokuritsu rekishi minzoku hakubutsukan kenkyū hōkoku (Bulletin of the National Museum of Japanese History)*. 2017;204:11–30. (In Japanese)

57. Konrad N. I. (ed.). *Large Japanese–Russian Dictionary*. Vol. 2. Moscow: Sovetskaya Enciklopediya; 1970. 950 p. (In Russ.)

### Информация об авторе

**Полхов Святослав Александрович** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Центр японских исследований, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия.



### Information about the author

**Svyatoslav A. Polkhov** – Ph. D. (Hist.), Senior Research Fellow, Centre for Japanese Studies, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 19 октября 2020 г.  
Одобрена рецензентами: 15 ноября 2020 г.  
Принята к публикации: 05 декабря 2020 г.

### Article info

Received: October 19, 2020  
Reviewed: November 15, 2020  
Accepted: December 05, 2020



# PHILOSOPHY OF THE EAST



■ History of philosophy



# ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА



■ История философии



# PHILOSOPHY OF THE EAST

## History of philosophy

### ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

### История философии

Оригинальная статья

Философские науки

УДК 1(091)(31):093.3=03.581=161.1

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1344-1357

«Изучать “Перемены”» «подалее от духов»? «Изучать “Перемены”» «подалее от духов»?

О необходимости новых интерпретаций идей «Лунь юя»

Дмитрий Васильевич Конончук

Дальневосточный федеральный университет, о. Русский, Россия,

Novymladshy@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7904-2788>

**Аннотация.** На основе анализа ситуации, сложившейся в русскоязычном корпусе переводов «Лунь юя», в работе предлагается тезис о необходимости нового обращения к исследованию и переводу этого памятника. При этом должны активно привлекаться как различные версии «Лунь юя», так и обширные материалы его комментаторской традиции. С этой целью фиксируется наличие в «Лунь юе» чжанов (разделов), трудных для понимания в силу имеющихся в них неоднозначных по смыслу выражений. В статье приводится краткий текстологический обзор ранних версий «Лунь юя», а также предлагается новый перевод двух достаточно известных чжанов «Лунь юя» – 6.22 (о самодостаточности, детерминированной чувством должного) и 7.17 (о прибавлении лет) в их новой интерпретации и с подробными комментариями переводчика. Как удалось установить, перевод достаточно известных выражений *юань чжи* 遠之 (6.22) как «держаться на расстоянии [от предков и духов]» и *сюэ и* 學易 (7.17) как «изучать “Перемены”» – должен быть уточнен. В первом случае речь идет о том, чтобы «не полагаться» на предков и духов понапрасну, так как следует опираться, прежде всего, на свои силы, во втором случае – об учении как таковом. Доказательной базой для таких выводов является обращение, в первом случае – к сборникам комментариев «Лунь юй цзи цзе и шу» и «Лунь юй цзи чжу», где *юань чжи* 遠之 интерпретируется как «не тревожить», а во втором случае – к открытому в 1973 г. динчжоускому списку «Лунь юя», наиболее раннему из известных, где «Перемены» *и* 易 – лишь омофонное служебное слово *и* 亦. Таким образом, обращение к знакомому тексту при помощи более широкого привлечения источников способно пролить новый свет на изначальный смысл даже тех чжанов «Лунь юя», смысл которых, казалось бы, хорошо известен.

**Ключевые слова:** китайская философия; конфуцианство; Конфуций; «Лунь юй»; динчжоуская версия «Лунь юя»; «Чжоу и»

**Благодарности.** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-01094.

**Для цитирования:** Конончук Д. В. «Изучать “Перемены”» «подалее от духов»? О необходимости новых интерпретаций идей «Лунь юя» // *Ориенталистика*. 2020. Т. 3, № 5. С. 1344–1357. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1344-1357.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





## Should “The Book of Changes” be studied “apart from the “Spirits”? Towards the necessity of new interpretations of the *Lun Yu*

Dmitry V. Kononchuk

*Far Eastern Federal University, Russky Island, Russia,*

*Novymladshy@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7904-2788>*

**Abstract.** In the article, the author justifies the necessity to work out the principles of the approach, which would underline the principles of the commented translation of the *Lun Yu* (The Analects) from Chinese into Russian. The prospective authors of this translations must take into consideration both the existent translations as well as the existing comments. This approach would enable to select the relevant parts from the *Lun Yu*, which are difficult for understanding due to The Analects which are difficult to understand due to the use of polysemantic expressions and vocabulary. The article comprises a brief textual review of the earlier versions of *Lun Yu* and offers a new commented translation of the two well-known fragments of the text. They are fragment 6.22 (on self-sufficiency, guided by a sense of duty) and fragment 7.17 (“on adding years”). The author suggests a new understanding of the well-known expressions, such as *yan zhi* 遠之 (6.22) as “Keeping distance [from ghosts and spirits]”, and *xue yi* 學易 (7.17) as “Study the [book of] Changes”. Likely, in the first case, it suggests “not to depend depending on the ghosts and spirits because everyone should rely primarily on himself. In the second case, it implies the act of teaching as such. The author’s results are based upon the commentaries, viz. *Lun yu ji jie yi shu* and *Lun yu ji zhu*. The *yan zhi* 遠之 was interpreted as “do not disturb”. And the second one is based on the found in 1973 the earliest known commentary for *Lun Yu*, where “Changes” *yi* 易 is only a homophonic auxiliary expression with the attached word *yi* 亦. These examples show that even the well-known and thoroughly researched text can receive new interpretation by putting it into a new broader textual context.

**Keywords:** Philosophy, Chinese; Confucianism; Confucius; *Lun Yu*; Lun You, the Dingzhou comments upon; The Book of Changes

**Acknowledgments.** The research was supported by the Russian Foundation for Basic Research (RFFI) grant, project number 18-011-01094.

**For citation:** Kononchuk D. V. Should “The Book of Changes” be studied “apart from the “Spirits”? Towards the necessity of new interpretations of the *Lun Yu*. *Orientalistica*. 2020;3(5):1344–1357 (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1344-1357.

### Постановка проблемы

«Нужны ли новые переводы «Лунь юй»?» [1] Казалось бы, в ситуации, когда в распоряжении русскоязычного читателя имеется более десятка (!) полных и частичных профессиональных переводов (их авторы: В. П. Васильев [2], П. С. Попов [3], В. М. Алексеев [4], В. А. Кривцов [5], В. С. Колоколов [6], И. И. Семененко [7], Л. И. Головачёва [8], Л. С. Переломов [9],



А. Е. Лукьянов [10], также [11], А. А. Маслов [12], А. С. Мартынов [13], В. П. Абраменко [14]]<sup>1</sup>, не считая частичных, а также любительских, вопрос, заданный в свое время В. Ф. Феокистовым, может считаться риторическим. Однако классик отечественного философского китаеведения не столь риторичен: «Новые переводы уже известных на русском языке памятников китайской философии должны быть действительно новыми, снабженными подробным содержательным комментарием и объяснениями причин тех или иных новаций и разночтений» [1, с. 367]. Сам В. Ф. Феокистов среди критериев новизны перевода философского произведения выделяет три: 1) новое содержание источника (новые списки источника, вновь привлеченные комментарии и иные вновь открывшиеся исторические и филологические обстоятельства); 2) новая стилистика перевода (в результате переосмысления самой архитектоники языка источника, как письменного, так и устного, в сравнении с языком перевода); 3) новое осмысление ключевых категорий источника [1, с. 363–364].

Соглашаясь с критериями В. Ф. Феокистова, следует заметить, что, если первые два носят общенаучный характер и вполне применимы к переводам древнекитайских текстов любого характера – от исторических до медицинских, то следование третьему критерию применительно к «Лунь ю» неизбежно обретает специфику, связанную с философским характером текста. Проблема заключается в том, что категории – как сами по себе, так и в составе фраз и предложений – могут быть переведены со словарной точностью, но эта точность не приблизит нас к главному – к прояснению философского смысла текста. Тем более если речь идет о тексте, который на протяжении веков и даже тысячелетий являлся одним из культуuroобразующих для Китая. Последнее обстоятельство окажется для читателя решительно непонятным в нередкой для переводов «Лунь ю» ситуации, когда перевод фрагмента текста приносит в жертву филологической пунктуальности главное – его философский смысл. Результат выполненных подобным образом переводов – мозаичный фрагмент, каждая синтагма в котором с точки зрения словарных значений слов безупречна, но вместо целостного смысла перед читателем предстает разваливающийся набор не связанных друг с другом скучных императивов. В чем, как мы помним, упрекал Конфуция (а на деле его переводчиков) еще Гегель [16, с. 163].

Такого рода методика перевода текстов (в первую очередь – философских) противоречит важному условию их понимания, коим является то, что Ф. Шлейермахер назвал герменевтическим кругом. Под этим понятием имеется в виду познавательная ситуация, при которой смысл элементов целого может пониматься только из смысла целого, а смысл целого – толь-

<sup>1</sup> Следует также учесть ранние переводы: И. К. Россохина (1717–1761), Н. Я. Бичурина (1777–1853), Д. П. Сивиллова (1798–1871) (см.: [15, с. 39]).



ко из смысла его элементов (в том числе и ключевых категорий). Иными словами, новый философский перевод невозможен без собственно философского переосмысления источника. А следовательно, переводчик должен обладать не только филологической и исторической, но и философской компетентностью, и именно синтез этих трех познавательных направлений способен дать определенный научный результат. В случае с «Лунь юем» сошлемся на исследование конфуцианской философской категории *жэнь* 仁, которое было бы невозможно не только без привлечения ряда новых филологических и исторических обстоятельств, но и без философского переосмысления учения Конфуция на новом уровне [17].

Вот почему автор полагает, что, несмотря на большое количество существующих переводов «Лунь юя», его новые философские переводы – нужны. В первую очередь это касается чжанов, трудных для понимания в силу имеющихся в них неоднозначных по смыслу выражений (например, *эр шунь* 耳順 в чжане 2.4 или *сань гуи* 三歸 в чжане 3.22). Однако встречаются и более интригующие случаи, когда успевшие обрести известность, программность и даже меметичность чжаны при экзистенциально-герменевтическом анализе (включающем в себя этимологический и контекстуальный анализ отдельных слов, а также работу с текстами комментаторской традиции «Лунь юя») [18] способны явить свой исходный смысл, отличный от общепринятого. Ниже вниманию читателя предлагается перевод двух чжанов из данной категории. Это чжаны 6.22 (о самодостаточности, ведомой чувством должного) и 7.17 (о прибавлении лет).

### К текстологии «Лунь юя»

Текстология «Лунь юя» отражена здесь в переводе, сделанном автором статьи, следующим образом.

В качестве базового источника перевода была избрана «танская версия» «Лунь юя» (*тан бэнь* 唐本) из состава «Кайчэн ши цзин» 開城石經, «Каменного канона эры Кайчэн» (девиз правления танского императора Вэнь-цзуна) на хорошо сохранившихся каменных стелах, установленных в 837 г. в чанъаньской Императорской академии (Гоцзыцзянь 國子監) и ныне хранящихся в знаменитом музее Бэйлинь («Лес стел») в г. Сиань [19]. С несколькими незначительными изменениями версия танского «Каменного канона» стала основой для комментария великого сунского философа Чжу Си 朱熹, (второе имя – *цзы* Юаньхуэй 元晦, 1130–1200), заверщенного не позднее 1177 г. [20, с. 21].

Однако при переводе принимались в расчет и более ранние версии «Лунь юя», среди которых – его динчжоуская версия, танский «Каменный канон Сипин» и версия Хэ Яня – Хуан Каня<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Это, конечно, не все известные версии «Лунь юя», но все же наиболее значимые. Происхождение версий «Лунь юя» и их генетическая взаимосвязь – предмет отдельного исследования.





«Каменный канон Сипин» 熹平石經 (также, редко – каменный канон Ма 馬石經) имеет следующую историю. В 175 г. по инициативе группы ханьских ученых чиновников (Цай Юн 蔡邕, 132–192; Танси Дянь 堂溪典, ?–?; Ян Цы 楊賜, ?–185; Ма Миди 馬日磾, ?–194) император Лин-ди 靈帝 (156–189) своим указом постановил запечатлеть на каменных стелах тексты семи классических письменных памятников Древнего Китая, среди которых был и «Лунь юй», источником которого послужила созданная на рубеже эр редакция ханьского сановника и каноноведа Чжан Юя 張禹 (?–5 г. до н. э.), известная, как «Избранное Чжан-хоу» (Чжан-хоу лунь 張侯論). Работа над стелами была закончена в 183 г. Бурные события последующих тысячелетий пощадил канон лишь частично, и до нас он дошел фрагментарно.

Версия Хэ Яня – Хуан Каня (в китайской текстологической традиции – хуан бэнь 皇本) восходит к редакции позднеханьского конфуцианца Чжэн Сюаня 鄭玄 (второе имя-цзы Чэнкан 康成, 127–200), представителя направления «Гу вэнь цзин сюэ» («Школа старых канонических текстов»), который объединил редакцию Чжан-хоу с «вновь обнаруженной» «древней редакцией» (гу бэнь 古本), в основном завершил создание известного нам текста памятника. Хэ Янь 何宴 (второе имя-цзы Пиншу 平叔, 195/196–249), талантливый философ и комментатор эпохи Троецарствия, опираясь на текст Чжэн Сюаня, создал «Сборник комментариев на «Избранные беседы»» («Лунь юй цзи цзе» 論語集解), включив в него известные комментарии Кун Аньго, Бао Сяня, Ма Жуна и самого Чжэн Сюаня. Наконец, Хуан Кань 皇侃 (488 – ок. 545), конфуцианский текстолог периода Южной Лян, произвел новый этап работы по толкованию текста «Лунь юя». Этот текст стал известен как «Лунь юй цзи цзе и шу» 論語集解義疏, «Постатейные объяснения к сборнику комментариев на “Избранные беседы”», или просто «Лунь юй и шу» 論語義疏, «Постатейные объяснения “Избранных бесед”». Таким образом, версия Хэ Яня – Хуан Каня стала кульминацией труда предшествующих редакторов и комментаторов «Лунь юя».

Наконец, особо следует отметить самую раннюю из ныне известных – динчжоускую версию «Лунь юя». В 1973 г. при раскопках в Динчжоу могилы № 40, принадлежащей правителю ханьского владения Чжуншань Хуай-вану 懷王 (личное имя Лю Сю 劉修), был обнаружен наиболее ранний из имеющихся на сегодняшний день списков «Лунь юя». Характерной особенностью динчжоуского списка «Лунь юя» является убедительная его датировка. Хотя могила Лю Сю относится к 55 (либо 54) г. до н. э., китайский исследователь Чэнь Дун (陈东<sup>3</sup>) отметил характерное табуирование в тексте списка знака бан 邦, которым, как известно, записывалось имя основателя династии Хань Лю Бана (劉邦), и предположил, что дин-

<sup>3</sup> Оригинал имени современных исследователей из КНР мы приводим употребляемыми в КНР сокращенными иероглифами.



чжоуские планки представляют собой список более раннего варианта «Лунь юя», созданного во время правления первого ханьского императора, т. е. между 202 и 195 гг. до н. э.<sup>4</sup>. Эта точка зрения в кругах китайских конфуциеведов в целом считается общепринятой [21]. Динчжоуский список состоит более чем из 620 бамбуковых планок, значительная часть которых серьезно повреждена, и содержит 7576 знаков [22], т. е. примерно половину известного нам текста «Лунь юя».

Разночтения в версиях требуют внимательности и кропотливого изучения. Но все же следует признать, что обнаруживаемые в версиях «Лунь юя» различия не столь значительны и радикальным образом на прочтение конфуциевых бесед почти не влияют. Однако ранние версии «Лунь юя», особенно динчжоуская, ценны тем, что дают нам возможность проследить эволюцию эпиграфического материала, в первую очередь, отдельных знаков в тексте, многие из которых изначально имели более простую форму, нежели та, что дошла до нас в классических версиях (например, на тех же стелах танского «Каменного канона»)<sup>5</sup>.

## **Перевод и комментарии**

### **«Лунь юй» 6.22**

樊遲問知<sup>6</sup>子曰務民之義敬鬼神<sup>7</sup>而遠之可謂知<sup>8</sup>矣問仁曰<sup>9</sup>仁者先難而後獲可謂仁矣

«Фань Чи спросил о мудром [человеке]. Учитель сказал: “Кто занимается [воспитанием] в народе чувства должного, кто уважает предков и духов, но не [слишком] полагается на них<sup>10</sup> – может быть назван мудрым. [Фань Чи] спросил о человеческом [человеке]. [Учитель] сказал: «Человечный [выбирает] в первую очередь трудное и [лишь] во вторую [рассчитывает что-то] получить – [такой] может быть назван человеческим”».

### *Комментарий*

Выражение у *минь* 務民 достаточно адекватно отражается в русском «заниматься народом», поэтому и переведено здесь дословно. «Зани-

<sup>4</sup> При этом табуирования личных имен других императоров в списке не наблюдается.

<sup>5</sup> Например, в динчжоуской версии знак канонических версий 政 записан как 正, 默 – как 黑, 倦 – как 卷, в имени Цыгуна вместо 貢 присутствует знак 贛 и т. д. Подробнее об этом чуть ниже.

<sup>6</sup> В динчжоуской версии и в версии Хуан Каня – 智.

<sup>7</sup> В динчжоуской версии слово 神 отсутствует, в версии Хуан Каня оно имеется.

<sup>8</sup> В динчжоуской версии и в версии Хуан Каня – 智.

<sup>9</sup> В версии Хуан Каня – 子曰. В динчжоуской версии фрагмент не сохранился, либо был добавлен в «Лунь юй» позднее.

<sup>10</sup> Дословно: *юань чжи* 遠之, «отдаляется от них».



маться» в данном случае означает – «работать с», «управлять», именно так (хуадао 化導) интерпретирует слово у 務 Ван Су<sup>11</sup> («Лунь юй цзи цзе и шу» [23, 3.48]).

Ставшая весьма известной у нас фраза «держаться подальше от духов» основана на дословном переводе слова юань 遠 – «отдалять» или «отдаляться». Удивительно и даже странно, что при этом отечественными переводчиками не привлекалась комментаторская традиция «Лунь юя». Хэ Янь<sup>12</sup> в своём комментарии приводит точку зрения Бао Сяня<sup>13</sup>, который понимает юань 遠 как бу ду 不瀆 («Лунь юй цзи цзе и шу» [23, 3.48]). Эту же точку зрения в своём толковании сборника комментариев Хэ Яня воспроизводит Хуан Кань<sup>14</sup>, понимающий ду 瀆 как шу цзинь, 數近 «многократно сближаться», «часто привлекать». Соответственно, бу ду 不瀆 – привлекать духов нечасто. Согласно комментарию Хуан Каня, предками и духами нельзя пренебрегать (бу кэ мань 不可慢<sup>15</sup>), но и слишком полагаться на них не стоит («Лунь юй цзи цзе и шу» [23, 3.48]).

Чжу Си, интерпретируя идеи чжана 6.22, ориентируется на своего идейного предшественника Чэн И<sup>16</sup>, которого, в частности, цитирует:

人多信鬼神惑也而不信者又不能敬能敬能遠可謂知矣

«Чрезмерно верить человеку в [силу] предков и духов – есть неуверенность [в себе]. Но неверующий также не сможет [и] уважать [их]. Умеющий уважить, [но при этом] умеющий [и] отдалить (юань 遠) – может быть назван мудрым».

(«Лунь юй цзи чжу» [24, 6.20])

<sup>11</sup> Ван Су 王肅 (второе имя-цзы Цзыюн 子雍 195–256) – крупный сановник царства Вэй эпохи Троецарствия, канонист, автор ряда произведений, в том числе комментария на «Лунь юй».

<sup>12</sup> Хэ Янь 何宴 (второе имя-цзы Пиншу 平叔, 195/196–249), философ и комментатор эпохи Троецарствия, автор «Сборника комментариев на «Избранные беседы» («Лунь юй цзи цзе» 論語集解), включил в него известные комментарии Кун Аньго, Бао Сяня, Ма Жуна, Ван Су и Чжэн Сюаня.

<sup>13</sup> Бао Сянь 包咸 (также 苞咸; второе имя-цзы Цзылян 子良, 6/7 –65) – ханьский канонист, автор одного из ранних комментариев на «Лунь юй».

<sup>14</sup> Хуан Кань 皇侃 (488 – ок. 545) – конфуцианский текстолог периода Южной Лян, произвел новый этап работы по комментированию текста «Лунь юя». Его толкование на текст Хэ Яня известно как «Лунь юй цзи цзе и шу» 論語集解義疏 – «Постатейные объяснения к сборнику комментариев на «Избранные беседы», или просто «Лунь юй и шу» 論語義疏 – «Постатейные объяснения «Избранных бесед»».

<sup>15</sup> В некоторых версиях данного комментария мань 慢 передается как ду 黷 – «быть непочтительным с», дословно: «очернять».

<sup>16</sup> Чэн И 程頤 (второе имя-цзы Чжэншу 正叔, 1033–1107) и Чжу Си 朱熹 (второе имя-цзы Юаньхуэй 元晦 либо Чжунхуэй 仲晦, 1033–1200) – выдающиеся сунские философы-неоконфуцианцы, авторы комментариев на «Лунь юй», при этом Чжу Си в своем понимании идей «Лунь юя» нередко ссылается на интерпретации Чэн И.



Таким образом, оба комментария взаимно дополняют друг друга в том, что чрезмерно полагаться на предков и духов – есть признак неуверенности *хо 惑*, которая в чжанах «Лунь юя» прямо понимается как помеха на пути к обретению мудрости *чжи 知/智* (2.4, 9.29, 14.28). Последняя, соответственно, выступает как такое знание, которое формирует в субъекте внутреннюю цельность и самодостаточность. Таким образом, просматривается связь между двумя частями чжана, повествующими о мудрости *чжи 知/智* и человечности *жэнь 仁*. Предложенная П. С. Поповым к переводу второй части чжана формула «победа над собой» [3, с. 34] коррелирует именно с подобным смысловым контекстом. Вслед за Чжу Си, П. С. Попов уходит от заманчивой для переводчика формулы «человечному вначале трудно, а потом легко», справедливо полагая, что речь идет об осознанном выборе трудностей.

Мы видим, что связь между двумя тезисами внутри первой части чжана остается по-прежнему неочевидной. Однако высветить эту связь способен еще один фрагмент из классического текста, где в устах Конфуция вновь упоминается «удаление от духов», который является частью более широкого размышления о достоинствах и недостатках правления трех династий – Ся, Шан, Чжоу.

周人尊禮尚施事鬼敬神而遠之近人而忠焉... 周人強民未瀆神 ...

«Чжоусцы (в отличие от шанцев. – Д. К.) чтили ритуалы и предпочитали милости, служили предкам и уважали духов, но отдаляли (*юань 遠*) их, приближали (*цзинь 近*) людей и сделали их верными... Чжоусцы принуждали народ и не пренебрегали (*вэй ду 未瀆*) духами...».

(«Ли цзи» [25, 31.27–28])

В данном фрагменте из «Ли цзи» встречается тот же набор терминов, но в расширенном виде. Неявная для «Лунь юя» 6.22 связь между «народом» *минь 民* (а также «людьми» *жэнь 人*), с одной стороны, и «предками и духами» *гуи шэнь 鬼神* – с другой, в «Ли цзи» 31.27–28 высвечивается в виде противопоставления, к тому же подкрепленного парой общеизвестных антонимов «приближать» – «отдалять» (*цзинь 近* – *юань 遠*). Чжоуские правители, в отличие от правителей Шан, почитавших не ритуал, а духов, переключили внимание в своей идеологии с духов на людей. При этом Конфуций, как это видно из контекста, рассматривает принуждение народа (*цян минь 強民*) скорее как недостаток. Идея правления посредством доброй силы *дэ 德* и ритуала *ли 禮* в противовес силовым способам принуждения народа – одна из ключевых в «Лунь юе» (и в классическом конфуцианстве вообще). Обратиться от упования на духов к идеологизации народа – само направление (*дао 道*) чжоуской политики признается верным. Но вместо принуждения народа следует воспитывать в нем ответственность и чувство должного *и 義* – именно так поступает мудрый (*чжи 知/智*) администратор, который для начала должен обладать этими качествами сам.



Смысл составляющих чжан 6.22 тезисов, как и качества мудрости *чжи* 知/智 и человечности *жэнь* 仁, собирается в единую смысловую конструкцию ключевой идеей, и идея эта – внутренняя цельность и самодостаточность прошедшего конфуцианское воспитание человека, его ответственность, чувство должного *и* 義, которые культивируют в нем привычку опираться в первую очередь на свои собственные силы и руководствоваться долгом, а не уповать на помощь предков и духов. В известном смысле, ближайшими (но не абсолютными) русскими аналогами данной идеи можно счесть народную пословицу «на Бога надейся, а сам не плошай» или песенное – «прежде думай о Родине, а потом о себе». Путь внутренней самодисциплины – нелегко, но Конфуций здесь же обнадеживает: этот путь даст свои результаты, причем не только в частном, но и в общественном плане. Именно такой человек, будучи назначенным на административный пост, станет служить добродетельным примером подчиненному народу.

«Лунь юй» 7.17

子曰加我數年五十以學易<sup>17</sup>可以無<sup>18</sup>大過矣

«Учитель сказал: “[Если бы] прибавить мне побольше [отпущенных] лет, пятьдесят [лет я] посвятил бы учению, и смог бы избежать серьезных ошибок”».

### Комментарий

Как было сказано выше, самый ранний из имеющихся у нас списков «Лунь юя», динчжоуский список, датируется рубежом III–II вв. до н. э. Отмечалось также, что многие иероглифы в динчжоуском списке записаны лишь одной графемой (*чжун* 中 вместо привычного *чжун* 仲, *ван* 亡 вместо *ван* 罔, *чжэн* 政 вместо *чжэн* 正 и многие др.). Впрочем, встречаются и обратные варианты – *дао* 導 вместо *дао* 道, *чжи* 智 вместо *чжи* 知 и др. Эта тенденция достаточно известна исследователям древнекитайских текстов, как и то, что иероглифические метаморфозы характерны, в первую очередь, для знаков со сходным чтением. Но видели мы и другую, на шаг более сложную тенденцию, – когда иероглифы заменяли фонетически близкие, не имея при этом с ними прямой графической связи (*ю* 有 вместо привычного *ю* 又, *и* 壹 вместо *и* 一). Обе эти тенденции легли в основу метода, который предложила для перевода «Лунь юя» Л. И. Головачёва, что позволило ей выйти на целый ряд оригинальных интерпретаций [8].

Оказалось, что с подобной иероглифической метаморфозой мы неожиданно сталкиваемся и в данном чжане. Причем значимость ее оказалась весьма высока, а исходный смысл был затерт еще в древности. На-

<sup>17</sup> В динчжоуской версии – 亦, в версии Хуан Каня – 易.

<sup>18</sup> В динчжоуской версии – 毋, в версии Хуан Каня – 無.



пример, Сыма Цянь передает это же высказывание Конфуция в близком по смыслу ключе:

假我數年若是我於易則彬彬矣

«Если бы мне [оставалось еще] много лет, тогда я [изучал бы] "Перемены", и достиг бы совершенства».

(«Ши цзи» [26, 47.61])

Вероятно, где-то между временем динчжоуского списка (рубеж III–II вв. до н. э.) и эпохой Сыма Цяня (рубеж II–I вв. до н. э.) искажившая смысл данного чжана метаморфоза и была допущена. Речь идет о знаке, который традиционно пишется как *и* 易 «перемены» и применительно к данному чжану интерпретируется как *Чжоу* и 周易 «Чжоуские перемены», т. е. указание на текст, известный также как «И цзин» 易經, «Канон перемен» (часто в русскоязычной традиции именуется «Книгой перемен»). Безусловно, упоминание Конфуцием «Канона перемен», да еще и в превосходных интонациях, долгое время казалось ценным свидетельством и важной нитью в поле интертекстуальности китайской культуры<sup>19</sup>.

Хотя еще Чжэн Сюань упоминал, что в луском варианте «Лунь юя» вместо знака *и* 易 «перемены» стояла скромная служебная частица *и* 亦 («Лунь юй чжэн и» 7.17), обеспечивающая связь между частями предложения. Эта информация была блестяще подтверждена с открытием динчжоуского списка, где на месте *и* 易 мы видим *и* 亦. Каких бы то ни было иных восходящих к раннеконфуцианским текстам свидетельств близости Конфуция и цзинистской традиции мы не встречаем. Что и дает основание полагать, что в данном случае более древний вариант следует понимать как более аутентичный<sup>20</sup>.

## Выводы

Таким образом, уточняющая интерпретация с привлечением различных версий «Лунь юя», а главное, корпуса его комментариев, способна пролить новый свет на изначальный смысл тех его чжанов, содержание которых, казалось бы, давно освоено в рамках нарратива, наработанного вокруг этого текста. Несмотря на значительное число существующих ныне русских переводов, работа над дальнейшим исследованием «Избранных бесед» Конфуция не должна прекращаться. На вопрос, поставленный В. Ф. Феокистовым, без сомнения надо дать положительный ответ. Нужны ли нам новые переводы «Лунь юя»? Да, нужны.

<sup>19</sup> Хотя, например, в отечественной традиции еще Н. Я. Бичурин сомневался в «ицинистской» интерпретации данного чжана: «Мы не признаем этой ранней связи И-цзина с конфуцианством; оно нигде не ссылается на него в древних книгах. То место Лунь-юй'я, которое приводится в подтверждение занятия Конфуция И-цзином, толкуется очень натянуто; даже, может быть, и в этом натянутом виде нарочно искажено, вставлено» [27, с. 232].

<sup>20</sup> Тем не менее в «Лунь юе» имеется чжан, представляющий собой убедительное свидетельство в пользу того, что книга «Чжоу и» в каком-то виде во времена Конфуция существовала и была ему знакома. Это чжан 13.22.





Список литературы

1. Феокистов В. Ф. Нужны ли новые переводы «Лунь юй»? // Феокистов В. Ф. *Философские трактаты Сюнь-цзы. Исследование. Перевод. Размышления китаеоведа*. М.: Наталис; 2005. С. 363 – 367.
2. *Китайская хрестоматия, изданная для руководства студентов профессором В. П. Васильевым*. Т. 2: Перевод и примечания к Лунь-юю. СПб.: Лит. Ильина; 1868. 18+185 с.
3. Попов П. С. *Изречения Конфуция, учеников его и других лиц*. СПб.: Электротипатня И. Бораганского; 1910. 155 с.
4. Алексеев В. М. Образец перевода с китайского первых трех глав «Суждений и бесед» Конфуция и его учеников. С полным комментарием Чжу Си (1130–1200) и обстоятельными к нему примечаниями переводчика // Алексеев В. М. *Труды по китайской литературе*. В 2 кн. Кн. 1. М.: Восточная литература; 2002. С. 161–248.
5. Лунь юй // *Древнекитайская философия*. Собрание текстов в 2 т. Т. 1. М.: Мысль; 1972. С. 139–174.
6. Лунь-юй / Пер. с кит. проф. В. С. Колоколова // Архив российской китаистики. Т. III / Сост. А. И. Кобзев; отв. ред. С. В. Дмитриев. М.: ИВ РАН; 2016. С. 49–232.
7. Семененко И. И. Афоризмы Конфуция. М.: Изд-во МГУ; 1987. 304 с.
8. Головачёва Л. И. Беседы и суждения Конфуция // *Рубеж. Тихоокеанский альманах*. Владивосток, 1992, № 1. С. 259–307.
9. Конфуций. *Лунь юй* / Исслед., пер. с кит., коммент. Л. С. Переломова. М.: Восточная литература РАН; 1998. 588 с.
10. *Беседы и суждения Конфуция*. СПб.: Кристалл; 1999. 1120 с.
11. Лукьянов А. Е. *Лао-цзы и Конфуций. Философия Дао*. М.: Восточная литература РАН; 2000. 384 с.
12. Маслов А. А. *Тайный код Конфуция. Что пытался передать Великий Учитель?* Ростов-на-Дону: Феникс; 2005. 285 с.
13. Конфуцианство: этапы развития. Конфуций. «Лунь юй» / Пер. с китайского А. С. Мартынова. СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение; 2006. 352 с.
14. *Лунь юй. Суждения и беседы. Учебное пособие для старшеклассников, учащихся колледжей, студентов* / А. Е. Лукьянов, В. П. Абраменко, Хуан Лилян. М.: ИДВ РАН; 2012. 192 с.
15. Кобзев А. И. К раскрытию тайн Конфуция и «Лунь юя» // Архив российской китаистики. Т. III / Сост. А. И. Кобзев; отв. ред. С. В. Дмитриев. М.: ИВ РАН; 2016. С. 3–43.
16. Гегель Г. В. Ф. *Лекции по истории философии*. Кн. 1. СПб.: Наука; 1993. 350 с.
17. Конончук Д. В. О происхождении и смысле конфуцианской категории 仁 жэнь // *В пути за китайскую стену. К 60-летию А. И. Кобзева* / Колл. авторов. М.: ИВ РАН; 2014. С. 176–195.
18. Конончук Д. В. Константы конфуцианской культуры: к методологии вопроса // *История как фундамент гуманитарного познания. К 100-летию исторического образования на Дальнем Востоке: материалы международного семи-*



нара, 15–18 октября 2018. Владивосток: Изд-во Дальневост. федерал. ун-та; 2018. С. 32–42.

19. Сиань Бэйлинь цюаньцзи (Полное собрание музея «Лес стел» в Сиани). Т. 181–182: *Кайчэн ши цзин. Лунь юй* (Каменный канон эры Кайчэн. Избранные беседы). Гуанчжоу: Гуандун цзинцзи; Шэньчжэнь: Хайтянь; 1999. 144 с. (На кит. яз.)

20. Gardner Daniel K. *Zhu Xi's Reading of the Analects: Canon, Commentary and the Classical Tradition*. N. Y.: Columbia University Press; 2003. 226 p.

21. Чжао Инъин. Динчжоу Хань му чжуцзянь «Лунь юй» яньцзю цзуншу (Обзор исследований списка «Лунь юя» их ханьской могилы в Динчжоу) // *Хуабэй шуэйли шуэйдянь сюэюань сюэбао* (Вестник Северокитайского института водного хозяйства и гидроэнергетики). 2011. № 2. С. 46–48. (На кит. яз.)

22. Тан Мингуй. Динчжоу Хань му чжуцзянь «Лунь юй» яньцзю гайшу (Очерк исследований списка «Лунь юя» их ханьской могилы в Динчжоу) // *Гуцзи чжэнли яньцзю сюэкань* (Журнал сопоставления и исследования текстов древности), 2007. – №3. – С. 48–50. (На кит. яз.)

23. Хэ Янь, Хуан Кань. Лунь юй цзи цзе и шу (Постатейные объяснения к сборнику комментариев на «Избранные беседы»). Пекин: Сяньчжуан шуцзюй, 2017. (На кит. яз.)

24. Чжу Си, Цзянь Чаолян. Лунь юй цзи чжу бу чжэн шу шу (Дополненное и исправленное изложение «Сборника комментариев на "Избранные беседы"»). Пекин: Бэйцзин тушугуань, 2007. – 709 с. (На кит. яз.)

25. Ли цзи чжэн и («Записки о ритуале» с выверенными комментариями). Пекин: Бэйцзин дасюэ; 2000. 1958 с. (На кит. яз.)

26. Сыма Цянь. *Ши цзи* (Исторические записки). Т. 1–4. Пекин: Чжунхуа шуцзюй; 2008. (На кит. яз.)

27. Монах Иакинф (Н. Я. Бичурин). Описание религии ученых // *Конфуций. Я верю в древность* / Сост., пер. и коммент. И. И. Семененко. М.: Республика; 1995. С. 250–299.

## References

1. Feoktistov V. F. Are New Translations of The Analects Needed? // Feoktistov V. F. *Xunzi's Philosophical Treatises. Research. Translation. Sinologist's Reflection*. Moscow: Natalis; 2005, pp. 363–367. (In Russ.)

2. *A Chinese Reader, Published for the Guidance of Students by Professor V. P. Vasiliev*. Vol. 2: *Translation and Commentaries on The Analects*. St. Petersburg: Lit. Il'ina; 1868. 18+185 p. (In Russ.)

3. Popov P. S. *Sayings of Confucius, His Disciples and Other Persons*. St. Petersburg: Elektropechatnya I. Boraganskogo' 1910. 155 p. (In Russ.)

4. Alekseev V. M. Sample Translation from Chinese of the First Three Chapters of The Analects by Confucius and His Disciples. With Full Commentary by Zhu Xi (1130–1200) and Extensive Translator Notes. Alekseev V. M. *Works on Chinese Literature*. In 2 vols. Vol. 1. Moscow: Vostochnaya literatura RAN; 2002, pp. 161–248. (In Russ.)

5. The Analects. *Ancient Chinese Philosophy. Collection of Texts*. In 2 vols. Vol. 1. Moscow: Mysl'; 1972, pp. 139–174. (In Russ.)



6. Kolokolov V. S. (transl. from Chinese) *The Analects. Archive of Russian Sinology*. Vol. III. Kobzev A. I. (comp.) Dmirtriev S. V. (exec. ed.). Moscow: Institut vostokovedeniya RAN; 2016, pp. 49–232. (In Russ.)
7. Semenenko I. I. *Aphorisms of Confucius*. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta; 1987. 304 p. (In Russ.)
8. Golovacheva L. I. *Confucius's Analects*. Rubezh. Tihookeanskij al'manah. Vladivostok. 1992;(1):259–307. (In Russ.)
9. Perelomov L. S. (research, transl. from Chinese, comment.) *Confucius's Analects*. Moscow: Vostochnaya literatura RAN; 1998. 588 p. (In Russ.)
10. *Confucius's Analects*. SPb.: Kristall; 1999. 1120 p. (In Russ.)
11. Lukyanov A. E. *Laozi and Confucius: Philosophy of Dao*. Moscow: Vostochnaya literatura RAN; 2000. 384 p. (In Russ.)
12. Maslov A. A. *The Secret Code of Confucius. What was the Great Teacher Trying to Convey?* Rostov-on-Don: Feniks; 2005. 285 p. (in Russian).
13. Martynov A. S (transl. from Chinese) *Confucianism: Stages of Development. Confucius's Analects*. St. Petersburg: Azbuka-klassika; Peterburgskoe vostokovedenie; 2006. 285 p. (In Russ.)
14. Luk'yanov A. E., Abramenko V. P., Huan Lilyan (comp., ed.) *The Analects: Study Guide for High School and College Students*. Moscow: IDV RAN; 2012. 192 p. (In Russ.)
15. Kobzev A. I. To the Disclosure of the Secrets of Confucius and The Analects. *Archive of Russian Sinology*. Vol. III. Kobzev A. I. (comp.), Dmirtriev S. V. (exec. ed.). Moscow: Institut vostokovedeniya RAN; 2016. 856 p. (In Russ.)
16. Hegel G. W. F. *Lectures on the History of Philosophy*. Book 1. St. Petersburg: Nauka; 1993. 350 p. (In Russ.)
17. Kononchuk D. V. About Genesis and Meaning of the Confucian Category 仁 ren. Collective of authors. *On the Way Behind the Chinese Wall. To the 60<sup>th</sup> Anniversary of A. I. Kobzev*. Moscow: Institut vostokovedeniya RAN; 2014, pp. 176–195. (In Russ.)
18. Kononchuk D. V. Constants of Confucian Culture: on the Methodology of the Question. *History as the Foundation of Humanitarian Knowledge. To the 100<sup>th</sup> Anniversary of Historical Education in the Far East: Materials of an International Seminar, 15–18 October 2018*. Vladivostok: Izd-vo Dal'nevost. federal. University; 2018, pp. 32–42. (In Russ.)
19. *Full Collection of Xian Beilin (Full Collection of “Stele Forest Museum”)*. Vol. 181–182. Kaicheng Shi Jing. Lun Yu (*The Kaicheng Era Stone Classics. The Analects*). Guangzhou: Guangdong jingji; Shenzhen: Haitian, 1999. 144 p. (In Chinese)
20. Gardner Daniel K. *Zhu Xi's Reading of the Analects: Canon, Commentary and the Classical Tradition*. N.Y.: Columbia University Press; 2003. 226 p.
21. Zhao Yingying. Survey of The Analects list research of their Han grave in Dingzhou. *Huabei shuili shuidian xueyuan xuebao (Journal of North China Institute of Water Conservancy and Hydroelectric Power)*. 2011;(2):46–48. (In Chinese)
22. Tang Minggui. Essay on the research The Analects list of their Han grave in Dingzhou. *Guji zhengli yanjiu xuekan (Journal of Ancient Books Collation and Studies)*. 2007;(3):48–50. (In Chinese)
23. He Yan, Huang Kan. *The Analects' Collected Commentaries and Interpretations*. Beijing: Xianzhuang shuju; 2017. (In Chinese)



## LITERATURE OF THE EAST

**Kononchuk D. V. Should “The Book of Changes” be studied “apart from the “Spirits”?... *Orientalistica*. 2020;3(5):1344–1357**

24. Zhu Xi, Jian Chaoliang. *Supplemented and Corrected «Collected and Commented “The Analects”»*. Beijing: Beijing tushuguan, 2007. 709 p. (In Chinese)

25. *The Classic of Rites with Rectified Interpretation*. Beijing: Beijing daxue, 2000. 1958 p. (In Chinese)

26. Sima Qian. *Records of the Grand Historian*. Vol. 1–4. Beijing: Zhonghua shuju; 2008. 709 p. (In Chinese)

27. Monk Iakinth (N. Ya. Bichurin). Description of the Religion of Scientists. *Confucius. I believe in Antiquity*. Semenenko I. I. (comp., transl. and comment.) Moscow: Respublika; 1995, pp. 250–299. (In Russ.)

### Информация об авторе

**Конончук Дмитрий Васильевич** – кандидат философских наук, доцент, Департамент философии и религиоведения, Дальневосточный федеральный университет, о. Русский, Россия.

### Information about the author

**Kononchuk Dmitrii Vasilievich** – Ph. D., Associate Professor. Department of Philosophy and Religious Studies, Federal State Autonomous Educational Institution of Higher Education Far Eastern Federal University, Russian Island, Russia.



### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 10 ноября 2020 г.  
Одобрена рецензентами: 27 ноября 2020 г.  
Принята к публикации: 28 ноября 2020 г.

### Article info

Received: November 10, 2020  
Reviewed: November 27, 2020  
Accepted: November 28, 2020

# LITERATURE OF THE EAST



■ **Theory of literature. Textology**

■ **Persian Literature**

■ **Urdu Literature**



# ЛИТЕРАТУРА ВОСТОКА



- Теория литературы.  
Текстология
- Персидская литература
- Литература урду





# LITERATURE OF THE EAST

## Theory of literature. Textology

### ЛИТЕРАТУРА ВОСТОКА

#### Теория литературы. Текстология

Оригинальная статья

Филологические науки

УДК 82-141:091(=811.222.1)+004.91

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1360-1378

### Об авторстве поэмы «Ушшак-наме» с точки зрения академического востоковедения и новейших компьютерных технологий

**Владимир Альбертович Дроздов**

*Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия,  
v.drozdov@spbu.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2509-4598>*

**Аннотация.** Поэма *Ушшак-наме* Фахр ад-дин 'Ираки (610–688 / 1213–1289) – первое поэтическое сочинение на тему мистической любви в персидской литературе. Авторство 'Ираки в отношении этой поэмы никогда не оспаривалось исследователями. Однако английский востоковед Дж. Болдик в 1973 г. поставил под сомнение авторство 'Ираки в отношении этой поэмы. Статья подробно рассматривает доводы Дж. Болдика как с точки зрения контекста создания поэмы, так и с использованием методов новейших компьютерных технологий, в частности стилеметрии. Аргументы Болдика касаются как исторической и религиозной обстановки, в которой жил 'Ираки, так и особенностей его художественного творчества, в первую очередь поэмы *Ушшак-наме*. В статье показано, что компьютерный метод может быть использован для изучения особенностей стиля персидской поэзии и установления авторства сомнительных персидских сочинений. Далее приводится экспертное заключение, выполненное Артемом Шелей на основе стилеметрических методов для установления авторства поэмы *Ушшак-наме*. Если результаты анализа исторического и религиозного контекста поэмы могут служить подтверждением авторства 'Ираки и опровержением гипотезы Болдика, то результаты стилеметрического анализа пока не дают однозначного ответа на вопрос о том, кто является ее автором.

**Ключевые слова:** мистическая любовь; иранский суфизм; суфийская литература; персидская средневековая литература; персидские сочинения на тему мистической любви; подлинность средневековых сочинений; стилеметрия; использование компьютерных технологий в определении подлинности восточных текстов

**Благодарности.** Работа выполнена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 20-012-00187 «Атрибуция памятников персидской и афганской средневековой поэзии методами цифровой стилеметрии»).



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





## LITERATURE OF THE EAST

Drozdov V. A. The authorship of the poem 'Ushshaq-nama from the prospect...  
*Orientalistica*. 2020;3(5):1360–1378

**Для цитирования:** Дроздов В. А. Об авторстве поэмы «Ушшак-наме» с точки зрения академического востоковедения и новейших компьютерных технологий // *Ориенталистика*. 2020. Т. 3, № 5. С. 1360–1378. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1360-1378.

Original article

Philology studies

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1360-1378

## The authorship of the poem 'Ushshaq-nama from the prospect of academic orientalist studies and modern computer technologies

Vladimir A. Drozdov

Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia,  
v.drozdov@spbu.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2509-4598>

**Abstract.** The poem 'Ushshaq-nama by Fakhr ad-Din 'Iraqi (610–688 / 1213–1289) is the first poetical writing on the subject of mystical love in Persian literature. 'Iraqi's authorship of this work has never been questioned by researchers. However, the English orientalist J. Baldick 1973 cast a doubt on 'Iraqi's authorship of this poem. The article examines in detail the arguments of J. Baldick both from the point of view of the context of the creation of the poem, as well as the methods of the latest computational methods, in particular stylometry. Boldik's arguments concern both the historical and religious context in which 'Iraqi lived and the peculiarities of his works, primarily the poem 'Ushshaq-nama. The paper demonstrates that this computational method may be used for the study of the features of the style of Persian poetry and the confirmation of the authorship of doubtful Persian writings. Further expert decision full-field by Artjoms Šeļa based on stylometric methods for the establishment of the poem 'Ushshaq-nama is expounded. While the results of the analysis of the historical and religious contexts of the poem may serve as confirmation of the authorship of 'Iraqi and the refutation of the Baldick hypothesis, the results of the stylometric analysis do not give an unambiguous answer to the question of its authorship.

**Keywords:** love, mystical; Iran, Sufism; literature, Sufi; literature, Iran, medieval; love, mystical, artistic representation of; science, computer, stylometry; science, computer, texts, authorship of

**Acknowledgments.** The research was supported by the grant of the Russian Foundation for Basic Research (RFFI) (№ 20-012-00187: "Attribution of the medieval poetical works from Iran and Afghanistan using digital stylometry).

**For citation:** Drozdov V. A. The authorship of the poem 'Ushshaq-nama from the prospect of academic orientalist studies and modern computer technologies. *Orientalistica*. 2020;3(5):1360–1378 (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1360-1378.

## Введение

Знаменитый персидский поэт-суфий XIII в. Фахр ад-дин 'Ираки (610–688 г. х. / 1213–1289) является автором стихотворного *Дивана* объемом в 4808 бейтов, поэмы о мистической любви *Ушшак-наме* («Книга



влюбленных»), а также прозаического трактата *Лама'ат* («Блистания») – комментария на философское сочинение *Фусус ал-хикам* («Геммы мудрости») андалусского мистика Ибн 'Араби (560–638 г. х. / 1165–1240). Кроме этого, до нас дошло житие 'Ираки, написанное неизвестным автором вскоре после смерти поэта, и словарь суфийских терминов, составленный либо самим 'Ираки, либо кем-то из его современников с целью объяснения смысла его мистических стихотворений, прежде всего газелей.

Впервые в персидской литературе 'Ираки написал суфийскую поэму на тему мистической любви *Ушшак-наме*, ставшую поэтическим выражением и обобщением жанровой формы *ушк-наме* («книга любви»), представленной до нее суфийскими прозаическими трактатами. В поэму включены 19 газелей, а состоит она из 10 глав, в каждой из которых раскрывается какой-либо аспект мистического учения. В рассказах поэмы описывается страстная любовь мистика к Богу через красивого человека и оправдывается практика созерцания человеческой красоты как отражение вечной божественной.

Теоретические части поэмы состоят в основном из обращений к божественному возлюбленному и общего восхваления любви. Поэма посвящена главному вазиру монгольских Ильханов, управлявшему Ираном, Малой Азией, частью Индии и Сирии, Сахиб-дивану Шамс ад-дину Джувайни (правил 661–683 г. х. / 1263–1284, убит в ша'бан 683 / октябрь 1284 г.) и написана, возможно, между 680 и 683 г. х. / 1281–1284 гг. Объем поэмы в издании А. Арберри 1058 бейтов [1], в издании С. Нафиси – 1064 бейта [2, с. 323–370]. Непосредственное же влияние на поэму 'Ираки оказал первый в персидской литературе прозаический трактат о психологии мистической любви *ас-Саваних фи-л-'ушк* («Откровения о любви») Ахмада Газали (ум. 520/1126). О знакомстве с этим трактатом и об оказанном им влиянии 'Ираки пишет в начале своего прозаического трактата *Лама'ат* [2, с. 372]. Поэма *Ушшак-наме* 'Ираки стала образцом, которому следовали многие поэты, писавшие на персидском и турецком языках.

### Полемика с Дж. Болдиком относительно авторства 'Ираки

То, что 'Ираки – автор поэмы *Ушшак-наме*, считалось в мировой иранистике бесспорным фактом; об этом сообщалось в средневековых персидских антологиях, а также в научных трудах западных, русских, советских и иранских исследователей. Лишь современный английский иранист Дж. Болдик в статье «Подлинность *Ушшак-наме* 'Ираки» поставил под сомнение авторство 'Ираки в отношении этой поэмы [3]. Первый аргумент против авторства 'Ираки этот ученый усматривает в сообщении французского библиографа-ориенталиста Э. Блоше. Последний, будучи составителем каталога восточных манускриптов и внося в него копию *Дивана* 'Ираки, нашел заметку переписчика рукописи. В ней рассказывалось о поэте 'Ата'и, который не имел успеха в торговле холстом на база-



ре Дуката и поэтому ушел в мечеть этого города и составил тысячу посредственных бейтов, которые он приписал 'Ираки. Поэт же из дружбы к 'Ата'и позволил включить их в свой *Диван* [4, с. 175]. Болдик указывает на недостаток достоверных списков XIV в. поэмы *Ушшах-наме* и отсутствие упоминания о ней в анонимном житии 'Ираки, включенном в его *Куллийат*. Замечу, однако, что рассказов о составлении поэмы 'Ата'и и о приписывании ее 'Ираки больше нигде не зафиксировано, а в житии поэта отсутствует перечисление всех его произведений.

Болдик приходит к выводу, что поэма посвящена Шамс ад-дину Джувайни, а не вазиру монгольских ханов Са'д ад-дину Саваджи (казнен Улджайту Ханом в 711/1312), как предполагал Арберри [1, с. 69]. Поэтому датой смерти поэта он считает 688/1289 г., а не 709/1309, как это зафиксировано у Даулат-шаха (ум. 896/1490-91). Болдик подробно рассматривает деятельность покровителя 'Ираки, фактического правителя малоазиатской Сельджукской империи после монгольского вторжения Му'ин ад-дина Парване [3, с. 71]. Парване был брошен в тюрьму по подозрению в связях с египетскими мамлюками и казнен в раби' ал-аввал 676 / август 1277 г., а спустя некоторое время Шамс ад-дин был послан в Малую Азию и одной из его задач было конфисковать имущество Парване [2, с. 59].

Болдик далее отмечает, что дервиши-каландары были представителями оппозиции монгольскому правлению, а 'Ираки принадлежал к кругу, руководитель которого, крупный персидский суфийский поэт Джалал ад-дин Руми (604–672 г. х. / 1207–1273), упрекал Парване за помощь монголам. «Многие члены этого круга были беженцами из стран, опустошенных вторгшимися армиями» [3, с. 73]. Исходя из этого, Болдик заключает, что 'Ираки не мог посвятить свой труд Джувайни – самому известному деятелю, сотрудничавшему с монгольскими оккупантами. 'Ата'и же – человек базара, ушедший в мечеть, а не в обитель, мог посвятить свою поэму Джувайни, ибо посетители мечетей отличались от суфийских факиров, противостоявших монгольскому правлению [3, с. 75].

Этот аргумент Болдика не кажется убедительным, ибо нет веских свидетельств в пользу того, что именно в обителях, а не в мечетях сконцентрировались силы сопротивления монголам. Почитателем Дж. Руми и 'Ираки был Парване, также сотрудничавший с монголами, и оба поэта не только терпели эмира, но и были с ним в самых близких отношениях. Великий персидский поэт Са'ди (ум. 690/1291), вряд ли восторгавшийся монголами, воспекает в своих касыдах Джувайни [5, с. 240–241], который был к тому же его покровителем. Можно предположить, что великие поэты понимали, что как Парване, так и Джувайни своей деятельностью смягчали, как могли, деспотизм монгольских завоевателей. Именно благодаря таким политикам в Малой Азии, Фарсе и в некоторых других местах было гораздо спокойнее, там смогли найти убежище многие поэты и ученые, бежавшие от монголов, и была сохранена иранская культура.



Третий аргумент Болдика – это то, что ‘Ираки была полностью чужда идея панегирика светскому правителю: он посвящал свои касыды духовным руководителям или другим суфиям. Болдик в этом отношении сравнивает ‘Ираки с Дж. Руми, который не посвятил ни одного своего произведения правителю или политику, отдавая предпочтение только своим ближайшим друзьям [3, р. 74]. Отсюда маловероятно, что поэт является автором длинной главы с восхвалением Джувайни в *Ушшак-наме*. Но вряд ли из этого можно сделать вывод, что поэт вообще никому из светских правителей не мог посвятить свое произведение: нам мало известно об отношениях поэта с Сахиб-диваном, но хорошо известно, что Джувайни благосклонно относился к суфиям и своей деятельностью старался смягчить монгольский гнет.

Следующий аргумент Болдика против авторства ‘Ираки – это восхваление во вводной части поэмы четырех праведных халифов, а шииты, к которым, по мнению Болдика, принадлежал ‘Ираки, как известно, не признают первых трех халифов. Болдик указывает на пренебрежительную антишиитскую полемику в этой части поэмы [2, с. 327, бейты 4896–4903], в то время как ‘Ираки происходил из района, где шиизм был особенно сильным, и ссылается на житие поэта, согласно которому отец поэта во сне видит четвертого халифа ‘Али ибн Аби Талиба (годы правления 35–40 г. х. / 656–661), предсказавшего величие его сыну [2, с. 48], и на отсутствие просуннитских или антишиитских чувств в *Диване* и *Лама’ат* ‘Ираки. Наставник же поэта Садр ад-дин Кунави (ум. 673/1274) был другом влиятельного шиитского мистика из суфийского ордена кубравийя Са’д ад-дина Хамуйи (587/1191, или 595/1198, –650/1252) [3, с. 74–75].

Далее Болдик пишет: «У ‘Ата’и – другой случай: легко вообразить человека базара, который решает жить в мечети, будучи фанатичным суннитом. И тогда понятна поддержка с его стороны таких политиков, как Шамс ад-дин Джувайни и его брат ‘Ала’ ад-дин ‘Ата’ Малик (ум. 682/1283), которые оправдывали монгольское вторжение как необходимое для защиты ортодоксального ислама от атак шиитских экстремистов» [3, с. 75].

Обратимся к известной статье «Кубравийя между суннизмом и шиизмом в восьмом и девятом веках хиджры» французского ученого М. Моле [6]. Исследователь замечает, что к моменту монгольского завоевания Персия в большинстве своем – суннитская [6, с. 65, 69], а в VI в. х. / XII в. шафиизм<sup>1</sup> преобладает в Персидском Ираке, т. е. в той местности, откуда происходит ‘Ираки. Здесь же высказывается мысль, что подчинение власти монголов было для шиитов менее серьезно, чем для суннитов [6, с. 69].

Еще В. А. Гордлевский указывал, что в Малой Азии устои правоверия подрывались проникавшими под маркой ислама религиозными тече-

<sup>1</sup> Шафиизм – один из четырех канонизированных суннитских толков (мазхаб – богословско-правовая школа) наряду с ханафизмом, маликизмом и ханбалитством.



ниями, дервишско-шиитствующей пропагандой, суфиями и сейидами [7, с. 203–204]. После падения Сельджукидов шииты, за спиной которых всегда скрывались антимусульманские движения и которые были загнаны исламом вглубь, подняли в Малой Азии голову. Монгольское нашествие открыло им дорогу в Малую Азию, и сунниты были этим смущены [7, с. 213]. И 'Ираки, будучи шиитом, как утверждает Болдик, должен был бы быть доволен монголами, а не выступать против них и их пособников, таких как Джувайни и Парване. Моле подчеркивает, что проалидские симпатии заметны у основателя суфийского ордена кубравийа Наджм ад-дина Кубра (540–618/1145–1221) и более сильны у его учеников [6, с. 70]: согласно традиции, Кубра был шафиитом, а отрывки из его трудов указывают, что Кубра был суннитом [6, с. 71, 73–74]. В первом поколении учеников Кубра суннизм кажется доминирующим, и проблема ставится только Са'д ад-дином Хамуйей, который, согласно шиитскому автору Нураллаху Шуштари (засечен до смерти в 1019/1610 г.), вроде бы был шиитом [6, с. 74]. «Исповедуя внешне шафиитский мазхаб, Хамуйа мог поддерживать шиитские доктрины. Отец и сын Хамуйи были шафиитами» [6, с. 75]. Можно заключить, что доктрина Хамуйи не является определенно шиитской [6, с. 76]. Таким образом, нет оснований утверждать, что Хамуйа, друг Садр ад-дина Кунави, одного из учителей 'Ираки, был шиитским мистиком. Отмечая некоторые отклонения суннитских позиций в шиитском смысле у Кубра [6, с. 105], Моле подчеркивает примат четырех праведных халифов у Наджм ад-дина Кубра и его учеников – 'Али ибн Шихаб ад-дина ал-Хамадани (714–786 / 1314–1385) [6, с. 114] и 'Ала' ад-даула ас-Симнани (659–736/ 1261–1336) [6, с. 105].

В заключение ученый пишет, что, согласно суннитскому суфизму с проалидскими симпатиями Кубра, мы имеем открытый и терпимый суннизм у Симнани, суннизм, смешанный с экстремистскими шиитскими идеями тарика, у Хамадани, открытый шиизм Мухаммада ибн Мухаммада ибн 'Абдаллаха Нурбахша (795–869 / 1393–1465) [6, с. 137].

Таким образом, влияние Хамуйи, ученика Кубра, через Садр ад-дина Кунави на 'Ираки, даже если оно имело место, не могло привести поэта к отрицанию четырех праведных халифов, а как раз их восхваление в поэме вполне закономерно. К тому же официально Сельджукиды были суннитами и соблюдали предписания веры [7, с. 199]. Надо еще учесть, что какой бы независимый характер ни имел поэт, он не мог не считаться с существовавшими реальностями средневекового Востока и полностью выражать свои взгляды. Поэтому он мог соблюсти форму и, посвящая свою поэму Джувайни, включить в нее главку с восхвалением праведных халифов. Добавлю, что ни в дошедших до нас сведениях об 'Ираки, ни в его творчестве нет указаний на его проалидские или просуннитские симпатии. К суннизму, так же как и к умеренному суфизму Мухаммада





ал-Газали (450–505 / 1058–59–1111), 'Ираки, судя хотя бы по легендам в поэме *Ушшак-наме* и газелям, относился отрицательно, но не обязательно полностью его отрицал.

Поэтому появление во введении поэмы главы с восхвалением четырех праведных халифов вполне объяснимо: ведь если поэт не был фанатичным суннитом и относился с симпатией к шиитам, то это еще не значит, что он был шиитом. Труднее представить дружбу, о которой говорит Болдик, между [якобы] шиитом 'Ираки и фанатичным суннитом 'Ата'и, ради которой 'Ираки позволил 'Ата'и включить в свой *Диван* поэму *Ушшак-наме* под именем 'Ираки [3, с. 68].

Пятый аргумент исследователя – слабость стиля маснави в поэме по сравнению с лирическими стихотворениями и трактатом *Лама'ат* 'Ираки. Болдик видит в поэме неуклюжести в рифмах, являющиеся грубыми ошибками, критикует Арберри и С. Нафиси за высокую оценку художественных достоинств поэмы. В данном случае мнение Болдика резко расходится с мнением всех исследователей, которые, признавая лирические стихотворения 'Ираки более совершенными, тем не менее высоко оценивали и поэму. Так, Арберри отметил, что поэма 'Ираки написана с легкостью, иногда с риторикой, характерной для него [1, с. XI]. Риттер назвал эту поэму прелестной (*reizvolle Werk*) [8, с. 99]. Бертельс же считал, что порывистость изложения иногда отражается на художественной отделке, но тем не менее в общем поэма крайне изящна [9, с. 434]. Ахуджа назвал поэму великим шедевром [10, с. 276], искусность маснави признавал С. Нафиси [2, с. 41], очаровательной определил поэму Ян Рипка [11; с. 255].

Далее Болдик сосредоточивается на сравнении газелей, включенных в *Ушшак-наме*, и газелей *Дивана* поэта по форме [3, с. 75–77]. Подробно рассматриваются «недостатки» всех 19 вставных газелей поэмы, в сравнении с газелями *Дивана* – по размеру, рифме, редифу, различным словам и выражениям, окончаниям строк, которые в поэме встречаются, а в *Диване* отсутствуют. Болдик видит в поэме «невдохновенные образы», «неуклюжие фразы», «слабые строки и рифмы», «несчастливые попытки удвоения внутренней рифмы», «редкие окончания газелей»; 13-я газель, по его мнению, вообще неуместна, так же, как 14-я и 19-я. Анализ формы газелей поэмы у Болдика представляется весьма тенденциозным и предвзятым.

Болдик, сравнивая газели *Дивана* с газелями поэмы *Ушшак-наме*, критикуя последние за низкое художественное качество и, наоборот, подчеркивая совершенство газелей *Дивана*, не заметил, что 9 вставных газелей поэмы из 19 имеются и в *Диване* 'Ираки, составленном С. Нафиси, а именно 1-я, 2-я, 7-я, 11-я, 14-я, 15-я, 16-я, 18-я и 19-я. Причем если семь из этих совпадающих газелей взяты из пятой и тринадцатой рукописей (согласно нумерации С. Нафиси), т. е. рукописей, содержащих, как следу-



ет из их описания, стихотворный *Диван* и поэму *‘Ушшак-наме*, а значит, появление в поэме газелей из *Дивана* можно объяснить ошибкой переписчика, то газели *Дивана*, совпадающие с 16-й газелью поэмы, найдены С. Нафиси соответственно во второй, пятой и тринадцатой рукописях, а с 18-й газелью – в десятой рукописи.

Вторая же рукопись представляет собой две антологии стихов, составленные соответственно в VIII и IX вв. х. / XIV–XV вв., а десятая рукопись также является антологией стихов, созданных в VIII в. х. / XIV в., и включает газели, следующие в порядке размера, рифмы и редифа, т. е. поэма *‘Ушшак-наме* в них отсутствует. Поэтому говорить об ошибке переписчика, случайно перенесшего газели *Дивана* в поэму, в последнем случае не приходится. Налицо факт принадлежности совпадающих газелей *‘Ираки*, что также является доказательством авторства *‘Ираки* в отношении самой поэмы.

Болдик отвергает предположение С. Нафиси о том, что жанровая форма *Дах-наме* («Десять писем») берет свое начало в поэме *‘Ушшак-наме*, исходя из определения этого жанра, данного в статье Т. Ганджеи [12]. Последний определяет *Дах-наме* по композиции как поэму в форме маснави, написанную размером хазадж и пересыпанную газелями. Это по форме как обмен десятью письмами между влюбленным и возлюбленной, так и десять писем, адресованных возлюбленной [12, с. 65]. Первый пример такой формы композиции – поэма *Дах-наме*, или *Мантик ал-‘ушшак* («Язык влюбленных»), Аухади Мараге’и (ум. 738/1338 г.).

Содержание поэм, сочиненных в форме *Дах-наме*, преимущественно эротическое, но эротический элемент соединен с панегирическим и мистическим элементами в соответствии с традицией персидской и турецкой лирики [12, с. 65]. Согласно этому определению поэма *‘Ушшак-наме* («Книга влюбленных») ‘Убайда Закани (ум. в 772/1371 г.), написанная в 751/1350 г. и содержащая некоторые из отличительных черт *Дах-наме*, не может считаться принадлежащей этому жанру [12, с. 65]. Таким образом, по классификации Ганджеи, *‘Ушшак-наме* *‘Ираки* не относится к жанровой форме *Дах-наме*, ибо, включая в себя десять глав и будучи написанной одним размером, правда, не хазаджем, а хафифом, она не представляет собой переписки влюбленного и возлюбленной в десяти письмах. Кстати, в статье Ганджеи поэма *‘Ираки* даже не упоминается. Определение жанровой формы *Дах-наме*, предложенное Ганджеей, не может считаться окончательно разработанным, ибо ряд суфийских *Дах-наме* выпадает из его поля зрения и повисает в воздухе. В то же время многие поэмы о мистической любви, представляющие собой жанровую форму *‘ушк-наме* («книга любви»), нельзя отнести к виду поэм, определяемых Т. Ганджеей как *Дах-наме*.

Последним аргументом Болдика против авторства *‘Ираки* является отсутствие в поэме следов теософии Ибн ‘Араби, поскольку некоторые



отрывки поэмы, излагающие мистическую философию, объясняются влиянием более ранних, чем Ибн 'Араби, теоретиков; учение же Ибн 'Араби в любом случае очень сложно, чтобы легко отличить его от учений предшественников. А отсутствие следов влияния Ибн 'Араби свидетельствует, по мнению Болдика, против авторства 'Ираки [3, с. 77].

Затрагивая трактат *Лама'ат*, исследователь отмечает, что язык и идеи трактата в высшей степени страстные, и ясно решительное влияние, оказанное Ибн 'Араби на 'Ираки через Садр ад-дина Кунави. *Лама'ат* представляет собой синтез философии Ибн 'Араби и традиции персидского учения Fedeli d'amore<sup>2</sup> [3, с. 78]. Анализируя данный аргумент, отмечу, что, во-первых, лишь незначительная часть творчества поэта испытала влияние учений Ибн 'Араби, поскольку, согласно житию 'Ираки, он познакомился с этой теорией, прибыв в Малую Азию, в Конью, когда, ему было за пятьдесят и когда уже большая часть его произведений была написана, а во-вторых, нужно ли было в художественном поэтическом сочинении отражать сложнейшую философскую систему Ибн 'Араби, ведь поэма *Ушшак-наме* – не мистико-философский трактат. К тому же такой трактат – *Лама'ат* – был уже написан 'Ираки, и поэт мог, не излагая учение Ибн 'Араби, сосредоточить основное внимание на суфийской практике созерцания (*назар*), суфийской любви, растворении, слиянии влюбленного с возлюбленным, выступающим одновременно и как божество, и как красивый человек. Последний аргумент Болдика тоже не убедителен.

В результате складывается впечатление, что Болдику во что бы то ни стало хочется доказать, что поэма *Ушшак-наме* выбивается из общего строя произведений 'Ираки и что выдающийся поэт не мог написать такой поэмы, хотя и у выдающихся мастеров всегда были более сильные и более слабые произведения. Общий вывод Болдика представляется спорным, и нужны более весомые аргументы для его подтверждения или опровержения.

Сложность в отношении оценки стиля как поэтических, так и прозаических средневековых персидских сочинений приводит к разногласиям даже среди самих иранских ученых. Показательно, что в иранистике до сих пор не решен вопрос о принадлежности прозаического произведения *Лава'их* («Проблески») выдающемуся персидскому мистическому философу 'Айн ал-Кудату ал-Хамадани (492–525/1098–1131). Иранский ученый Рахим Фарманиш, опубликовавший *Лава'их* в 1958 г. во введе-

<sup>2</sup> Fedeli d'amore (лат.) – «преданные в любви», или «верные влюбленные», – термин, употребляемый западными учеными по отношению к учению о мистической любви, получившему распространение в иранском суфизме с XII в. Особенностью этого учения является любовь к земной красоте как к необходимой ступени для посвящения в божественную любовь и лицезрения божественной красоты. Арабско-персидские эквиваленты этого термина: 'ашикан, 'ушшак, мухиббун, арбаб ал-хава.



нии к своей публикации [13], а также в своей книге, посвященной жизни и творчеству 'Айн ал-Кудата, утверждает, что с точки зрения стиля этот трактат очень близок к такому прозаическому произведению ал-Хамадани, как *Тамхидат* («Введения»), принадлежность которого ал-Хамадани никогда не вызывала сомнений [14, с. 100, 113–117, 167–199].

Другой иранский ученый и философ 'Афиф 'Усайран, в 1962 г. издавший арабские сочинения ал-Хамадани и его главное персидское сочинение – *Тамхидат*, в пространном введении утверждал, что сочинение *Лава'их* не имеет отношения к ал-Хамадани, ибо по стилю отличается от всех его подлинных сочинений [15, с. 39–43]. То есть два крупных иранских ученых, живших и творивших в одно и то же время (50–70-е гг. XX в.), оба – носители персидского языка, в вопросе об особенностях стиля автора XII в. н. э. ал-Хамадани занимали диаметрально противоположную позицию.

Конечно, анализ стиля произведений без научной методики является субъективным и сводится к предпочтениям и вкусам того или иного исследователя. Количественные методы атрибуции, возможно, помогут объективно и достаточно быстро представить стилистические особенности того или иного автора, а сравнение языка образов, фигур сомнительного произведения с тем, подлинность которого бесспорна, позволит дать объективный ответ об авторстве сочинения и со временем ответить на ряд нерешенных вопросов мировой иранистики.

Поэтому и в вопросе о принадлежности поэмы *'Ушшак-наме* 'Ираки было бы полезно использовать новейшие компьютерные технологии для сравнения языка образов и художественных приемов, а также стилистических особенностей поэмы с другими его поэтическими произведениями, прежде всего с газелями, ибо авторство 'Ираки в отношении его *Дивана* никогда никем не подвергалось сомнению.

Для решения вопроса о стиле *'Ушшак-наме* в сопоставлении со стилем его *Дивана* есть смысл обратиться к новейшим компьютерным технологиям, и в частности к такой сравнительно недавно появившейся научной дисциплине, как стилеметрия (stylometry). Стилеметрия пытается определить различия в стиле количественным образом, понимая стиль как набор измеряемых признаков, которые демонстрируют уникальное поведение в различных текстах. Таких признаков много: это и длина слов, и длина предложений, и частота употребления тех или иных слов, и стихотворные признаки (ритм, рифма). Одной из областей применения стилеметрии является атрибуция авторства, демонстрация того, как авторская идентичность выражается в признаках текста.

Для установления авторства поэмы *'Ушшак-наме* по стилю необходимо сравнить ее стиль со стилем произведений поэта, подлинность которых не вызывает сомнений, а именно с его стихотворным *Диваном*. Для полноты эксперимента мы использовали три персидских поэмы, а имен-



но мистико-аллегорическую поэму *Мантик ал-ушшак* («Язык влюбленных»), или *Дах-наме* («Десять писем») (написана в 706/1306–1307 г.), объемом 515 бейтов замечательного персидского поэта Аухади Мараве'и (ум. в Мараве в 738/1338 г.), поэму *Ушшак-наме* («Книга влюбленных») (написана в 751/1350 г.) объемом около 720 бейтов знаменитого персидского поэта Убайда Закани (ум. 772/1371) и пятую главу, посвященную любви, объемом 520 бейтов из поэмы *Хадикат ал-хакика* («Сад истины») выдающегося персидского суфийского поэта Абу-л-Маджда Мадждуда ибн Адама Сана'и Газнави (ум. 535/1140, или 545/1150).

С просьбой провести эксперимент автор обратился к одному из ведущих специалистов в этой области, сотруднику Института польского языка (Краков) Артему Шеле (Artjoms Šeļa), который любезно согласился помочь в этом вопросе. Ниже приводятся результаты эксперимента, выполненного Артемом Шелей с использованием программного обеспечения R-Stylo [16].

### **Ушшак-наме: верификация авторства** **Корпус**

В нашем распоряжении есть *Диван* 'Ираки, выборка газелей из *Дивана* и три поэмы других авторов, хронологически близких к 'Ираки. Проблема заключается в атрибуции поэмы *Ушшак-наме* 'Ираки: традиционно она не оспаривается, но существует предположение о принадлежности ее другому поэту. Размер доступных текстов (в словах) суммирован ниже в таблице (табл. 1). Самый короткий текст – это отрывок из поэмы Сана'и, всего 5861 слов. Он определяет верхнюю границу возможного объема выборок для экспериментов. Если мы берем равномерные две выборки из каждого текста, то каждая не должна превышать ~2900 слов. Только один из корпусов 'Ираки будет использоваться в каждом из экспериментов.

Таблица 1. Корпус

Tabl. 1. Corpus

title	n
Диван 'Ираки / Divan of 'Iraqi	60836
Газели 'Ираки / Ghazals of 'Iraqi	38448
«Мантик ал-ушшак» Мараве'и / Mantiq al-'Ushshaq of Maraghe'i	6236
«Хадикат ал-хакика» Сана'и (5 глава) / Hadiqat al-Haqiqa of Sana'i (Chapter 5)	5861
«Ушшак-наме» Закани / 'Ushshaq-namah of Zakani	7943
'Ушшак-наме (исследуемая) / 'Ushshaq-namah	10640



### UMAP-проекция (исследование общих отношений между текстами)

Возьмем три независимых случайных выборки по 1800 слов из каждого корпуса, 200 самых частотных слов и посмотрим на структуру их отношений в двумерном пространстве – с помощью уменьшения размерности UMAP (Uniform Manifold Approximation Projection) [17] (рис. 1).

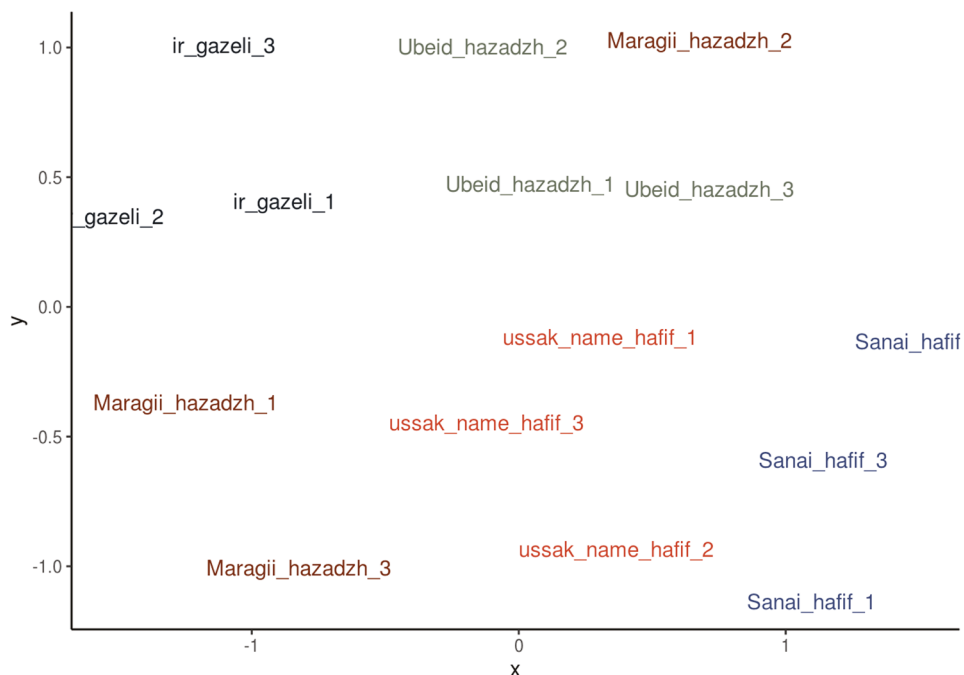


Рис. 1. UMAP-проекция

Fig. 1. Uniform Manifold Approximation Projection

Проекция на двумерную плоскость показывает, что в целом отношения между выборками из одного автора сохраняются даже при небольших объемах. 'Ушшак-наме, однако, не демонстрирует особой близости к 'Ираки и формирует отдельную группу, или же его сигнал «разбивается» (повторение эксперимента с новыми случайными выборками может варьировать картину). UMAP также позволяет увидеть глобальные, метрические, отношения между текстами: хафиф и хазадж тяготеют к формированию стабильных глобальных кластеров – возможно, за счет малого объема текстов.





### Кластеризация и консенсус

Для начала проведем серию «прямых» экспериментов по атрибуции.

1. Набор признаков (от 50 до 200 самых частотных слов).
2. Для каждого набора признаков возьмем по две выборки по 2500 слов из каждого «кандидата» и всего одну – из *Ушшак-наме*, чтобы ослабить внутренний сигнал поэмы и посмотреть на кластеризацию.

3. Между всеми выборками рассчитываются косинусные расстояния и строится кластеризация.

4. Для каждого набора признаков это повторяется 100 раз.

5. На основе получившихся деревьев строится одно «консенсусное» дерево, которое отражает «стабильные» соединения ветвей, получающиеся, по крайней мере, в 50% деревьев.

6. В результате у нас получаются четыре дерева, показывающие доминирующие кластеры для каждого «среза» признаков (50, 100, 150, 200 самых частотных слов) (рис. 2)

Деревья показывают, что «подлинный» авторский сигнал достаточно стабильно улавливается в данных экспериментальных условиях. Мы видим, что *Ушшак-наме* стабильно не атрибутируется ни к одному автору, более того, даже общий кластер с *Ираки* поэма не формирует. «Высота», на которой она соединяется с другими авторами, – это высота неавторского сигнала (две выборки из одного автора соединяются «ниже»).

### Разоблачение

Финальный эксперимент представляет собой нечто среднее между методами «самозванцев» [18] и «разоблачения» [19]. Как обычно, при верификации авторства нам нужно понять, как ведут себя выборки из одного автора, и как ведет себя текст с сомнительным авторством относительно них. Одновременно мы хотим знать, насколько стабильны отношения у выборок из одного автора при подвижных признаках.

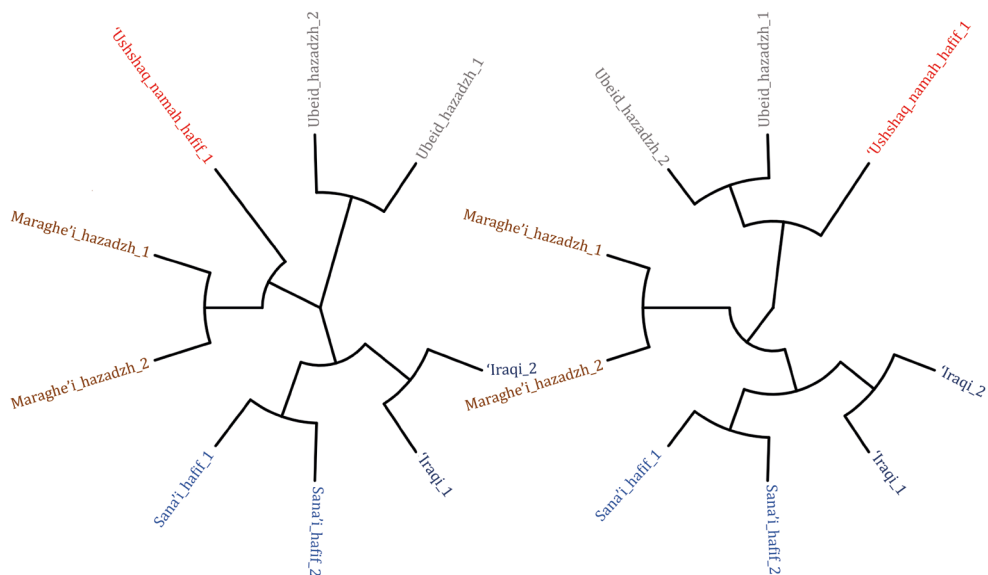
Мы используем простой алгоритм классификации по ближайшему соседу для этого: ближайший сосед текста A-1 записывается как подлинная классификация. Мы ожидаем, что ближайшими соседями текста A-1 будут всегда (или часто) выборки A-2 (тот же автор). Одновременно мы записываем «ближайшего» соседа для *Ушшак-наме*, чтобы сравнить результаты с классификациями из «того же» автора.

Классификация повторяется 10 000 раз на 200 самых частотных слов, при этом в каждой классификации случайно убирается от 1 до 195 случайных признаков из векторов, чтобы нарушить вероятные «структурные» закономерности в корпусе. Результаты представлены ниже в «матрице ошибок» (табл. 2). Все колонки таблицы – это «подлинные клас-



Кол-во признаков 50 / Number of tokens 50

Кол-во признаков 100 / Number of tokens 100



Кол-во признаков 150 / Number of tokens 150

Кол-во признаков 200 / Number of tokens 200

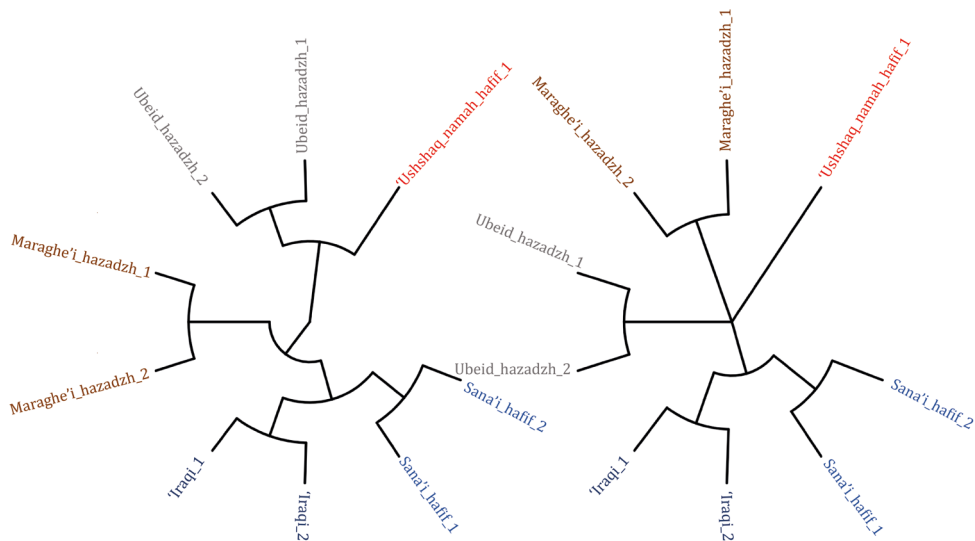


Рис. 2. Результаты кластерного анализа

Fig. 2. Clustering



сы», относительно которых измеряется ближайший сосед, а строки – это «предсказанные» классы, результаты, классификации.

Таблица 2. Матрица ошибок

Tabl. 2. Confusion matrix

	‘Ираки (газели) ‘Iraqi (ghazals)	Мараре’и Maraghe’i	Сана’и Sana’i	Закани Zakani	‘Ушшак-наме ‘Ushshaq-namah
‘Ираки (газели) / ‘Iraqi (ghazals)	73.92	5.15	4.58	11.25	16.30
Мараре’и / Maraghe’i	3.90	82.12	2.31	2.52	43.58
Сана’и / Sana’i	17.31	8.80	89.07	21.27	3.19
Закани / Zakani	2.47	1.53	1.64	62.56	34.53

Чтобы лучше понять результаты, посмотрим на колонку «‘Ираки (газели)». В 73% случаев (т. е. в 7300 экспериментов из 10 000) выборка из ‘Ираки оказалась ближайшим соседом к другой выборке из ‘Ираки, в 17% случаев соседом был Сана’и, в двух процентах – ‘Убайд. При в целом невысокой точности поведение двух выборок из «настоящего» ‘Ираки предсказуемо. Это справедливо не только для ‘Ираки, но и для всех остальных авторов. Мы вновь видим, однако, что никакой стабильной атрибуции ‘Ушшак-наме не демонстрирует и не ведет себя, как, скажем, третья выборка из доступных кандидатов.

## Заключение

Результаты верификации авторства на основании частотных слов не дают нам оснований говорить о какой-либо близости поэмы ‘Ушшак-наме и корпуса стихотворений ‘Ираки. Эта поэма ведет себя так, словно подлинного автора нет среди доступных кандидатов. Мы используем небольшие выборки, поэтому в результатах сохраняется некоторая доля неопределенности, однако даже небольшие выборки сохраняют стабильные отношения между доподлинно известными авторами. Не исключена возможность какой-то глубинной структуры, искажающей результаты (жанровой, тематической, метрической), однако, чтобы внести необходимые корректировки в эксперимент, необходима теория, которая бы предполагала и объясняла подобную возможность.

А. Шеля заключает, что проведенный им эксперимент не позволяет говорить о близости поэмы ‘Ушшак-наме к корпусу стихотворений ‘Ираки, составляющих его *Диван*, подлинность которого никогда не вызыва-



ла сомнений. В качестве материала для эксперимента, помимо предполагаемой поэмы 'Ираки, использовано три поэмы в форме маснави Аухади Мараге'и, 'Убайда Закани и Сана'и Газнави. Во всех поэмах (у Сана'и – пятая глава его поэмы *Хадикат ал-хакика*) представлена тема любви: мистической ('Ираки, Аухади Мараге'и, Сана'и) и земной, с использованием мистических образов ('Убайд Закани). С точки зрения истории развития персидской литературы исследуемые поэмы являются близкими по времени написания: Сана'и – XII в., 'Ираки – XIII в., Аухади Мараге'и и 'Убайд Закани – XIV в. В поэтическом наследии 'Ираки, кроме *Ушшак-наме*, нет других поэм – и в этом также сложность для компьютерного эксперимента, ибо понятно, что лучше сравнивать стиль однородных жанровых форм. Поэтому, несмотря на безусловную подлинность *Дивана* 'Ираки, согласно стилеметрическому эксперименту, получается, что по стилю поэма *Ушшак-наме* одинаково удалена от *Дивана* 'Ираки, как и поэмы других авторов. Этому может быть два объяснения: либо, согласно стилеметрическому анализу, «подлинного автора нет среди доступных кандидатов», и необходимо расширить их количество для проведения дальнейших экспериментов, либо при таком анализе для получения надежного результата критически необходимо сравнивать тексты одного жанра.

В приведенном компьютерном эксперименте мы видим три вида соотношений: 1) сравнение однородных жанровых форм нескольких поэтов – поэмы 'Ираки, Аухади Мараге'и, 'Убайда Закани, Сана'и; 2) сравнение различных жанровых форм у разных поэтов: с одной стороны – *Диван* 'Ираки, с другой – поэмы Аухади Мараге'и, 'Убайда Закани, Сана'и; 3) сравнение различных жанровых форм, возможно, одного и того же поэта: исследуемая поэма *Ушшак-наме* и *Диван* 'Ираки, состоящий из стихотворений различных жанровых форм.

Но ведь и у одного и того же поэта стиль в разных жанровых формах может быть неодинаков. Так, по мнению лучшего знатока творчества 'Ираки, выдающегося иранского филолога Са'ида Нафиси, стиль в произведениях 'Ираки очень сильно отличается в зависимости от жанровой формы, о чем свидетельствует следующее высказывание ученого в предисловии к изданному им *Куллийату* («Полному собранию сочинений») Фахр ад-дина 'Ираки: «Фахр ад-дин 'Ираки в любовной возбуждающей (*шурангиз*) газели – один из самых великих авторов, писавших на персидском языке. И у него очень приятное (*ширин*) и возбуждающее радость (*тарабангиз*) объяснение любви, что ставит его в один ряд с величайшими авторами. Безусловно, он был более искусен в газели, а затем в тарджи'бандах и руба'и, чем в других видах поэзии, а затем в касыдах и в последнюю очередь – в маснави. Поэтому его маснави уступает (*насттар*) другим видам его поэзии. Всегда в газели его считали непревзойденным мастером» [2, с. 41]. Иными словами, согласно Нафиси, нет единства в стиле подлинных стихотворений 'Ираки: на первое



место иранский филолог ставит газели, затем следуют тарджи'банды и руба'и, после них – касыды, таркиббанды и кит'а, и на последнем месте – маснави, то есть поэма *Ушшак-наме*.

Для того чтобы уйти от субъективных оценочных суждений по поводу особенностей стиля того или иного автора, необходимо выработать четкие критерии учета стилистических особенностей различных жанров (жанровых форм) персидской средневековой поэзии и найти, выражаясь словами А. Шели, какой-то важный структурный принцип при организации корпуса поэтических произведений. Не отказываясь от дальнейших стилиметрических исследований обсуждаемой поэмы, пока, по-видимому, нет достаточных оснований пересматривать общепринятый в мировой иранистике взгляд на 'Ираки как автора первой в персидской поэзии поэмы на тему мистической любви – *Ушшак-наме*.

### Литература

1. Fakhr ad-Din 'Iraqi. *The Song of Lovers ('Ushshaq-nama)* / Arberry A. J. (ed. and transl.). London – New York: Published for the Islamic Research Association by H. Milford: Oxford University Press; 1939. xxii+84+100 p.
2. Фахр ад-Дин 'Ираки. *Куллийат (Полное собрание сочинений)* / Са'ид-и Нафиси (ред.). Тегеран: Санаи; 1336/1957. 432 с. (На перс. яз)
3. Baldick J. The authenticity of 'Iraqi's 'Ushshaq-nama // *Studia Iranica*. 1973. T. 2. Fasc. 1. P. 67–79.
4. Bloché E. *Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque nationale*. T. III. No. 1161–2017. Paris: E. Leroux; 1928. 498 p.
5. Рипка Я. *История персидской и таджикской литературы*. М.: Прогресс; 1970. 441 с.
6. Molé M. Les Kubrawiya entre sunnisme et shiisme aux huitième et neuvième siècles de l'hégire // *Revue des études islamiques*. 1961. T. XXIX. Cahier 1. P. 61–142.
7. Гордлевский В. А. *Избранные сочинения*. Т. 1: *Исторические работы*. М.: Восточная литература; 1960. 551 с.
8. Ritter H. Philologica VII. Arabische und persische Schriften über die profane und die mystische Liebe // *Der Islam*. 1933. Bd. 21. S. 84–109.
9. Бертельс Е. Э. *Избранные труды*. Т. 3: *Суфизм и суфийская литература*. М.: Наука; 1965. 524 с.
10. Ahuja Y. D. Shaykh 'Iraqi's travels and his stay in Rum // *Islamic Culture*. 1959. Vol. 33, No. 4. P. 260–277.
11. Rypka Y. *History of Iranian Literature*. Dordrecht: D. Reidel; 1968. 850 p.
12. Gandjei T. The Genesis and Definition of a Literary Composition: The Dah-nama ("Ten love-letters") // *Der Islam*. 1971. Bd. 47. S. 59–66.
13. Абу ал-Ма'али 'Абдаллах ибн Мухаммад ибн 'Али ибн ал-Хасан ибн 'Али 'Айн ал-Кудат Мийанджи-йи Хамадани // *Рисале-йи Лава'их (Трактат «Проблемски»)* / Рахим-и Фарманиш (ред. и коммент.). Тегеран: [б. и.]; 1337/1958. 169 с. (На перс. яз)



14. Рахим-и Фарманиш. *Ахвал ва асар-и 'Айн ал-Кудат ал-Мийанджи ал-Хамадани* (Жизнь и сочинения 'Айн ал-Кудата Хамадани). Тегеран: Афтаб, 1959. 17+386 с. (На перс. яз.)

15. 'Афиф-и 'Усайран. Мукаддама-йи мусаххих бар китаб-и Тамхидат (Введение редактора к «Тамхидат») // *'Айн ал-Кудат ал-Хамадани. Мусаннафат-и 'Айн ал-Кудат-и Хамадани* (Сочинения 'Айн ал-Кудата Хамадани). 'Афиф-и 'Усайран (ред., введ., коммент, примеч.). Тегеран: Манучихри; 1341/1962. С. 1–192. (На перс. яз.)

16. Eder M., Rybicki J. and Kestemont M. Stylometry with R: a package for computational text analysis // *R Journal*. 2016, No. 8(1). P. 107–121.

17. McInnes L., Healy J., Melville J. UMAP: Uniform Manifold Approximation and Projection for Dimension Reduction // *ArXiv:1802.03426* [Cs, Stat]. 2020, September. – <https://arxiv.org/abs/1802.03426>

18. Kestemont M., Stover J. Koppel M. et al. *Authenticating the Writings of Julius Caesar // Expert Systems with Applications*. 2016. Vol. 63. P. 86–96.

19. Koppel M., Schler J. Authorship Verification as a One Class Classification Problem // *Proceedings ECML'04*. New York: Association for Computing Machinery; 2004. – [https://www.researchgate.net/publication/221345794\\_Authorship\\_verification\\_as\\_a\\_one-class\\_classification\\_problem](https://www.researchgate.net/publication/221345794_Authorship_verification_as_a_one-class_classification_problem)

## References

1. Fakhr ad-Din 'Iraqi. *The Song of Lovers ('Ushshaq-nama)*, Arberry A. J. (ed. and transl.). London – New York: Published for the Islamic Research Association by H. Milford: Oxford University Press; 1939. xxii+84+100 p.

2. Fahr ad-Din 'Iraqi. *Kulliyat (The Complete Works)*. Sa'id-i Hafisi (ed.). Tehran: Sanaii; 1336/1957. 432 p. (In Pers.)

3. Baldick J. The authenticity of 'Iraqi's 'Ushshaq-nama. *Studia Iranica*. 1973;2(1):67–79.

4. Blochét E. *Catalogue of Persian Manuscripts in the National Library*. T. III. Paris: E. Leroux; 1928.

5. Rypka Y. *History of Persian and Tajik Literature*. Moscow: Progress; 1970. 441 p. (In Russ.)

6. Molé M. Les The Kubrawiya between Sunnism and Shiism in the eighth and ninth centuries AH. *Revue des études islamiques*. 1961;XXIX(1):61–142.

7. Gordlevskiy V. A. *Selected Works*. Vol. 1: *Historical Works*. Moscow: Vostochnaya literature; 1960. 551 p. (In Russ.)

8. Ritter H. Philologica VII. Arabic and Persian Manuscripts on the Profane and the Mystic Love. *Der Islam*. 1933;21:84–109.

9. Bertels E. E. *Selected Works*. Vol. 3: *Sufism and Sufi Literature*. Moscow: Nauka; 1965. 524 p. (In Russ.)

10. Ahuja Y. D. Shaykh 'Iraqi's travels and his stay in Rum. *Islamic Culture*. 1959;33(4):260–277.

11. Rypka Y. *History of Iranian Literature*. Dordrecht: D. Reidel; 1968. 850 p.

12. Gandjei T. The Genesis and Definition of a Literary Composition: The Dah-na-ma ("Ten love-letters"). *Der Islam*. Bd. 47. Berlin – New York, 1971, pp. 59–66.





13. Abu al-Ma'ali 'Abdallah ibn Muhammad ibn 'Ali ibn al-Hasan ibn 'Ali 'Ayn al-Qudat Miyanji-yi Hamadani. *Risala-yi lavayih (Treatise "Flashes")*. Rahim-i Farmanish (ed. and comment.). Tehran: [publisher unknown]; 1337/1958. 169 p. (In Pers.).

14. Rahim-i Farmanish. *Ahval va asar-i 'Ayn al-Qudat al-Miyanji al-Hamadani (Life and Works of 'Ayn al-Qudat al-Miyanji al-Hamadani)*. Tehran: Aftab; 1959. 17-386 p. (In Pers.).

15. 'Afif-i 'Usayran. Muqaddama-yi musahhih bar kitab-i tamhidat (Editor's Introduction to "Tamhidat"). *'Ayn al-Qudat al-Hamadani. Musannafat-i 'Ayn al-Qudat-i Hamadani (The Works of 'Ayn al-Qudat al-Hamadani)*. 'Afif-i 'Usayran (ed., introd., comment.). Tehran: Manuchihi; 1341/1962, pp. 1–192. (In Pers.).

16. Eder, M., Rybicki, J. and Kestemont, M. Stylometry with R: a package for computational text analysis. *R Journal*. 2016;8(1):107–121.

17. McInnes L., Healy J., Melville J. UMAP: Uniform Manifold Approximation and Projection for Dimension Reduction. *ArXiv:1802.03426* [Cs, Stat]. 2020, September. – <https://arxiv.org/abs/1802.03426>

18. Kestemont M., Stover J. Koppel M. et al. Authenticating the Writings of Julius Caesar. *Expert Systems with Applications*. 2016;63:86–96.

19. Koppel M., Schler J. Authorship Verification as a One Class Classification Problem. *Proceedings ECML'04*. New York: Association for Computing Machinery, 2004. – [https://www.researchgate.net/publication/221345794\\_Authorship\\_verification\\_as\\_a\\_one-class\\_classification\\_problem](https://www.researchgate.net/publication/221345794_Authorship_verification_as_a_one-class_classification_problem)

#### Информация об авторе

Дроздов Владимир Альбертович – кандидат филологических наук, доцент кафедры иранской филологии, Восточный факультет Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург, Россия.



#### Information about the author

Vladimir A. Drozdov – Ph. D. (Philol.), Associate Professor of the Saint Petersburg State University, Faculty of Asian and African Studies, Chair of Iranian philology, Saint Petersburg, Russia.

#### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

#### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

#### Информация о статье

Поступила в редакцию: 22 ноября 2020 г.  
Одобрена рецензентами: 29 ноября 2020 г.  
Принята к публикации: 16 декабря 2020 г.

#### Article info

Received: November 22, 2020  
Reviewed: November 29, 2020  
Accepted: December 16, 2020

# LITERATURE OF THE EAST

## Theory of literature. Textology

### ЛИТЕРАТУРА ВОСТОКА

#### Теория литературы. Текстология

Переводы

Филологические науки

УДК 808-2:(82-343.5)=03.412=161.1

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1379-1396

#### Энкомий в честь 24 старцев Прокла Кизического (M.591 f. 1r-11v)

Лилия Рубеновна Франгулян<sup>1</sup> ✉, Владислава Витальевна Штефан<sup>2</sup>  
(Перевод с коптского, комментарии и предисловие)

<sup>1</sup> Институт востоковедения РАН, Москва, Российская Федерация, Москва, Россия,  
8liya8@gmail.com ✉, <https://orcid.org/0000-0001-6203-794X>

<sup>2</sup> Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, Россия,  
shtefanvv.0812@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-8015-4859>

**Аннотация.** 24 старца – это библейский образ, который встречается лишь в Апокалипсисе Иоанна Богослова. Они окружают престол Бога и наделены определенными атрибутами славы. В Древней Церкви этот образ трактовался по-разному. В данной статье приводится первый литературный перевод на русский язык коптского памятника, подписанного как Энкомий в честь 24 старцев. Перевод был выполнен с издания, который осуществила вместе с итальянским переводом в 1977 г. Антонелла Мареска. Автором Энкомия заявлен Прокл Кизический (IV–V вв.), который позднее стал Константинопольским патриархом. Однако это псевдоатрибуция, т. е. иерарх не писал Энкомий, а его реальный автор остается неизвестным. Итальянская переводчица разделяет текст на параграфы, а в своем предисловии к изданию выделяет четыре части Энкомия. Две из них, посвященные Иоанну Златоусту и экзегетическому толкованию первой главы Бытия, кажутся интерполяциями, однако при анализе всего повествования они оказываются встроенными в него. В предисловии к русскому переводу обсуждаются особенности коптского почитания 24 старцев, которые нашли отражение в Энкомии. В частности, бестелесная природа 24 старцев. В памятнике несколько раз акцентируется неизвестность их происхождения, отмечается священническая роль этих старцев при Боге в Царстве Небесном. Можно констатировать, что автор Энкомия в первых двух частях выступает как рассказчик – историк Церкви, передающий сведения об Иоанне Златоусте, а в последних двух – как экзегет. Образ 24 старцев в восточных традициях мало изучен и знакомство с коптским преданием благодаря переводу этого Энкомия открывает возможности для компаративистских исследований.

**Ключевые слова:** 24 старца; коптский энкомий; Прокл Кизический; Иоанн Златоуст; архангел Михаил



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





**Для цитирования:** Франгулян Л. Р., Штефан В. В. Энкомий в честь 24 старцев Прокла Кизического (М.591 f. 1r–11v) // *Ориенталистика*. 2020. Т. 3, № 5. С. 1379–1396. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1379-1396.

Translate

Philology studies

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1379-1396

## Encomium on the Twenty-four Elders ascribed to Proclus of Cyzicus (M. 591 f. 1r–11v)

Lilia R. Frangulyan<sup>1</sup>✉, Vladislava V. Shtefan<sup>2</sup>  
(Introduction, translation from Coptic and comments)

<sup>1</sup> Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, [8liya8@gmail.com](mailto:8liya8@gmail.com) ✉, <https://orcid.org/0000-0001-6203-794X>

<sup>2</sup> Saint Tikhon's Orthodox University, Moscow, Russia, [shtefanvv.0812@gmail.com](mailto:shtefanvv.0812@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0001-8015-4859>

**Abstract.** The 24 elders are the biblical image that is found only in the Book of Revelation of John the Apostle. They surround the throne of God and are endowed with certain attributes of glory. In the Ancient Church this image was interpreted in different ways. This article presents the first Russian literary translation of Coptic text signed as Encomium in honor of the 24 elders. The translation was carried out from the edition, which was published with the Italian translation in 1977 by Antonella Maresca. The author of Encomium is declared Proclus of Cyzicus, who later became the Patriarch of Constantinople. However, this is a pseudo-attribution, namely, this hierarch did not write this Encomium, and its real author remains unknown. The Italian translator divides the text into 33 paragraphs, and in the preface to Coptic edition highlights the four parts of Encomium. Two of them, dedicated to John Chrysostom and the exegetical interpretation of the first chapter of Genesis, seem to be interpolations. But after analyzing the entire narrative it is possible to say that these parts are embedded in the narrative. Also the features of the Coptic veneration of the 24 elders, which are reflected in Encomium, are discussed in the introduction to Russian translation. In particular, the bodiless nature of the 24 elders. Their unknown origin is emphasized several times in Encomium, the priestly role of these elders in the Kingdom of Heaven is also noted. It can be stated that the author of Encomium in the first two parts acts as a storyteller-historian of the Church, conveying information about John Chrysostom, and in the last two as an exegete. The image of 24 elders in Eastern traditions is a little studied topic and acquaintance with the Coptic tradition thanks to the translation of this Encomium opens up opportunities for comparative studies.

**Keywords:** 24 elders; Coptic encomium; Proclus of Cyzicus; John Chrysostom; archangel Michael

**For citation:** Frangulyan L. R., Shtefan V. V. Encomium on the Twenty-four Elders ascribed to Proclus of Cyzicus (M. 591 f. 1r–11v). *Orientalistica*. 2020;3(5):1379–1396 (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1379-1396.

О 24 старцах сказано в тексте Апокалипсиса, но этот образ почти не раскрыт. Известно, что они восседают на престолах вокруг Божьего престола, одеты в светлые одежды и носят золотые венцы. Во время возда-



яния славы Богу старцы падают на колени, кладут венцы перед престолом Господа и возвеличивают его в молитве<sup>1</sup>. Кроме того, каждый из них имеет гусли, золотые чаши, наполненные фимиамом, т. е., как поясняет Иоанн Богослов, молитвами святых<sup>2</sup>. Каково происхождение 24 старцев, когда они были созданы, в чем суть их обязанностей – ни на один из этих вопросов библейский текст не дает ответа, поэтому древние авторы обладали определенной свободой при толковании этого образа.

Переводимый текст озаглавлен как энкомий, однако вряд ли его можно отнести к этому жанру, связанному с восхвалением личности, в честь которого написан тот или иной текст. Энкомий уходит корнями в античность и к концу III в. н. э. отличается сложившимся каноном. Позднее в рамках христианской литературы этот жанр претерпевает трансформацию и сближается с другим христианским жанром – житием. Кроме того, энкомии зачитываются в храмах в день праздника святого, что также влияет на их структуру и содержание. Что касается коптского Энкомия в честь 24 старцев, то его вряд ли можно отнести к обозначенному в заглавии жанру: ни по композиции, ни по содержанию он не подходит под критерии энкомиев. Одна из причин кроется в объекте восхваления, потому что о 24 старцах известно настолько мало, что написать энкомий по подобию энкомиев в честь святых было невозможно. В тексте же присутствует обращение к слушателям и упоминается храм, в котором все находится, поэтому, на наш взгляд, рассматриваемый памятник представляет собой проповедь с житийными и экзегетическими частями, о которых подробнее будет сказано ниже.

Коптская рукопись, которая содержит Энкомий в честь 24 старцев Прокла Кизического, была выкуплена в 1911 г. Джоном Пирпонтотом Морганом (1837–1913) и сейчас хранится в Библиотеке и Музее Моргана в Нью-Йорке. Рукопись была приобретена вместе с другими кодексами Монастыря архангела Михаила, руины которого расположены в Пхантоу близ селения Эль-Хамули на севере Египта. В колофоне отмечена дата ее дарения монастырю – 20-е мешир<sup>3</sup> 861 г. А. Мареска издала Энкомий Прокла Кизического, а также другой Энкомий в честь 24 старцев неизвестного автора, дошедший частично [1, с. 47–104]. Это издание, с которого выполнен русский перевод, снабжено предисловием, комментариями и итальянским переводом. Мареска отмечает [1, с. 49], что краткий начальный отрывок на коптском языке, датируемый IX–X вв., из Энкомия Прокла сохранился в Британской библиотеке в Лондоне (Ог. 3581 A, f. 193<sup>14</sup>). Также в честь 24 старцев в коптской традиции известны гимн [2, с. 4–11] и синаксарная заметка [3, с. 335–336].

<sup>1</sup> Откр 4. 4, 10, 11; 5. 14; 11. 16; 19. 4.

<sup>2</sup> Откр 5. 8.

<sup>3</sup> 27 февраля по григорианскому стилю.



Как пишет Д. Мюллер, основываясь на большом количестве изученных им коптских текстов, египтяне-христиане считают 24 старцев частью ангельского мира [4, с. 38–39]. Это самобытное толкование отличается от греческой традиции. Андрей Кесарийский (VI–VII вв.), автор классического толкования, сначала излагает толкование его предшественника Экумения (24 старца – это ветхозаветные святые и три новозаветных), далее дает другую возможную интерпретацию: двенадцать патриархов и двенадцать апостолов [5, 4.10], а также в предисловии к своему труду отмечает, что 24 старца символизируют всех тех, кто угодил Богу от начала творения и до конца [5, Prologue]. Энкомий Прокла Кизического написан в русле коптской традиции: в нем делается акцент на пребывании 24 старцев с Богом от начала времен, на их бестелесности и священстве.

В Энкомии Прокла Кизического выделяются четыре части (в данном переводе параграфы частично 22 и полностью 23 из итальянского издания были объединены в параграфе 22).

1. Введение (параграфы 1–4). Автор сообщает о дне памяти 24 старцев, рассуждает в целом о противопоставлении разума и рассудка, связывая данную тему с личным намерением поведать об этих старцах. Далее он апеллирует к Иоанну Златоусту и делится со слушателями маршрутом своего недавно предпринятого путешествия, одним из мест посещения которого был город Арифосос.

2. Рассказ об Иоанне Златоусте (параграфы 5–12). Некий Фест, встреченный Проклом в Арифососе, сообщает об апостольской деятельности Иоанна в этом городе и описывает встречу Иоанна Златоуста с одним из 24 старцев и апостолом Петром.

3. Экзегетическое толкование на первые стихи Бытия о творении мира (параграфы 13–16), в котором также содержится полемика с арианской ересью.

4. Толкование образа 24 старцев (параграфы 17–33), утверждение мысли о бестелесной природе 24 старцев и их священстве, а также отступление о сыновстве Христа, его жертве и Страшном суде.

Текст приписывается Проклу Кизическому, ученику Иоанна Златоуста, впоследствии ставшему Константинопольским патриархом (434–446). Исследователи сходятся в том, что этот Энкомий представляет собой псевдоатрибуцию [6]. По мнению Марески, часть повествования, следующая за историей Иоанна Златоуста в городе Арифососе, может быть переводом аутентичного памятника с греческого [1, с. 54]. Однако текст Прокла Константинопольского на такую тему нигде не упоминается, а филологический анализ позволяет предположить единство памятника, по крайней мере, реальный автор приложил усилия для соединения разных частей в единое целое<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> См. параграф 17, 22, сн. № 82.



На наш взгляд, вторая и третья часть, хотя кажутся не встроенными в повествование (особенно экзегетика), на самом деле важны с точки зрения общего контекста. Во второй части в уста Петра вложено утверждение о большем величии старцев по сравнению с апостольским, об их поставлении на престолы самим Богом и об их единой природе, так как они названы братьями. Эти детали далее в тексте нигде больше не отмечаются. Экзегетическое же толкование первой главы Бытия представляет собой разбор того периода времени, когда уже были старцы, но еще не был создан человек. Это значимо при обсуждении вопроса, кого же подразумевать под 24 старцами. В третьей части также рассказывается, как устроено на небе все таким образом, чтобы огонь небесных сил не достиг Высоты, под которой понимается, видимо, Небесное Царство. В нем, в том числе, живут и старцы, о чем сказано в четвертой части. Таким образом, в памятнике присутствует внутренняя логика использования той или иной темы, хотя она не столь очевидна при первом прочтении.

Одной из авторских особенностей можно назвать подход к цитированию Библии. В третьей и четвертой частях Энкомия сноски на многие библейские отрывки даются с изменениями, отмечается произвольное их объединение с авторскими измышлениями (параграф 25) и соединение в одной цитате разных стихов (параграф 27). В первых двух частях библейских цитат нет, только отсылки к сюжетам. Это не обязательно должно свидетельствовать о том, что третья и четвертая части интерполированы из другого текста, потому что христианские толкования без цитирований и аллюзий маловероятны, а первые две части представляют собой пересказ событий, не требующий большого количества отсылок к Библии.

## **Перевод**

Энкомий, который произнес святой авва Прокл<sup>5</sup>, епископ Кизика<sup>6</sup>, чтобы напомнить нам о праздновании памяти 24 старцев, приходящемся на 24 хатор<sup>7</sup>. С миром Божьим, аминь.

1. Уже много раз мой разум<sup>8</sup> побуждал меня сказать об этих 24 старцах, память которых совершается в любом месте, освященном и неосвя-

---

<sup>5</sup> Псевдоатрибуция, имеется в виду Прокл Константинопольский (434–446/447). См. предисловие.

<sup>6</sup> Греческое название Κίζικος, город на южном берегу Пропонтиды (Мраморного моря), кафедра епархии Константинопольской православной церкви, современная локализация – Балкыз (или Белкис), близ Эрдека, Турция. Кизическая митрополия занимала высокое место в иерархии Константинопольского Патриархата, многие из ее митрополитов становились патриархами [7].

<sup>7</sup> 3 декабря по григорианскому календарю. Хатор – название третьего месяца древнеегипетского, а затем коптского календарей. По григорианскому календарю он приходится на промежуток между 10 ноября и 9 декабря.

<sup>8</sup> Копт. λογισμός от греч. λογισμός «размышление, рассуждение; способность суждения, разум».





щенном, но мой рассудок<sup>9</sup> сдерживал меня. Не знаю, что поведать об их происхождении<sup>10</sup>, поскольку они не имеют рода на земле, и я не ошибаюсь, говоря это. Поэтому мой разум с рассудком противоборствуют друг с другом в этом деле: разум суть Слово<sup>11</sup> Бога, действующее в уме<sup>12</sup> всякого, кто творит благое; рассудок же – удел дьявола, наполняющего навесами ум неверующего. Однако, если дьявол находит место и в разуме, и в рассудке верующего, то они постоянно борются друг с другом до тех пор, пока разум не возобладает в уме и подчинение слову<sup>13</sup> не произойдет.

2. Мой разум и рассудок стали едины в радости благодаря празднованию памяти 24 старцев Вседержителя. Действительно, если ты соберешь царства всего мира со всем их благолепием в одном месте, они окажутся недостойными даже одного луча света от цветка в венце 24 старцев, пребывающих у Отца света. Их 24 трона стоят вокруг престола Агнца вовек<sup>14</sup>!

3. Я осознаю, о мои возлюбленные, что, проповедуя ныне посреди великой церкви Константинополя, дерзновенно занимаю место Иоанна Златоуста<sup>15</sup>. Однако и эта речь, которую я произношу для вас, о собрании любящих Бога, не чужда учению великого Иоанна. Да наставит она нас!

4. Итак я, Прокл, недостойнейший<sup>16</sup> епископ, которого Господь побудил отправиться в Триполи<sup>17</sup> к святому Леонтию. Господь одарил его такой великой благодатью, что он исцелял людей от всякой болезни и изгонял из них нечистых духов. Одним словом, он был великим врачом,

<sup>9</sup> Копт. *μεεϥε* «мысль, образ мыслей; мнение, суждение, взгляд, воззрение».

<sup>10</sup> Автор Энкомия, видимо, знаком со структурой классического энкомия, в начале которого чаще всего повествуется о происхождении (город, род) того, в честь кого составлен текст. Хотя дальше агиограф не воспроизводит топосы и структуру указанного жанра, относительно топоса происхождения он высказывается и объясняет его отсутствие, что связано с важностью этого общего места в отношении 24 старцев. Общая структура энкомия была изложена греческим ритором Менаандром [8, с. 85–90].

<sup>11</sup> Копт. *логос* от греч. *λόγος*, которое в Новом Завете часто обозначает Христа.

<sup>12</sup> Копт. *πντ* «сердце, ум».

<sup>13</sup> Копт. *πρᾶξε* «высказывание, слово, дело». Так как используется не *логос*, то вряд ли здесь подразумевается Христос. Возможно, имеется в виду «слово» как отражение разумности.

<sup>14</sup> В рукописи *ⲛⲟⲩⲟⲩⲉⲩ* «один раз, однажды». Издатель Мареска предполагает, что здесь *ⲛⲟⲩⲟⲩⲉⲩ* <ⲛⲓⲛ> «всегда, навсегда» [1, с. 61].

<sup>15</sup> Святитель Иоанн Златоуст (середина IV в. – 407) – богослов, один из трех Вселенских святителей и учителей; был Константинопольским епископом с 26 февраля 398 по 20 июня 404 г. В коптской литературе сохранился целый цикл текстов, связанный с этим епископом. Особый акцент в них делается на изгнании святителя императрицей Евдокией [9, с. 74–75].

<sup>16</sup> Проявление риторического топоса смирения (*topos humilitas*), распространенного в христианских текстах: смирение, проявляемое автором того или иного произведения, доходящее иногда до самоуничтожения.

<sup>17</sup> В Триполи (Ливан) находился известный храм в честь мученика Леонтия, самые ранние свидетельства о котором восходят к V в. [10].



заботившимся о наших душах и телах. Я вышел из Кизика и отправился на остров под названием Патмос<sup>18</sup>, а оттуда – в Иераполь<sup>19</sup>. Я провел там один день<sup>20</sup>: имя Господа уже было прославлено<sup>21</sup> здесь.

5. Далее по воле Божьей я отправился в город под названием Ариффорос<sup>22</sup>. Там я встретил человека в апостольском одеянии, окруженного большой толпой. Когда я подошел к нему, он встал и, сложив руки для благословения, сказал: «Ты отслужил эту великую Евхаристию всему городу благодаря Христу». Его слова напомнили мне об Иоанне Златоусте<sup>23</sup>,

<sup>18</sup> Небольшой греческий остров на юго-востоке Эгейского моря, в 70 км от берегов Турции.

<sup>19</sup> Скорее всего, имеется в виду Иераполь Фригийский – античный город, развалины которого расположены на юго-западе Турции в 17 км от города Денизли. По преданию, в Иераполе проповедовал и был казнен апостол Филипп. Город с таким же названием (совр. Манбидж) находился на территории Сирии.

<sup>20</sup> Или автор Энкомию повествует здесь о другом путешествии, предпринятом из Кизика, или здесь описка и следует читать «из Триполи». Если последнее верно, то в Энкомии описывается одно странствие Кизик – Триполи – Патмос – Иераполь – Ариффорос (см. ниже), где последние три локации лежат на обратном пути в Кизик. Третий вариант пути предлагает Мареска: Кизик – Патмос – Иераполь (Фригийский или Сирийский) – Триполи – Ариффорос [1, с. 53]. На наш взгляд, второй путь выстроен в логичной связи с повествованием: Прокл сначала отправился в Триполи, о чем достаточно рассказал, а затем вернулся в Кизик (ниже, параграф 11) через Патмос, Иераполь Фригийский и Ариффорос. В момент произнесения Энкомию он повторяет слушателям свой рассказ о совершенном путешествии.

<sup>21</sup> Копт. ⲁⲩⲱ ⲉⲛⲉ ⲁⲣⲁⲛ ⲛⲓⲭⲱⲉⲓ ⲕⲓⲟⲟⲩ ⲉⲛⲛⲁⲩ. Досл. «и имя Господа было прославлено в том месте». В большинстве коптских грамматик формант ⲉⲛⲉ описывается как префикс ирреалиса или вопросительная частица [11, с. 249, 409]. Однако в данном предложении ни один из вариантов не подходит для перевода. Хотелось бы выразить благодарность коптологу Ивану Мирошникову, который предложил поискать другие возможные значения этого префикса в коптской грамматике, изданной в 1880 г. Л. Штерном. Действительно, там нам удалось найти объяснение еще одного использования ⲉⲛⲉ в коптском предложении. Как пишет Штерн, этот префикс в сочетании с прошедшим временем, как в переводимом тексте, вводит плюсквамперфект [12, с. 265]. Таким образом, имя Господа было прославлено до прихода Прокла в Иераполь. Скорее всего, автор Энкомию намекает на мученичество апостола Филиппа.

<sup>22</sup> В рукописи из Британского музея название города – Аристофорос. К сожалению, доступа к самой рукописи получить не удалось, поэтому был использован перевод Э. Олкока [13, с. 10]. Местоположение города неизвестно. Топоним Ариффорос также упоминается в Энкомии в честь Клавдия Антиохийского Константина Асьютского. Здесь так называется гора, на которой произошло сражение между, с одной стороны, Диоклетианом и, с другой, фракийцами с армянами [14, с. 519, 1, с. 53].

<sup>23</sup> Копт. ⲕⲓⲛⲉ ⲉⲱⲗ ⲉⲛⲓ ⲛⲓⲭⲱⲉⲓ ⲕⲉ ⲡⲣⲁⲕⲟⲩ ⲓⲱⲁⲛⲛⲉⲥ ⲛⲉ. Досл. «Я узнал по словам, что это Иоанн Златоуст». При дословном переводе получается, что Прокл встречает Иоанна Златоуста, который из смирения рассказывает о себе в третьем лице. На это могло бы указывать упоминание апостольства, так как он, подобно апостолам, просветил жителей Ариффороса. Однако ниже это оказывается некий Фест, который повествует о кончине Иоанна Златоуста. Стоит предположить, что в данном случае слова Феста напомнили Проклу о Константинопольском епископе.



и я спросил его: «Как твое имя?». Он ответил: «Мое имя Фест<sup>24</sup>». Он начал рассказывать мне обо всем, что произошло благодаря блаженному Иоанну: «Воистину, великое чудо произошло в городе Арифос, то есть Фракия<sup>25</sup>, как и на острове Патмос, который находится несколько южнее Фракии, где святой апостол Иоанн увидел великие таинства, явленные ему, –

6. Теперь, мои возлюбленные, вижу, что у моей проповеди есть три возможные темы<sup>26</sup>, и не знаю, какую выбрать. Давайте я поведаю вам о некоторых чудесах, произошедших во Фракии. Жители Фракии не верили в Бога. Одни из них почитали солнце, луну и звезды, а другие – бездушных идолов, и с рождения не знали о Христе и не служили Ему. Царица, названная Иоанном Златоустом в его толковании “новой Иезавелью”<sup>27</sup>, воздвигла великое гонение на него. Она разгневалась и изгнала его во фракийские земли<sup>28</sup>, –

7. Когда Иоанн прибыл во Фракию, он направился к святому епископу Иннокентию<sup>29</sup>, чтобы рассказать о произошедшем с ним. По пути он увидел, что жители этого города пребывают в великом жестокосердии. Иоанн Златоуст опечалился до слез. Верный наставник дошел до места, где совершалось идолопоклонство, и благодаря его многим сочинениям и мудрости, которой Господь наградил его, он тотчас ясно уразумел их речи и действия.

8. Великий святой сразу начал молиться Богу со словами: “Господи, Ты один великий Бог с твоим единокровным Сыном Иисусом Христом, Го-

<sup>24</sup> Кто именно имеется в виду, непонятно.

<sup>25</sup> Известна древняя область Фракия, расположенная на побережье Черного и Эгейского морей (территория совр. Греции и Болгарии). Однако она не соотносится с топонимом в литературе египтян-христиан, где Фракия – город. В коптском Энкомии в честь архангела Михаила Евстафия Фракийского местом ссылки Иоанна Златоуста называется остров Фракия, где он основал новую епархию. У. Крам предполагает, что Фракия могла быть расположена в Киликии [15, с. 136, 409 сн. № 1].

<sup>26</sup> С учетом лиц, которых епископ Прокл уже упомянул в своей проповеди, он имеет в виду три следующие темы: 1) 24 старца, 2) Иоанн Златоуст, 3) Иоанн Богослов.

<sup>27</sup> В некоторых гомилиях, псевдоатрибутированных Иоанну Златоусту, императрица Евдоксия (ум. 404) действительно сравнивается с Иезавелью и с Иродиадой. Это якобы стало причиной напряжения в отношениях между императрицей и святителем. Однако гомилии Иоанна Златоуста, содержащие такое сравнение, неизвестны, поэтому ряд исследователей предполагают, что, возможно, этой истории не было, или же епископ был оклеветан [16, с. 160, 166].

<sup>28</sup> Исключительно коптская легенда. Место изгнания Иоанна Златоуста – это сначала город Кукус во Второй Армении (совр. Гексун, Турция), затем город Питиунт (совр. Пичунда на территории Абхазии), по пути в который он умер.

<sup>29</sup> Подразумевается римский папа Иннокентий I (402–417). В споре Иоанна Златоуста с Феофилом Александрийским этот папа выступил на стороне первого и даже разорвал на время отношения с восточными Церквями. Сохранилась переписка Иннокентия и Иоанна. По историческим свидетельствам они не имели личной встречи [17].



сподом нашим, и твоим Духом животворящим и единосущным. Господи Боже, Вседержитель, услышь вопль раба, обращенный к Тебе. Господи, не оставь стадо заблудших овец, о единосущный Отец, но присоедини их к стаду спасения. О истинно человеколюбивый Иисус, единородный Отцу, не оставь весь этот город с его жителями, как это случилось с Содомом и Гоморрой<sup>30</sup>. О Отец возлюбленный, пошли мудрость сердца людям этого города, чтобы они не погибли в безбожии, но да познают они Тебя, истинного и единственного Бога. Ты творец всего, о Иисус, любящий Свое творение, ведающий прошлое и будущее”.

9. Господь Вседержитель услышал молитвенный плач великого Иоанна Златоуста и по его усердной просьбе послал ему свет. Удивительно сказать об этом чуде: появился объятый светом<sup>31</sup>, от лица которого исходили лучи света. Он подошел к святому Иоанну, держа кифару, и вместе с ним святой Петр.

10. Человек света сказал Иоанну, великому пастырю ойкумены и столпу Церкви: “Узнал ли ты меня и того, кто со мной?”. Петр же добавил: “Иоанн, возлюбленный соратник Иисуса Христа, узнай меня: я тот, кому Христос послужил своими собственными руками<sup>32</sup>, я тот, кого Христос назвал Кифой<sup>33</sup>. Теперь ты можешь догадаться, кто я, так как ты услышал от меня много свидетельств. Хотя ключи от Царствия Небесного у меня<sup>34</sup>, я не достиг меры величия того, кого вы<sup>35</sup> видите рядом со мной. Его вместе с братьями Отец возвел на престолы<sup>36</sup>. Отправляйся исполнить просимое: укрепи жителей города в вере, изгони дьявола из них, крести и дай им святую печать<sup>37</sup> во Христе”.

11. Иоанн наставил их в вере, и они познали Господа Иисуса Христа. Иоанн построил для жителей Фракии церковь, дал им епископа и священников, а также дьяконов, чтецов и певчих, затем покинул город. Через 40 дней он оставил тело и отошел ко Христу, которого Иоанн возлюбил в мире. Аминь». Вот что мне поведал старец Фест. Когда я, Прокл, услышал его слова, мое сердце наполнилось радостью и весельем. Потом я вернулся в свой город Кизик, рассказал народу обо всем, и они прославили Бога

<sup>30</sup> См.: Быт 19. 1–29.

<sup>31</sup> Копт. *нечо поуоем*. Досл. «он был светом». В Энкомии свет ассоциируется с Богом (параграф 2) и с венцами на головах 24 старцев (параграф 20). Здесь, учитывая контекст, имеется в виду один из 24 старцев.

<sup>32</sup> См.: Ин 13. 1–20.

<sup>33</sup> См.: Ин 1. 42.

<sup>34</sup> См.: Мф 16. 19.

<sup>35</sup> Возможно, Фест был свидетелем явления. Или же здесь описка, и следует читать «ты».

<sup>36</sup> Имеется в виду, что 24 старца заняли высокое положение в Царствии Небесном. По апокрифическому тексту Поставление архангела Михаила это произошло после того, как архистратиг стал во главе всех небесных сил [18:23, с. 15].

<sup>37</sup> Имеется в виду миропомазание. См.: 1 Ион 2. 20, 2 Кор 1. 22, Еф 1. 13, Еф 4. 30.



и его святого раба Иоанна. Я тоже возблагодарил Бога и святого Иоанна за то, что мой «талант» приумножился в 10 раз<sup>38</sup>.

12. Да простит меня ваша великая любовь и радость вашего боголюбия, что для вашей пользы мы рассказали немного о многочисленных чудесных делах этого святого мужа Иоанна. Теперь вернемся к нашей главной теме, а именно к благому поминовению 24 старцев, и расскажем о них с радостью, чтобы и другие братья возрадовались вместе с нами.

13. Давайте поговорим о славе верных священников и старцев Божьих<sup>39</sup>, во веки восседающих в Его доме. Я слышу о домостроительстве<sup>40</sup> в первой книге Писания, где Моисей рассказывает о сотворении неба и земли: «Земля была безвидна»<sup>41</sup>, и еще: «Была тьма над бездною, и Бог сказал: да будет свет»<sup>42</sup>. Еретик безбожный, давай поговорим о сотворении неба и земли, а также о свете и тьме. Итак, на земле было много воды, поскольку пока еще не было никакого источника света и даже не было известно другого названия первозданной земли, кроме как «суша»<sup>43</sup>. Не существовало ни деревьев, ни плодов, ни людей, ни зверей и вообще ничего.

14. Понимаешь ли ты, еретик безбожный<sup>44</sup>, к кому обращается Отец: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию»<sup>45</sup>. Если было бы разумение в тебе, ты бы осознал, что Он говорил со своим возлюбленным Сыном. Отец не говорил ни с одним человеком, кроме как со своим собственным Сыном, который пребывает с Ним всегда. Святой евангелист Матфей учит, что «никто не знает Отца, кроме Сына; и того, кому Сын хочет открыть Его»<sup>46</sup>. Никто не знает намерения Творца, кроме его собственного Сына, с которым Он советуется.

<sup>38</sup> См.: Мф 25. 14–28.

<sup>39</sup> Копт. *наренсрахе ептаю нпоуинв ето прот аху непресвѣтерос нпоуѣте*. Автор Энкомия делает акцент на том, что эти 24 апокалипсических персонажа – священники (нпоуинв) и старцы (непресвѣтерос). В Апокалипсисе же используется только непресвѣтерос.

<sup>40</sup> Копт. *тсѡти гар ероч*. Досл. «я слышу о нем». Местоимение 3 л. ед. ч. муж. р. может относиться к «славе», «Богу» и «дому». Далее автор повествует о творении земли. К теме славы старцев он вернется позже (параграф 17), из оставшихся вариантов, на наш взгляд, стоит подразумевать именно дом как все творение Бога, который в нашем переводе мы передали словом «домостроительство».

<sup>41</sup> Быт 1. 2.

<sup>42</sup> Быт 1. 2–3.

<sup>43</sup> См.: Быт 1. 9–10.

<sup>44</sup> Под еретиком имеется в виду Арий (256–336), именем которого названо учение (арианство), признанное впоследствии ересью на I Вселенском Соборе (325 г.). Ариане учили, что Сын Божий и Дух Святой были созданы Богом и являются Высшими творениями. В отрывке ниже автор Энкомия полемизирует с этим учением.

<sup>45</sup> Быт 1. 26.

<sup>46</sup> См.: Мф 11. 27.



15. Вначале Бог создал небо, после чего установил основу земли<sup>47</sup>. Затем сделал землю плодоносной<sup>48</sup> и создал холмы и возвышенности, равнины и многочисленные скалистые места и то, что мы не видим. После этого Он поставил границы моря. Далее Бог расположил одни воды по земле, а другие воды над небом небес, по слову святого пророка Давида: «Хвалите Его, небеса небес и воды, которые превыше небес»<sup>49</sup>. Также он сказал: «Небо – небо Господу, а землю Он дал сынам человеческим»<sup>50</sup>.

16. Небо, которое мы видим как свод, простирается над всем миром, и над этим небом есть воды. Так как служители, пребывающие на небе, – огненное пламя, а огонь всегда устремляется вверх, поэтому Бог поставил воды поверх небесных светил, чтобы, когда огонь наших служителей и светил достигал Высоты<sup>51</sup>, воды, которые над небом, изливались на светила и гасили их пламя. Мы знаем, что вода всегда противостоит огню: когда огонь поднимается, вода одолевает его и опускает, тем самым мир освещается, согласно слову апостола: «Ты творишь ангелами Твоими духов, служителями Твоими – огонь пылающий»<sup>52</sup>, а о Сыне говорит: «Престол Твой, Боже, в век века»<sup>53</sup>.

17. Велики дела Божьи, поэтому мы рассказали о них ради вашей любви к Нему<sup>54</sup>. Однако вернемся к нашей теме и завершим ее. Теперь я должен поведать о славе 24 старцев Вседержителя. Известны земные священники, которые достигли полноты славы уже на земле.

---

<sup>47</sup> См.: Быт 1. 1.

<sup>48</sup> Копт. ⲁⲩⲧⲁⲙⲓ ⲡⲕⲁⲣ ⲛⲟⲩⲧⲱⲃ ⲛⲁⲣⲏⲥⲓⲙⲟⲛ. Досл. «Он сотворил землю полезной вещью».

<sup>49</sup> Пс 148. 4.

<sup>50</sup> Пс 113. 24.

<sup>51</sup> Копт. ⲡⲕⲓⲥⲉ. Досл. «высота, вершина». На наш взгляд, имеется в виду Небесное Царство, где Бог пребывает вместе с небесными жителями. Это же слово в том же самом значении используется в параграфе 25.

<sup>52</sup> Пс 103. 4.

<sup>53</sup> Евр 1. 7–8.

<sup>54</sup> Отступление на тему творения, на самом деле, пересекается тематически с беседой Иоанна Златоуста о творении мира, в которых содержатся мысли святителя о верхнем небе, жаре небесных светил, небесном огне и водах, ссылки на те же цитаты. Кроме того, автор Энкомия по ходу повествования обращается несколько раз к еретику, а также к слушателям, предлагая вернуться к обозначенной теме. Тот же самый прием можно заметить и в Беседах на творение, приписываемых Иоанну Златоусту [19]. Наконец, в параграфе 3 Псевдо-Прокл Кизический отмечает, что его Энкомий не чужд «учению великого Иоанна». На наш взгляд, это доказывает, что отступление не было интерполяцией, а так было задумано изначально. Стоит отметить, что эти Беседы на творение считаются псевдоатрибуцией и принадлежащими перу Севериана Габальского (IV в.), который был современником святителя [16, с. 199] и участвовал в его низложении. Севериан был известен своим красноречием и прозван Златоустом, как Иоанн. Христиане Египта, очевидно, были знакомы с творениями этого епископа, потому что на коптском языке сохранилось несколько произведений, которые псевдоатрибутируются Севериану Габальскому [20].





«Мелхиседек, царь Салимский, вынес хлеб и вино»<sup>55</sup>, чтобы отдать их Аврааму, и сказано, что «он был священник Бога Всевышнего»<sup>56</sup>, то есть Отца Вседержителя. Очевидно, у Мелхиседека были и отец, и мать, иначе он не стал бы царем города Салима. Что же касается 24 старцев, то если кто-то осмелится сказать, что эти верные старцы рождены от сынов человеческих, он навлечет на себя великий гнев на земле и особенно на небе. Тем более тот, кто не знает, в какой день их поминают.

18. Давайте послушаем Иоанна, благочестивого девственника и возлюбленного Христом, который восхваляет в Апокалипсисе тех, кто воистину достойны славы, говоря: «Благодать вам и мир от Того, Кто есть и был, и от семи духов»<sup>57</sup>. Давайте постараемся понять значение увиденных блаженным Иоанном в великом таинстве событий, о которых он поведал. Я говорю вам, что «Тот, Кто есть» – это Бог Вседержитель, потому что Он был изначально до создания небес, земли, морей и рек. Он Отец всех царств мира, Отец всякой власти.

19. «Тот, кто был» – это Иисус, и Он же Тот, Кто грядет. Иисус Христос есть также истинный Агнец, принесенный в жертву за нас. Он умер и воскрес на третий день. «Он первенец из мертвых»<sup>58</sup>. Он единственный Сын, и только Он сидит одесную своего Отца. Он Сын Божий и Владыка царей земли<sup>59</sup>. Еще сказано: «Грядущий придет и не умедлит»<sup>60</sup>. «Грядущий» – это Христос, и Он грядет, чтобы судить живых и мертвых<sup>61</sup>, поскольку Он Господин всего мира. Он будет судить всех по справедливости, так как весь суд отдан Сыну<sup>62</sup>.

20. Иоанн Богослов сказал: «Он очистил нас своим телом и кровью. Он сделал нас причастными к царству и священству и поставил священниками Бога Отца»<sup>63</sup>. Его Отец – это Господь небес и земли, и Его трон пребывает во веки веков. Он Сам избрал священниками этих 24 старцев, и они присутствуют рядом с Господом вечно, окружая Его трон. Венцы на их головах отбрасывают лучи света благодаря Иисусу Христу, Подателю света всем нам.

21. Мои возлюбленные! Воистину велика честь 24 старцев! К какому чину мы их причислим? Невозможно найти никого превыше их. Послушайте апостола Петра, который говорит: «Я призываю пастырей среди

---

<sup>55</sup> Быт 14. 18.

<sup>56</sup> Там же.

<sup>57</sup> См.: Откр 1. 4.

<sup>58</sup> См.: Откр 1. 5.

<sup>59</sup> Там же.

<sup>60</sup> См.: Евр 10. 37.

<sup>61</sup> См.: 2 Тим 4. 1.

<sup>62</sup> См.: Ин 5. 22.

<sup>63</sup> См.: Откр 1. 6.



Вас как сопастырь и свидетель страстей Христовых»<sup>64</sup>. Кто сможет воспеть величие 24 старцев? Когда я говорю «человек»<sup>65</sup>, я не ошибаюсь в своих словах – Христос называется человеком и Богом во плоти. Если ты сравнишь 24 старцев со всеми ангелами и небесными силами, то 24 старца превзойдут их<sup>66</sup>.

22. Нет ангела на небесах подобного архангелу Михаилу<sup>67</sup>, поскольку он архистратиг, первый из ангелов, главный среди архангелов и великая небесная сила<sup>68</sup> благодаря Отцу и Сыну. Архангел Михаил всегда преклоняется перед Господом, обращаясь к Нему с мольбой о каждом из Его творений. Архистратиг постоянно молится о даровании росы, дождя и плодов. Когда 24 старца Вседержителя видят милосердие Бога по отношению к Его творению по молитвам архангела, они падают ниц перед Вседержителем и Агнцем, Сидящим посреди них на троне, и восклицают: «Тебе подобает честь, и слава, и благодарение, о Агнец Божий, закланный за нас»<sup>69</sup>.

23. Они облачены в одеяния, в руках всегда держат кифару<sup>70</sup>, преклоняясь пред Богом. О 24 священника Господа Вседержителя! Еще блаженный Иоанн Богослов сказал: «Я видел также 24 старца, сидящих вокруг трона Агнца в одеждах белоснежных с венцами света на их головах, и они преклонялись<sup>71</sup> перед Сидящим на троне»<sup>72</sup>.

---

<sup>64</sup> См.: 1 Петр 5. 1.

<sup>65</sup> Возможно, автор возвращает читателя к отрывку в параграфе 14, где он пишет, что «Отец не говорил ни с одним человеком, кроме как со своим собственным Сыном». Во фразе дальше «Христос называется человеком и Богом во плоти» содержится полемика с другой ересью – с несторианством. Если кратко говорить, то в этом учении утверждается, что божественная и человеческая ипостаси Христа являются самостоятельными, в то время как противники несторианства считают, что Христос имеет одну единую ипостась.

<sup>66</sup> Здесь следует сделать пояснение. Автор после заданного вопроса «К какому чину мы их причислим?» – приводит примеры разных природ («чинов»): Петр – человек, который был очень близок ко Христу, Иисус – Бог и человек. 24 старца, очевидно, не относятся к этим «чинам». Что касается же бесплотных сил, то, хотя 24 старца принадлежат им, они превыше их всех. Также важен аспект священства. Христос – Бог и человек – избрал бесплотное священство (24 старца) и земное (Петр и апостолы). Наконец, как Христос, имея человеческую природу, выше всех людей, так 24 старца, имея бесплотную природу, выше всех небесных сил.

<sup>67</sup> В заглавии, дошедшем во фрагменте Энкомию из Британского музея, сказано, что текст составлен в честь 24 старцев и архангела Михаила. Стоит предположить, что часть, посвященная архистратигу, в той версии Энкомию была представлена шире, чем в этой.

<sup>68</sup> Копт. *ⲧⲓⲟⲩⲛ ⲛⲓⲟⲩⲛ ⲛⲓⲛⲓⲛⲓⲩⲉ*. Это распространенный коптский эпитет, относящийся к архангелу Михаилу [21, с. 352].

<sup>69</sup> См.: Откр 4. 11, 5. 12.

<sup>70</sup> См.: Откр 5. 8.

<sup>71</sup> Копт. *ⲁⲩⲱ ⲉⲛⲉ ⲩⲣⲁⲩⲡⲁⲣⲧⲟⲩ ⲛⲓⲛⲉⲩⲟ ⲉⲱⲟⲩ ⲛⲓⲛⲉⲩⲧⲓⲛⲓⲟⲩⲛ ⲉⲓ ⲛⲉⲱⲣⲟⲛⲟⲩ*. Как пишет Штерн, префикс *ⲉⲛⲉ* в сочетании с временем обыкновения, как в переводимом тексте, вводит «претерит аориста» [12, с. 265]. См.: сн. № 21.

<sup>72</sup> См.: Откр 4. 4.





Хотя я сам не видел увенчанных старцев, однако мы слышали об этом из подлинного свидетельства апостола и девственника Иоанна, припавшего в свое время к груди Христа<sup>85</sup>.

27. Давайте обратимся к Иоанну, пусть он расскажет нам подробно о том, что и как он сподобился увидеть. Он сказал: «Я был в духе в день воскресный, я Иоанн – ваш брат<sup>86</sup>. И вот престол стоял на небе и на престоле был Сидящий и те, кто вокруг престола, были подобны сардису»<sup>87</sup>. И еще: «И вокруг престола двадцать четыре престола; а на престолах видел я сидевших двадцать четыре старца, которые облечены были в белые одежды и имели на головах своих золотые венцы»<sup>88</sup>. Далее: «Вокруг престола четыре животных<sup>89</sup>, которые днем и ночью не имеют покоя, взывая: свят, свят, свят, Господь Бог Вседержитель»<sup>90</sup>. Когда животные воздают честь, славу и благодарение Сидящему на престоле, Живущему вовек<sup>91</sup>, 24 старца преклоняются, снимают свои венцы и полагают их перед Сидящим на престоле, произнося: «Достоин Ты, Господи Боже Вседержитель, принять честь и славу во веки»<sup>92</sup>.

28. Вы услышали благое свидетельство, которое Иоанн возвестил нам о 24 старцах. По этой причине, мои возлюбленные, давайте же возблагодарим 24 старца за празднование, которое предложено нам сегодня в их честь.

29. Бог сказал своим апостолам: «Когда сядет Сын Человеческий на престоле славы Своей, сядете и вы на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых»<sup>93</sup>. Это обещание сбудется в конце века! Воистину, внимайте словам учителя Павла: «Разве не знаете, что мы будем судить ангелов, не тем ли более дела житейские?»<sup>94</sup> Мы знаем тех, кто были отцами апостолов, о служении, жизни, смерти и их избрании Господом Иисусом Христом. Но мы не слышали о происхождении святых 24 старцев. Мы не видели их жизненный путь и не знаем об их отце и матери. Мы также не знаем епископов, которые рукоположили их. Однако Евангелие сообщает нам: «Где Я, там и слуга Мой будет»<sup>95</sup>.

<sup>85</sup> См.: Ин 13. 25, 21. 20.

<sup>86</sup> См.: Откр 1. 9–10.

<sup>87</sup> См.: Откр 4. 2–3.

<sup>88</sup> Откр 4. 4.

<sup>89</sup> См.: Откр 4. 6.

<sup>90</sup> См.: Откр 4. 8.

<sup>91</sup> Откр 4. 9.

<sup>92</sup> См.: Откр 4. 9–11.

<sup>93</sup> Мф 19. 28.

<sup>94</sup> 1 Кор 6. 3. Автор приводит цитаты, подтверждающие, что апостолы займут свои престолы в определенный момент в будущем. Так он полемизирует с толкованием, которое относит к 24 старцам апостолов и патриархов. См. предисловие.

<sup>95</sup> Ин 12. 26. С одной стороны, автор Энкомия пытается подчеркнуть, что апостолы и 24 старца противопоставлены друг другу по происхождению. С другой стороны, намекает, что 24 старца будут судить мир вместе с апостолами, так как они рядом с Богом во всех ситуациях. Об их судейской функции сказано во фрагментах другого Энкомия в их честь [1, с. 86].



30. Велико служение 24 старцев, но никто не знает о нем, кроме Отца, Сына и Святого Духа, Единой Троицы – Один Отец, Один Сын и Один Святой Дух, которые составляют друг с другом единство. Именно святой Иоанн, апостол, девственник и возлюбленный Богом, рассказал нам о 24 старцах Вседержителя.

31. Поднимитесь, все земные старцы и священники, поднимитесь и воздайте благословение, милость и славу 24 старцам – тем, кто сами воздают славу, честь и благодарение Сидящему на престоле Агнцу и просят Его за нас. Своими молитвами они отводят гнев Божий, постоянно ходатайствуя и моля о нас.

32. Поднимитесь, священники ойкумены, и прославьте 24 старца – никто никогда не видел на земле ни их, ни их отцов. Сейчас их призывают во всем мире с радостью. Воистину, они отцы всего мира! Отцы, любящие своих сынов! Отцы бестелесные! Боже, велики твои чудеса, потому что Ты установил на земле небесные примеры<sup>96</sup>. О слава этих 24 старцев, восседающих вместе всегда перед лицом Господним в Его царстве с усердной молитвой о нас на небесах!

33. Поднимитесь ныне, священники, и вознесите мирную жертву. Тогда обретут наши отцы, 24 старца, благодать для нас перед Агнцем, Сидящем на престоле, и Он примет наши молитвы и возложит на свой небесный алтарь. Да подаст Он нам блага царства через своего Отца благого и Духа Святого, животворящего и единосущного, ныне и присно и во веки веков. Аминь.

### Литература

1. Campagnano A., Maresca A., Orlandi T. *Quattro omelie copte. Vita di Giovanni Crisostomo, Encomi dei 24 Vegliardi, Encomi di Michele arcangelo di Eustazio di Tracia*. Milano: Cisalpino-Goliardica; 1977. 189 p.
2. Gaselee S. *Parerga Coptica*. Cambridge: Typis academicis; 1912. 84 p.
3. Basset R. Le Synaxaire arabe jacobite (rédaction copte) II: Les mois de Hatour et de Kihak. *Patrologia orientalis*. 2003. Т. 3, No. 3. P. 245–545.
4. Müller D. G. *Die Engellehre der koptischen Kirche: Untersuchungen zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit in Ägypten*. Wiesbaden: O. Harrassowitz; 1959. 324 p.
5. Andreas. *Commentarii in Apocalypsin*. Available from: <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?3004:001:58611> [Accessed 8<sup>th</sup> September 2020].
6. Esbroeck M., van. Proclus, Saint. *Coptic encyclopedia*. 1991. Vol. 6. P. 2016–2019.
7. О. В. Л. Кизик. *Православная энциклопедия*. 2013. Т. 33. С. 401–404.
8. Russell DA, Wilson NG. *Menander Rhetor*. Oxford: Oxford University Press; 1981. 440 p.
9. Франгулян Л. Р. *Агиографический мир мучеников в коптской литературе*. М.: ИВ РАН; 2019. 258 с.

<sup>96</sup> Копт. ⲁⲕⲕⲱ ⲛⲏⲧⲧⲱⲥ ⲛⲏⲉⲧⲉⲛⲛⲓ ⲛⲡⲉⲛⲧⲉⲛⲧⲉ ⲉⲗⲓⲛ ⲡⲕⲁⲅ (исправление текста было предложено Иваном Мирошниковым, за что мы выражаем ему благодарность). Такая же мысль выражена в Поставлениях архангелов Михаила и Гавриила [18:23, с. 16, 89].



## LITERATURE OF THE EAST

Frangulyan L. R., Shtefan V. V. Encomium on the Twenty-four Elders ascribed...  
*Orientalistica*. 2020;3(5):1379–1396

10. Моисеева С. А. О. В. Л. и др. Леонтий, Ипатий и Феодул. *Православная энциклопедия*. 2015. Т. 40. С. 554–558.
11. Еланская А. *Грамматика коптского языка. Саидский диалект*. СПб.: Нестор-История; 2010. 528 с.
12. Stern L. *Koptische Grammatik*. Leipzig: Weigel; 1880. 470 p.
13. Alcock A. *The Twenty Four Elders*. Available from: <https://www.rogger-pearse.com/weblog/wp-content/uploads/2015/10/Alcock-The-Twenty-Four-Elders-2015.pdf> [Accessed 8<sup>th</sup> September 2020].
14. Godron G. *Textes coptes relatifs à saint Claude d'Antioche*. Brepols: Turnout; 1970. 270 p.
15. Crum W. E. *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum*. London, Sold at the British Museum; and by Longmans and Co. [etc.]; 1905. 682 p.
16. Казачков Ю. А., Зайцев Д. В. Иоанн Златоуст. Часть I. *Православная энциклопедия*. 2010. Т. 24. С. 159–205.
17. Зайцев Д. В. Иннокентий I. *Православная энциклопедия*. 2010. Т. 23. С. 35–41.
18. Hyvernat H. *Bibliothecae Pierpont Morgan Codices Coptici Photographice Expressi*. Rome: [s. n.], 1922. 56 vols. Available from: <https://cuislandora.wrlc.org/islandora/object/cuislandora%3A86849> [Accessed 8<sup>th</sup> September 2020].
19. Severianus Gabalensis. In mundi creationem. *Patrologia Graeca*. 1862. Vol. 56. P. 429–500.
20. Esbroeck M., van. Severian of Jabalah, Saint. *Coptic encyclopedia*. 1991. Vol. 7. P. 2122–2123.
21. Франгулян Л. Р. «Ангел милосердия»: коптская рецепция образа архангела Михаила // *Вестник Древней истории*. 2019. Т. 79. № 3. С. 343–357.

## References

1. Campagnano A., Maresca A., Orlandi T. *Quattro omelie copte. Vita di Giovanni Crisostomo, Encomi dei 24 Vegliardi, Encomio di Michele arcangelo di Eustazio di Tracia*. Milano: Cisalpino-Goliardica; 1977. 189 p.
2. Gaselee S. *Parerga Coptica*. Cambridge: Typis academicis; 1912. 84 p.
3. Basset R. Le Synaxaire arabe jacobite (rédaction copte) II: Les mois de Hatour et de Kihak. *Patrologia orientalis*. 2003;3(3):245–545.
4. Müller D. G. *Die Engellehre der koptischen Kirche: Untersuchungen zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit in Ägypten*. Wiesbaden: O. Harrassowitz; 1959. 324 p.
5. Andreas. *Commentarii in Apocalypsin*. Available from: <http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?3004:001:58611> [Accessed 8<sup>th</sup> September 2020].
6. Esbroeck M., van. Proclus, Saint. *Coptic encyclopedia*. 1991;6:2016–2019.
7. O. B. L. Cyzicus. *Pravoslavnaia jenciklopedija*. 2013;33:401–404. (In Russ.)
8. Russell D.A., Wilson N.G. *Menander Rhetor*. Oxford: Oxford University Press; 1981. 440 p.
9. Franguljan L. R. *The hagiographic world of martyrs in Coptic literature (VII–VIII centuries)*. Moscow: IV RAN; 2019. 258 p.
10. Moiseeva S. A., O. B. L. etc. Leontius, Hypatius and Theodulus. *Pravoslavnaia jenciklopedija*. 2015;40:554–558. (In Russ.)
11. Elanskaja A. *A Coptic Grammar. Sahidic Dialect*. St. Petersburg: Nestor-Istoriya; 2010. 528 p. (In Russ.)





12. Stern L. *Koptische Grammatik*. Leipzig: Weigel; 1880. 470 p.
13. Alcock A. *The Twenty Four Elders*. Available from: <https://www.rogger-pearse.com/weblog/wp-content/uploads/2015/10/Alcock-The-Twenty-Four-Elders-2015.pdf> [Accessed 8<sup>th</sup> September 2020].
14. Godron G. *Textes coptes relatifs à saint Claude d'Antioche*. Brepols: Turnout; 1970. 270 p.
15. Crum W.E. *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum*. London, Sold at the British Museum; and by Longmans and Co. [etc.]; 1905. 682 p.
16. Kazachkov Ju.A., Zajcev D.V. John Chrysostom. Part I. *Pravoslavnaia jenciklopedija*. 2010;24:159–205. (In Russ.)
17. Zajcev D. V. Innocent I. *Pravoslavnaia jenciklopedija*. 2010;23:35–41. (In Russ.)
18. Hyvernat H. *Bibliotheca Pierpont Morgan Codices Coptici Photographice Expressi*. Rome: [s. n.], 1922. 56 vols. Available from: <https://cuislandora.wrlc.org/islandora/object/cuislandora%3A86849> [Accessed 8<sup>th</sup> September 2020].
19. Severianus Gabalensis. In mundi creationem. *Patrologia Graeca*. 1862;56:429–500.
20. Esbroeck M., van. Severian of Jabalah, Saint. *Coptic encyclopedia*. 1991;7:2122–2123.
21. Franguljan LR. "Angel of Mercy": The Coptic Reception of the Image of Archangel Michael. *Vestnik Drevnej istorii*. 2019;79(3):343–357. (In Russ.)

#### Информация об авторах

**Франгулян Лилия Рубеновна** – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва, Россия.



#### Information about the authors

**Lilia R. Frangulyan** – Ph. D. (Philol.), Senior Research Fellow, Institute of Oriental studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

**Штефан Владислава Витальевна** – магистрантка кафедры восточно-христианской филологии и восточных Церквей Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, Москва, Россия.

**Vladislava V. Shtefan** – Master's student at the Department History and Literature of the Ancient Eastern Church of the Faculty of Theology of Saint Tikhon's Orthodox University, Moscow, Russia.

#### Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

#### Conflicts of Interest Disclosure

The authors declare that there is no conflict of interest.

#### Вклад авторов

Авторы внесли равный вклад в эту работу.

#### Authors contributed

These authors contributed equally to this work.

#### Информация о статье

Поступила в редакцию: 10 сентября 2020 г.  
Одобрена рецензентами: 02 декабря 2020 г.  
Принята к публикации: 06 декабря 2020 г.

#### Article info

Received: September 10, 2020  
Reviewed: December 02, 2020  
Accepted: December 06, 2020

# LITERATURE OF THE EAST

## Persian Literature

### ЛИТЕРАТУРА ВОСТОКА

### Персидская литература

Переводы

Филологические науки

УДК (82-141)=03.222.1=161.1

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1397-1436

## Беседа отца с сыном о воде бессмертия в маснави «Илахи-Наме» 'Аттара

**Лейли Гасемовна Лахути**

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,*

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

**Аннотация.** В статье предложен филологический перевод четырнадцатой главы из *маснави* «Илахи-наме» персидского суфийского поэта XII–XIII вв. Фарид ад-Дина 'Аттара. Все главы поэмы построены как «беседы» царя со своими шестью сыновьями, которые поочередно открывают ему свои главные желания. Каждая глава начинается с короткого диалога. В нем сын говорит о своем желании, отец отвечает ему, а затем следуют рассказы, в которых этот ответ иллюстрируется и обогащается. Четвертый сын мечтает о воде жизни, которую, по преданию, безуспешно пытался найти Александр Македонский. От имени отца в главе приводятся двадцать четыре рассказа. В них фигурируют как широко известные исторические и легендарные имена, например, Искандар (Александр Македонский); праведный халиф 'Умар; Маджнун, влюбленный в Лайли, султан Махмуд и его любимый раб Айаз, так и безымянные персонажи – сборщик податей с иноверцев, юный красавец и влюбленный в него старик, пройдоха-продавец, вор у подножия виселицы, лис, попавший в капкан и т. п. Эти разнообразные рассказы становятся отправной точкой для обсуждения таких ключевых вопросов суфизма, как: желания «животной души» человека, материальное и духовное бессмертие, независимость божественных действий от каких-либо материальных причин, необходимость отказаться от собственной самости, без чего невозможна подлинная любовь. Подлинным бессмертием отец называет знание. Благодаря этому рассказы, сюжетно между собой не связанные, образуют концептуальное единство. На русский язык глава переводится впервые. Перевод снабжен обширным историко-филологическим комментарием.

**Ключевые слова:** персидская поэзия; маснави; суфизм; 'Аттар Фарид ад-Дин (1145–1220); бессмертие; «Вода жизни»; Александр Македонский

**Для цитирования:** Лахути Л. Г. Беседа отца с сыном о воде бессмертия в маснави «Илахи-Наме» 'Аттара // *Ориенталистика*. 2020. Т. 3, № 5. С. 1397–1436. DOI: 10.31696/2587-9502-2020-3-5-1397-1436



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





Translate

Philology studies

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1397-1436

## Discourse of the father with his son about the water of life in the *masnavi* “Ilahi-Nameh” by (Farid ad-Din) ‘Aṭṭār

Leyli G. Lahuti

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,  
llahuty@ivran.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9944-4127>*

**Abstract.** This is the line-by-line commented translation into Russian of the chapter (maqaleh) 14 from the *masnavi* “Ilāhī-nāme” by Abū Ḥamīd bin Abū Bakr Ibrāhīm (Farīd ad-Dīn, ‘Aṭṭār), the Persian Sufi poet (1145–1220 AD). The chapters in the *Ilahi-name* are in fact answers given by the King to his six sons. Chapter 14 deals with the water of life, which, according to the legend, Alexander the Great once unsuccessfully tried to find. The answer to the King’s son includes 24 stories about historical and legendary characters, such as Iskandar (Alexander the Great), Namrud (the Biblical Nimrod), the righteous caliph ‘Umar, Majnun (in love with Layli), Sultan Mahmud and his beloved slave Ayaz, as well as nameless ones, including a collector of the poll tax from the Jews, a beautiful youth and an old man in love with him, a fox caught in a trap, a rogue salesman and a thief at the foot of the gallows. These stories are used to discuss and illustrate the key issues of Sufism. Among them: the desires of the *nafs* (“lower self” or “animal soul”), material and spiritual immortality, independence of divine actions from material causes, love, which requires the renunciation of one’s “self”, and knowledge as the true water of life. The stories are not related to each other, however, the set of Sufi ideas illustrated forms a conceptual unity.

**Key words:** poetry, Persian; *masnavi*; Sufism; ‘Aṭṭār, Abū Ḥamīd bin Abū Bakr Ibrāhīm (Farīd ad-Dīn) (1145–1220); immortality; “Water of life”; Alexander the Great

**For citation:** Lahuti L. G. Discourse of the father with his son about the water of life in the *masnavi* “Ilahi-Nameh” by (Farid ad-Din) ‘Aṭṭār. *Orientalistica*. 2020;3(5):1397–1436. (In Russ.) DOI: 10.31696/2587-9502-2020-3-5-1397-1436

Поэма Аттара, персидского суфийского поэта XII–XIII вв., посвящена свойствам человеческой души: по концепции автора, у Души человека (или Всеобщей души), которая принадлежит трансцендентному незримому миру («миру Истины»), есть шесть порождений – «сыновей»: нафс (*nafs*), что часто переводится как «животная душа» (см.: [1, 2], шайтан, знание, разум, нищета и таухид (единобожие, или сведение всего к единству). Об этом говорится в главе, предваряющей поэму. За ней следует повествование о царе-халифе: шесть его сыновей поочередно делятся с ним своими желаниями и выслушивают ответы, в которые включены вставные рассказы. Отец стремится показать каждому сыну ложную направленность его желания и обратить его к «миру Истины», которому и принадлежит душа человека. Связь желаний сыновей халифа со свойствами «сыновей» Души не подчеркивается, но постепенно она становится очевидной.

Каждому из сыновей, кроме четвертого, посвящены четыре главы-«Беседы», четвертому – две. Обе эти «Беседы» посвящены теме бес-



смертия – сын мечтает о живой воде, точнее – о «воде вечной жизни» (*āb-i ḥayāt*), то есть о бессмертии. В отличие от европейского фольклора, где «живая вода» исцеляет и оживляет, эта вода дарует вечную жизнь. С нею связан целый цикл преданий, согласно которым ее источник скрыт на краю света в вечном мраке; туда безуспешно пытался проникнуть Искандар Двурогий – Александр Македонский арабо-персидской традиции.

Перевод выполнен прозой и снабжен историко-филологическим комментарием. В нем была поставлена задача по мере сил выявить и показать, как «устроено» переводимое произведение, отразить сложные внутренние взаимосвязи, философское и суфийское наполнение («смыслы») сложной и многослойной поэмы 'Аттара, а также описать поэтические приемы там, где передать их в переводе не позволяет русский язык. Иначе говоря, перевод не может передать красоту звучания, но старается передать красоту мысли.

В переводе сохранено деление на бейты и *мисра'* (полустушия). Грамматические особенности языка оригинала и структура фразы сохраняются там, где это существенно для смысла. Слова, отсутствующие в оригинале, но восстанавливаемые по смыслу, в большинстве случаев заключаются в квадратные скобки. Регулярные исключения составляют личные местоимения, поскольку в оригинале глагольная форма их подразумевает, и их отсутствие не несет смысловой нагрузки. Глаголы говорения переводятся точно, если это не мешает пониманию текста. В диалогах «сказал» иногда заменяется на «спросил» или «ответил», в примечаниях эти случаи не отражаются.

\* \* \*

Беседы с четвертым сыном начинаются с диалога в предшествующей (тринадцатой) главе. В нем сын рассказывает о своем страстном стремлении найти воду бессмертия, на что отец говорит сыну, что того «одолею желание» – страстное стремление к желаемому; однако достижение желаемого, убеждает отец сына, не даст ему подлинной жизни. Этот мотив будет появляться в следующей главе.

### БЕСЕДА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ

Сын сказал: «Раз вода жизни  
не даст мне спасения от смерти,  
То не нужно мне ничего другого,  
лишь бы узнать, что же такое живая вода!  
Если не пить мне из источника жизни,  
то пусть знание о нем озарит мое сердце».

#### Ответ отца

Отец открыл ему истинный путь,  
рассказал ему такую историю:



### Рассказ первый: о смерти Искандара<sup>1</sup>

Искандар как-то раз прочел в одной книге,  
что озаряет сердце вода жизни.  
Кто отведаёт её, станет как солнце,  
и жизнь его будет длиться вечно.  
А ещё есть барабан, а ещё флакон с сурьмой<sup>2</sup>,  
оба – изделия тончайшей работы.  
Слышал я от ученого знатока,  
что те флакон и барабан остались от Гермеса.  
Если у кого начнутся острые колики,  
то ударив в барабан, он получит помощь.  
Если кто нанесет на глаза эту сурьму,  
увидит всё – от Рыбы до подножия 'Арша<sup>3</sup>.  
Искандара охватило страстное желание  
завладеть этими тремя вещами.  
Кружил он по миру с войсками и отрядами,  
пока не пришел, наконец, к некоей горе.  
Нашел на ней знак, стал там пробивать гору,  
и через десять дней и ночей показался дом.  
Он распахнул дверь и увидел там свод,  
а под ним – барабан и флакон с сурьмой.  
Провел сурьмой по глазам, и они стали такими,  
что вся земля и небо тут же стали ему видимы.  
Один из эмиров, стоявших рядом с ним,  
внезапно ударил рукой по барабану,  
И вырвались из него (эмира) с шумом ветры.  
Он устыдился и, вспыхнув, расколол барабан.

<sup>1</sup> *Искандар* – арабское и персидское именование Александра Македонского (356–323). В истоке легенд о жизни и походах царя-завоевателя, покорившего весь мир, ученике великого философа Аристотеля (ар.-перс. Аристаталиса), его удивительных приключениях и ранней внезапной смерти лежал греческий «Роман об Александре» Псевдо-Каллисфена, написанный не позже III в. н. э. На Востоке этот роман был переведен на среднеперсидский (перевод не сохранился), с него – на сирийский, известны также переводы на коптский, эфиопский и армянский языки. Об обширной персидской и арабской литературе, посвященной Александру, его походам, фантастическим приключениям и внезапной смерти, см.: [3].

<sup>2</sup> *Сурьма* использовалась как средство для улучшения зрения.

<sup>3</sup> *Рыба* – зд. гигантская рыба, которая плавает в мировом океане, объемлющем мироздание, и несет на себе Быка, который держит на своих рогах Землю. *'Арш* (букв. «престол»). Это слово может быть понимаемо двояко: как трон Божий, неоднократно упоминаемый в Коране, например: «...Трон Его объемлет небеса и землю <...>» [4, сура 2:255/256], и как «небо небес», высшая, девятая небесная сфера, где пребывают Божественные имена.



Искандар, хотя и промолчал,  
но таинственный барабан треснул.  
Тогда пошел Искандар за водою жизни  
в Хиндустан, во тьму, подобную Кайвану<sup>4</sup>.  
Для чего я тебе повторяю эту историю?!  
Ведь ты слышал эту историю сто раз!  
Когда он ослаб на том темном пути,  
впали в растерянность и войско, и царь,  
Вдруг появился прекрасный рубин,  
от него пришел в изумление тот потрясенный муж.  
Он увидел повсюду тысячи муравьев,  
которые сновали в разные стороны.  
Он было решил, что этот рубин  
явился поддержать его в слабости,  
Но раздался глас: «Этот сияющий светоч  
горит ради племени муравьев,  
Чтобы при его свете заблудившиеся муравьи  
узнавали, где они находятся».  
Удивился Искандар тому,  
что рубин был проводником для муравьев<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> «Страна мрака», описанная у Псевдо-Каллисфена и во всех переводах его «Романа об Александре», обычно понимается как север. Э. Бойл называет субарктические регионы [5, р. 224]; у Фирдоуси источник живой воды находится на западе [6, с. 64]. *Кайван* (Сатурн), планета седьмой «небесной сферы», самой отдаленной от Земли, зловещая звезда в астрологии. С Индией связаны многие метафорические обозначения Сатурна: «индусский старец», «зоркий (проницательный) индус», «индус седьмого неба», «угрюмый индус» [7, сл. ст. "zuḥal": 338]. «Индиец», в свою очередь, служит в поэзии метафорой черного цвета, чем, возможно, объясняется сравнение тьмы с Сатурном.

<sup>5</sup> Согласно популярной персидской версии «Романа об Александре», путь Александра к источнику живой воды проходил через пустыню муравьев. Э. Бойл предполагает связь этого эпизода и с легендой о гигантских муравьях-золотокопателях: арабский географ XII в. Шараф аз-Заман Тахир Марвази пишет, что «в крайних пределах Хинда есть страна, <...> где золото растет, как трава. Купцы могут проникать туда только по ночам – из страха перед муравьями, огромными, как собаки, которые могут обогнать лучших коней, если те ранены или передвигаются медленно» (цит. по: [8, р. 373–374, comment. 6]). Похожее описание есть у Геродота: «Другие индийские племена, напротив, обитают вблизи области Пактики и ее главного города Каспатира севернее прочих индийцев. По своему образу жизни они приближаются к бактрийцам. Это самое воинственное из индийских племен, и они уже умеют добывать золото. В их земле есть песчаная пустыня, и в песках ее водятся муравьи величиной почти с собаку, но меньше лисицы. Несколько таких муравьев, пойманных на охоте, есть у персидского царя. Муравьи эти роют себе норы под землей и выбрасывают оттуда наружу песок, так же как это делают и муравьи в Элладе, с которыми они очень схожи видом. Вырытый же ими песок – золотиносный, и за ним-то индийцы и отправляются в пустыню» [9, с. 170(102)].





Вышел он из тьмы с кровоточащей печенью,  
сердце его ни на миг не успокаивалось<sup>6</sup>.

Две стоянки он проходил, как одну,  
и вот пришел в землю Вавилонскую.

У Искандара была запись, [где предсказано],  
что, когда смерть придет за ним,

Сделают ему изголовье из его кольчуги,  
ложе для него постелют из железа,

Стеною дома будут люди,  
потолок будет из червонного золота.

Пришел он в Вавилон, и начались колики.  
от боли он умчался в степь.

Не было у него терпения ждать  
пока ему разобьют шатер.

Подложили ему красивую кольчугу  
и из той красивой кольчуги сделали ему изголовье.

Встали кругом него люди,  
сдвинули свои золотые щиты.

Искандар, увидев себя в таком [положении],  
в этих коликах увидел свою смерть<sup>7</sup>.

Много плакал он, но что толку –  
за ним по пятам шла смерть, не чтящая никого.

Один мудрец из учеников Афлатуна,  
бывший приближенным Зу-л-Карнайна<sup>8</sup>,

<sup>6</sup> *Кровотоочащая печень* – иносказание страдания.

<sup>7</sup> В «Романе об Александре» говорится о его отравлении. По Абу Абдаллаху ибн Макдиси (Мукаддаси), Искандару предсказали смерть в Вавилоне на земле из железа и под небом из золота. Предполагается, что исторический Александр Македонский умер от лихорадки, или же от малярии.

<sup>8</sup> *Афлатун* – ар.-перс. вариант имени Платон, наряду с которым встречается и вариант Фалатун [10, сл. ст. “aflātūn”]. ‘Аттар использует обе формы имени, что в переводе не отображается. *Зу-л-Карнайн* – букв. «обладатель двух рогов», «двурогий», прозвище Искандара, восходящее к Корану (4, сура 18: 82/83). Если не все комментаторы Корана согласны в том, что Зу-л-Карнайн – это Александр Македонский, то поэтическая и фольклорная традиции в этом не сомневаются. Символический смысл прозвища объясняют по-разному: как метафору власти над двумя великими странами, Румом и Персией, или того, что Искандар достиг двух краев земли – восточного и западного [11, с. 321–322], со ссылкой на Коран (см.: [12, сура 86–90]). По другой версии, у Искандара были на голове две шишки, похожие на рога. В сирийском рассказе об Александре Македонском «Господь сказал ему: “Вот я возвеличил тебя над всеми царями и вырастил железные рога на твоей голове, чтобы ты пронзил ими царства земли”» [13, с. 639]. Были и другие версии. Возможно также, что это прозвище было наиболее распространено из-за изображения Александра на монетах в виде рогатого бога Юпитера-Аммона (см.: [14]).



Сел рядом и сказал царю мира:  
«Тот барабан, который создал Гермес,  
Ты отдал в руки недостойных,  
вот и схватила тебя эта болезнь.  
Если бы ты его никому не показывал,  
разве ты подвергся бы такому страданию?!  
Не знал ты, что дело чистых верой  
не нужно являть перед косоглазыми?<sup>9</sup>  
Оттого пустил ты на ветер целый мир,  
что его цены ты не знал ни один миг.  
То сочетание звезд, при котором был создан тот барабан, –  
настанет ли оно еще когда-нибудь?!  
Не знал ты ему цены,  
вот он и скрылся с твоих глаз.  
Был бы он дорог тебе, как душа,  
отпил бы и ты от этого источника.  
Однако не печалься, послушай два совета,  
они лучше живой воды, если умеешь слышать:  
Такое царство и великое могущество –  
все это подарил тебе ветер нечистот.  
То царство, которое ты создал и жил в нем,  
посмотри сейчас, на чем оно основано!  
Для чего основывать такое царство,  
которое всё – ветер, что есть оно, что нет?!  
Не печалься о нем и не падай духом –  
это просто ветер выходит из кожи.  
Затем про воду жизни, которую ты искал:  
хотя ты и омыл руки от нее<sup>10</sup>,  
Подумай и не очень о ней кручинься,  
Ибо прочное знание – вот что она такое.  
Если покажет тебе лик то знание,  
будет оно немутнеющей водою жизни.  
Тебе много этого знания дал Истинный,  
ты познал – так умри свободным и мудрым.

<sup>9</sup> *Косоглазие* в словаре 'Аттара означает раздвоенность, неверность избранному пути, неспособность видеть единство.

<sup>10</sup> *Омыть руки от ч.-л.* – иносказание отчаяния и потери надежды. Смысл выражения: хоть ты и отчаялся найти эту воду...



Когда услышал он эти слова от своего учителя<sup>11</sup>,  
сердце его утешилось, и он в радости отдал душу...

И ты тоже, сынок, очень уж не печалься,  
ведь эта вода – знание и раскрытие Тайн<sup>12</sup>.

Если они озарят твою душу,  
твое сердце будет видеть оба мира.

Если ты узнаешь путь к знанию и сущности вещей,  
постыдно будет для тебя искать воду жизни.

А если ты не будешь знать эту дорогу  
в том видении ты будешь шайтаном.

Твои чудеса будут шайтанскими,  
весь твой свет будет являть тьму.

### Рассказ второй: о Намруде<sup>13</sup>

Один корабль разбился и семьсот человек  
упали в воду, спаслась лишь одна женщина.

Эта женщина плыла на какой-то доске,  
она родила, и остался от нее мальчик.

Когда разрешилась эта горестная от бремени,  
упала она в море вниз головой.

А маленький мальчик остался на той доске,  
непрерывно со всех сторон били ее волны.

Пришел глас ветру, волнам и рыбам,  
мол, это дитя – под Божественной охраной!

Берегите, чтобы не коснулась его беда,  
ибо следует доставить его на место.

Все ангелы сказали: «Боже,  
кто это такой посреди волн и рыб?»

<sup>11</sup> Истинный, или Истина – одно из имен Божиих, особо любимое суфиями.

<sup>12</sup> *Ведь эта вода – знание и раскрытие тайн.* – Ki hast ān āb ‘ilm-u kašf-i asrār. Можно прочесть без нарушения метра как: ki hast ān āb-i ‘ilm-u kašf-i asrār: «Ведь это (чего ты ищешь) – вода знания и раскрытия тайн». *Раскрытие*, как и все суфийские термины, имеет несколько близких, но все же не одинаковых определений (точнее – описаний); одно из них – присутствие сердца при Боге, созерцание (*мушахада*) божественных атрибутов, посылаемое суфию свыше без каких-либо его действий и усилий [15, с. 169–151].

<sup>13</sup> *Намруд* – Нимрод синодального перевода Библии. В Коране имя Намруда не упоминается, но предание, вслед за Агадой, связывает Намруда с историей пророка Ибрахима (Авраама). Многие толкователи относят к нему аят «Разве ты не видел того, кто препирался с Ибрахимом о Господе его за то, что Аллах дал ему власть? Вот сказал Ибрахим: “Господь мой – тот, который оживляет и умерщвляет”. Сказал он: “Я оживляю и умерщвляю”. Сказал Ибрахим: “Вот Аллах выводит солнце с востока, выведи же его с запада”. И смущен был тот, который не верил: Аллах ведь не ведет прямо людей неправедных!» [4, сура 2: 260(258)]. По одному из преданий, Намруд был одним из четырех великих царей всего мира наряду с Сулайманом, Зул-Карнайном (Александром Македонским) и Бахтанассаром (Навуходоносором) [16, с. 180].



Глас раздался: «Об этом злополучном  
узнаете, когда придет время».

Когда наконец он прибыл к берегу моря,  
выловил его искусный рыболов.

Молоком, птицами и рыбами его вскармливал,  
кровью сердца вскармливал его с сотней нежностей.

Вот вырос мальчик большим и разумеющим  
и однажды он пошел куда-то по дороге.

На дороге он нашел рубиновый флакон с сурьмой,  
такой, что от ее свойств разум пришел в изумление.

Когда нанес он палочкой на глаза эту чистую сурьму,  
сразу увидел и 'Арш, и Курси, и небеса<sup>14</sup>.

Когда снова провел палочкой по глазам,  
стали ему видны все сокровища мира.

Он увидел тысячу кладов под землей,  
Увидел всё от Луны до спины Рыбы<sup>15</sup>.

Все ангелы восклицали: «О Чистый!  
Что это за раб, удостоенный такого постижения?»

Такой пришел от Тайны Тайн ответ:  
«Это горделивый человек – Намруд.

Будет хвалиться, мол, он Господь, и с сотней уловов  
выйдет, занесет руку на битву с Нами».

\* \* \*

Смотри, как его лелеял Он на этом пути,  
и как унизил его потом внезапно.

Ни у кого в обоих мирах, кого ни возьми,  
нет доступа к Божественным тайнам.

Если ты станешь доискиваться причин,  
значит это лишь, что причинен тебе недуг<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> 'Курси' также, как и 'Арш, понимается двояко: если 'Арш – престол, то курси – подножие престола; если же 'Арш – высшее, девятое, небо, то курси – предшествующее ему восьмое небо «неподвижных звезд» [7, сл. ст. "kursī"].

<sup>15</sup> От Луны до спины Рыбы – см. примеч. 3.

<sup>16</sup> В оригинале: *Ba 'illat justan-at mašgūl būdan | naḥ'āhad būd juz ma'lūl būdan*, букв. «Для тебя заниматься поиском причины | будет не чем иным, как недугом. «Причина» в первом полустииши – 'illat, в других значениях «болезнь», «изъян», «дефект». Во втором полустииши «недуг» – ma'lūlbūdan, здесь слово от того же корня, *ma'lūl*: 1) больной, увечный, дефектный 2) обусловленный, являющийся следствием, результатом ч.-л. Таким образом, идея бейта: только ущербный, подверженный дурному воздействию человек станет искать причины божественных действий.



И если [ищешь причину] в четырех природах, несомненно  
покривилась твоя природа: четыре не могут быть одним<sup>17</sup>.

Войди в это море, нырни вниз головой,  
выйти за пределы и натур, и причин!

Ты не выше небосвода, научись же у него,  
ведь он тоже опрокидывается вниз головой день и ночь<sup>18</sup>.

Обо всем, что есть в мире, от малой частицы до Солнца,  
что ты спрашиваешь? Ведь его «словно и не было вовсе»!<sup>19</sup>

Расколото небо Млечным Путем,  
не выпустит, покуда не сокрушит тебя.

Рахшем<sup>20</sup> у мира – оседланный небосвод,  
а Солнце – золотое седло на нем.

Когда приблизится уничтожение мира,  
его Солнце станет темным, как ночь<sup>21</sup>.

Знаешь ли ты, как возложат то седло  
на этого скакуна на западе? – повернувши!<sup>22</sup>

Оттого вспять повернут Солнце,  
что впредь это седло вовек не повернут.

Исторгни из окровавленной души жгучий вздох,  
ибо ни о ночи ты не знаешь ничего, ни о дне.

«Доброй ночи тебе!» А от этой доброй ночи что тебе пользы!?  
Ведь светлого дня никогда у тебя не было!

Если хочешь быть день и ночь радостным,  
не вспоминай, покуда ты – это ты, об этом дне и ночи.

<sup>17</sup> Четыре природы – четыре «первичные силы» (теплота, холодность, влажность и сухость) по учению Ибн Сины, восходящему к учению Гиппократов о четырех темпераментах. Идея бей-та: не надо считать, что Божественные действия могут иметь материальные причины.

<sup>18</sup> Ссылка на астрономические представления о постоянном вращении небесных сфер.

<sup>19</sup> Малая частица *zât*, зд. – пылинка, видимая в солнечном луче. «<...> словно и не было вовсе». Цитируется Коран: «Жизнь в этом мире [с ее расцветом и увяданием] подобна воде, которую Мы изливали с неба и которую затем впитали растения земли, идущие в пищу людям и животным. Когда же земля покрылась убором [трав и злаков] и приукрасилась и ее жители вообразили, что это они властны над ней, [внезапно] ночью или днем исходит Наше повеление, и Нашею волей уже сжат [урожай], словно его и не было вовсе. Так разъясняем Мы знамения для людей размышляющих» [12, сура 10:24].

<sup>20</sup> *Рахш* – имя знаменитого коня богатыря Рустама, героя «Шах-наме» Фирдоуси, ставшее нарицательным обозначением могучего коня светло-рыжей масти.

<sup>21</sup> Аллюзия к кораническому описанию конца мира: «Когда солнце покроется мраком...» [12, сура 81:1].

<sup>22</sup> Намек на хадис, гласящий, что во время воскресения мертвых солнце взойдет с запада. В авторитетных сборниках этот хадис отсутствует. (За указание на этот факт благодарю И. Р. Насырова.)



Но пока ты – это ты, остающийся в себе самом,  
ты будешь [всегда] с израненным сердцем.

Нужно, чтобы ты был вне себя самого в своей взволнованности,  
полностью очистился от самости и удалился от работы на себя.

Ибо пока в делании ты видишь себя,  
хоть на тебе и *хирка*, ты увидишь [на себе] *зуннар*<sup>23</sup>.

### Рассказ третий: о милостыне для дервишей

Сказал один великий муж: «Взволнована моя душа,  
ибо вот уже целую жизнь я неотвязно стремлюсь к тому,  
Чтобы мне подавать милостыню дервишам так,  
чтобы никто не видел из нее ни многого, ни малого».

Лишь только слетело это с его языка,  
так сказал в его сердце голос Вестника:

«Если ты обладатель несомненности<sup>24</sup>, то надо  
чтобы ты и сам не видел милостыню, которую подаешь.

Когда ты не будешь видеть ту милостыню несколько,  
тогда скажи: «Кто хочет – смотри!», не бойся!<sup>25</sup>

Ты похож на дурного мертвеца,  
ведь жив ты или мертв – ты для себя бедствие.

Не захочешь ты жизни, если узнаешь,  
что умереть – лучше, чем эта жизнь.

Если бы ты больше видел и больше знал,  
ты бы увидел всю свою малую ценность.

### Рассказ четвертый: о дозволенном куске

Один друг сказал мне: «Такой-то  
ест дозволенную мирскую пищу<sup>26</sup>».

<sup>23</sup> *Хирка* – одежда суфия; *зуннар* – пояс, который должны были носить в мусульманских странах иноверцы.

<sup>24</sup> «Несомненное знание» и «несомненное», «истинное видение» – коранические выражения: «Нет же, если бы вы знали знанием достоверности» [4, сура 102:5–7]. Ср. у Худжвири: «Под несомненным знанием (*'ilm al-yaqīn*) суфии понимают знание (религиозной) практики в этом мире согласно с Божественными установлениями. Под несомненным видением (*'ayn al-yaqīn*) они понимают постижение перехода в мир иной (*naz'*) и «момента» этого перехода. <...>». По Худжвири, «несомненное видение» – стоянка *'арифов*, познавших, предполагающая их готовность к смерти» [17, с. 383].

<sup>25</sup> Смысл бейта: когда человек сам не ставит ни во что свои добрые дела, ему становится неважно, видят их другие или нет.

<sup>26</sup> *Дозволенный* (*ḥalāl*) – позволяемый мусульманским законом (фикхом).





Он собирает подушную подать с иудеев<sup>27</sup>,  
и с этого живет – что ты знаешь лучше?».

Я сказал ему: «Я про это не знаю,  
знаю только, что я – позорище мира,  
И нужно, чтобы сто самых заблудших иудеев  
взяли с меня подушную подать иноверца».

\* \* \*

Если ты видишь свою малоценность,  
то видишь собаку большей, чем ты.

Твое бытие перемешано с небытием,  
это – ад, а то – рай.

Если хоть одна веревка от этого ада останется,  
много собак будет к ней привязано.

Хоть сто раз на дню совершай омовение,  
пока ты – с самим собою, ты нечист для молитвы.

### Рассказ пятый: о шейхе и старухе

Сидел однажды старец из асхабов,  
полон сомнения, перед михрабом<sup>28</sup>.

Вошла в дверь мечети старуха  
сердцем – что «алиф», станом – словно «даль»<sup>29</sup>.

Она сказала ему: «Ты погибаешь!  
ты грязен, а претендуешь на чистоту.

Этим [званием] шейха ты величаешься перед асхабами,  
уйди, о оскверненный, от михраба!»

\* \* \*

Сожги любовью свою самость, о дорогой,  
иначе ты будешь аскетом в [своей] незрелости<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Подушная подать (*jizyat*) взималась в мусульманских странах с иноверцев.

<sup>28</sup> Асхаб – мн. ч. от *ṣāḥib* – «сторонник». Сначала так называли сподвижников Мухаммада, а позже – тех, кто хоть раз, хотя бы в детстве, видел Мухаммада. *Михраб* – ниша во внутренней стене мечети, указывающая направление к Мекке, куда должны быть обращены лица молящихся.

<sup>29</sup> Буквы арабского алфавита <sup>ا</sup> «алиф» и <sup>د</sup> «даль» служат, соответственно, метафорами прямоты (искренности сердца) и согнутости (согбенного стана).

<sup>30</sup> Аскет – так условно передается слово *zaḥīd* (*zāhid*), «отрекшийся от мира сего ради мира будущего, <...> считающий для себя запретными сон, еду (кроме физически необходимых) и любые мирские радости» (см.: [10, сл. ст. “*zāhid*”]). Иногда переводится как «мироотреченец» (например: [18]) и «отрешенный от мирского» (например: [19]).



Искать от аскета зрелости – запретно,  
ибо аскет – несовершенен, он – необожженный кирпич.  
Огнем и слезами влюбленный подобен свече,  
потому что он – соединение слез и огня.  
Оттого он всю ночь в слезах и огне,  
что утром ему тоже быть убитым.  
Когда завершатся его горение, слезы и убиение,  
будет дано ему имя «Убитый возлюбленным»<sup>31</sup>.  
Будет он принят другом за завесой,  
не будет больше с ним дела ни у кого.

**Рассказ шестой: о повелителе правоверных ‘Умаре б. Хаттабе  
и влюбленном юноше**

Как-то раз Фарук пошел на битву и победил,  
и всем неверным, которые ему попали в плен,  
Приказывал прочитать шахаду<sup>32</sup>. Если слышал [ее] –  
не убивал, а не слышал – сразу отрубал голову.  
Был один юноша, отдавший сердце возлюбленной,  
и вот привели его к Фаруку.  
‘Умар сказал ему: «Исповедуй ислам!»  
юноша сказал: «Я – горестный влюбленный».  
Тот снова сказал: «Вера тебя освободит».  
Юноша в ответ: «Что влюбленному до этого!»  
К вере призвали его в третий раз.  
Когда снова он исповедал любовь,  
‘Умар приказал его безжалостно убить,  
бросить его безжалостно во прах.  
Когда ‘Умар вернулся к Мустафе,  
кто-то рассказал Пророку об этом деле.  
Пророк услышал этот рассказ  
и в горестном раздумье сказал ‘Умару:  
«Неужто сердце тебе позволило, о ‘Умар,  
так жестоко убить влюбленного?  
Ведь влюбленный уже убит горем, это не грех,  
во второй раз убивать убитого нельзя!»

<sup>31</sup> Ссылка на распространенный в суфийской среде хадис: «Кого убивает любовь ко мне, для того я сам буду выкупом за кровь».

<sup>32</sup> *Шахада* – букв. «свидетельство», формула «Нет никакого божества, кроме Аллаха, а Мухаммад – посланник Аллаха», первое и важнейшее положение исламского исповедания веры; произнесение этой формулы знаменует принятие ислама.



\* \* \*

От Истинного убийство прекрасно, от тебя –гадко!  
Ведь это [(второе) приведет] в ад, а то (первое) – в рай.  
Убить себя самому – нехорошо,  
ибо убийство прекрасно только от Него.

**Рассказ седьмой: о дервише, который желал потопа**

Некто спросил у дерзкого мужа Чертога:  
«Чего ты желаешь на этом пути?»  
Он так ответил: «Хотел бы я потопа,  
который унес бы всех людей мира,  
Чтобы и следа не осталось от жизни людей,  
погибли бы страны, грады и веси,  
Чтобы люди, занятые лжемудрствованием,  
отстали от своих ересей и многобожия.  
Раз у них нет страха перед Истинным,  
лучше, чтобы у них не было этого мира».  
Ему сказали: «Если начнется потоп,  
и мир кончится для всех заблудших,  
Если уничтожатся все люди мира,  
то ведь и ты тоже уничтожишься!»  
Он сказал: «Хорошо для меня, если будет потоп,  
мне ведь прежде всего нужна собственная гибель.  
Ведь если тот потоп для меня настанет,  
я хочу стать первым среди погибших».  
Ему сказали: «Пойди, придумай что-нибудь,  
давай бросайся сам в какое-нибудь море,  
Чтобы избавиться от своего существования, –  
может быть так твоя надежда исполнится!»  
Он им ответил: «Ведь совершенно очевидно:  
то, что исходит, будет таким же, как я.  
Причинить самому себе гибель – не благо,  
[жди], не захочет ли тебя уничтожить Друг».

\* \* \*

Все, что исходит от возлюбленного, приносит благо,  
все, что исходит от влюбленного, – ущерб.  
Продаст тебя возлюбленный или не продаст –  
от него этот прекрасно, от других – нет.



Если любимый продаст тебя стократно,  
ты каждый миг всей душой принимай это.

### **Рассказ восьмой: о юном отбелщике тканей**

Был один юноша, станом – кипарис, лицом – луна,  
весь мир обезумел от любви к нему.

Ремеслом его была стирка,  
а постоянным занятием – похищение сердец.

Закручивая кончики кудрей, словно кольца кольчуги,  
посреди стирки он становился чародеем.

Обвязываясь для работы он передником,  
посреди воды он низводил в мир огонь.

Отбивая в воде платье о камень,  
он [словно] хватал за платье влюбленных в себя.

Все влюбленные желали его,  
у всех руки были под его камнем<sup>33</sup>.

Один старец в него горестно влюбился,  
от любви голова у него кружилась, как у циркуля.

Так ослабел он от своей любви,  
что его разум стал самым безумием.

От любви к тому лицу согнулась спина,  
а сердце упало в пучину бедствий.

Он полностью предался тому юноше,  
усердно трудился ради него.

Если один день не видел того лица,  
от горения сердца убегало его мужество.

Он каждый день нанимался на работу,  
а заработок вечером отдавал красавцу.

Все, что ему ни доставалось,  
вручал он тому сребротелому зазнайке.

Но вот однажды юноша сказал старику:  
«Твое горение каждый миг усиливается,

Так твое дело не пойдет,  
мне нужно много золота.

Ты не можешь раздобыть много золота,  
мое сердце пресытилось этими крохами».

<sup>33</sup> В этом и предшествующем бейтах обыгрываются значения слова *sang* – камень: в первом полустиишии это камень, о который отбивается белье при стирке, во втором входит в состав фразеологизма «иметь руки под ч.-л. камнем» – «быть полностью подвластным».



Отверз уста старик и сказал: «О, любимый,  
нет у меня наличности кроме жил и кожи.  
Продай меня, получи золото и возьми его,  
ты будь радостен и не вспоминай об этом невежде!»  
Юноша сразу отвез его в Египет,  
там был дом работоторговца,  
Где по обычаю ставили кресло,  
на которое сажали продавца.  
Юноша уселся в то кресло,  
а старик стоял перед ним на ногах.  
Так рассказал (о диво!) тот обезумевший старец:  
«Никогда не забуду того наслаждения,  
Когда кто-то спросил юношу:  
“Это чей там раб, твой?” –  
И юноша ответил со своего места:  
“Это мой раб, что ты спрашиваешь?”»

\* \* \*

Какое большее блаженство ты знаешь,  
чем когда Создатель назовет тебя Своим рабом?  
Твое сердце станет оживлено Господом,  
и ты навечно, сотней душ, станешь Ему рабом....

\* \* \*

А в Египте тогда умер один человек,  
и его сын в день его смерти дал обет  
Освободить на его могиле какого-нибудь раба;  
он сразу купил того старика и заплатил золотом.  
На отцовской могиле дал ему свободу,  
дал много золота, сделал его свободным.  
Сказал ему: «Если хочешь остаться здесь, –  
наше имущество из-за тебя не уменьшится.  
А хочешь вернуться к своему прежнему хозяину,  
иди – ведь ты свободен и сам себе падишах!»  
Помчался старик к тому юноше,  
снова отдал сердце в руки похитителя сердец.  
Не удалялся от него ни на минуту,  
ибо от его лица видел светлым мир.  
Он прославился правдою в своей любви,  
все, чего он желал, осуществилось.



\* \* \*

Если ты не будешь правдив в любви,  
ты будешь влюблен в одного лишь себя.  
Такой должна быть полнота любви к милому,  
что если жизнь поспешно станет тебя покидать,  
Каждый твой вздох открывал бы тайну о твоём возлюбленном,  
и ты бы знал, что тот вздох – только начало [подлинной] жизни.

### **Рассказ девятый: о вопросе Маджнуну**

Так сказал тот несравненный Маджнун<sup>34</sup>:  
«[Лишь] один человек воздал мне должное в этой жизни,  
Остальные были горсточкой враждебных,  
которые порицали мою любовь.  
Пришла ко мне, – сказал он, – однажды женщина,  
грудь моя была в крови<sup>35</sup>, сердце горело,  
Увидела, что я во прахе и в крови,  
увидела, что я опрокинут, словно небосвод.  
Сказала мне: “Отчего ты такой –  
сидишь на земле, погруженный в кровь?”  
Я сказал ей: “Увидел Лайли,  
отдал разум, купил бесславие.  
Из-за любви к лицу Лайли я стал таким,  
что из-за любви ни сердца у меня нет, ни веры”.  
Она сказала мне: “О смятенный Маджнун!  
Я сейчас пришла от Лайли.  
При той красоте, какая у нее,  
ты никогда не исцелишься.  
Хуже этого ты должен претерпеть, это еще что!  
ты должен умереть, что там горюющее сердце!  
Любви к такой [как она] приличествует  
не оставить на земле такого слабого, как ты,  
Ведь всё идет к тому, что от любви к тому лицу  
ты станешь [тонок и слаб] как волосок в изгибе тех волос”.  
В той женщине увидел я мужество подобающее,  
и слова я от нее услышал должные».

<sup>34</sup> Маджнун – араб. «одержимый», «безумец», это прозвище получил арабский поэт Кайс ибн Му'азз, или Кайс ибн ал-Мулаввах, за свою «безумную» любовь к Лайли, девушке из другого племени. История любви и смерти Маджнуна и Лайли (восходящая к VII в.) – одна из самых популярных на Ближнем Востоке. Суфийские авторы рано начали использовать образы Маджнуна и Лайли и перипетии их любовной истории для разговора о любви к Богу.

<sup>35</sup> Имеются в виду кровавые слезы, залившие грудь влюбленного.





\* \* \*

История о сердце и любви – удивительное дело,  
эти два – одно, они соединены воедино.

Слово о любви и о сердце приводит в страх душу,  
разве что на виселице скажи его, там ему место<sup>36</sup>.

Сердце обливается кровью, о, виночерпий!  
Не рассказывай повесть о сердце. Остальное ты знаешь.

### Рассказ десятый: о лисе<sup>37</sup>

Лиса утром попала в капкан,  
она сразу придумала лисью уловку:

Мол, если охотник меня такую увидит,  
тотчас снесет мою шкуру кожевнику.

И вот она представилась мертвой,  
в страхе за жизнь тело ее упало на землю.

Когда охотник пришел и счел ее мертвой,  
он не стал считать лису маловажной [находкой],

Но тут же отрезал ей под корень одно ухо,  
мол, вдруг мне это ухо пригодится.

В своем сердце сказала лиса: «Не горюй,  
если ты осталась жива, то ухо – ерунда!»

Пришел другой и сказал: «Теперь  
ее язык тоже мне подойдет».

Когда тот человек враз отрезал ей язык,  
лиса от страха за жизнь не издала ни звука.

Еще один пришел и сказал: «Мне  
больше всего пригодятся ее зубы».

Не крикнула, когда железо вонзили,  
жестoko выдрали у нее несколько зубов.

<sup>36</sup> Аллюзия к истории Мансура Халладжа (ок. 858–992), сохранившегося в памяти культуры как «первомученик любви к Богу», казненный за слова «ана-л-хакк», т. е. «Я – Истина» (или: «Я – Истинный Бог»). Этим восклицанием Халладж выразил свое единение с Богом – или свое уничтожение в Боге. Для законников язык Халладжа был непонятен, и его обвинили в богохульстве и приговорили к казни. «Когда Халладж взошел на виселицу | кроме слов “Я – Истина” с языка его ничто не сходило. || Поскольку языка его не понимали, | отрубили ему руки и ноги». У Халладжа «не было ни на волосок страха», его обуревала жажда мученичества, и он с готовностью совершил «омовение собственной кровью» [20, с. 148]. Для Аттара Халладж был образцом любящего, который свою любовь удостоверяет печатью страдания и смерти.

<sup>37</sup> Эта история приводится в «Синдбад-наме» Мухаммада аз-Захири ас-Самарканди, глава «Рассказ о лисе, сапожнике и жителях города» [21, р. 252–254].



Лиса сказала: «Если останусь жива,  
пусть не будет ни зубов, ни уха, ни языка».

Еще один пришел и сказал: «Выбираю  
сердце лисы, оно полезно при некоторых болезнях».

Когда услышала про сердце издалека лиса,  
мир перед ее глазами тут же потемнел.

Сказала в сердце своем: «С сердцем не поиграешь,  
теперь мне нужно придумать какую-то хитрость».

Сказала это и с сотней усилий и ухищрений  
вырвалась, словно стрела из лука.

\* \* \*

Рассказ о сердце – рассказ весьма удивительный,  
рассказ о сердце охватывает оба мира.

Ты считаешь правильным погрузить меня в кровь?  
Не говори о сердце. Остальное ты знаешь.

Если сердце в крови, скажи: что я скажу о сердце?!  
Людям беспечным что я скажу о сердце?!

Сердце мое там, где возлюбленный,  
как я туда попаду, как это осуществится?!

Сердце мое скрылось у меня из виду,  
ни я о сердце, ни сердце обо мне не знаем.

Если у меня никогда нет знака от своего сердца,  
какой же будет знак от унесшего сердце?!

### Рассказ одиннадцатый: о султани Махмуде и Айазе<sup>38</sup>

Вот, султан веры Махмуд однажды

Айазу, своему избранному, сказал: «О озаряющий сердце!

<sup>38</sup> Абу Надж Айаз (ум. предположительно в 1057-58) – гулям (см. примеч. 41) тюркского происхождения, фаворит султана Махмуда Газнавийского (999–1030). В поэзии султан Махмуд и Айаз представляют идеальную любовную пару, так же как Лайли и Маджнун или Хусрав и Ширин. Об их любви и красоте Айаза читаем у Хафиза, Руми, Хакани, Саади, Фаррухи. Об историческом Айазе известно мало, хотя в его историчности сомневаться не приходится. По Абу Са'иду Гардизи, персидскому историку XI в., он был главным виночерпием султана Махмуда, пользовался его полным доверием и занимал видное положение при дворе. После смерти Махмуда в 421/1030 г. Айаз отказался присоединиться к Мухаммаду, официальному наследнику престола, и вместе с двумя влиятельными фигурами и «большинством дворцовых рабов» переселился из Газны в Нишапур, ко двору Мас'уда, брата и соперника Мухаммада. Там он так же пользовался расположением правителя, и он был назначен правителем Куздара и Кермана [22]. Обо всем этом, так же как о красоте и храбрости Айаза, говорит и Фаррухи, придворный поэт султана Махмуда, а затем и Мас'уда, в *касыде* под названием «Хвала амиру АйазуУйаку, цели [стремлений] и возлюбленному султана Махмуда» [23, с. 161–163, кас. 78]. Недавно особое пристрастие Махмуда к Айазу получило и иное, неожиданное, подтверждение: был найден поздний артефакт – копия почетной «памятной монеты», прижизненного дара Махмуда своему любимцу по случаю какого-то торжества (см.: [24]).



Кого ты знаешь между Рыбой и Луной,  
чье царство было бы больше моего?»  
Тот сказал ему: «О царь, владыка мира!  
Мои владения во сто раз больше твоих».  
Тогда царь сказал тому ненаглядному:  
«О, раб, чем ты это докажешь?»  
Отверз уста Айаз и сказал: «О царь!  
Что ты спрашиваешь, ты ведь знаешь эту тайну!  
Хоть у тебя и есть царство,  
но над тобою царь – твое сердце,  
А твое сердце в руке этого гуляма,  
мне такого царства достаточно.  
Ты – царь, а сердце твое – твой царь сегодня,  
но я – над твоим сердцем царь победоносный.  
Небо завидует моему высокому положению,  
ведь я, хоть и раб, [но] над царем – царь.  
Если под властью моего кольца такое царство,  
что там царство, которое на поверхности земли!

\* \* \*

Пусть твое царство – царство надо всеми,  
истинное царство у Айаза!  
Поскольку твой корень – сердце, а сердцем ты не владеешь,  
скажи, на что тебе твое царство?!

### **Рассказ двенадцатый: о Мухаммаде, [сыне] 'Исы, и о безумной**

Мухаммад ибн 'Иса, что тонкостью ума  
превзошел всех надимов халифа<sup>39</sup>,  
Проезжал по городу верхом на Рахше<sup>40</sup>,  
туго натянув узорные поводья.

<sup>39</sup> *Надимы* – приближенные царя, принимающие участие в его развлечениях, его со-трапезники, собеседники и телохранители. О характере служения надимов говорится в «Книге правления», приписываемой Низам ал-Мульку, знаменитому везиру и атабеку султанов-сельджукидов Алп-Арслана и Малик-шаха (XI в.): «Надо, чтобы надим был от природы даровит, добродетелен, пригож, чист верой, хранитель тайн, благонравен, он должен быть рассказчиком, чтецом веселого и серьезного, помнить много преданий, всегда быть добрословом, сообщителем приятных новостей, игроком в нарды и шахматы, если он может играть на каком-либо музыкальном инструменте и владеть оружием, – еще лучше. <...> Надимам приличествует устраивать все, что имеет отношение к вину, развлечениям, зрелищам, дружеским собраниям, охоте, игре в човган и тому подобному, так как они для того и нужны» [25, с. 94–95].

<sup>40</sup> *Рахш* – см. примеч. 20.



За ним на конях следовали гулямы<sup>41</sup>,  
весь Багдад смотрел на него.

Из каждого уголка спрашивали: «Кто это?  
Какое убранство, пышность, роскошный вид!»

По дороге шла старуха с посохом,  
она сказала: «Это бедный больной,

Истинный отлучил его от Своего присутствия.  
Смотри, Он изгнал его от Себя!

Ведь если бы Он не отстранил его от Себя,  
не занял бы его таким бесплодным делом».

Услышал тот муж эту тайну, и будучи разумным,  
сошел со своего скакуна в горести,

Признал, что его положение таково,  
как объяснила эта старая женщина.

Сказал это и обратился на путь покаяния,  
полностью отвратил сердце от богатств и почета.

Уверившись в своем жалком положении,  
удалился в затвор и стал одним из людей веры.

\* \* \*

Тешишься – мол, ты богатый господин, но по сути  
ты – нищ, ты не знаешь, как быть господином.

Раз ты ни на грош над собой не властен,  
ни гроша ты не можешь подать бедняку<sup>42</sup>.

Если не можешь ты самим собою управлять,  
как ты можешь управлять кем-то другим?!

### Рассказ тринадцатый: о султане Махмуде и безумце

Махмуд сел рядом с одним безумцем<sup>43</sup>,  
а тот закрыл глаза. Царь разгневался,

<sup>41</sup> Гулямы – *ġulām* (из ар. *ġulām* – «юноша», «слуга») – юные рабы, непременно участники придворных пиров, которые составляли царское войско и «славились как красивой внешностью, так и воинской доблестью. <...> Лучшие из таких рабов были прекрасными солдатами и искусными наездниками, играли на каком-либо музыкальном инструменте, имели утонченные манеры и могли составить приятную компанию» (Йаршатер. Тема винопития и концепт возлюбленного в ранней персидской поэзии. – Цит. по: [26, с. 44–45]).

<sup>42</sup> Грош – в оригинале *джау*, букв. «ячменное зерно» – мера веса (1/96 золотника), до XIV в. приблизительно 0,045 г.

<sup>43</sup> Безумец (*dīvāna. majnūn*) – частый персонаж поэм 'Аттара. Типологически его с известными оговорками можно соотнести с юродивыми христианской традиции. «Безумец» лишен обычного человеческого разума, но ему открыты тайны иного мира. Для него не существует ни социальных, ни религиозных норм, он нарушает законы *шариата* и вступает в спор с Богом. Безумец нищ и бездомен, мальчишки на улицах швыряют в него камни, обычные люди то не понимают его и посмеиваются над ним, то ищут у него ответа на духовные вопросы, правители его почитают и стараются позвать к себе.



Сказал ему: «Зачем ты так сделал?» Тот ответил:  
«Чтобы не видеть твоего лица». Царь возмутился,

Сказал ему: «Лицо царя вселенной  
тебе не годится?» Ответил: «И свое тоже.

Раз и себя-то видеть в этой вере не годится,  
то уж на кого другого взглянуть – это грех»<sup>44</sup>.

Царь сказал: «Я – *обладатель власти*<sup>45</sup> в мире,  
любой мой приказ о тебе будет выполнен».

Безумец ответил: «Подумай о том,  
что раз твои приказы не действуют на тебя самого,  
То они не действительны и ни для кого другого.  
Не мешай мне, сколько еще будешь толковать!»

\* \* \*

Не стыдно тебе такого владычества,  
которое ты всю жизнь собирал по грошу?

[Лишь] тот в [полном] смысле себе хозяин,  
кто для себя – спаситель, а не погубитель.

Кто говорит благое и желает благого,  
и никогда не находит пути к нему кривда.

Он показывает себя таким, каков он есть,  
ведь показная польза – это тебе в ущерб.

Если ты знаешь, что ты крив, о лицемер,  
для чего ты притворяешься прямым?

#### Рассказ четырнадцатый: о жесткости и мягкости гилима

Был у одного смятенного душой гилим<sup>46</sup>,  
он отдал его посреднику, чтобы тот его продал.

[А] тот сказал ему: «Гилим жесткий,  
по мягкости он словно спина дикобраза».

Купил он гилим дешево, а тут  
подошел к нему покупатель.

Спросил его: «Есть у тебя мягкий гилим?»  
Тот ответил: «Есть, коли заплатишь золотом».

<sup>44</sup> В́идение себя», *xʷad-bīnī* – противоположно *xʷdā-bīnī* (в́идению Бога), в суфийском словаре трактуется как «прельщение», «себялюбие».

<sup>45</sup> *Обладатель власти* – кораническое выражение: «<...> Повинуйтесь Аллаху и повинуйтесь посланнику и обладателям власти среди вас <...>» [4, сура 4:62(59)].

<sup>46</sup> *Гилим* – грубый ковер без ворса или накидка, сотканые из козьей или овечьей шерсти.



Словом, когда бедняга выложил золото,  
выложил перед ним тот продавец гилим.  
Сказал ему: «Это бесподобный гилим,  
он мягкий, словно настоящий шелк».  
Один суфий слышал его слова,  
слышал, как он покупал и как продавал.  
Вскричал он и сказал: «О, несравненный!  
Положи и меня в этот свой сундук,  
Ведь там гилим превращается в шелк,  
глиняный черепок становится уникальной жемчужиной.  
Ведь я по природе своей – что кусок глины!<sup>47</sup>  
А ну как твой сундук изменит и мое состояние!»

\* \* \*

Если твое состояние не изменится,  
будут в твоей жизни одни беды.  
Если ты во тьме проводишь свою жизнь,  
ты – словно животное в своем невежестве!  
Свяжи все свои члены узами веры,  
если хочешь стать таким, делай так:  
Не смотри, не слушай и не говори иначе как по велению [Божию],  
чтобы не умереть тебе неверным, о мусульманин!  
Поскольку не вижу тебя идущим правым путем,  
очень боюсь, что умрешь ты неверным.  
Этот свод и дворец<sup>48</sup> устроены для твоего назидания,  
ты [же] кроме похоти ничего не видишь, словно животное.  
На базаре, где можно получить прибыль душе,  
почему ты всегда остаешься в убытке?!

### **Рассказ пятнадцатый: о женщине, которая совершала обхождение Ка'бы**

Одна женщина совершала хождение вокруг Дома<sup>49</sup>,  
какой-то мужчина посмотрел на ее лицо.  
Женщина сказала ему: «Если ты из людей тайны,  
как ты можешь в такой момент на меня смотреть?»

<sup>47</sup> *Ведь я по своей природе – как глиняный черепок!* – Намек на представление о сотворении тела человека из земли и воды.

<sup>48</sup> *Свод и дворец* – зд. небо и земля.

<sup>49</sup> *Дом* – зд. Ка'ба. *Хождение вокруг Ка'бы* – *таваф* (ṭavāf), важный элемент паломничества в Мекку (хаджа).





Но не знаешь ты, бестолковый,  
от Кого ты отступил на этом месте.  
Будь в тебе хоть какой-то признак мужа,  
о женщине ты не помышлял бы ни минуты.  
Ты ради пользы сюда пришел,  
не для того пришел, чтоб остаться в убытке.  
В такой день, на таком большом базаре<sup>50</sup>  
ты ищешь убытка? Не стыдишься ты Господа?»

\* \* \*

Господин мира постоянно на тебя смотрит!  
Ты от Него удален, Он же к тебе близок.  
Поскольку каждый миг Господь о тебе сведущ,  
зачем ты, словно змея, извиваешься [и уползаешь] с пути?  
Поскольку Истинный с тобой на каждой стоянке,  
не делай ни шага иначе как присутствуя пред Ним.  
Если хоть шаг на пути ступишь без Него,  
придется тебе сильно посрамиться.

### Рассказ шестнадцатый: о султане Санджаре и Махастии<sup>51</sup>

Махастии<sup>52</sup>, [девушка]-дабир чистая душой<sup>53</sup>,  
была приближенной у престола Санджара.  
Хотя ее лицо не было как луна,  
царь был к ней привязан.  
Однажды была она на лугах Радкана<sup>54</sup>  
рядом с царственным Санджаром.

<sup>50</sup> *Большой базар* – в ориг. *gūz-bāzār*. Среди буквальных значений этого слова: «день многолюдного базара, день, когда во многих местах происходит многолюдная оживленная торговля». Среди переносных значений – «День воскресения мертвых и Суда» (*gūz-i qiyāmat*) [10, сл. ст. “*gūz-bāzār*”]. В суфийском контексте *базар* (*bāzār*) означает «явленность» (*tajalliyāt*), манифестацию Божества в мире; Саджжади со ссылкой на газель ‘Ираки определяет это как ступень манифестации Божественных светов [11, сл. ст. “*bāzār*”].

<sup>51</sup> *Махастии* (иначе – Махсати и Махсити) – полулегендарная поэтесса и певица двора султана Санджара (XII в.), более распространенные формы ее имени – Махсати и Махсити. Ее также иногда называют «дабир» или «дабира» – письмоводитель или письмоводительница. 257 приписываемых ей четверостиший (руба’и), разбросанных по различным антологиям, изданы в 1956 г. в Тегеране [27].

<sup>52</sup> Аттар приводит имя в формах Махастии и Мāхастии. По мнению Дехходā, имя составлено из двух слов: *mah* (сокр. от *māh* «луна») и *satī* – сокр. ар. *Sayyadati* – «госпожа» [10, сл. ст. “*mahsati*”].

<sup>53</sup> *Чистая душой* – в оригинале «чистого рода, чистой сущности» – *pāk-gawhar*.

<sup>54</sup> *Радкан* (*Rādkān*) – так до сих пор называются несколько деревень в Иране. По мнению М. Р. Шафи’и Кадкани, здесь речь идет о сельской местности к северу от Мешхеда [28, с. 646, прим. к бейту 4097].



Когда прошла одна стража ночи,  
царь Санджар отправился в постель.  
Махасти тоже ушла от царя,  
направилась в свой шатер.  
А у Санджара был гулям-виночерпий,  
по красоте не имевший себе равных.  
Красоте его было другом обаяние,  
Царь наслаждался и тем и другим.  
Сотней сердец царь был его безумцем,  
ибо был тот, подобный луне, самой любовью.  
Проснулся ночью царь и его потребовал,  
не увидел его и стал искать этого рубиноустого.  
Набросил на себя ночную одежду,  
в ярости выхватил индийский меч,  
Подошел ко входу в шатер,  
а там были Махасти и [его] луна.  
Он увидел, что виночерпий сидит с нею рядом,  
и Махасти сердцем привязана к этому луноликому.  
В любовной печали она играла на руде,  
нежным голосом пела такую песню:  
«Обниму тебя этой ночью на краю поля,  
даже если мне нужно прясть для других».  
Санджар это услышал,  
и запомнил этот бейт.  
Сказал в сердце своем: «Если сейчас я внезапно  
ворвусь к ним в шатер с индийским мечом,  
Они оба на месте лишатся сил,  
я буду повинен в крови этих беспомощных».  
Взволнованный, он поспешно ушел,  
воротился к себе в шатер.  
Прошло дней десять. Однажды царь  
приготовил восхитительный пир.  
Махасти играла перед султаном на чанге,  
потом запела высоким голосом.  
Стоял там и виночерпий  
с чашей в руке, опустив глаза в землю.  
Царь вспомнил тот ночной бейт,  
и как бы невзначай попросил [спеть его].  
Когда Махасти услышала от царя этот бейт,  
чанг сразу выпал из ее рук.



Все ее тело задрожало, словно лист,  
она лишилась чувств и разум ее сковался.  
Царь подошел, сел у ее изголовья,  
обрызгал ее розовой водой.  
Когда женщина снова пришла в себя,  
снова наполнил ее страх перед Санджаром.  
Десять раз она приходила в себя,  
но разум никак не находил нити.  
Царь сказал ей: «Если ты боишься меня,  
от души [говорю] – ты в безопасности, о враг самой себе!»  
Она сказала: «Я не этого боюсь,  
но я ночью разучивала этот бейт,  
Всю ночь я этот бейт повторяла,  
то принимала я его, то отвергала.  
Теперь я вспомнила о той ночи,  
и мир для меня стеснился.  
Похоже, что ночью за этим делом  
ты тайно следил и узнал обо мне.  
Если заточишь меня или прогонишь, –  
твое сердце не вынесет этого, и ты меня снова позовешь.  
А если убьешь меня в расцвете сил,  
будет мне избавление из руки бытия.  
Но испугалась я так оттого,  
что если Султан, Питатель мира,  
Каждый миг всегда со мной,  
то чем же мне заниматься, кроме памятования о Нем?!Когда Истинный предъявит мне мои давние тайны,  
что я скажу в тот час и что сделаю?!»

\* \* \*

Раз Истинный видит тебя постоянно днем и ночью,  
будь как свеча, радостно смейся и радостно гори.  
Ни вздоха не выпускай из сердца без благодарности Ему,  
ни одного дыхания [да не будет] в невежестве без памятования [о Нем]!  
Если ты благодаришь Его, все что ты хочешь,  
получишь чистогадом от щедрости Божественной.

### **Рассказ семнадцатый: о Махмуде и числе его слонов**

Как-то однажды Махмуд, покоритель врагов,  
сказал сыну: «О мудрое дитя!



Посмотри, сколько у меня сейчас слонов,  
а то я сейчас не знаю их числа».

Сын посчитал и сказал: «О господин!  
тысяча сто слонов у тебя привязаны».

Царь сказал ему: «Помню такое время,  
когда и одной козы не мог я насчитать».

Теперь, пусть у меня всего до небес,  
это не мое, но от милости моего Творца».

\* \* \*

Поскольку милости Истинного к тебе беспредельны,  
ты не можешь не благодарить Благотворителя.

Поскольку милости к тебе постоянны,  
миг быть без благодарности Ему – запрещено.

Раз твоя животная душа на благодарность Ему ленива,  
эту трудность должно разрешить твое сердце.

Поскольку твоя животная душа всегда ленива,  
сердце должно трудиться и стараться.

Если твоя животная душа будет занята собой,  
твое сердце в своем деле станет бедняком.

Добро потому приносит пользу, а зло ущерб,  
что каждый что имеет, то и раздает.

### **Рассказ восемнадцатый: об 'Исе и иудеях**

Шел чистый 'Иса по какой-то улице,  
иудеи его без всякого страха многой бранью

Поносили, и радостно тот чисторожденный<sup>55</sup>  
с ясным лицом возносил за них молитву.

Кто-то сказал ему: «Ты не приходишь в волнение  
от их брани, а молишься за них?!»

Масих отвечал: «Каждое сердце, которое живо,  
раздает из своего имущества то, что имеет»<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> *Масих чисторожденный* – Мессия, ('Иса, Иисус) в исламе – наиболее почитаемый из пророков, бывших до Мухаммада, в Коране предстает как праведник, рожденный от девственной матери [4, суры 3:37(42)–42(46); 19:16–22]. 'Исе посвящена обширная агиографическая литература, где описываются его чудеса, приводятся речения и проповеди и подчеркивается его особая чистота – согласно преданию, 'Иса и его мать были «единственными из людей, которых во время их рождения не коснулся шайтан» [29, р. 82].

<sup>56</sup> Ср.: Новый Завет, Евангелие от Матфея (12:35): «Добрый человек из доброго сокровища выносит доброе, а злой человек из злого сокровища выносит злое». Однако эти слова, очевидно, были заимствованы не непосредственно из Евангелия, но из хадиса «Каждый тратит то, что имеет» [28, с. 649, прим. к бейту].



\* \* \*

Какая наличность в океане твоей души,  
такую волны и вынесут на берег,  
Но пока последний миг не придет,  
тебе наличность души явной не станет.  
Этот миг – пробный камень для душ людских,  
ибо тогда незрячие прозреют.  
Надо тебе [уже] сегодня позаботиться о завтра,  
сердце должно из страха перед ним гореть душой.  
Надо тебе каждый миг стократно умирать,  
ибо не можешь ты пройти через эту долину.  
Если из туч польется на тебя огонь,  
нужно, чтобы ты был радостен сердцем.  
Ибо если ты, отдавая душу, будешь радостен,  
духом ты поистине будешь горячее огня.  
Рассказ девятнадцатый: о воре у подножия виселицы  
Одного вора внезапно схватили,  
с дорожной пыли потащили к виселице.  
Попросил он, в слабости и бессилии, отсрочки,  
чтобы ему под виселицей совершить молитву.  
Когда дали ему время для молитвы,  
он склонился и стал взывать о помощи:  
«Боже, в такое время и в таком месте,  
когда в каждом волоске я вижу беду,  
Смотри – меч Твоего гнева на виселице,  
что творит со мной в конце дела!  
Смотри, я в такое время от чистого сердца  
склоняюсь перед Тобой до земли!  
Ты сокрушаешь меня Своим гневом,  
я расстаюсь с душой в любви к Тебе.  
Я таков, как я сказал, и Ты таков,  
теперь отдаю душу – остальное Ты знаешь».

\* \* \*

Вот так отдавай душу, когда придется отдавать,  
иначе ты будешь отдавать долг своею жизнью.  
Если кровь твоя бурлит при Его гневе,  
никогда не забывай о любви к Нему.



Быстро иди, медлительность – не для Пути,  
с радостью иди, уныние – не для Пути.

Свадьба с миром сим не стоит печали,  
ибо сто ее радостей не стоят одного горя.

Пусть небосвод хочет тебя спешить,  
все равно будь радостным наездником.

### Рассказ двадцатый: о безумце, который скакал на палочке

Один безумец уселся верхом на палочку,  
скакал во всю прыть, как на взнузданном коне.

Уста его смеялись, словно роза,  
словно соловей, он приводил мир в волнение.

Спросил его некто: «О муж Престола,  
отчего ты так бойко скачешь по дороге?»

Он так сказал: «На ристалище мира  
хочу я поскакать хоть один миг.

Ведь когда мне против моего желанья свяжут руки,  
уже не поскачет ни один кончик волоска у меня».

\* \* \*

Если ты пришел на это ристалище,  
мужественно принимай свою участь.

Поскольку о прошедшем и будущем нет сведений,  
у тебя нет наличности, кроме [этой] жизни.

Не растрачивай эту наличность в кредит,  
ведь никто не построил основания в кредит.

Пока у тебя есть хоть одна точка жизни,  
тысячу раз возвращайся вокруг нее, как циркуль.

Построй свою радость на наличности *сына времени*<sup>57</sup>,  
не мечись взад и вперед, как бездельники.

Ибо если ты будешь идти то вперед, то назад,  
станешь бедой для своей судьбы.

<sup>57</sup> *Сын времени (ibnal-vaqt)* – «Время» (*vaqt*) в суфийском лексиконе означает мгновение, когда суфию даруется некое мистическое состояние, например любви к Богу, упования на Бога, удовлетворенности Богом и т. д. [30, сл. ст. “*vaqt*”], или же “*vaqt*”, «есть момент явленности Первоначала (вечного) во множественном (временном) *таким, каково Оно*» [19, с. 293]. Суфия, который полностью ему отдается и принимает посланное Богом, не думая о настоящем, прошлом или будущем, называли *Ибн ал-вакт* – «сын этого мгновения». В целом в суфийском представлении «время – это то, в чем ты пребываешь в данный момент» [Кушайри: [15, с. 132]; о толкованиях термина «время» см. там же: [15, с. 132–134]].





### Рассказ двадцать первый: о военачальнике и его крепости

Один военачальник для управления краем  
построил где-то высокую крепость.

Показался там один безумец,  
подозвал его к себе тот владыка,

Сказал ему: «Посмотри, какая крепость!  
по высоте она чета перевернутому своду!»<sup>58</sup>

Всякий, кто удостоится в ней обитать,  
видишь, от каких бед будет огражден!»

Тот безумец сразу отверз уста,  
сказал ему: «Плохо твое дело!

Поскольку беды исходят от небес,  
в крепости ты выйдешь навстречу беде».

\* \* \*

Поскольку ты сам – своя совершенная беда,  
не ищи других бедствий, о дражайший!

От себя и от своих бедствий тогда  
ты полностью избавишься на этом пути,

Когда ты падешь и станешь смиренным,  
перестанешь быть живым, чтобы стать существующим.

Когда ты падешь, не имея ни пути, ни дороги,  
каждый твой волосок будет просить о помощи.

### Рассказ двадцать второй: о султани Махмуде и обиженном

Вот однажды утром ехал куда-то Махмуд,  
некто приблизился к нему и просил справедливости,

Закричал он и преградил [Махмуду] путь,  
схватил поводья его коня.

Когда он схватил поводья, царь эпохи  
ударил его по руке хлыстом.

От боли в руке этот смиренный человек  
с сотней стонов упал на землю.

Когда царь увидел его в таком положении,  
придержал он из сострадания поводья.

Кто-то спросил: «Тот обиженный, о, царь,  
когда схватил твои поводья на пути,

<sup>58</sup> Перевернутый свод, *ṭāq-i nigūnsār* – метафора небосвода.



Ты вовсе не стал придерживать поводья,  
скажи, а теперь отчего ты придерживаешь поводья?»

Царь сказал ему: «Я был пьян,  
когда он схватил мои поводья.

Теперь каждый волосок этого обиженного – рука,  
и от каждого его волоска мне поражение.

Когда я увидел столько рук на своих поводьях,  
поднимется ли у меня рука погнать коня?

Я схвачен всеми этими руками,  
не знаю, как мне удастся вырваться!»

\* \* \*

Если упасть на этом пути – прибыль для мужа,  
всякий, страдающий на пути веры, готов упасть.

На этом пути высоту считают низкой,  
хватают поводья царя без [помощи] рук.

Нужно окунуться в кровь сотню раз,  
чтобы понять, что такое падать.

Если ты живешь в неге и удовольствиях,  
как откроется перед тобой эта дверь?

### **Рассказ двадцать третий: о Маджнуне**

Некто спросил у Маджнуна: «Отчего  
ты такой беспомощный, такой слабый?»

Так он сказал: «Я – старый осел,  
спина моя продавлена этим удушающим грузом,

Тело мое, хоть оно хилое и неможное,  
день и ночь таскает этот тяжелый груз.

А если для отдыха от моих сотен страданий  
на спину мне хоть на миг набросят попону,

Налетают тысячи слепней-кровососов,  
все вонзают в мои раны свои жала,

Так что я сказал бы, что лучше бы никогда,  
никогда не видел бы чести этого отдыха!

\* \* \*

Если ты опытен в [прохождении] Пути,  
такое не раз придется тебе испытать.

Если не будет у тебя такого опыта,  
ты очень посмеешься этой истории.



Коли ты привык к неге и удовольствию,  
что ты можешь знать о таком опыте?

Мне нужен кто-то испытанный,  
кто по сто раз на дню оплакивает себя,

Кто жив Истиной и мертв для себя,  
не из оставшихся позади, но умерший прежде.

Пока ты не станешь влюбленным, проигрывающим душу,  
не познаешь ты тайны этого опыта.

Тот, кто остается в изнеженности,  
далек от чистых игроков любви.

### Рассказ двадцать четвертый: о юном торговце солью<sup>59</sup>

Был один юноша, постоянно круживший<sup>60</sup>,  
ремеслом его была торговля солью.

Кружил он по всему городу,  
и всюду выкликал свой товар.

Увидел он как-то Айаза – похитителя сердец,  
и от головы до ног объял его пламень.

От любви весь мир потемнел для него,  
но было ясно, что это было из-за луны.

Да разве же мир может потемнеть от луны  
так, что сердце из-за нее обольется кровью?!

День и ночь, словно пьяный, с сердцем в крови,  
оставался он постоянно у порога султана.

Он сидел в дорожной пыли,  
перед собою он выложил соль.

Не был он лишен соли в любви к той луне,  
потому был в волнении ко времени и не ко времени<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> История восходит к рассказу из трактата «Саваних ал-‘ушшак» Ахмада Газали [31, с. 146–148].

<sup>60</sup> Круживший – в прямом значении: юноша кружил повсюду, предлагая свой товар. В метафорическом значении: юноша постоянно был в состоянии «кружения», т. е. смятения и растерянности.

<sup>61</sup> Не был он лишен соли в любви к той луне, / потому был в волнении\* ко времени и не ко времени. – *Nabūdi bī namak dar ‘iṣq-i ān māt̄h | az ān dar šūr\* būdi gāh-u bīgāh*. Бейт строится на семантике солёности: *namak* – соль, иносказательно – «обаяние», «красота», «душа», *bī namak* – «без соли», иносказательно – «неверный» (10. Dihxudā: сл. ст. “*namak*”, сл. ст. “*bī namak*”); *šūr* – «волнение, смятение», «пылкость, горячность», «страсть, влечение», во втором значении – «солёный». Тем самым влюбленный был верен («имел соль») в своей любви, поэтому его ни на минуту не оставляло любовное волнение («солёность»). Игра этими значениями продолжится ниже.

\* В волнении (*dar šūr*) – вариант изд. Шафи’и Кадкани [28, с. 302]. В основном тексте *dar sūz* – в горении.



То издавал горестный плач,  
то метался, словно огонь.  
Когда мимо проходил сребростанный Айаз,  
слезы у него струились потоками.  
Он падал, и разум его покидал,  
словно пьяный, лежал он при дороге.  
О горении любви этого несчастного  
известили Махмуда.  
Махмуд то склонял голову,  
то стонал, то возгорался, подобно [дереву] алóй<sup>62</sup>.  
Сказал он в сердце своем: «Это уж слишком!  
Имущество и любовь делить с кем-то – нехорошо».  
И вот падишах велел ему немедля явиться,  
он, словно дым, примчался с [лотком] соли на голове.  
Отверз уста Махмуд и сказал ему:  
«Прими от меня, о нищий, доброе слово:  
Распрощайся с любовью к этому моему кумироликому,  
а иначе – распрощайся со своей душой».  
В ответ влюбленный сказал: «О, царь!  
Ты – на троне, я – стою у дороги.  
Твой Айаз – твой навеки,  
мне от него нет ничего, кроме знака.  
Посреди роскоши и царской неги  
стоит перед тобой тот, кого ты хочешь.  
Если этот кумироликий – твой, то чего я ищу?  
Если он с тобой, с кем я распрощаюсь?  
У меня любовь к нему навечно,  
ибо она непрестанно разгорается в моей душе.  
Нет ни мгновенья, чтоб моя любовь к нему не возрастала,  
нет у меня другого устава, чем приносить себя ему в жертву.  
Раз любовь к нему убивает меня сто раз на дню,  
не боюсь я, если убьет меня царь.  
Ведь влюбленный нисколько не дрожит за жизнь,  
потому что в его глазах жизнь не стоит и джау».  
Царь сказал: «О ты, позорище с головы до ног!  
Где уж тебе равняться со мной по весу!  
Ты никогда не сможешь как следует играть в любовную игру,

---

<sup>62</sup> *Дерево алóй* – каламбак, дерево с ароматической древесиной.



какую наличность поставишь ты на кон в любовной игре?»<sup>63</sup>

Нищий сказал ему: «Этой наличности никогда  
у тебя и крупницы нет, а у меня – есть.

Ты в своем царском звании – словно котел, полный яств,  
но без соли, сколько бы ты ее ни хотел.

Раз у меня есть соль, что ты на меня нападаешь?  
Если нет соли в твоей любви, что ты ею хвалишься?

У тебя – имущество, царство, золото и сила,  
но нужна соль, как у меня, если есть у тебя волнение [любви]<sup>64</sup>!

Царь сказал: «Докажи это, влюбленный!  
Я-то видел, что ты не годишься для любви».

Нищий сказал: «Не стану доказывать!  
Если я влюблен – мне нечего бояться.

Ты со своими владениями и завоеваниями  
не отказываешься от царства ради любви.

А я от любви к твоему Айазу ни на миг  
не откажусь ради всех дел мира.

Я оба мира навсегда оставил ради него,  
а ты по сотне причин всегда его оставляешь.

Посмотри же на твою любовь и на мою любовь,  
посмотри на разницу между этим нищим и собой».

Царь сказал ему: «Эй, нищий попрошайка!  
В которую из его частей ты влюблен?»

Он сказал ему: «Есть ли у меня смелость  
думать о любви к этому кумиру!

Неуместно для меня (что поделаешь!)  
тешиться любовью к какой-то части в нем.

Если я вижу хоть один его волосок,  
каждый мой волос испускает пламя.

Не вынести мне любви и к одной его части,  
как же я буду осматривать его с головы до ног?!»

Царь сказал ему: «Если от головы до ног  
ты не влюблен ни в какую его часть,

<sup>63</sup> *Любовная игра* ('iṣq-bāzī), в суфизме означает как любование юным прекрасным созданием – отражением красоты Создателя, так и готовность пожертвовать всем («поставить на кон всё») ради любви.

<sup>64</sup> Нужна **соль**, как у меня, если есть у тебя **волнение** [любви]. – «Волнение» – в оригинале ṣūg, ср. примеч. 62. Если продолжить «пищевой» ряд, бейт прочитывается: «Тебе нужна соль, если [твой котел] разогрелся».



Отчего же тебе так нейдет от любви к нему,  
скажи, к чему же эта твоя любовь?»

Так сказал он: «Душа моя полна смятения  
знаешь отчего? От жемчужины в его ухе.

Когда я вижу кольцо в его ухе,  
всей душой выбираю кольцо рабства ему<sup>65</sup>.

Не вожделение любовное во мне к этому кумиру,  
мне довольно любви к жемчужине в его ухе».

Царь сказал: «Тот, кто обрел знак от этой жемчужины,  
нашел он ее в море тела или в море души?»

Нищий сказал ему: «Такая жемчужина, о миродержец,  
явилась из моря нашей любви.

Если ты сможешь нырнуть в океан любви,  
станешь в уединении избранником для этой жемчужины».

Царь сказал: «В это море, о благородный,  
как можно решиться нырнуть?»

Нищий сказал: «Ты с этими слонами и страной,  
царством от востока до запада и войском

Не сумеешь стать ныряльщиком в этом море –  
тут нужен искренне ото всего отказавшийся,

Разом отбросивший оба мира,  
бросившийся в это море вниз головой,

Затаивший дыхание, отвергший жизнь,  
ищущий жемчуг в глубинах моря<sup>66</sup>.

Ты, распростерший крылья над всем миром,  
не обрешь надежды на ту жемчужину никогда».

Царь сказал: «Султан несколько не суетился,  
жемчужину, о которой ты говоришь, получил даром.

Посмотри – вот она в ухе Айаза,  
а Айаз мой верный [раб] с кольцом в ухе<sup>67</sup>.

Мне не пришлось опрокидываться вниз головой,  
это жемчужина сразу досталась мне в руки.

Ты терзай душу, а эта жемчужина – моя.  
Мне – жемчужина, тебе – пучина моря!»

<sup>65</sup> Кольцо в ухе – иносказание рабской преданности (раб носил в ухе кольцо с именем своего господина).

<sup>66</sup> О сдерживании дыхания как важном условии молитвенной практики суфия см.: [32, с. 179–180].

<sup>67</sup> Раб с кольцом в ухе – см. примеч. 65.





Нищий сказал: «Подумай хорошенько!  
Разве досталась тебе эта жемчужина?!  
Эта жемчужина была бы твоей,  
если бы она была в ухе царя.  
Раз в твоём ухе нет этой горделивой жемчужины,  
что тебе до жемчужины? Не хвались этой жемчужиной!  
Если бы царь мира обладал верностью,  
у царя, а не у его раба было бы кольцо в ухе.  
Хорошо ли – влюбленный вознесен до звезды 'Аййук,  
а возлюбленный – униженный, с кольцом в ухе?<sup>68</sup>  
Если ты влюбленный, не кичись так,  
это у тебя должно быть кольцо в ухе!  
Раз у тебя этого кольца в ухе нет,  
не говори о любви, если ты разумен».   
От стыда царь, ты сказал бы, облился кровью,  
спустился с трона и ушел к себе.  
Нищего с солью прогнал от себя,  
услышаны ли были его слова? – не знаю.

### Литература

1. Лахути А. Г. Душа и *нафс* в поэзии 'Аттара (к составлению авторского словаря) // *Ориенталистика*. 2019. Т. 2, № 2. С. 435–446.
2. Чалисова Н. Ю. Суфийский *nafs* как термин доктрины и персонаж жития: проблемы перевода // *Ориенталистика*. Т. 2, № 2. С. 421–434.
3. Бертельс Е. Э. *Роман об Александре и его главные версии на Востоке*. М.; Л.: Изд. АН СССР; 1948. 188 с.
4. Коран / Пер. с арабск. и коммент. И. Ю. Крачковского. Изд. 2-е. М.: Наука; ГРВЛ; 1986. 727 с.
5. Boyle J. A. The Alexander Legend in Central Asia // *Folklore*. Vol. 85, No. 4 (Winter, 1974). P. 217–228.
6. Фирдоуси. *Шахнаме*. Т. 5 / Пер. Ц. Б. Бану-Лахути и В. Г. Берзнева; Отв. ред. А. Н. Болдырев; примеч. В. Г. Луконина. М.: Наука; 1984. 392 с.
7. Muşaffā Abū-l-Faẓl. *Farhang-i iṣṭilāḥāt-i nujūmī hamrāh bā vāzahā-yi kayhānī dar šī'r-i fārsī*. Tih-rān: Muassisa-ye muṭālī'āt-i va taḥqīqāt-i farhangī; 1987. 1023+26 ş. (На перс. яз.).
8. 'Aṭṭar, Farīd ad-Dīn. *The Ilāhī-nāma or Book of God of Farīd ad-Dīn 'Aṭṭār* / Tr., intr., notes by J. A. Boyle; Forward by A. Schimmel. Manchester: Manchester University Press; 1976. 392 p.

<sup>68</sup> *Аййук* – звезда Капелла в созвездии Возничего, самая яркая в Северном полушарии. В персидской поэзии – метафора удаленности, высоты и яркости.



9. Геродот. История. В девяти книгах / Пер. и примеч. Г. А. Стратановского. Под общей редакцией С. Л. Лутченко. Ред. перевода Н. А. Мещерский. Книга III. Ленинград: Наука; 1972. 600 с.

10. Dihxūdā 'Alī Akbar. *Luġat-nāma (čāp-i avval az dawra-yi jadīd)*. Jild-i 1–14. Tihrān: Tihran University Publications, 1372/1993. – URL: <https://icps.ut.ac.ir/fa/dictionary> (На перс. яз.)

11. Nišābūrī, Abū Ishāq. *Qīṣaṣ al-anbīyā' (Dāstānhā-yi payġambārān / Ba ihtimām-i Ḥabīb Yaġmāyī*. Tihrān, б. и.; 1340/1961. 490 ș. (На перс. яз.).

12. *Коран* / Пер. с ар. и коммент. М.-Н. О. Османова. М.: Ладомир; Восточная литература; 1995. 579 с.

13. Пигулевская Н. В. Сказание об Александре Македонском // *Сирийская средневековая историография. Исследования и переводы*. СПб.: ИВ РАН; 2000. С. 630–641.

14. Пиотровский М. Б. Зу-л-Карнайн // *Ислам. Энциклопедический словарь* / Сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М.: Наука; ГРВЛ; 1991. С. 78–79.

15. *Tarjuma-yi risāla-yi Quṣayrīya. Ar-Risāla al-quṣayrīyya fi 'ilm at-taṣavvuf / Tarjuma-yi Abū 'Alī Ḥasan b. Aḥmad 'Uṣmānī*. Muqaddima, Taṣḥīḥ va ta'līqāt-i Maḥdī Muḥabbatī. Tihrān: Intiṣārāt-i Hermes; 1391/2012. 624 ș. (На перс. яз.)

16. *Tārīx-i Bal'amī: takmilah wa tarġumah-i Tārīx-i Ṭabarī / Bi-taṣḥīḥ-i Muḥammad Taqī Bahār Malik al-Šu'ārā'*; bi-kūṣiṣ-i Muḥammad Parvīn Gunābādī. J. 1. Tihrān: Kitābfurušī-yi Xayyām; 1337/1958. 638 ș. (На перс. яз.).

17. Аль-Худжвири. *Раскрытие сокрытого. Старейший персидский трактат по суфизму* / Пер. с англ. А. Орлова; под ред. Н. И. Пригариной М.: Единство; 2004. 504 с.

18. Алонцев М. А. «Меч Сунны и украшение Пути»: Агиографический портрет Джафара Садика в суфийской традиции // *ШАГИ/СТЕПС. Журнал Школы актуальных гуманитарных исследований*. М.: РАНХиГС. 2018. Т. 4, № 1. С. 165–174.

19. Насыров И. Р. *Основания исламского мистицизма (Генезис и эволюция)*. М.: Языки славянских культур 2009. 552 с.

20. *Aṭṭar, Farīd ad-Dīn*. Mantiq al-tair according to Paris Manuscript. Ed. and expl. by Kazem Dezfulian. Čāp-i 4. Tehran: Istisharat-i Talayye; 1388/1998. 614 ș. (На перс. яз.).

21. Мухаммад аз-Захири ас-Самарканди. *Синдбад-наме* / Пер. [с перс.] М.-Н. О. Османова; под ред. [и с предисл.] А. А. Старикова; Акад. наук СССР. Ин-т востоковедения М.: Восточная литература; 1960. 310 с.

22. Matīnī J. Ayāz, Abū'l-Najm // *Iranica*. Vol. III, fasc. 2. P. 133–134; также: *Encyclopaedia Iranica*. – Available at <http://www.iranicaonline.org/articles/ayaz-abul-najm-b> (на перс. яз.).

23. Farruxī-yi Sīstānī. *Dīvān / Muqaddama, ḥavāṣī, ta'līqāt, fihrist va luġāt ba kūṣiṣ-i Muḥammad Dabīr Sīyāqī*. Tihrān: Sharkat-i nasabi-yi Hāj Muḥammad Iqbāl; 1335/1957. 38+510 ș. (На перс. яз.).

24. Настич В. Н. Порочной страсти оловянный след... (К вопросу о научной ценности современной туркменской бижутерии) // *Ирано-Славика*. М., 2008. Т. 15. № 1. С. 15–16.

25. *Сиасет-наме. Книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-Мулька* / Пер., введ. в изучение памятника и примеч. Б. Н. Заходера. М.; Л.: Изд-во АН СССР; 1949. 379 с.



26. Пригарина Н. И., Чалисова Н. Ю., Русанов М. А. *Хафиз. Газели в филологическом переводе*. Ч. 1 / Пер с перс. Prigarina N., Chalisova N., Rusanov M. The Ghazals in philological translation. Part 1. Moscow: RGGU; 2012. (In Russ.).

27. *Dīvān-i Mahsat-i Ganjawī, Taṣṣih-i T. Šihāb*. Čāp-i 2. Tihrān: Kitābhāna-yi Ṭahūrī; 1335/1957. 96 š. (Ha перс. яз.)

28. Aṭṭār Farīd ad-Dīn. *Ilāhī-nāma* / Muqaddama, taṣṣih va tā'liqāt-i Muḥammad Rizā Šafī'i Kadkanī. Tihrān: Intiṣārāt-i Suxan; 1388/2008. 902 š. (Ha перс. яз.)

29. Anawati G. C. Сл. ст. " 'Īsā" // *Encyclopaedia of Islam*. New ed. Vol. I – XIII. Leiden: E. J. Brill; 1986–2005. Vol. IV. P. 81–86. (на перс. яз.).

30. Sajjādī J. *Luḡāt va iṣṭilāḥāt va ta'bīrāt-i irfānī*. Tihrān: Kitābhāna-yi Ṭahūrī; 1350/1971. 559 š. (Ha перс. яз.)

31. *Ġazzālī Aḥmad*. Savānīḥ // *Majmu'a-yi āṭārḥā-yi fārsī-yi Aḥmad-i Ġazzālī* / Ba ihtimām-i Aḥmad Mujahid. Čāp- 2\_bā izāfāt. Tihrān: Intiṣārāt-i Dāniṣḡāh-i Tihrān; 1370/1991. Š. 89–173. (Ha перс. яз.)

32. Шиммель А. *Мир исламского мистицизма* / Пер. с англ. А. С. Рапопорт и Н. И. Пригариной. М.: Садр; 2012.

## References

1. Lahuti L. G. The meaning of words jan and nafs in 'Attar's poetry. A contribution to the dictionary of 'Attar's poetical language. *Orientalistica*. 2019;2(2):435–446. (In Russ.)

2. Chalisova N. Y. Interpreting the term nafs: a component of the Sufi doctrine. *Orientalistica*. 2019;2(2):421–434. (In Russ.)

3. Bertels Ye. E. *Alexander Romance and its Main Version's in the East*. M.; L.: Izd. AS USSR; 1948. 188 p. (In Russ.)

4. Krachkovskiy I. Yu. (ed.). *The Quran*. 2<sup>nd</sup> ed. Moscow: Nauka; GRVL; 1986. 727 p. (In Russ.)

5. Boyle J. A. The Alexander Legend in Central Asia. *Folklore*;85(4, Winter, 1974):217–228.

6. Banu-Lahuti C. B., Berznev V. G. (transl.) Firdousi. *Shahnameh*. Vol. 5. Boldyrev A. N. (ed.), Lukonin V. G. (notes). Moscow: Nauka; 1984. 392 p. (In Russ.)

7. Muṣaffā Abū-l-Faḡl. *Farhang-i iṣṭilāḥāt-i nujūmī hamrāh bā vāḡhā-yi kayḡhānī dar šī'r-i fārsī*. Tihrān: Muassisa-ye muṭālī'āt-i va taḡqīqāt-i farhangī; 1987. 1023+26 p. (In Persian)

8. Boyle J. A. (transl., intr., gjes) 'Aṭṭār, Farīd ad-Dīn. *The Ilāhī-nāma or Book of God of Farīd ad-Dīn 'Aṭṭār*. Forward by A. Schimmel. Manchester: Manchester University Press; 1976. 392 p. (In Persian)

9. Gerodot. *History*. In 9 Books. Stratanovskij G. A. (transl., notes); Lutchenko S. L. (ed.). Book III. Leningrad: Nauka; 1972. 600 p. (In Russ.)

10. 'Alī Akbar Dihxudā. *Luḡat-nāma*. Jild-I 1–14. Tihrān: Dāniṣḡāh-i Tihrān; 1993. (In Persian). Available at: <https://icps.ut.ac.ir/fa/dictionary> (In Persian).

11. Niṣābūrī, Abū Ishāq. *Qīṣaṣ al-anbiyā' (Dāstānḡā-yi payḡambārān)*. Ba ihtimām-i Ḥabīb Yaḡmāyī. Tihrān: without publ.; 1340/1961. 490 p. (In Persian).

12. Osmanov M.-N. (ed.). *The Quran*. Moscow: Ladomir; Vostochnaya literature;; 1995. 579 p. (In Russ.).



13. Pigulevskaja N. V. The Legend of Alexander the Great. *Syrian Medieval Histrography. Research and translations*. St. Petersburg: Institut vostokovedenia; 2000, pp. 630–641.

14. Piotrovskij M. B. Zu-l-Karnajn. *Islam. The encyclopedic dictionary*. Miloslavskii G. V., Petrosyan Yu. A., Piotrovskii M. B., Prozorov S. M. (eds). Moscow: Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury; 1991, p. 78–79. (In Russ.)

15. *Tarjuma-yi risāla-yi Quṣayrīya. Ar-Risāla al-quṣayrīyya fi ‘ilm at-taṣavvuf*. Tarjuma-yi Abū ‘Alī Ḥasan b. Aḥmad ‘Uṣmānī. Muqaddima, Taṣḥīḥ va ta’līqāt-i Maḥdī Muḥabbatī. Tihrān: Intiṣārāt-i Hermes; 1391/2012. 624 p. (In Persian)

16. *Tārīx-i Bal’amī: takmilah wa tarǧumah-‘i Tārīx-i Ṭabarī*. Bi-taṣḥīḥ-i Muḥammad Taqī Bahār Malik al-Šu‘ārā’; bi-kūšīš-i Muḥammad Parvīn Gunābādī. Tihrān: Kitābfurūšī-yi Xayyām; 1337/1958. 638 p. (In Persian).

17. Orlov A. (transl.), Prigarina N. (ed.) Al-Hujwiri. *Unveiling of the Hidden. The oldest Persian treatise on Sufism*. Moscow: Yedinstvo; 2004. 504 p. (In Russ.).

18. Alontsev M. A. “The sword of the Sunna and the beauty of the Path”: The hagiographical image of Ja’far Sadiq in Sufi tradition. *ShAGI/STEPS. The Journal of the School of Advanced Studies in the Humanities* (Moscow: RANHiGS). 2018;4(1):165–174. (In Russ.)

19. Nasyrov I. R. *Foundations of mysticism Islamic (genesis and evolution)*. Moscow: Jazyki slavjanskikh kul’tur; 2009. (In Russ.).

20. Aṭṭār Farīd ad-Dīn. *Mantiq al-tair according to Paris Manuscript*. Kazem Dezfulian (ed. and expl.). Čāp-I 4. Tehran: Istisharat-i Talayye; 1388/1998. 614 p. (In Persian).

21. Muhammad az-Zahiri as-Samarkandi. *Sindbad-name*. Osmanova M.-N. O. (transl. into pers.); Starikova A. A. (ed., intr.). Moscow: Vostochnaja literature; 1960. 310 p. (In Russ.)

22. Matīnī J. Ayāz, Abu’l-Najm. *Iranica*;3(2):133–134; also: *Encyclopaedia Iranica*. – Available at <http://www.iranicaonline.org/articles/ayaz-abul-najm-b> (In Persian)

23. Farruxī-yi Sīstānī. *Dīvān*. Muqaddama, ḥavāšī, ta’līqāt, fihrist va luǧāt ba kūšīš-i Muḥammad Dabīr Sīyāqī, Tihrān: Sharkat-i nasabi-yi Hāj Muḥammad Iqbāl; 1335/1957. 38+510 p. (In Persian).

24. Nastich V. N. The vicious passion’s stannic trace. *Irano-Slavica* (Moscow). 2008;15(1):15–16. (In Russ.)

25. Zakhoder B. N. (transl., introd. and notes) *Siaset-nameh. The book about the reign of the wazir of the XI century Nizam al-Mulk*. Moscow; Leningrad: Publishing house of the Academy of Sciences of the USSR; 1949. (In Russ.).

26. Prigarina N., Chalisova N., Rusanov M. *The Ghazals in philological translation*. Part 1. Moscow: RGGU; 2012. (In Russ.)

27. *Dīvān-i Mahsatī-i Ganjawī, Taṣḥīḥ-i Ṭ. Šihāb*. Čāp-i 2. Tihrān: Kitābhāna-yi Ṭahūrī; 1335/1957. 96 p. (In Persian)

28. Aṭṭār Farīd ad-Dīn. *Ilāhī-nāma*. Muqaddama, taṣḥīḥ va tā’līqāt-i Muḥammad Rizā Šafī’i Kadkanī. Tihrān: Intiṣārāt-i Suxan; 1388/2008. 902 p. (In Persian).

29. Anawati, G. C. ‘Isā. *Encyclopaedia of Islam*. New ed. In 13 vols. Leiden: E. J. Brill; 1986–2005. Vol. IV, pp. 81–86.

30. Sajjādī J. *Luǧāt va iṣtilāḥāt va ta’bīrāt-i irfānī*. Tihrān: Kitābhāna-yi Ṭahūrī; 1350/1971. 559 p. (In Persian)



31. Ġazzālī Aḥmad. Savānīḥ. *Majmu'a-yi āṭārḥā-yi fārsī-yi Aḥmad-i Ġazzālī*. Ba ihtimām-i Aḥmad Mujahid. Čāp-I 2 bā izāfāt. Tihrān: Intišārāt-i Dānišgāh-i Tihrān; 1370/1991, pp. 89–173. (In Persian).

32. Shimmel A. *Mystical Dimansions of Islam*. Rapoport A. S. and Prigarina N. I. (transl). Moscow: Sadra; 2012. (In Russ.)

### Информация об авторе

Лахути Лейла Гасемовна – старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, доцент Института лингвистики РГГУ, Москва, Россия.



### Information about the author

Leyli G. Lahuti – Senior Research Fellow, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 14 октября 2020 г.  
Одобрена рецензентами: 16 ноября 2020 г.  
Принята к публикации: 21 ноября 2020 г.

### Article info

Received: October 14, 2020  
Reviewed: November 16, 2020  
Accepted: November 21, 2020

# LITERATURE OF THE EAST

## Urdu Literature

### ЛИТЕРАТУРА ВОСТОКА

#### Литература урду

Переводы

Филологические науки

УДК 82-1(091)=03.214.22=161.1

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1437-1449

#### «Мир Таки Мир»: отрывок из истории поэзии урду

#### «Вода жизни» М. Х. Азада

**Людмила Александровна Васильева**

(Перевод с урду, предисловие, комментарии)

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

ludvas@yahoo.com, <https://orcid.org/0000-0002-2466-3832>

**Аннотация.** Критический труд Мухаммада Хусейна Азада (1830–1910) «Вода жизни» считается первой историей поэзии урду на этом языке. Азад раньше других увидел в ней непрерывный процесс, в котором произведения отдельных периодов находились в неразрывной связи друг с другом. Азад выделяет пять основных периодов поэзии урду, кратко характеризуя каждый из них. Изложив биографию той или иной знаменитости, Азад уделяет особое внимание характеристике личности выдающихся поэтов, создает их яркие портреты, приводит исторические анекдоты, связанные с ними, а также на конкретных примерах из поэзии пытается показать взаимосвязь творчества упоминаемого поэта с его предшественниками и последователями. Труд М. Х. Азада оказал огромное влияние на умы его современников, а также и на дальнейшее направление хода литературно-критической мысли на языке урду: он установил стандарты литературной критики на многие десятилетия. Ряд исторических дат и литературных фактов, как и важных обобщений автора, сегодня представляются недостоверными либо спорными. Однако, несмотря на это, до сих пор многие литераторы урду и критики полностью полагаются на характеристики знаменитых стихотворцев, данные Азадом. Это касается и крупнейшего поэта урду XVIII в. Мира Таки Мира (1713/1723(?)–1810). Предлагается перевод одного из разделов труда Азада «Вода жизни», посвященного Миру Таки Миру.

**Ключевые слова:** Азад, Мухаммад Хусейн (1830–1910); Мир, Мир Таки (1713/1723(?)–1810); «Вода жизни»; язык урду; поэзия урду; биография; портрет; газели; *тазкире*

**Для цитирования:** Васильева Л. А. Мир Таки Мир: отрывок из истории поэзии урду «Вода жизни» М. Х. Азада // Ориенталистика. 2020. Т. 3, № 5. С. 1437–1449. DOI: 10.31696/2587-9502-2020-3-5-1437-1449



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.







Translate

Philology studies

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1437-1449

## “Mir Taqi Mir”. A fragment from the History of Urdu Poetry “Water of Life” of Muhammad Husayn Azad

Ludmila A. Vasilyeva

*(Translation from Urdu into Russian, comments and introduction)**Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,  
ludvas@yahoo.com, <https://orcid.org/0000-0002-2466-3832>*

**Abstract.** The article is a translation into Russian of the chapter from the “Water of Life” by Muhammad Husain Azad (1830–1910). This is the chapter about the greatest Urdu poet Mir Taki Mir (1713/1723(?)–1810 AD). The critical work by Azad, the “Water of Life” is considered as the first history of Urdu poetry written in Urdu. Azad was the first to see in this phenomenon a continuous process. The periods in the development of literature are interlinked. Azad identifies five major periods of Urdu poetry and briefly describes each of them. His work comprises biographical facts, characteristics, vivid word-portraits of outstanding Urdu poets and colourful historical anecdotes associated with them. The “Water of Life” had a very significant impact on contemporaries of Azad, as well as on the further development of literary-critical thought in Urdu. It set the standard for literary criticism for many decades. “Water of Life” had a significant impact on contemporaries, as well as on the further development of literary-critical thought in Urdu. It set the standard for literary criticism for many decades to come. Regardless that some historical dates and literary facts, as well as some important generalizations of the author, seem today at least controversial, still many Urdu literati and critics even nowadays fully rely upon the evaluation and criticism of famous poets as given by Azad.

**Keywords:** Azad, Muhammad Husain (1830–1910); Mir, Taqi Mir (1713/1723(?)–1810), “Water of Life”; language, Urdu; poetry, Urdu; biography; word-portraits; ghazals; *tazkire*

**For citation:** Vasilyeva L. A. “Mir Taqi Mir”. A fragment from the History of Urdu Poetry “Water of Life” of Muhammad H. Azad. *Orientalistika*. 2020;3(5):1437–1449. (In Russ.) DOI: 10.31696/2587-9502-2020-3-5-1437-1449

### Предисловие

Критический труд Мухаммада Хусейна Азада (1830–1910) «Вода жизни» (*Аб-е хайат*, 1880) считается первой историей поэзии урду на этом языке. По сути своей этот труд представляет собой произведение переходного типа от средневековой антологии – *тазкире* к современной истории литературы. По мнению целого ряда индийских и пакистанских критиков, «Вода жизни» является наиболее часто переиздаваемой и наиболее читаемой прозаической книгой XIX в. на языке урду. Последнее утверждение не может не вызвать сомнения, поскольку язык произведения, прежде всего его стилистика, а также немалая часть лексики весьма



архаичны, и освоение текста требует от читателя молодого поколения определенной филологической подготовки.

До М. Х. Азада истории литературы урду как таковой не существовало. Азад был первым урдуязычным автором, кто, обратившись к истории поэзии на этом языке, увидел в ней не набор биографий поэтов с примерами их стихов – по этому принципу создавались средневековые *тазкире*, – а непрерывный процесс, в котором произведения отдельных периодов находились в неразрывной связи друг с другом. Азад выделяет пять основных периодов поэзии урду, кратко охарактеризовав каждый из них. Изложив биографию той или иной знаменитости, Азад уделяет особое внимание характеристике личности выдающихся поэтов соответствующего периода, приводит исторические анекдоты, связанные с ними, а также на конкретных примерах из их газелей пытается показать взаимосвязь творчества упоминаемого поэта с его предшественниками и последователями.

Однако при этом необходимо подчеркнуть, что многие исторические даты и литературные факты, как и многие важные обобщения автора, являются недостоверными либо спорными. К сожалению, до сих пор публикация критического текста этого уникального литературного памятника с необходимыми комментариями, включающими объяснения и корректирование неточностей, неясностей и явных авторских огрехов, остается пока одной из труднейших задач, стоящих перед исследователями литературы урду.

Трудно переоценить влияние, которое оказал труд М. Х. Азада на умы его современников, взглянувших на свою поэзию глазами автора «Воды жизни», а также и на дальнейшее направление хода литературно-критической мысли на языке урду: именно труд М. Х. Азада установил стандарты литературной критики на многие десятилетия. Кроме того, он оказался наиболее богатым и авторитетным источником множества литературных фактов, анекдотов и высказываний о поэтике урду.

Многие литераторы урду до сих пор считают труд М. Х. Азада «первым и последним словом» относительно личности знаменитых стихотворцев, полностью полагаясь на данные им характеристики. Это касается и крупнейшего поэта урду XVIII в. Мира Таки Мира (1713/23(?)–1810), которому посвящен один из разделов книги «Вода жизни». Мир Таки Мир вплоть до сегодняшнего дня предстает в воображении его соотечественников и описывается в литературе именно таким, каким его представил М. Х. Азад.

### **Мир Таки Мир**

Мир Таки, носивший *тахаллус*<sup>1</sup> «Мир», родился в семье одного из благородных горожан Агры Мира Абдуллы. Сираджуддин Али-хан Арзу, более известный как Хан-е Арзу, был весьма популярным автором, писавшим на персидском языке, и одним из самых авторитетных ученых-лите-



раторов Индии. В *тазкире* «Гульзар-е Ибрахим» сказано: «Мир-сахиб<sup>2</sup> находился в дальнем родстве с Ханом Арзу, который одно время принимал участие в воспитании и образовании Мира Таки». Широко распространено мнение, что Мир-сахиб был родным племянником Хана Арзу. В действительности же он был сыном Мирзы Абдуллы от первого брака, который после смерти матери Мира Таки женился вторично на сестре Хана Арзу. Таким образом, кровного родства между ними не было: Мир-сахиб приходился Арзу племянником со стороны своей мачехи.

Мир-сахиб питал большую склонность к поэзии с раннего возраста. После смерти отца Мир-сахиб отправился в Дели. В доме Хана Арзу сам Мир-сахиб и его поэзия обрели наставника. Однако Хан-сахиб был ревностным суннитом ханафитского толка, а Мир-сахиб был шиитом, к тому же обладал крайне вспыльчивым и раздражительным характером. Кончилось тем, что из-за какой-то мелочи он повздорил с Ханом Арзу и покинул его дом.

Так уж принято в этом придирчивом мире, что если кто-то из добропорядочных оступился, то ему это не простят, и на его доброе имя ляжет клеймо порицания. Во всяком случае, в одной из *тазкире* («Тазкира-е шориш») говорится, что титулом «сейид» Мир Таки был награжден поэтическим сообществом, что не имело отношения к его принадлежности к прямым потомкам Пророка. А еще от старых людей я сам слышал, что, когда он выбрал для себя *тахаллус* «Мир», отцу его это не понравилось: «Не делай этого! Смотри, однажды ненароком станешь *сейидом*»<sup>3</sup>. В то время сам Мир-сахиб не обратил на эти слова никакого внимания, а на деле постепенно все к тому и шло. Как-то раз я услышал от престарелых людей строки Сауды<sup>4</sup>, которых, однако, нет в его *куллияте*<sup>5</sup>. Думаю, в них Сауда намекает именно на упомянутый факт:

Когда Мир раскалил печь своего поэтического темперамента,  
То появились в его воображении сдобный хлеб, лепешки, и сыр.  
А в конце говорит:

Ну а теперь все специи *Мири*<sup>6</sup> готовы:  
Сынок будет луком-пореем, а сам Мир – кориандром.

Но все же считаю необходимым сказать, что его бедность и его несчастья, его терпение и способность довольствоваться малым, его страх перед Богом и его благочестие – все эти качества, слившись воедино, отражали его *сейидовскую* сущность и говорили о том, что сомневаться в ней не следует. Ну а что касается людской молвы, так что только и о ком только не говорят! И если бы Мир-сахиб не был *сейидом*, то незачем ему было говорить:

Бродит несчастный Мир, и никому до него нет дела.  
В своей страсти он потерял даже гордость *сейида*!



Хотя его *тахаллус* был «Мир» (в терминологии карточной игры *ганджафа* – козырной король), но в *ганджафа* поэтической игры он блистал, как [козырной туз] «Солнце». В оценке его поэзии знатоки прибегали к сравнению с драгоценными камнями и жемчугом, а его имя распространяли повсюду, превращая его в цветочный аромат. В Индии он оказался тем счастливым, чьи газели путешественники привозили в разные города в качестве подарка.

Очевидно, что издавна особо одаренные натуры преследуются бедами и невезением. Что касается Мира-сахиба, то он, на беду свою, отличался к тому же крайним высокомерием, и самая почетная должность, чьи-то достоинства и заслуги и даже почтенный возраст не вызывали в нем уважения. Этот недостаток был и причиной его крайней раздражительности, постоянно лишая его простых земных радостей и душевного покоя. Будучи ошибочно убежденным в безупречности своих манер и полностью удовлетворенным собственной бедностью, Мир Таки очень гордился тем и другим. Пишущий эти строки ниже просит прощения у чистой души Мира-сахиба за эти дерзкие слова, невольно слетевшие с губ, но – Бог свидетель! – все, что написано – все ради того, чтобы люди, которым придется жить в этом мире, видели бы, каким образом талант одаренного человека может опровергать эти слова, обращая их в прах. Таким же образом, обстоятельства [его жизни] и его слова доказывают справедливость сказанного.

Хотя в Дели при дворе Шаха Алама, как и на званных вечерах богатой публики, его величество Уважение всегда освобождало для Мира лучшие места по причине его непревзойденного таланта, и каждый почитал поэта за его высокое искусство и за достойные манеры и высказывания, однако «пустым» почитанием не прокормишь семью, да и казна государства тоже была пуста. Поэтому в 1190 г. хиджры (1776–1777) он вынужден был покинуть Дели.

Когда [Мир-сахиб] отправился в Лакхнау, у него не хватило денег на оплату повозки, пришлось искать попутчика. Найдя такового, Мир-сахиб попрощался с Дели. Проехав некоторое расстояние, попутчик ему что-то сказал, но тот, отвернувшись, промолчал. Через некоторое время этот человек снова обратился к нему. Мир-сахиб нахмурился и проговорил: «Уважаемый, вы внесли часть оплаты за поездку и по праву заняли место в повозке. Но какое это имеет отношение к разговору?». Тот удивился: «Да что же плохого, если мы скоротаем время в разговорах? Хоть какое-то развлечение в дороге!» Мир сахиб вспыхнул: «Для вас – развлечение, а для меня – урон моему [родному] языку!»<sup>7</sup>.

Прибыв в Лакхнау, [Мир-сахиб], как полагается путешественникам, остановился в караван-сараях. От кого-то услышал, что в этот день в городе состоится *мушаира*<sup>8</sup>. Он не выдержал, здесь же написал газель и отправился на *мушаиру*, чтобы принять в ней участие.



Одет он был по старой моде: на голове – *кхиркидар*-тюбан<sup>9</sup>, широченная верхняя роба из простой материи, на которую пошло, наверное, *газов*<sup>10</sup> пятьдесят, и целое полотнище ткани, намотанное в качестве пояса, а к нему прикреплен аккуратно сложенный в несколько раз носовой платок, штанины шаровар из *машру*<sup>11</sup> шириной во все полотнище ткани, а туфли с загнутыми носками высотой в *балишт*<sup>12</sup>. На поясе с одной стороны был подвешен прямой меч *сейф*, с другой – короткий кинжал. В руке он держал трость. Короче, когда он появился в собрании, а ведь это был Лакхнау – фатоватый законодатель новой моды, нового стиля, полный молодых повес, толпящихся повсюду, – вид его вызвал бурю смеха. Бедный Мир-сахиб, чужеземец, уже испытывавший недуги возраста, с сердцем, разбитым прощанием с родиной, был совершенно подавлен. Он молча сел в дальний угол. Когда черед свечи дошел до Мира-сахиба<sup>13</sup>, взоры всех присутствующих вновь обратились к нему и отовсюду послышалось: «И откуда же господин изволил к нам пожаловать?» Тогда Мир-сахиб прочел строки – это была импровизация, – соответствовавшие заданному размеру<sup>14</sup>:

О, восточные жители<sup>15</sup>, зачем спрашиваете, кто я родом и откуда,  
Называя меня чужаком и насмехаясь надо мной?

Дели, который был избранным городом мира  
И который останется избранником во веки веков,

Который небеса разорили и превратили в пустошь, –  
Моя родина, я – житель этого разоренного края.

Все сразу все поняли. Бросились просить у Мира-сахиба прощение, стали выказывать ему высочайшее уважение. Под утро уже весь город узнал о его прибытии. Когда, наконец, новость дошла и до ныне покойного наваба Асафа уд-Доулы, он назначил [поэту] месячное жалованье в двести рупий.

Уважение и почет всегда в услужении у таланта. Во всяком случае, и в Лакхнау они не оставили Мира-сахиба, подобно тому, как врожденные высокомерие и вспыльчивость не покидали его с юных лет. Поэтому он крайне редко появлялся во дворце ныне покойного наваба.

Однажды наваб заказал газель. Когда дня через два-три [поэт] явился по зову ко двору, наваб спросил: «Мир-сахиб, Вы написали мне газель?», на что тот, нахмурившись, ответил: «Досточтимый господин! Карманы вашего покорного слуги не набиты поэтическими темами, чтобы газель, заказанную вчера, я смог бы принести сегодня». Обладая ангельским характером, наваб лишь сказал: «Хорошо, хорошо, Мир-сахиб! Когда вам захочется, тогда и напишете».

В один прекрасный день наваб послал за ним, а когда он явился, то увидел, что наваб с тростью в руке стоит у бассейна и любителю игре плавающих в нем разноцветных рыбок. Увидев Мира-сахиба, наваб очень



обрадовался: «Мир-сахиб! Хочу вас послушать!». Мир-сахиб начал читать газель, а наваб, слушая, продолжал играть с рыбками, пошевеливая воду концом трости. Мир-сахиб, сдвинув брови, стал останавливаться после чтения каждого *ше'ра*<sup>16</sup>. Наваб, слушая, приговаривал: «Так-так, продолжайте, пожалуйста!». Прочитав еще несколько *ше'ров*, Мир-сахиб остановился: «Зачем мне читать, если вы заняты рыбками? Когда удосужитесь уделить внимание моим стихам, я смогу продолжить». «Стоящий стих сам привлечет мое внимание», – парировал наваб. Эти слова окончательно вывели Мира-сахиба из себя. Скомкав листок с газелью, он сунул его в карман и, повернувшись, вышел. После этого вовсе перестал появляться при дворе. Через какое-то время после этого случая он проходил через базар. В это время там же появилась процессия наваба. Заметив Мира-сахиба, наваб с чрезвычайной приветливостью обратился к нему: «Мир-сахиб, вы меня совсем покинули, при дворе совсем не появляетесь!». Мир-сахиб ответил: «Разговоры посреди базара не делают чести благородным людям! Что за повод для каких-либо обсуждений на улице?» В результате он оставался сидеть дома взаперти, согласно своей привычке, прозябал в бедности, а иногда даже голодал. В конце концов, в 1225 г. х. (1810) он скончался, прожив сто лет<sup>17</sup>. Насих<sup>18</sup> написал хронограмму<sup>19</sup> [на персидском языке]:

Увы и ах! Умер король поэтов!

\* \* \*

Наследие Мира-сахиба составляют шесть диванов газелей на урду и около шести страниц с его превосходными отдельными *ше'рами* на персидском языке, к которым добавлены строки на урду. Именно таким образом составлены *мусаллас* и *мурабба*<sup>20</sup> – авторские новшества Мира-сахиба в поэзии урду. Кроме этого, еще *рубаи*, четыре *касыды* во славу семьи Пророка и *касыды* в честь наваба Асафа уд-Доулы, несколько *мухаммасов* и *тарджибандов*<sup>21</sup> на моральные темы, в их числе осуждение недостатков, характерных для его эпохи, и сатирические строки в адрес определенных личностей, две поэмы *васохт*<sup>22</sup>, семистрофная поэма, прославляющая пророка Али, большое число поэм-*маснави*, антология поэтов урду (*Никат аш-шуара*) с подробностями об их жизни и творчестве, ставшая ныне библиографической редкостью. В своей антологии на персидском языке, в главе под названием «Щедрость Мира», Мухафи<sup>23</sup> писал: «Он никогда не называл себя персоязычным поэтом, но его персидский был не хуже, чем его *рехта*<sup>24</sup>. Он не раз говорил: «Однажды я не писал на *рехта* около года, и за это время сочинил две тысячи стихов на персидском и собрал их в едином томе»».

По всей видимости, Мир-сахиб не интересовался написанием хронограмм. Элегию – *марсия* также не встретить в его *диванах*. Хотя во всех





его *диванах* множество как хороших («высоких»), так и плохих («низких») газельных строк, но зато хорошие избранные строки – это непревзойденные шедевры поэзии.

В своих стихах, чем больше он стремился к максимальной простоте, выразительности языка и ясности мысли, тем в меньшей степени он прибегал к витиеватости слога и риторике. Поэтому его газель с точки зрения законов жанра выигрывает по сравнению с газелью Сауды. Его поэзия уникальна по своей простоте и силе воздействия; вместо того, чтобы подвергать читателя умственному напряжению, она доставляет ему огромное удовольствие. Поэтому-то его поэзия почитаема образованной публикой и любима простыми людьми. В действительности, он позаимствовал этот стиль у Мира Соза<sup>25</sup>. Но у того стихи поверхностные, в них нет ничего, кроме слов. А Мир-сахиб обогатил каждую строку поэтической темой. Кроме того, он облагородил бытовой язык и, придав ему красоту и силу, ввел его в поэтические салоны<sup>26</sup>.

Язык Мира-сахиба ясный и простой, поэзия его настолько понятна, что кажется, будто он ведет разговор. Он затрагивает мысли, волнующие сердце каждого человека, облекает их в незамысловатую форму, но при этом украшает идиомами и меткими выражениями. Всевышний одарил его язык такой удивительной силой, которая превращает обычные слова в поэтические темы. По сравнению с нашими другими поэтами, его стихи намного естественнее и ближе к реальности. Некоторые его строки даже кажутся натурными зарисовками и поэтому оказывают большое влияние на сердца людей. Его можно назвать «Саади<sup>27</sup> урду».

Всем известны поэтические красоты газелей наших любвеобильных поэтов, высота полета их вымыслов, беспредельность их гипербола. Но, видно, по воле рока, среди них всех именно Миру-сахибу не довелось любоваться цветением весен любви, испытать счастье встречи с ответной любовью. Голоса печалей и бед, с которыми он пришел [в этот мир], звучат в его стихах и сегодня с той же силой, [как и прежде]. Они тревожат сердце и волнуют душу, потому что для других поэтов подобные темы были выдуманными, а для него – выстраданными. Даже романтические мысли он облакал в одеяния неудач и несбывшихся надежд, отчаяния и боли разлуки. Его поэзия открыто говорит: «Я вышла из сердца, которое было отнюдь неместилищем горя и боли, а погребальными носилками, на которых покоились обманутые грезы и печали». Сердце Мира-сахиба всегда переполнялось подобные мысли, а все, что было у него на сердце, оказывалось на его губах и сразу скальпелем проникало в сердца слушателей.

Из множества газелей с самыми разными размерами одни – словно *шарбат*<sup>28</sup>, другие – как *шир-о-шаккар*<sup>29</sup>. Но газели, написанные самыми короткими размерами, поистине источают чистейшую воду жизни. Каждое произнесенное слово в них пропитано силой эмоционального воздействия. Правда, от старых людей мне довелось слышать, что газели,



созданные для *мушаир* или на заказ, далеки от совершенства тех, что написаны по вдохновению и в размерах, соответствующих собственному выбору.

Мир-сахиб часто использовал персидские лексические конструкции, полностью или частично переводя их и встраивая в свои строки на урду, создавая, таким образом, новый стиль *рехта*. Эти лексические новшества выносились на общий суд. Те немногие, которые не принимались обществом, иногда использовали некоторые из его современников, но такое случалось очень редко<sup>30</sup>.

Мир-сахиб был смуглым, худощавого сложения, среднего роста человеком. Все движения его были уверенными и неторопливыми. Говорил он очень мало и всегда довольно медленно, в его негромком голосе звучала мягкость. Возраст обострил все его качества – ведь прожитые им сто лет не могли не сказаться на нем. Мирза Катил<sup>31</sup>, вернувшись однажды с *мушаиры*, сел писать письмо другу. Описывая *мушаиру*, он, в частности, так отозвался о Мире-сахибе: «Он постоянно выступал на протяжении долгих лет, но, несмотря на это, голос его остался прежним. Правда, его благословенное тело стало совсем немощным, и голоса его почти не было слышно, но – клянусь Богом! – его газель была превосходной!»

Его привычки и манеры были отмечены серьезностью и степенностью, его выдающийся талант и умеренность [в потребностях] снискали ему всемерное уважение. Но вместе с тем его уникальная способность довольствоваться самым малым и непомерное самомнение переходили все границы. В результате этого – о каком-либо подчинении и говорить нечего – он даже не мог слышать о службе где-либо. Но мир, против власти которого никто не поднимет головы, живет по иному закону. Результат известен: гордецу приходится голодать и испытывать страдания. Укрывшись в тени своего высокомерия, Мир-сахиб рассердился на весь мир и его обитателей и заперся в четырех стенах своего дома. Ему было известно, что в городе о нем судачат. Во всяком случае, об этом он сам говорит в заключительных строках одного из своих *шахрашобов* в форме *мухаммаса*<sup>32</sup>:

Положение мое таково, что не освободиться мне от горестей.  
В сердце моем полыхает огонь, словно в светильнике.  
Грудь моя разверзлась, вместо сердца – сплошная рана.  
В собраниях меня называют «высокомерным Миром»,  
Да уж, настоящую известность завоевала моя гордость!

Но при этом сокровищницу своего красноречия он считал нетленным богатством и не обращал внимания [на мнение] ни бедных, ни богатых. Бедность он вообще считал благом, ниспосланным святой религией. В этом убеждении он обращал свое сердце в сторону мистического познания Бога. Такое достоинство, как непреклонность характера, несомненно, выше всяких похвал, и его невозможно описать ни на одном языке. Он



стойко сносил все лишения и беды брэнного мира с удивительным безразличием и беспечностью. Покидая этот мир, он не расстался со своим высокомерием и надменностью. Бог дал ему высоко поднятую голову, и, так же высоко неся ее, он отправился к Богу. Ни ради мимолетного наслаждения, ни из-за боязни нищеты с ее лишениями он не склонялся перед недостойными людьми. Его поэзия свидетельствует о том, что бутон его сердца никогда не раскрывался, и складка между нахмуренными бровями не разглаживалась. Но при этом он оставался величавым правителем своей необъятной вселенной поэтических мыслей, и чем более грубым и жестким предстал пред ним мир – тем больше обострялось его чувство собственного достоинства, тем выше становилась его самооценка.

Все известные *тазкире* исполнены сетованиями на то, что если бы его высокомерие и заносчивость проявлялись по отношению лишь к сильным мира сего, то это не выглядело бы столь предосудительным. И еще досадно, что он совсем не замечал мастерства других. Эти его качества выделялись неприглядными пятнами на полé одеяния таланта, достоинств и добродетелей, которыми одарил его Господь. Письменные свидетельства и устные воспоминания почтенных [людей] свидетельствуют, что если даже прочли бы свою газель Ходжа Хафиз Ширази<sup>33</sup> или Шейх Саади – о ком-то другом и говорить нечего! – то и тогда он счел бы для себя грехом кивнуть головой в знак одобрения. Личности, от которых в те времена во многом зависели общественное признание и репутация [поэтов], отличались высокими помыслами и страстной увлеченностью [поэзией]. Поэтому его высокомерие считали своеобразной «изюминкой» в характере гения. Как же Миру-сахибу повезло, что ему не довелось жить в наши дни!

В Дели пользовался известностью поэт Мир Камаруддин Миннат<sup>34</sup>. Благодаря своим знаниям традиционных наук<sup>35</sup>, он был допущен к могольскому двору и вращался в кругу дворцовой знати. Во времена Миру-сахиба он был начинающим поэтом, страстно увлеченным стихотворчеством, писал, в основном, на фарси. Однажды он принес Миру-сахибу свою газель на урду и попросил исправить в ней ошибки. Мир-сахиб спросил, откуда он родом. Тот ответил, что он из-под Панипата, а точнее – из Сонипата<sup>36</sup>. На это [Мир-сахиб] сказал: «Досточтимый! Урду – язык Дели, не утруждайте себя попытками писать на нем. Лучше продолжайте пользоваться всякими своими фарси».

Саадат Яр-хан Рангин был сыном наваба Тахмаспа Бег-хана, начальника дворцовой охраны, и было ему тогда лет четырнадцать-пятнадцать. Он явился с большой помпой к Миру-сахибу и подал ему газель для правки. Выслушав, Мир-сахиб строго проговорил: «Молодой господин! Вы – аристократ, и родители ваши голубых кровей, так тренируйтесь в стрельбе, в метании копья, в верховой езде. А поэзия – это нелегкое занятие, разрывающее душу, сжигающее сердце, и вам лучше сторониться



его». Когда же тот начал настаивать на своем, Мир-сахиб сказал: «Ваш характер не соответствует этому искусству, и вы не сможете овладеть им. Зачем же напрасно тратить ваше и мое время?»

Примерно то же самое произошло и с Шейхом Насихом<sup>37</sup>.

Однажды в Лакхнау я повстречал сына Мира-сахиба. С отцом ему было не сравниться, хотя, если иметь в виду злосчастность его судьбы, то его можно назвать истинным наследником своего отца. Он был пожилым человеком, нелюдимым и весьма беззаботным по натуре. Имя его было Мир Аскари, но знали его все, как Мир Каллу, а *тахаллус* носил «Арш». Он слагал стихи, имел даже *диван* газелей, и у него было несколько учеников. Один *ше'р* из газели, написанной им для *мушаиры*, одно время в Лакхнау оставался у всех на устах:

По утрам раздается громкий голос жерновов мельницы:  
«[Бог]-кормилец наполняет пищей рот камня!»<sup>38</sup>

## Комментарии

<sup>1</sup> *Тахаллус* – поэтический псевдоним. Как в данном случае, он может совпадать с собственным именем поэта.

<sup>2</sup> *Сахиб* – досл. «господин; хозяин; друг, товарищ», прибавляется к имени, чтобы подчеркнуть уважение к личности, о которой идет речь.

<sup>3</sup> Слово *мир* означает «вождь, руководитель; глава». «Мир» также титул *сейидов*, потомков пророка Мухаммада, которые составляли обособленную, привилегированную группу в социальной иерархии мусульманского общества. Кроме того, *мир* – сокращенная форма от слова *амир* («богатый; богач»). Семья Мира Таки принадлежала к сословию шейхов, ведущих свою родословную от известных духовных наставников, чем очень гордилась семья Мира Абдуллы. Шейхи считали себя ничуть не ниже *сейидов*, как правило, весьма зажиточных. Бедность, присущая шейхам, была предметом их особой сословной гордости. Поэтому *тахаллус* «Мир», в котором содержался намек и на богатство, и на «сейидство», не понравился отцу Мира Таки.

<sup>4</sup> Сауда, Мирза Мухаммад Рафи (1706–1781) – современник Мира Таки Мира и его поэтический соперник, один из «столпов» классической поэзии урду, крупнейший поэт-сатирик своего времени.

<sup>5</sup> *Куллият* – полное собрание поэтических произведений одного автора.

<sup>6</sup> *Мири* (однокоренное с *мир*) – «победитель» (в игре, в деловой конкуренции и т. д.). В этих сатирических строках Сауда намекает на то, что Мир («вождь, предводитель»), отрекся от «*шейхства*», поддался соблазну привилегий, которыми пользовались в мусульманском обществе *сейиды*, и себя и сына «принес в жертву», чтобы его приняли «за своего» (т. е. стал «приправой» к пище зажиточных людей, которых Сауда называет *мири*, обыгрывая *тахаллус* Мира). Иными словами, согласно строкам Сауды, Мир Таки сломил свою гордость бедняка и стал выдавать себя за сейида. В подтексте этих строк содержится намек на постоянную нужду Мира, для которого вкусная еда – плод его поэтического воображения – якобы становится непреодолимым соблазном.

<sup>7</sup> Мир был известен ревностным отношением к родному языку, эталоном которого считал делийский урду. Этот известный исторический анекдот имеет разные версии, но суть их всех одна: отказавшись говорить с попутчиком, чтобы, слыша его выговор, «не испортить язык», Мир захотел подчеркнуть превосходство столичного урду и выразить свое пренебрежение к произношению провинциальных жителей, одним из которых, по всей видимости, оказался его попутчик.



<sup>8</sup> *Мушаира* – поэтический вечер, который, как правило, выливался в своеобразное состязание поэтов. Роль «жюри» исполняла приглашенная взыскательная публика, большинство из которой было не только любителями, но и знатоками и ценителями поэзии.

<sup>9</sup> *Кхиркидар* («оконцеобразный»), или «марварский», тюбан повязывался таким образом, что в его передней части оставалось углубление – «оконце». Мода на такой фасон тюбана пришла в Дели из раджпутского княжества Марвар.

<sup>10</sup> *Газ* – мера длина, около 91 см.

<sup>11</sup> *Машру* – шелковая ткань, из которой обычно шились женские шаровары.

<sup>12</sup> *Балишт* – мера, равная расстоянию между раздвинутыми пальцами – большим и мизинцем.

<sup>13</sup> Согласно узаконенному этикету *мушаиры*, очередь читать стихи наступала для поэта, перед которым ведущий ставил ритуальную свечу *шамы*.

<sup>14</sup> Перед началом *мушаиры* участникам сообщался размер и рифма, которым они должны следовать, создавая газель для данной *мушаиры*.

<sup>15</sup> Имелось в виду географическое расположение Лакхнау к востоку от Дели.

<sup>16</sup> *Ше'р* – две строки газели, ее основная структурная единица.

<sup>17</sup> Автор исходит из мусульманского лунного календаря, год которого короче европейского календарного года.

<sup>18</sup> Насих, Шейх Имам Бахш (1776–1838) – один из известнейших поэтов Лакхнау.

<sup>19</sup> В арабском алфавите *абджад* каждая буква имеет численное значение. Общая сумма численных значений букв, входящих в текст хронограммы, составляет соответствующую дату (рождения, смерти, знаменательного события и т. д.). При сложении сумма чисел, закрепленных за буквами, из которых состоит строка Насиха, равна числу 1225.

<sup>20</sup> *Мусаллас* («треугольник», «трехстишие»), *мурабба* («квадрат», «четырёхстишие») – стихотворные строфы, состоящие соответственно из трех и четырех строк.

<sup>21</sup> *Мухаммас*, *тарджибанд* – виды строфических форм в поэзии урду.

<sup>22</sup> *Васохт* – лирическое стихотворение, в котором влюбленный жалуется на жестокость своей возлюбленной.

<sup>23</sup> Мусхафи, Шейх Гулам Хамдани (1750(?)–1824) – крупный поэт, автор многих антологий-*тазкире*.

<sup>24</sup> *Рехта* – одно из старых названий поэтического языка урду.

<sup>25</sup> Соз Мухаммад Мир – известный делийский поэт, современник Мира Таки Мира (1720/1–1798/1799).

<sup>26</sup> Далее следует описание произведений Мира Таки Мира различных жанров и изложение содержания некоторых, наиболее известных из них.

<sup>27</sup> Саади – Шейх Саади Ширази (ок. 1213–1293) – персидский поэт и мыслитель, одна из крупнейших фигур классической персидской литературы.

<sup>28</sup> *Шарбат* – популярный на мусульманском Востоке прохладительный напиток из сока различных фруктов.

<sup>29</sup> *Шир-о-шаккар* («молоко с сахаром») – сладкий молочный напиток, который подается в Индии на десерт по особым случаям.

<sup>30</sup> Далее приводятся многочисленные примеры употребления Миром Таки Миром персидских заимствований, обсуждаются случаи употребления в урду того или иного грамматического рода заимствованных существительных (в грамматике персидского языка категория рода отсутствует), а также другие лексико-грамматические тонкости, касающиеся персидских заимствований в языке урду.

<sup>31</sup> Катил Мирза Мухаммад Хасан (1757/58–1818) – известный поэт, писавший на персидском языке, теоретик персидского стихосложения, один из интеллектуалов Лакхнау.

<sup>32</sup> *Шахрешоб* – широко распространенный в поэзии урду жанр, представляющий собой поэму о бедствиях города, страны или отдельной личности. *Мухаммас* – строфическая форма в поэзии многих стран Востока, пятистишие: каждая строфа состоит из пяти строк.



## LITERATURE OF THE EAST

Vasilyeva L. A. "Mir Taqi Mir". A fragment from the History of Urdu Poetry...  
*Orientalistica*. 2020;3(5):1437–1449

<sup>33</sup> Ходжа Хафиз Ширази – Шамсуддин Мухаммад Хафиз Ширази (ок. 1321–1389/1390), персидский поэт и суфийский шейх; его стихи считаются вершиной персидской газельной лирики.

<sup>34</sup> Миннат, Камаруддин (1743/4–1792/93) – делийский поэт среднего уровня, младший современник Мира Таки Мира.

<sup>35</sup> Имеются в виду науки, которые входили в комплекс обязательных для индийских мусульман образовательных дисциплин (арабский и персидский языки, философия, история, арабская филология, персидская поэтика и др.).

<sup>36</sup> Панипат – окружной центр, расположенный в 90 км к северу от Дели. Сонипат – один из городов этого округа, издавна известный большим числом грамотного населения.

<sup>37</sup> Далее следуют различные примеры из жизни поэта и исторические анекдоты, которые в основном повествуют о проявлении строптивого характера Мира Таки Мира в общении со своими современниками.

Затем автор переходит к многочисленным сопоставлениям поэтических примеров из газелей самого Мира Таки и его предшественников и современников, наглядно показывая неразрывную связь тем и художественных приемов в газельном творчестве различных поэтов. При этом Азад старается подчеркнуть те особенности строк Мира, которые свидетельствуют о новаторстве поэта, особенно в области поэтического языка.

<sup>38</sup> В завершение раздела о Мире Таки Мире автор приводит его четырнадцать газелей, в сносках к отдельным *ше'рам* указывая на аналогичные поэтические темы у других авторов.

## Литература

1. Азад Мухаммад Хусейн. *Аб-е хайат (Живая вода)*. Лакхнау: Эхсан бук депо; б/г. 686 с. (На урду)

## Reference

1. Azad Muhammad Husain. *Ab-e Hayat (Water of Life)*, Lucknow: Ehsan Book Depo. S/a. 686 p. (In Urdu)

## Информация об авторе

Васильева Людмила Алексан-  
дровна – кандидат филологических  
наук, ведущий научный сотрудник  
Отдела литератур народов Азии,  
Институт востоковедения Российской  
академии наук, Москва, Россия.



## Information about the author

Ludmila A. Vasilyeva – Ph. D. (Philol.),  
Leading research Fellow at the Depart-  
ment of the Literatures of Asia peo-  
ples, Institute of Oriental Studies, Rus-  
sian Academy of Sciences, Moscow,  
Russia.

## Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии кон-  
фликта интересов.

## Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no  
conflict of interest.

## Информация о статье

Поступила в редакцию: 11 сентября 2020 г.  
Одобрена рецензентами: 19 ноября 2020 г.  
Принята к публикации: 27 ноября 2020 г.

## Article info

Received: September 11, 2020  
Reviewed: November 19, 2020  
Accepted: November 27, 2020

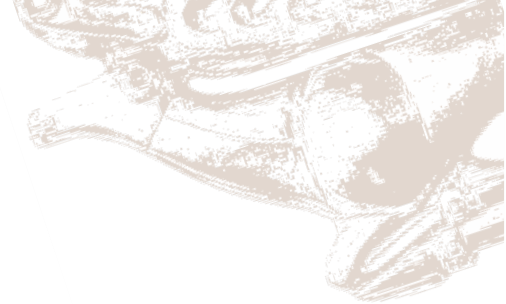


# НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



■ **Рецензии**

■ **Редакционная статья**

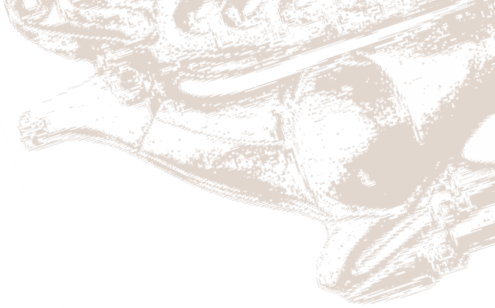


# CHRONICLE



■ **Reviews**

■ **Editorial**



# НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

## Review

### CHRONICLE

#### Рецензии

Рецензии

Исторические науки

УДК 94(510)+(049.32):821.581=03.581=161.1

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1452-1469

**«Прекрасная добродетель» (мэй-дэ 美德) как «самое ценное сокровище» Китая. [Рец. на:] Хрестоматия о прекрасной добродетели Китая / Ред. Су Шуян. Пер. с кит. Ян Чуньлэй, А. И. Кобзева. М.; СПб.: Нестор-История; 2019. 320 с.**

**Наталья Александровна Орлова**

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,*

*Московский физико-технический институт (НИУ), Долгопрудный, Россия,*

*ornatanew@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-5748-5155>*

**Аннотация.** Статья представляет собой рецензию на вышедшую в 2019 г. в издательстве «Нестор-История» «Хрестоматию о прекрасной добродетели Китая» (中国美德读本 Чжунго мэй-дэ дубэнь), перевод которой с китайского языка был осуществлен русисткой из КНР Ян Чуньлэй 杨春蕾 и заведующим отделом Китая Института востоковедения Российской академии наук доктором философских наук, профессором А. И. Кобзевым. «Хрестоматия» вышла под редакцией современного писателя, культуролога, киносценариста и поэта Су Шуяна 苏叔阳 (1938–16.07.2019), известного российскому читателю по ставшей бестселлером «Хрестоматии о Китае» (中国读本 Чжунго дубэнь. Ляонин 辽宁, 2007), переведенной на русский язык в 2007 г. под заглавием «Загадочный Китай: путешествие по Стране огненного дракона». Рассматриваемая в рецензии «Хрестоматия» состоит из трех частей «Небо», «Земля», «Человек» и включает в себя собрание разных мифологических, исторических и житейских историй (всего 96, включая несколько песен), каждая из которых иллюстрирует ту или иную грань понятия «прекрасная добродетель», поэтому в статье подробно рассматривается фундаментальное для китайской культуры понятие «добродетель» (дэ 德), его производное «прекрасная добродетель» (мэй-дэ 美德), а также место категории мэй-дэ в ценностной системе современных китайцев на примере разбора историй, приведенных в рецензируемой «Хрестоматии». Показано, что, хотя «Хрестоматия» предлагает читателям идеализированный образ Китая, который представляет не столько реальность, сколько декларируемые цели, однако они гуманистичны и благородны, связаны с взаимопомощью и в силу этого являются транскультурными идеалами. Этим определяется высокая актуальность подобного рода книг, которые в силу живости и красочности языка, художественности рассказываемых историй способны тронуть сердца людей разных стран. «Хрестоматия» может представлять интерес для всех, кто интересуется культурой и историей Китая, а также может быть использована в педагогических и образовательных целях.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





## CHRONICLE

Orlova N. A. “Beautiful virtue” (mei-de 美德) as the “most precious treasure”...  
*Orientalistica*. 2020;3(5):1452–1469

**Ключевые слова:** хрестоматия о прекрасной добродетели Китая; нравственные ценности Китая; китайские культурные ценностные представления

**Для цитирования:** «Прекрасная добродетель» (мэй-дэ 美德) как «самое ценное сокровище» Китая. [Рец. на:] Хрестоматия о прекрасной добродетели Китая / Ред. Су Шуян. Пер. с кит. Ян Чуньлэй, А. И. Кобзева. М.; СПб.: Нестор-История; 2019. 320 с. // *Ориенталистика*. 2020. Т. 3, № 5. С. 1452–1469.

Review

History studies

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1452-1469

**“Beautiful virtue” (mei-de 美德) as the “most precious treasure” in China. [Review on:] Su Shuyang (ed.) A Reader on the Beautiful Virtue of China. Transl. from Chinese by Yang Chunlei, A. I. Kobzev. Moscow; St. Petersburg: Nestor-History; 2019. 320 p.**

**Nataliya A. Orlova**

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Science, Moscow, Russia,  
Moscow Institute of Physics and Technology (NRU), Dolgoprudny, Russia,  
ornatanew@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-5748-5155>*

**Abstract.** This is a review article on the “Reader of the Beautiful Virtue of China” (中国美德读本 Zhongguo mei-de duben), published in 2019 by the “Nestor-History” Publishing House (Moscow). It was translated from Chinese into Russian by a Chinese Slavist Yang Chunlei 杨春蕾, and Professor I. A. Kobzev, the Head of the China Department of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences. The book was edited by Su Shuyan 苏叔阳 (1938–16.07.2019), the writer, screenwriter and poet who is best known to the Russian reader for his bestselling “Reader on China” (中国读本 Zhongguo duben. Liaoning 辽宁, 2007). The book under review consists of three parts “The Heaven”, “The Earth” and “The Man”. It comprises a collection of different stories about the mythical characters and everyday events mythological, historical and everyday stories (96 in total, including several songs). Each of the specimens illustrates one or another aspect of the concept of “beautiful virtue”. The review article, therefore, examines in detail the concept of “virtue” (de 德), which is fundamental for Chinese culture. Equally, it deals with such phenomenon as the “beautiful virtue” (mei-de 美德), as well as its place within the value system of modern China. The author concludes as follows. Although the book, in general, offers an idealized image of China, which does not have very much in common with reality, the ideas expressed in the specimens are humanistic and noble and therefore of universal value. The chrestomathy (“Reader”) can therefore be of significant interest to anyone interested in the culture and history of China as well as a teaching aid.

**Keywords:** reader on, China, moral values of; China, cultural values of

**For citation:** “Beautiful virtue” (mei-de 美德) as the “most precious treasure” in China. [Review on:] Su Shuyang (ed.) A Reader on the Beautiful Virtue of China. Transl. from Chinese by Yang Chunlei, A. I. Kobzev. Moscow; St. Petersburg: Nestor-History; 2019. 320 p. *Orientalistica*. 2020;3(5):1452–1469. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1452-1469.



В 2019 г. в издательстве «Нестор-История» в переводе с китайского языка русистики из КНР Ян Чуньлэй 杨春蕾 (Чжэцзянский институт иностранных языков «Юэсю» 浙江外国语学院《越秀》, Шаосин 绍兴) и заведующего отделом Китая ИВ РАН доктора философских наук, профессора А. И. Кобзева вышла «Хрестоматия о прекрасной добродетели Китая» (*Чжунго мэй-дэ дубэнь* 中国美德读本) [1] под редакцией современного писателя, культуролога, киносценариста и поэта Су Шуяна 苏叔阳 (1938–16.07.2019), известного также под литературными псевдонимами Шуян (Шу Ян) 舒扬 и Юй Пинфу 余平夫. Российскому читателю, интересующемуся Китаем, наверное, хорошо известно имя крупного российского синолога А. И. Кобзева, а редактора Су Шуяна в России знают по его ставшей бестселлером «Хрестоматии о Китае» (*Чжунго дубэнь* 中国读本. Ляонин 辽宁, 2007), получившей Специальную премию ООН за вклад в искусство, изданной на 15 языках тиражом более 14 млн и переведенной на русский язык в 2007 г. и опубликованной на Украине под рекламным заглавием «Загадочный Китай: путешествие по Стране огненного дракона» (Белгород, Харьков: Клуб семейного досуга, 2007). Следует отметить, что Су Шуян был почетным членом национального комитета Ассоциации писателей Китая (*Чжунго цзоцзя сехуй* 中国作家协会), советником Ассоциации кинорежиссеров Китая (*Чжунго дяньинцзя сехуй* 中国电影家协会), членом Ассоциации драматургов и каллиграфов Китая (*Чжунго сицзюцзя сехуй* 中国戏剧家协会). Новая «Хрестоматия», впервые переведенная на русский язык с вышедшей тиражом ок. 50 тыс. экземпляров пятой перепечатки 2016 г., – это еще один замечательный вклад в развитие культуры и межкультурной коммуникации.

В аннотации на обороте титула говорится, что «в этой книге одна за другой рассказываются трогательные истории, которые, подобно тонким струйкам, сливаются воедино, превращаясь в самое ценное сокровище нашей нации, придающее ей неистощимую силу». Эти истории повествуют и о мифических персонажах, и об исторических деятелях, и о наших современниках. «Самым ценным сокровищем» Китая названа «прекрасная добродетель» – *мэй-дэ* (美德). В современном китайском языке данный бином имеет словарные значения «добродетель, высокая нравственность», и его перевод словосочетанием «прекрасная добродетель» может показаться нарочито буквальным. Однако в сохраняющем древнюю лексику и грамматику письменно-литературном языке *вэнь-янь* (文言) он выражает именно два понятия, и соответствующий перевод подчеркивает, что тут имеется в виду не просто «добродетель», для обозначения которой достаточно одного иероглифа *дэ* 德, а таковая с определением «прекрасная» – *мэй* (美).

В китайской культуре категория *дэ* имеет высочайший мировоззренческий статус и обширнейшие ассоциативные связи, восходящие к древним канонам, в первую очередь, конечно же, к «Дао-дэ цзину» («Канону



Пути и благодати» 道德经), озаглавливающее который словосочетание *дао-дэ* 道德, подобно *мэй-дэ*, превратилось в современном языке в одно слово со значением «нравственность, мораль, этика». По отдельности же иероглифы *дао* и *дэ* представляют две фундаментальные категории культуры Китая, при этом *дэ*<sup>1</sup>, понимаемое как манифестация *дао*, в первую очередь выражает бытийную, космологическую характеристику и «в самом общем смысле обозначает основное качество, обуславливающее наилучший способ существования каждого отдельного существа или вещи» [2, с. 257].

В русском языке слово «добродетель» еще в XVII в. понималось довольно широко – как «добро, польза; нравственное совершенство; хорошие, мирные отношения (в ед. ч.)» [3, с. 261]. Сходные значения оно сохраняло и в XVIII в. – «доброе дело, добродетель; стремление к деятельному добру и нравственная чистота, противоп. порок; положительное душевное качество, высокое нравственное достоинство, совершенство; хорошее качество, положительное свойство, достоинство чего-л.», например: «В Италии... сего питья <шоколада> очень много употребляют; и то ради его добродетели, для того что оно вкус и запах приятный, и великую питательную силу... иметь сказывается» [4, с. 153–154]. Но уже в современном языке «объективистские» значения этого слова исчезают, «добродетель» субъективируется. Под ней понимается уже лишь «положительное нравственное качество человека (противоп. порок); высокая нравственность, моральная чистота» [5, с. 155–156], поэтому сейчас слово «добродетель» воспринимается только как характеристика человека, не ассоциируясь с животными, растениями, космическими объектами и явлениями и отличаясь от «добротности» вещи.

Будучи включена, в первую очередь, в христианский контекст спасения индивидуальной души, добродетель противостоит греховности и пороку как нравственно-духовное состояние разумных существ, обладающих свободной волей и, в силу этого, могущих ею злоупотребить. В некотором смысле в христианской культуре человек именно добродетелью (свободной доброй волей, в отличие от греховности, порождаемой собственной или чужой злой волей, введшей в заблуждение и соблазн) выделяется из мира «существ и вещей», в то время как китайская культура, наоборот, с помощью *дэ* вписывает человека в «десять тысяч вещей» мира. Поэтому носитель западной, т. е. христианизированной, системы понятий, видя в названии книги слово «добродетель», а в ее оглавлении три части – «Небо», «Земля» и «Человек», характерные для китайской классификационной традиции, – может испытать некоторый «когнитивный диссонанс», поскольку стандартная для культуры Китая ассоциация

<sup>1</sup> Например, электронная база китайских текстов Chinese Text Project (<https://ctext.org/>) дает 32 703 вхождения иероглифа *дэ* 德 в текстовом корпусе.





с «тремя ценностями / драгоценностями» *сань цай* 三才 как главной мироустроительной «триадой» не очевидна для людей другой культуры.

В этой триаде Человек *жэнь* 人 занимает срединное (*чжун* 中) место между Небом *тянь* 天 (верх) и Землей *ди* 地 (низ). Небо представляет в максимальной степени янский (*ян* 阳) – светлый, мужской и т. д. аспект непрерывной и однородной мировой пневмы (энергии / материи) *ци* 氣, а Земля – иньский (*инь* 阴) – темный, женский и т. д. Движение мировой пневмы *ци* сущностно зависит от Человека, являющегося важнейшим перераспределительным звеном в этом круговороте<sup>2</sup>. Наилучшим образом эту функцию выполняет правитель, обладающий *дэ* как даруемой Небом магической силой, совершающий жертвоприношения Небу и Земле и следующий их принципам.

«Европейская теологическая проблематика, основанная на различии духовного (идеального) и телесного (материального), с одной стороны, божественного (свободного) и природного (необходимого) – с другой (что в перекрест дает четыре парных сочетания), практически непереводаима на *вэнь-янь*, письменный язык традиционной китайской культуры, использующий иероглиф *тянь* во всех указанных смыслах» [6, с. 444]. Небо может персонифицироваться в образе верховного владыки (или владык) Шан-ди 上帝 или выступать имперсональной силой, но даже в последнем случае Небо обладает *дэ*. Небо и Земля понимаются как активные мироустроительные силы и, будучи символизированными старшими триграммами *Цянь* и *Кунь*, энергетически «подпитывают» движение *ци* в младших триграммах [7, с. 153, 162, 171]. Это отличает мировоззренческие установки китайцев от установок читателей, имеющих христианский бэкграунд, для которых Небо и Земля сотворены Творцом как некоторая сцена, на которой разворачивается нравственная жизнь человека-Адама, и которые сами по себе не имеют моральных характеристик (как не имеют они моральных характеристик и для атеиста). «Небо, насылающее кары» не более чем метонимия Бога для христианина или просто оборот речи для атеиста.

Поэтому первая часть книги – «Небо» – будет, скорее всего, воспринята читателем как повествование о добродетели божеств, что не сильно расходится с содержанием раздела, а вот дальше могут возникнуть сложности, потому что европейская мифологическая система либо двоична (Небо / Надлунный мир – Земля / Подлунный мир), либо троична (Надземный мир – Земля – Подземный мир), но в обоих случаях «люди» попадают в раздел «Земля», а в книге рубрика «Человек» – это самостоятельная часть. Еще удивительнее увидеть в этой рубрике истории о животных (например, «Дружба гекконов» в подразделе «Мир наделенных

<sup>2</sup> Круговращение могло пониматься буквально, если триграммы или гексаграммы, символизирующие разные состояния *ци*, располагались по кругу (подробно см.: [7, с. 135–150; 8]).



чувствами»)! Такие несостыковки читательских ожиданий с содержанием книги вызывают желание глубже с ней ознакомиться даже у тех, кто далек от китайской культуры!

Дэ, будучи мироустроительной силой и характеристикой всех существ и вещей, не всегда – мэй. Более того, как предельно широкое понятие дэ может конкретизироваться не только положительными эпитетами («предельная» чжи 致, «великая» да 大, «таинственная» сюань 玄, «сиятельная, светлая, ясная» мин 明), но и отрицательными («нечестивая» сюн 凶, «темная» хунь 魂, «развратная» цзянь 奸 или «плохая, дурная, злая» э 恶) [2, с. 257]. В современном русском языке «добродетель» в критических или юмористических контекстах тоже может быть названа уничижительно («деревенская», «показная», «бесплодная», «фальшивая», «ходячая» и т. п.), но это лишь подчеркивает мысль, что ее или нет, или она крайне ущербна, в любом случае «развратная дэ» понималась бы как порок, а не как «развратная добродетель», так как порок – это не вид добродетели, а ее прямая противоположность.

Хотя дэ является «наилучшим способом существования», очевидно, что наилучшие способы существования могут быть разными. Поэтому в хрестоматии и в аннотации к ней указывается, что именно мэй-дэ, а не просто дэ или какая-то другая дэ (дэ с иным эпитетом) была признана «самым ценным сокровищем» Китая, и читателю самому предстоит разобраться, что она собой представляет. Предваряя это, важно отметить, что широкое семантическое поле иероглифа мэй охватывает не только красивое, изящное, превосходное, но и хорошее, доброе, благое, достойное, то есть и эстетические, и этические характеристики, поэтому наиболее точно при переводе ему бы подошел западный термин «калокагатия» (др.-греч. калоκαγαθία, от др.-греч. καλός καὶ ἀγαθός – «прекрасный и хороший», «красивый и добрый»). Соответственно бином мэй-дэ можно было бы перевести как «прекрасная и благая добродетель» или «благодарить калокагатии».

Важный смысловой камертон задает «Предисловие», рассказывая о том, как возникла идея книги: несколько «преодолевших шестидесятилетний порог пожилых людей» (с. 4) 28 сентября 2012 г., в 2563-й день рождения Конфуция, основали «открытый клуб для совместного обучения» всех желающих всех возрастов и журнал под названием «Полет юности» (Цин-чунь фэй-ян 青春飞扬, с. 5–6), которое можно перевести и как «Взлет молодой весны». К сожалению, важное действующее лицо У Хуа 吴华 – личность, бывшая заместителем декана педагогического колледжа и инициировавшая создание клуба, из женщины (с. 5) через несколько страниц превратилось в мужчину: «У Хуа сказал...» (с. 8). Эту досадную грамматическую ошибку вряд ли можно рассматривать как даосский «код», превращающий мужское в женское и наоборот, но она объективно отражает отсутствие грамматической категории пола в китайском языке



и невольно вносит в серьезный нравоучительный текст игровые черты постмодернизма.

Серьезность «Предисловия» в полной мере соответствует серьезности затронутой тематики, чрезвычайно актуальной для сегодняшних дней, – жизни пожилых образованных людей. Средняя продолжительность жизни людей сейчас значительно выше, чем раньше<sup>3</sup>, и поэтому неизбежно повышается доля пожилых и очень пожилых людей, при этом люди с хорошим образованием, привыкшие к активной профессиональной жизни, часто не могут себя реализовать, оказавшись на пенсии или просто потеряв работу по возрасту. Но в создании клуба и журнала было бы слишком поспешно увидеть только желание «непрерывного образования», «воспитания молодежи» или «досуга для пенсионеров». Как все китайские наименования, название клуба многосмысленно, его можно перевести буквально «Весна наполняет воздух (реет в воздухе)» и метафорически «Молодость высоко воспаряет / Дерзания молодости», а в мифопоэтических и мировоззренческих категориях «весна» – *чунь* 春 – это космический эрос со всеми его оттенками, рождение, начало новой жизни, что весьма близко и русскому миропониманию, столь же интимно завязанному на ярко выраженные сезонные (природные и сельскохозяйственные) циклы. Поэтому можно сказать, что метафорически название клуба говорит о начале нового цикла, в котором люди возраста «зимы» видят не дряхлость и близость конца, не «возраст дожития», а накопленные силы, как накапливают их к зиме растения для нового роста, и поэтому чувствуют себя не «отжившими век», а «прожившими век», богатыми опытом жизни.

Неудивительно, что получившийся жанр книги – это «разделение опыта», собрание разных мифологических, исторических и житейских историй (всего 96 включая несколько песен), каждая из которых описывает некоторое действие, которое можно охарактеризовать как *мэй-дэ*. Таким образом, каждая история раскрывает какую-то грань этого много-сложного понятия.

Первый раздел «Небо», повествующий о делах божественных существ, собран из девяти историй, рассказанных под открытым небом на берегу озера во время дружеского застолья (с. 8).

Подобное переименование мифов о прародительнице человечества Нюйве, стрелке-солнцеловце Хоу И и его выпившей эликсир бессмертия и улетевшей на Луну прекрасной жене Чанъэ, усмирителя потопа Юе, обо-

<sup>3</sup> До первой половины XIX в. средняя продолжительность жизни европейцев составляла 30–35 лет, ее снижали не только болезни, голод и травматизм, но и высокая детская смертность, так как «треть новорожденных не доживала до 5 лет» [9, с. 48], что соответствует представлению о средней продолжительности жизни в это время и в Китае (интернет-источник: <http://russian.cri.cn/1281/2009/09/23/1s307803.htm>, дата обращения 19.06.2020).



жественном родоначальнике даосизма Лао-цзы и других мифических и легендарных персонажах характерно уже для знаменитых «Старых легенд в новой редакции» (*Гу-ши синь-бянь* 故事新编, 1922–1936) Чжоу Шужэня 周树人, тоже писателя, ученого, публициста и пропагандиста китайской культуры, получившего всемирную известность под псевдонимом Лу Синь 鲁迅 (1881–1936), однако для них, публиковавшихся в СССР под названием «Сатирические сказки» (М., 1964), в большей степени характерен юмористический и сатирический тон. Мифы поданы как забавные и порой разоблачительные истории о смешных и нелепых существах, к которым отнесены не только божества, легендарные герои и мифические животные, но и люди. Следует отметить, что создание Лу Синем этих иронических или сатирических рассказов, которые он начал писать в начале 20-х гг. XX в., коррелировало с угнетенным, отсталым и даже катастрофическим положением тогдашнего Китая, а в рассматриваемой «Хрестоматии» все персонажи представлены с несомненным пиететом и нравоучительным пафосом, Китай же выглядит «образцово-показательным», что является явной идеализацией его современного состояния.

В самой первой истории рассказывается о мифическом первочеловеке Паньгу 盘古 («Свернувшаяся [в кольцо] древность»), создавшем Небо и Землю и раздвинувшем их друг от друга на расстояние «девяти небесных сфер», а после смерти ставшего пятью священными горами, реками и лесами. Из этой истории рассказчик Ли Юйлян 李育良 делает неожиданный для читателя вывод, что эта история повествует о естественной космологии<sup>4</sup>, о том, что космос не был сотворен сверхъестественными силами и что создание рельефа страны – эта трудовая деятельность предков. Но самое главное в рассказанной истории – это самопожертвование Паньгу ради своих потомков, и «этот великий жертвенный дух является самой давней и постоянной прекрасной добродетелью нашего народа» (с. 10). Хотя миф о Паньгу в различных версиях содержит снижающие пафос детали (например, что люди – это паразиты, жившие на теле Паньгу [10, с. 541–543]), в данном случае важна его интерпретация рассказчиком – совершение жертвенного деяния. Первый бином в выражении «жертвенный дух» *фэн-сянь цзин-шэнь* 奉献精神 подчеркивает идею вручения, дарения, преподнесения, поэтому можно сказать, что «жертвенный дух» – это настрой, готовность отдавать другим или что-то свое (силы, талант, время, внимание, деньги, труд и т. п.), или всего себя (свою жизнь).

<sup>4</sup> Следует, однако, отметить, что суждение рассказчика о том, что «к сожалению, современное человечество не в состоянии услышать звук большого взрыва, сформировавшего космос, так как в те времена людей еще не существовало» (с. 10), противоречит современной космологии, полагающей космическое микроволновое фоновое, или реликтовое, излучение дошедшим до нас отзвуком Большого взрыва. Оно было предсказано Г. Гамовым, Р. Альфером и Р. Германом в 1948 г., экспериментально подтверждено в 1965 г. А. Пензиасом и Р. В. Вильсоном, которые в 1978 г. получили за это Нобелевскую премию.



Таким образом, уже в первой истории читатель видит главную мысль книги: *жертвенность* – это *мэй-дэ*. Эту мысль можно найти уже в «Дао-дэ цзине»: «Небо и земля длительны и долговечны благодаря тому, что они живут не собой, а потому способны жить долго. На этом основании совершенномудрый человек отставляет назад свою личность, а сам первенствует; отбрасывает прочь свою личность, а сам сохраняется» (§ 7)» [11]. В европейской философии эта же мысль в XIX в. была закреплена термином «альтруизм» родоначальником социологии О. Контом (1798–1857), понимавшим его как инстинкт, превосходящий инстинкт эгоизма [12, с. 811]. Этот биологический императив, ставящий жизнь и благополучие рода выше жизни и благополучия особи, не может не быть особенно важен для культуры, столь полно и всецело ориентированной на ценности сохранения и преумножения жизни. Жертвенность, отказ от себя ради других, оказывается залогом долголетия, в данном случае – залогом долголетия китайской цивилизации, самой долгоживущей из всех ныне существующих.

Во второй истории другой рассказчик, преподаватель филологии Чжэн Жулю 郑如柳 рассказывает, как мифическая праматерь людей полуженщина-полужмея Нюйва 女娲 создала из глины людей, починила небосвод, грозивший упасть на Землю, и восстановила поддерживающие его по сторонам света четыре опоры. Так вводятся тема подвижнического труда на благо других существ, с одной стороны, и тема заботы о детях – с другой. Нюйва описана как обладающая «мягким материнским характером», она «не была небесным духом, а произошла из земли» (с. 12). Ее происхождение из той же земли, что и созданные потом ею люди, – интересная вариация мифа<sup>5</sup>, подспудно проводящая идею превосходства «земного» над «небесным». «Небо» при этом мыслится не в божественно-творческом контексте, а в ремесленно-трудовом: его чинит, латая в нем дыры, подпирает и исправляет «земное» существо. Тем самым отношение переворачивается, и Земля получает приоритет над Небом.

В этом немного неожиданном смысловом смещении российский читатель легко может увидеть веяние диалектического материализма и марксизма – основ официальной идеологии современного Китая. В них «Земля» ассоциируется с «земным», «трудовым» и «народным», а «Небо» – с «заоблачным», «праздным» и «элитарным». В СССР широким массам тоже рассказывали о том, что на «небе» нет никаких богов, летавший в космос Юрий Гагарин никого там не видел, а представление об идеальном редуцировалось до «заоблачного», «оторванного от жиз-

<sup>5</sup> Это несколько необычная версия мифа, Юань Кэ о происхождении Нюйвы отмечает только то, что в одной версии она пережила потоп вместе с братом Фуси, и у них был отец, а во второй ее происхождение не указано [13, с. 38–52]. Возможно, рассказчик пользовался какими-то иными источниками, что было бы полезно отметить в примечании к этому месту.



ни», «фантазийного», «мечтательного». Из всех мифологических персонажей только Прометей подавался советскому человеку положительно, поскольку украл огонь у богов и дал его людям, а оппозиция «земного» и «небесного» встраивалась в схожие с представлениями рассказчиков о Паньгу и Нюйве смысловые горизонты. В позитивном же смысле «небо» было только «космосом», который нужно «покорять», «осваивать» и просторы которого должны «бороздить» (аграрная метафора!) сделанные на земле трудовым народом корабли.

Далее истории повествуют о культурном герое Юе 禹, усмирившем потоп и создавшем первое легендарное государство Ся 夏 (XXIII–XVI вв. до н. э.); о стрелке Хоу И 后羿, сбившем в небе девять лишних солнц-воронов, иссушавших землю, и победившем разных чудовищ, который «был не восседающим на небесах божеством, а вождем племени саньмяо» (с. 21); о современном научном проекте «Чанъэ» 嫦娥 по исследованию Луны, которым руководил академик Академии наук Китая Оуян Цзыюань 欧阳自远 (1935 г. р.), – исследовательской станции «Чанъэ-1», которая, прослужив на четыре месяца дольше запланированного срока, провела контролируемое столкновение с Луной 1 марта 2009 г. в Море Изобилия, принесла «героическую жертву» (с. 26); и о первой женщине-космонавте Лю Ян 刘洋 (1978 г. р.); а составитель хрестоматии поэт Су Шуйан 苏惠娟 прокомментировал стихотворение Су Ши 苏轼 (1037–1101)<sup>6</sup>, написанное в праздник Середины осени 1076 г. и посвященное младшему брату поэта – Су Чжэ 苏辙 по имени-цзы Цзыю 子由. В этом стихотворении сразу сложно увидеть тему *мэй-дэ*, однако далее говорится, что Су Ши простил «подвергавшего его гонениям Ван Аньши<sup>7</sup>, специально навестил его, прожив в его имении два месяца...» (с. 31), что позволило рассказчику, начав со стихотворения, написанного в опале разлученным с братом поэтом, показать еще одну грань *мэй-дэ* – прощение, милосердие.

Заканчивается раздел лекцией философа Чжоу Инцзе 周英杰 о Лао-цзы, легендарном авторе трактата «Дао дэ цзин», в которой *мэй-дэ* названо «почтение к мудрецам прошлого» (с. 42), а история человечества представлена как смена этапов: первобытного (люди зависят от природы), аграрного (люди учатся у природы), индустриального (люди эксплуатируют природу) и назревающего перехода на четвертый этап формирования «экокультуры» (люди сосуществуют в гармонии с природой) (с. 45). Сначала может показаться, что в данном случае *мэй-дэ* – почитание мудрецов прошлого – это какая-то новая форма «прекрасной добродетели», не похожая на жертвенность, но в определенном смысле это тоже отказ от себя, от эгоистической установки, которая выражает-

<sup>6</sup> Следует отметить совпадение фамильных знаков Су Шуйяна и Су Ши.

<sup>7</sup> Ван Аньши 王安石 (1021–1086) – государственный деятель, политический противник братьев Су.





ся в снобистских мнениях о том, что люди нынешнего века заведомо умнее и прогрессивнее и у людей прошлого им учиться нечему. Почтение к предкам, почтение к природе – это тоже альтруизм, **забота не о себе, а о другом**, в которой и заключается «корень» мэй-дэ.

Читателю может показаться странным, что лекция о Лао-цзы завершает раздел «Небо», а не открывает раздел «Земля», ведь в самой лекции нет ничего, что относилось бы непосредственно к «небу». Но если вспомнить строки из «Дао-дэ цзина» (цз. 25): «Человек следует земле, земля следует небу, небо следует Пути-Дао, а Путь-Дао следует естественности<sup>8</sup>» (с. 44) (*жэнь фа ди, ди фа тянь, тянь фа дао, дао фа цзы-жань* 人法地, 地法天, 天法道, 道法自然), то становится понятно, что история об авторе этого текста ближе всего к разделу «Небо». Более того, можно сказать, что эти слова связывают все части книги воедино и вполне могут стоять к ней эпиграфом.

В самом начале второго раздела «Земля» небольшое вступительное слово от редколлегии журнала «Молодость всегда с нами» (с. 48) (*Цинь-чунь чан цзай* 青春长在) начинается именно с этих слов и с того, что «соответствие слов и поступков природным законам является прекрасной добродетелью» (с. 48). Это еще одна грань альтруизма – нужно отказаться от своей воли (желаний, выгод и т. п.) и отдать себя «природным законам», или «естественности» *цзы-жань* 自然. Возможные переводы этого бинама – «спонтанность, естество, само собой, исходить из самого себя» [14, с. 544], а в современном языке он понимается как «природа / природный», «естественный», «натуральный», то есть охватывает весь спектр того, что никак не связано с разного рода умыслами и «задумками» человека или других существ.

Вытекающее из подобной «естественности» даосское представление о «недеянии» (*у-вэй* 無為) кажется идущим вразрез с марксистскими идеалами переустройства мира и активной социальной позицией. Поэтому читателя, знакомого с этими идейными течениями, может заинтересовать, каким же образом авторы «Хрестоматии» сумеют согласовать столь разные идеологические позиции?

Во втором разделе – одиннадцать историй, объединенных темой сохранения природных богатств и ландшафтов страны. Уже в первой истории «Природоохранный договор деревни Годун» видно сочетание этих двух, казалось бы, разнонаправленных установок на трудовое освоение природы и «недеяние», следование естественности. Символами подобного сочетания выступают мост-шлюз Изогнувшегося дракона (с. 50), регулирующий паводковые воды и защищающий деревню Годун в провинции Чжэцзян 浙江 от затопления, и запрет на вырубку деревьев на

<sup>8</sup> Вариант перевода «Дао следует самому себе» (см.: [14, с. 544]); также существуют другие переводы этого фрагмента.



горе Луншань (с. 51), позволивший сохранить ее уникальную экосистему. Такое отношение к природе характерно для традиционных китайских садов, вбирающих в себя огромное количество трудовых усилий (здания, пруды, искусственные горки, размещенные особым образом камни, проложенные дорожки и мостики), которые, однако, не разрушают, а, наоборот, подчеркивают красоту и естественность ландшафта.

Подобная вплетенность труда людей в действия природных сил лучше всего символизируется китайским парковым источником, в котором вода всегда следует «естественности» и течет вниз, в отличие от западных «водометов» – фонтанов, «протivoестественно» направляющих воду вверх. Прекрасная добродетель, описанная в этой первой истории, – это добродетель охраняющего жизнь (жизнь людей, животных, растений) труда и воздержание от действий, которые могут нанести ей непоправимый ущерб (вырубка деревьев).

Столь идиллическая картина, однако, противоречит ставшему общим местом представлению о том, что сейчас в Китае весьма сложная экологическая ситуация, в тяжелом состоянии находятся водные ресурсы, атмосфера (особенно Пекина), загрязненная смогом, в том числе от сжигания каменного угля, до сих пор являющегося важной составляющей энергетической системы страны. Экстренные и широкомасштабные меры, которые принимаются правительством Китая на разных уровнях, показывают, что экологическая ситуация – один из важнейших пунктов в повестке дня для властей Китая. Квотирование выбросов, использование энергии солнца и ветра, мониторинг чистоты воздуха – необходимые меры по урегулированию проблем в экологии.

Однако на уровне массового сознания мы ассоциируем китайский стиль ведения хозяйства скорее с хищнической эксплуатацией ресурсов (загрязнение почвы, вырубка леса, браконьерский отлов ценных животных или их скупка и т. п.), чем с высокими экологическими стандартами, ассоциирующимися сейчас с Европой. В этом смысле «Хрестоматия» может показать российскому читателю, что в китайской традиционной культуре заложены ценности, которые могут помочь Китаю разрешить экологические проблемы и сменить эксплуататорский стиль природопользования на экологический. Земледельческое прошлое обоих народов, российского и китайского, когда большую часть населения составляло крестьянство, во многом определило глубинное отношение с природой как борьбу за жизненное (посевное) пространство. Но в наше время Китай, как и Россия, все больше становится городской цивилизацией, и хотя в нем до сих пор еще велик процент сельского населения, общая тенденция ясна – люди неудержимо мигрируют в города. Пусть эта миграция квотируется и регулируется государством, но она естественна и неизбежна. Китай постепенно дрейфует в «постиндустриальное будущее», когда технологии становятся «высокими», а здоровье и долголетие населения – важнейши-



ми приоритетами. Поэтому есть надежда, что экологические стандарты, как и утверждал в своей лекции философ Чжоу Инцзе 周英杰, скоро станут для Китая очевидной нормой.

Следующие четыре рассказа, записанные в пересказе Чжао Чжунго 赵中国, составляют два своеобразных диптиха, также соотнесенных друг с другом по принципу *инь – ян* (женского и мужского). В первой (янской) паре одна история рассказывает о мифическом правителе Шэньнуне 神農 – Божественном земледельце, подарившем своим подданным пять видов злаков и 365 лекарственных растений (с. 54), а вторая – о нашем современнике, ученом-селекционере Юань Лунпине 袁隆平 (07.09.1930 г. р.), вырастившем новый сорт гибридного поливного риса (*цза-цзяо шуй-дао* 杂交水稻) высокой урожайности и получившем за это торжественное наименование «отец гибридного риса»; односельчане даже величают его «рисовым бодхисаттвой». О нем известно, что на протяжении многих лет он руководил научно-техническими учреждениями разного уровня, а 17 сентября 2019 г., после его 89-го дня рождения, председатель Си Цзиньпин подписал указ о награждении его государственным орденом.

Вторая (иньская) пара историй рассказывает о супруге легендарного культурного героя, Желтого императора Хуан-ди 黄帝 – Лэй-цзу 嫫祖, научившей женщин ткачеству и шелкопрядению, и о нашей современнице Хао Цзяньсю 郝建秀 (1935 г. р.), разработавшей в 1951 г. (с. 60) высококачественный и дешевый способ изготовления хлопчатобумажной пряжи – «метод Хао Цзяньсю», который был отмечен на самом высоком уровне не только в Пекине председателем КНР Мао Цзэдуном и премьером Госсовета КНР Чжоу Эньлаем, но и в Москве, куда она была официально приглашена и где встречалась с И. В. Сталиным (с. 61).

Рассказы сравнивают ученого Юань Лунпина и великого первопродка нации, культурного героя Шэньнуна, прядильщицу-изобретательницу Хао Цзяньсю и «родоначальницу человеческой цивилизации» Лэй-цзу (с. 57), говоря нам о том, что и наши современники совершают прекрасные человеколюбивые деяния, достойные легендарных прародителей. В России всегда особенно уважительно относились к тем, кто может «учить и лечить» людей, в Китае, как мы видим из этих историй, с почтением относятся и к тем, кто может «кормить и одевать» людей. Потребности в еде и одежде – самые жизненные, самые важные, поэтому в Китае, где все, связанное с жизнью, ее качеством и ее продлением, вызывает уважение, подобные профессии не могут не почитаться.

Можно предположить, что китайские базовые ценности, связанные с жизнью и всем тем, что ее непосредственно обслуживает, не пришли в противоречие ни с социалистическими ценностями, ни с ценностями постиндустриального мира, наоборот, они органично вписались и будут вписываться в будущем в любые геополитические и экономические мировые конфигурации. Живое тело *шэнь* 身, которое в европейской менталь-



ности отделено (порой очень жестко) от личности, в Китае является целостностью всех проявлений, поэтому нет отдельно духовных и телесных потребностей, нет деления на дух и плоть, есть единое одухотворенное, одушевленное живое тело, которое требует комплексной заботы и ухода. Такой базовый подход к человеку как целостному организму согласуется и с традиционными ценностями Китая, и с социалистическими идеями, и с современными естественно-научными эволюционистскими и атеистическими представлениями. Он не противоречит ни атеистическим, ни религиозным установкам и поэтому органичен в любом идейном контексте. И в этом одна из самых сильных сторон «мягкой силы» Китая!

Следующая история этого раздела – печально трогательный рассказ о Ли Сыгуане<sup>9</sup> 李四光 (1889–1971) – «отце китайской геологии» (с. 63), открывшем путь Китаю к добыче нефтяных ресурсов. В этом коротком повествовании он представлен как типичный «рассеянный ученый», больше интересовавшийся камнями, чем родной дочерью. За ним следует рассказ уже о людях, которые бурили первые нефтяные скважины в округе Дацин провинции Хэйлунцзян в 60-х гг. XX в., и о руководителе бригады Ван Цзиньси 王进喜, который, жертвуя своим здоровьем, помогал бригаде преодолевать опасности и трудности. Его «дух самопожертвования» был назван сельчанами «духом железного человека» (с. 67), а его образ в идейной пропаганде стал примером непоколебимости и отваги в созидательном труде на благо всего народа.

Четыре последние очень краткие истории – о природных богатствах Китая: о «первом и единственном в стране государственном водно-болотном парке» Сиси 西溪 (с. 68–69); о тихих деревнях, красоту которых воспел буддийский монах и поэт Ши Чжинань 释志南, живший в эпоху Южной Сун 南宋 (1127–1279) (с. 70); о бескорыстном культивировании разных сортов китайской розы на благо Пекина «госпожой-розой» (юэ-цзи фу-жэнь 月季夫人) Цзян Эньдянь 蒋恩钿 (1908–1975) (с. 72–74); о защитнице окружающей среды Ляо Сяои 廖晓义 (1954 г. р.), не только продвигавшей интересные и полезные социальные экологические проекты «Пекин – глобальная деревня» и «Благополучный домашний очаг», но и ратававшей за раскрытие потенциалов человеческого тела в противовес бездумной эксплуатации внешних ресурсов (с. 75–76).

Эта последняя история как нельзя лучше иллюстрирует сложное, инь-янское переплетение человеческой трудовой активности, с одной стороны, и внимательного, заботливого отношения к природе и собственному телу как ее части – с другой. Человеческое тело – тоже источник энергии, использование которой должно раскрываться с помощью разумных практик «пестования жизни». Тело не должно быть поводом для хищни-

<sup>9</sup> К сожалению, его имя появляется в повествовании всего два раза (с. 63), один раз правильно – Ли Сыгуан, второй раз с ошибкой в имени – Ли Сыгун, поэтому читатель не имеет возможности понять, какой из вариантов правильный.



ческой эксплуатации природы при согревании его углем, охлаждении кондиционерами, передвижении на машинах и т. п., а должно включиться в разумное, гармоничное сосуществование с природой через развитие своих собственных иммунных, витальных, моторных и прочих сил. Для традиционной китайской культуры человек (*жэнь-у* 人物) – не господин природы, а одна из десяти тысяч вещей (*вань-у* 万物), обладающая особым свойством – «гуманностью» *жэнь* 仁<sup>10</sup>. Об этом как раз и рассказывает последняя, самая объемная часть данной хрестоматии – «Человек».

Третья часть занимает в книге самый большой объем и разделена на семь разделов, первый из которых как раз и называется «Основы человечности» (*цзо-жэнь дэ гэнь-бэнь* 做人的根本). Из приведенных историй читатель может увидеть, что «человечность» – это верность данному слову («Образцовое гостеприимство» и «траурная колесница и белый конь»), «Взгляд Ван Фучжи провожает гостя на тридцать *ли*», «Сказано – сделано» и др.), доверие между незнакомыми людьми («Звонок по телефону общего пользования»), скромность («Скромный Конфуций»), сильная любовь к жизни и всему живому («Листья дерева»), забота об интересах государства («Явка с повинной головой»). Эти качества показывают стиль отношения между людьми – доверительный, искренний, благожелательный, заботливый.

Современная институциональная экономическая теория [16] показывает, что доверие между незнакомыми людьми – очень важный социальный капитал, повышающий общее благосостояние страны. Но его нельзя привить искусственно, он складывается постепенно и легко утрачивается. Житейские истории, достигая глубин человеческих сердец, лучше официальных призывов и лозунгов – добрыми примерами помогают этому чувству развиваться и укрепляться. Можно сказать, что подобные книги оказывают не только морально воспитательный, но и психотерапевтический эффект на многих людей.

Следует отметить, что «человечность» поставлена перед другими, более частными случаями добрых отношений между людьми, поэтому разделы «Любимая семья», «Настоящая школа, истинное воспитание», «Взаимная поддержка – опора для всего общества» идут вслед за «Основами человечности». Каждая история – это рассказ о доброте и заботе, о внимательном отношении к другим людям. Но в этом разделе есть не только истории, но и песни, таковы «Песнь жене» (с. 102) на слова Су Шуана, «Мать» (с. 131), «Любимая семья» (с. 137), «Основной сюжет» (с. 171).

Неудивительно, что один из разделов называется «Мой родной край, моя родина». Среди рассказов есть известная многим история о Цюй Юане 屈原 (ок. 340–278 гг. до н. э.), «отце поэтов» (с. 243), жившем в эпоху Сражающихся царств и бросившемся в реку Мило. Чрезвычайно мудро звучат

<sup>10</sup> «Этимологическое значение *жэнь* – “человек и человек”, или “человек среди людей”» [15, с. 262].



слова автора истории Су Шуяна, подписавшегося псевдонимом Юй Пинфу 余平夫, о том, что «человеческая жизнь драгоценна, и ее смысл тоже является драгоценным... как только перестает существовать сам смысл существования или нет возможности его реализовать, жизнь тут же теряет ценность, а страстное стремление к смерти становится благородным и почитаемым» (с. 243). Для китайцев, выше всего ценящих жизнь, это поистине сильное высказывание. Самоубийство великого поэта оказывается оправданным в их глазах именно потому, что гибель родного ему царства Чу и разгром столицы делают продолжение жизни патриота невозможной – он гибнет вместе со своей страной. Гибель Цюй Юаня – вечное напоминание о том, сколь сильной может быть любовь к родному краю.

Но самым удивительным для российского читателя будет шестой раздел «Мир наделенных чувствами». В этом разделе истории... о животных! И не только о домашних животных – собаках, кошках и коровах, но и о мышах и гекконах! В рассказе о мышах говорится, как зрячая мышь не бросила в беде слепую, а, прикусив ее хвост, увела с собой (с. 292); а в рассказе о гекконах – о том, как один геккон десять лет (!) кормил прибитого гвоздем к стене за лапку другого геккона (с. 292–293). Подобное поведение, основанное на самоотверженной и бескорыстной заботе о другом существе, выражает глубинный смысл иероглифа *жэнь* 仁 и позволяет поместить эти истории в часть «Человек», потому что живое существо делает «человеком» не набор «генов человечности», внешний вид или самонимение, а только человечность-гуманность-*жэнь*.

Эпилог рассказывает о том, как юноши и девушки, достигшие совершеннолетия (18 лет), получили напутствие от госпожи У Хуа, руководительницы клуба «Полет юности», и им были вручены «Памятки совершеннолетнего» учеными, отличниками труда и моральными авторитетами, приглашенными местной общиной. Так люди возраста «зимы» передали эстафету «прекрасной добродетели» новому, входящему во взрослую жизнь, поколению.

Конечно же, КНР, подобно любому другому государству, имеет проблемы и конфликты в разных сферах жизни, и «Хрестоматия» предлагает читателям идеализированный образ своей страны, который, видимо, представляет не только реальность, но и цели, декларируемые современным Китаем. Ведь такие ценности «прекрасной добродетели», как любовь, добро и человечность, сами по себе являются идеалами, превосходящими действительность.

### Литература

1. Су Шуян (ред.) *Хрестоматия о прекрасной добродетели Китая* / Пер. с кит. Ян Чуньлэй, А. И. Кобзева. М.: СПб.: Нестор-История; 2019. 320 с.
2. Кобзев А. И. Дз [1] // Титаренко М. Л. (ред.) *Духовная культура Китая. Энциклопедия*. В 5 т. Т. 1: *Философия*. М.: Восточная литература; 2006. 727 с.





3. *Словарь русского языка. XI–XVII вв.* Вып. 4 (Г–Д). М.: Наука; 1977. 403 с.
4. *Словарь русского языка XVIII века.* Вып. 6. Л.: Наука; 1991. 256 с.
5. *Большой академический словарь русского языка.* Т. 5. М.; СПб.: Наука; 2006. 693 с.
6. Кобзев А. И. Тянь [1] // Титаренко М. Л. (ред.) *Энциклопедия.* В 5 т. Т. 1: *Философия.* М.: Восточная литература; 2006. 727 с.
7. Еремеев В. Е. *Символы и числа «Книги перемен».* М.: Ладомир; 2005. 600 с.
8. Еремеев В. Е. «Книга перемен» и исчисление смыслов: статьи, очерки, доклады. М.: Восточная литература; 2013. 583 с.
9. Леонова Т. А. *Материальная культура Западной Европы в контексте истории повседневности Средневековья.* Уфа: Вагант; 2008. 320 с.
10. Кобзев А. И., Рифтин Б. Л. Пань-гу // Титаренко М. Л. (ред.) *Духовная культура Китая. Энциклопедия.* В 5 т. Т. 2: *Мифология. Религия.* М.: Восточная литература; 2007. 869 с.
11. Кобзев А. И. «Дао дэ цзин» // [http://www.synologia.ru/a/Дао\\_дэ\\_цзин](http://www.synologia.ru/a/Дао_дэ_цзин)
12. Соколов В. В. *Философия как история философии.* М.: Академический проект; 2015. 863 с.
13. Юань Кэ. *Мифы древнего Китая.* М.: Восточная литература; 1987. 527 с.
14. Юркевич А. Г. Цзы жань // Титаренко М. Л. (ред.) *Духовная культура Китая. Энциклопедия.* В 5 т. Т. 1: *Философия.* М.: Восточная литература; 2006. 727 с.
15. Кобзев А. И. Жэнь [2] // Титаренко М. Л. (ред.) *Духовная культура Китая. Энциклопедия.* В 5 т. Т. 1: *Философия.* М.: Восточная литература; 2006. 727 с.
16. Аузан А., Дорошенко М., Иванов В., Елисеев А., Калягин Г. и др. // *Институциональная экономика: Новая институциональная экономическая теория.* Учебник. М.: ИНФРА-М; 2011. 447 с.

## References

1. Su Shuyang (ed.) *A reader on the beautiful virtue of China.* Transl. from Chinese by Yang Chunlei, A. I. Kobzev. Moscow – St. Petersburg: Nestor-History; 2019. 320 p. (In Russ.)
2. Kobzev A. I. De [1]. Titarenko M. L. (ed.) *Spiritual culture of China. Encyclopedia.* In 5 vols. Vol. 1: *Philosophy.* Moscow: Vostochnaya literatura; 2006. 727 p. (In Russ.)
3. *Dictionary of the Russian language. XI–XVII centuries.* Issue 4. Moscow: Nauka; 1977. 403 p. (In Russ.)
4. *Dictionary of the Russian language of the 18<sup>th</sup> century.* Issue 6. Leningrad: Nauka (Science. Leningrad branch); 1991. 256 p. (In Russ.)
5. *The Big Academic Dictionary of the Russian Language.* Vol. 5. Moscow, St. Petersburg: Nauka; 2006. 693 p. (In Russ.)
6. Kobzev A. I. Tian [1]. Titarenko M. L. (ed.) *Spiritual culture of China. Encyclopedia.* In 5 vols. Vol. 1: *Philosophy.* Moscow: Vostochnaya literatura; 2006. 727 p. (In Russ.)
7. Eremeev V. E. *Symbols and numbers of “The Book of Changes”.* Moscow: Ladomir; 2005. 600 p. (In Russ.)
8. Eremeev V. E. *“The Book of Changes” and the calculus of meanings: articles, essays, reports.* Moscow: Vostochnaya literatura; 2013. 583 p. (In Russ.)
9. Leonova T. A. *Material culture of Western Europe in the context of the history of everyday life in the Middle Ages.* Ufa: Vagant; 2008. 320 p. (In Russ.)



## CHRONICLE

**Orlova N. A. "Beautiful virtue" (mei-de 美德) as the "most precious treasure"...**  
***Orientalistica*. 2020;3(5):1452–1469**

10. Kobzev A. I., Rifting B. L. Pan-gu. Titarenko M. L. (ed.) *Spiritual culture of China. Encyclopedia*. In 5 vols. Vol. 2: *Mythology. Religion*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2007. 869 p. (In Russ.)
11. Kobzev A. I. "Dao De Jing". – [http://www.synologia.ru/a/Дао\\_дэ\\_цзин](http://www.synologia.ru/a/Дао_дэ_цзин) (In Russ.)
12. Sokolov V. V. *Philosophy as a history of philosophy*. Moscow: Academic project; 2015. 863 p. (In Russ.)
13. Yuan Ke. *The myths of ancient China*. Moscow: Vostochnaya literatura; 1987. 527 p. (In Russ.)
14. Yurkevich A. G. Zi ran. Titarenko M. L. (ed.) *Spiritual culture of China. Encyclopedia*. In 5 vols. Vol. 1: *Philosophy*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2006. 727 p. (In Russ.)
15. Kobzev A. I. Ren [2]. Titarenko M. L. (ed.) *Spiritual culture of China. Encyclopedia*. In 5 vols. Vol. 1: *Philosophy*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2006. 727 p. (In Russ.)
16. Auzan A., Doroshenko M., Ivanov V., Eliseev A., Kalyagin G. et al. *Institutional economics: New institutional economic theory. Textbook*. Moscow: INFRA-M; 2011. 447 p. (In Russ.)

### Информация об авторе

**Орлова Наталия Александровна** – кандидат философских наук, руководитель департамента социально-политических наук Учебно-научного центра гуманитарных и социальных наук МФТИ (НИУ), Долгопрудный, Россия; старший научный сотрудник Института востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия.



### Information about the author

**Nataliya A. Orlova** – Ph. D., Head of Department of Social and Political Sciences of Center for Human and Social Sciences of Moscow Institute of Physics and Technology, Dolgoprudny, Russia; Senior Researcher, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 03 августа 2020 г.  
Одобрена рецензентами: 21 ноября 2020 г.  
Принята к публикации: 08 декабря 2020 г.

### Article info

Received: August 03, 2020  
Reviewed: November 21, 2020  
Accepted: December 27, 2020


## Editorial

### Редакционная статья

УДК 051.6

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-5-1470-1472

### Похвала труду взыскательного рецензента

**Андрей Сергеевич Десницкий<sup>1</sup>, Шамиль Равильевич Кашаф<sup>2</sup>** 


<sup>1</sup> заместитель главного редактора,

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

[ailoyros@gmail.com](mailto:ailoyros@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-9959-7358>

<sup>2</sup> заместитель главного редактора,

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

[Kashaf@ivran.ru](mailto:Kashaf@ivran.ru) , <https://orcid.org/0000-0001-7808-5604>

Рецензируемый научный журнал невозможен без экспертной оценки рукописей, присланных для публикации. Мы хотим особо отметить труд рецензентов журнала *Orientalistica* («Ориенталистика»), не слишком заметный внешнему наблюдателю, но совершенно необходимый для того, чтобы издание было подлинно научным и авторитетным.

Следуя принципам научной этики, внешние и внутренние эксперты стараются максимально объективно и беспристрастно подходить к оцениванию работ; благодаря им наши читатели имеют возможность познакомиться с получившими экспертное одобрение оригинальными статьями, научными обзорами, материалами полевых исследований, а также вводимыми в научный оборот новыми ранее неизвестными или малоизвестными историческими источниками как на языках оригинала, так и в переводах.

Журнал *Orientalistica*, учрежденный Институтом востоковедения РАН в 2018 г., в год своего 200-летнего юбилея, во многом смог состояться благодаря высокому научному уровню статей ученых из России и других стран.

Отрадно отметить, что 18 декабря 2020 г. Президиум Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации с учетом заключений трех профильных экспертных советов – по историческим, философским и филологическим наукам – рекомендовал включить «Ориенталистику» 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. Эта рекомендация касается всех научных специальностей, которые были заявлены главным редактором журнала доктором исторических наук, профессором В. П. Андросовым для рассмотрения экспертными советами ВАК. Признавая, что немалая заслуга в этом достижении принадлежит также и экспертам журнала, высококвалифицированным специалистам в области востоковедения, редакция выражает всем им искреннюю признательность и благодарность.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





## EDITORIAL

**Desnitsky A. S., Kashaf Sh. R. Acknowledgement to the expert reviewer  
*Orientalistica*. 2020;3(5):1470–1472**

С момента основания журнала *Orientalistica* («Ориенталистика») основную группу экспертов составляют более 60 ученых из российских и зарубежных научных центров и образовательных организаций:

Алпатов Владимир Михайлович, академик РАН (ИЯ РАН, Москва, Россия)  
Базаров Борис Ванданович, академик РАН (ИМБТ СО РАН, Улан-Удэ, Россия)  
Бухарин Михаил Дмитриевич, академик РАН (ИВИ РАН, Москва, Россия)  
Иванчик Аскольд Игоревич, член-корреспондент РАН (ИВИ РАН, Москва, Россия)  
Наумкин Виталий Вячеславович, академик РАН (ИВ РАН, Москва, Россия)  
Пиотровский Михаил Борисович, академик РАН (ГЭ, СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия)  
Попова Ирина Фёдоровна, член-корреспондент РАН (ИВР РАН, Санкт-Петербург, Россия)  
Александров Борис Евгеньевич (МГУ, Москва, Россия)  
Аликберов Аликбер Калабекович (ИВ РАН, Москва, Россия)  
Андросов Валерий Павлович (ИВ РАН, Москва, Россия)  
Асатов Фарда Магеррам оглы (ИВ им. акад. З. М. Буниятова НАН Азербайджана, Баку, Азербайджан)  
Базаров Андрей Александрович (ИМБТ СО РАН, Улан-Удэ, Монголия)  
Балданмаксарова Елизавета Ешиевна (ИМЛ им. А. М. Горького РАН, Москва, Россия)  
Бирталан Агнеш (Университет им. Лоранда Этвёша, Будапешт, Венгрия)  
Большаков Владимир Анатольевич (РУДН, Москва, Россия)  
Бурлак Светлана Анатольевна (ИВ РАН, Москва, Россия)  
Бурмистров Сергей Леонидович (ИВР РАН, Санкт-Петербург, Россия)  
Ванина Евгения Юрьевна (ИВ РАН, Москва, Россия)  
Вырщиков Евгений Геннадиевич (ИВ РАН, Москва, Россия)  
Головачев Валентин Цунлиевич (ИВ РАН, Москва, Россия)  
Грунин Игорь Викторович (Пермь, Россия)  
Десницкий Андрей Сергеевич (ИВ РАН, Москва, Россия)  
Дмитриев Сергей Викторович (ИВ РАН, Москва, Россия)  
Елихина Юлия Игоревна (ГЭ, Санкт-Петербург, Россия)  
Ефремова Наталия Валерьевна (ИФ РАН, Москва, Россия)  
Кобзев Артём Игоревич (ИВ РАН, Москва, Россия)  
Колльмар-Пауленц Каренина (БУ, Берн, Швейцария)  
Конончук Дмитрий Васильевич (ДВФУ, о. Русский, Россия)  
Коробов Владимир Борисович (ВУ, Вильнюс, Литва)  
Лахути Лейла Гасемовна (ИВ РАН, Москва, Россия)  
Лысенко Виктория Георгиевна (ИФ РАН, Москва, Россия)  
Микульский Дмитрий Валентинович (ИВ РАН, Москва, Россия)  
Милитарев Александр Юрьевич (РГГУ, Москва, Россия)  
Настич Владимир Нилович (ИВ РАН, Москва, Россия)



Немировский Александр Аркадьевич (ГАУГН, Москва, Россия)  
Орлова Наталия Александровна (ИВ РАН, Москва, Россия)  
Останин Вадим Владимирович (АГУ, Барнаул, Россия)  
Офертас Станислав Чеславович (ИВ РАН, Москва, Россия)  
Перепелкин Лев Станиславович (ИВ РАН, Москва, Россия)  
Петрова Анастасия Андреевна (ИВ РАН, Москва, Россия)  
Пригарина Наталья Ильинична (ИВ РАН, Москва, Россия)  
Рейснер Марина Львовна (МГУ, Москва, Россия)  
Руденко Николай Владимирович (ИВ РАН, Москва, Россия)  
Рыков Станислав Юрьевич (ИФ РАН, Москва, Россия)  
Сафронов Александр Владимирович (ИВ РАН, Москва, Россия)  
Седов Александр Всеволодович (ГМВ, ИВ РАН, Москва, Россия)  
Сериков Николай Игоревич (ИВ РАН, Москва, Россия)  
Скворцова Елена Львовна (ИВ РАН, Москва, Россия)  
Смагина Евгения Борисовна (ИВ РАН, Москва, Россия)  
Сомов Алексей Борисович (ИПБ, Москва, Россия)  
Сыртыпова Сурун-Ханда Дашиинимаевна (ИВ РАН, Москва, Россия)  
Тауфик Ибрагим (ИВ РАН, Москва, Россия)  
Терентьев Андрей Анатольевич (МИР, Санкт-Петербург, Россия)  
Тимошук Алексей Станиславович (ВлГУ, Владимир, Россия)  
Трубникова Надежда Николаевна (ИФ РАН, Москва, Россия)  
Федорова Юлия Евгеньевна (ИФ РАН, Москва, Россия)  
Французов Сергей Алексеевич (ИВР РАН, Санкт-Петербург, Россия)  
Фролова Марина Владимировна (МГУ, Москва, Россия)  
Хисматулин Алексей Александрович (ИВР РАН, Санкт-Петербург, Россия)  
Чалисова Наталья Юрьевна (НИУ ВШЭ, Москва, Россия)  
Шарле Изабель (CNRS, Париж, Франция)  
Шихалиев Шамиль Шихалиевич (ДНЦ РАН, Махачкала, Россия; Амстердамский университет, Амстердам, Нидерланды)

Подводя итоги 2020 года, благодарим всех экспертов, внесших решающий вклад в развитие научного журнала. И вслед за поэтом Владимиром Кочетковым, перефразировав немного первую строку его четверостишья, воскликнем (курсив – наш):

Поднимем, *автор*, вместе тост  
за *рецензента*, за трудягу,  
что с неизменною отвагой  
вселяет в нас уменья рост!

## Покоряя вершины российского востоковедения

### Интеграция академического опыта ИВ РАН в образовательные проекты ВШЭ и КФУ

#### *Высшая школа экономики*

Основная цель базовой кафедры Института востоковедения РАН, основанной 16 декабря 2019 г. в структуре факультета мировой экономики и мировой политики НИУ ВШЭ, – интеграция интеллектуальных ресурсов ИВ РАН и Высшей школы экономики, укрепление и расширение академической и образовательной составляющей программ гуманитарных направлений, связанных с изучением стран Азии и Северной Африки. Заведующий кафедрой – Наумкин Виталий Вячеславович, академик РАН, доктор исторических наук, профессор, научный руководитель ИВ РАН.

**Базовая кафедра** способствует включению обучающихся в научную деятельность в таких областях, как «Востоковедение и африканистика», «Зарубежное регионоведение», «Международные отношения» и «Мировая экономика», а также публикации их работ в высокорейтинговых журналах. Итогом работы кафедры будет подготовка специалистов мирового уровня.



Указом Президента Российской Федерации В. В. Путина от 10 июня 2019 г. № 234 В. В. Наумкину присуждена Государственная премия Российской Федерации в области науки и технологий 2018 г. и присвоено почетное звание лауреата Государственной премии Российской Федерации за выдающийся вклад в востоковедение (арабистика и исламоведение).  
12 июня 2019 г.  
Москва, Кремль

#### *Казанский федеральный университет*

Начиная свою историю с 1804 г., сегодня Институт международных отношений КФУ в рамках направления «Востоковедение и африканистика» сочетает классическое востоковедное образование, предполагающее профессиональное овладение восточными языками, с углубленным изучением истории, религии, общественной мысли и политических процессов в странах восточной традиции.

Современные вызовы требуют соответствующих им прогрессивных и эффективных действий и решений. В связи с чем в 2015 г. в ИМО КФУ был сформирован **Центр превосходства – международный координационный центр Islamica**, а в 2018 г. состоялось открытие его московского филиала на площадке ИВ РАН. Деятельность сетевого аналитического центра, направленная на изучение процессов в современном мусульманском сообществе, высоко оценена президентом Республики Татарстан Р. М. Миннихановым – сопредседателем группы «Россия – Исламский мир».



«Являясь руководителем координационного центра Islamica, Виталий Вячеславович Наумкин внес большой вклад в формирование и развитие Казани как центра изучения ислама и Востока».

И. Р. Гафуров,  
ректор КФУ, академик РАО и АН РТ.  
Из речи на вручении В. В. Наумкину медали имени Х.Д. Френа за выдающиеся работы в области востоковедения, присужденной 14 октября 2019 г. Ученым советом КФУ по результатам заключения Международного жюри.





## Базовая кафедра по изучению исламской цивилизации Казанского университета на базе Института востоковедения РАН

**И**нститут международных отношений Казанского университета дает прекрасную возможность в 2021 учебном году поступить для получения качественного образования на специализированную магистерскую программу, открытую на Базовой кафедре по изучению исламской цивилизации Казанского (Приволжского) федерального университета, обеспечивающей практическую подготовку обучающихся, созданной на базе Института востоковедения РАН. Научным руководителем Базовой кафедры является академик РАН Виталий Наумкин. Под его началом также активно действует Ситуационно-аналитический центр КФУ, получивший поддержку президента Республики Татарстан Р. Н. Минниханова для проведения регулярного мониторинга глобальной и региональной безопасности на планете. Поступление в магистратуру – это шанс включиться в проект интеграции двух научных востоковедных центров мирового масштаба.



*В. В. Наумкин, академик РАН*

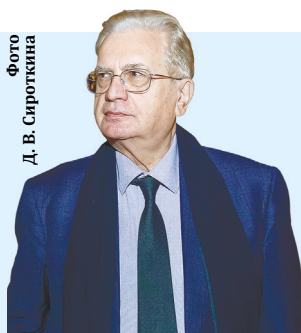


Фото  
Д. В. Сироткина

«Удивительные возможности, которые имеют российская дипломатия и политика на Востоке, связаны с высоким уровнем отечественного востоковедения, его универсальностью – когда ученый может стать дипломатом, а дипломат в какой-то мере является ученым. Это российская уникальность, наше конкурентное преимущество».

*М. Б. Пиотровский,  
академик РАН, директор  
Государственного Эрмитажа*

«Создание Ситуационного центра способствует не только проведению тщательного анализа, но и трудоустройству наших выпускников в этой области по своей непосредственной специальности».

*И. Р. Гафуров,  
ректор КФУ, академик  
РАО, академик АН РТ*

Магистранты на родном и двух иностранных языках получают прикладные компетенции в области экспертной деятельности как специалисты-международники по странам и регионам Востока и его месту в системе глобальных и региональных международных отношений. Программа ориентирована на подготовку экспертов, понимающих специфику международных отношений в странах Востока и со странами Востока, разбирающихся в особенностях региональных проблем, на высоком уровне владеющих двумя иностранными языками (восточный и английский), обладающих фундаментальными знаниями в области культуры и менталитета народов Востока.

**[www.abiturient.kpfu.ru](http://www.abiturient.kpfu.ru)**  
**тел.: +7(843)292-73-40**

**420008, Казань,  
ул. Пушкина,  
д. 1/55**



# **Orientalistica**

*International peer-reviewed academic journal*



---

Editor-in-chief – *Valery P. Androsov*

Deputy Editor-in-Chief – *Andrey S. Desnitsky*

Deputy Editor-in-Chief, Executive Editor – *Shamil R. Kashaf*

Sections editors:

*Alexander V. Safonov* (Egyptology),

*Nikilay I. Serikoff* (Arabic Studies) – Editors of “Historical sciences” section,

*Tawfik Ibrahim, Artem I. Kobzev* – Editors of “Philosophy of the East” section,

*Natalia I. Prigarina* – Editor “Languages and Literature of the East” section

Scientific editors:

*Tatyana M. Mastuygina, Shamil R. Kashaf, Natalia I. Prigarina, Nikolaj I. Serikoff*

Editors-translators:

*Nikolaj I. Serikoff, Victor M. Nemchinov* (English),

*Tawfik Ibrahim, Dmitry V. Mikulsky* (Arabic),

*Lola Z. Taneeva-Salomatshaeva* (Persian),

*Apollinaria S. Avrutina, Leysan I. Shakhin* (Turkish)

*Galina S. Popova* (Chinese),

*Natalia I. Prigarina, Surun-Khanda D. Syrtypova* (Mongolian),

*Irina Glushkova* (Hindi)

Scientific Communications Editors:

*Karina Sh. Alyautdinova, Ilona A. Chmylevskaya*

Literary editor, proof-reader – *Marina P. Kryzhanovskaya*

Design, computer layout – *Ekaterina P. Gordina*

---

In the design of the journal's sections titles of the were used images provided by the State Museum of Oriental Art.

Signed in the press on December 30, 2020. Format 70x100 1/16.  
Circulation 1000 copies; the first factory 50 copies. Order № 12908.

The price is free.

E-mail: [orientalistica@ivran.ru](mailto:orientalistica@ivran.ru)

Printed in the publishing house of LLC "Publit"  
Polyarnaya st., 31V, bld. 1, Moscow, 127282, Russian Federation  
Phone: (495) 230-20-52  
<http://www.publit.ru/>

# Ориенталистика

Международный научный рецензируемый журнал



---

Главный редактор – *В. П. Андросов*

Заместитель главного редактора – *А. С. Десницкий*

Заместитель главного редактора, ответственный выпускающий – *Ш. Р. Кашаф*

Редакторы разделов:

*А. В. Сафронов, Н. И. Сериков* (исторические науки)

*Т. Ибрагим, А. И. Кобзев* (философские науки),

*Н. И. Пригарина* (филологические науки)

Научные редакторы:

*Т. М. Мастюгина, Ш. Р. Кашаф, Н. И. Пригарина, Н. И. Сериков*

Редакторы-переводчики:

*Н. И. Сериков, В. М. Немчинов* (английский язык),

*Т. Ибрагим, Д. В. Микульский* (арабский язык),

*Г. С. Попова* (китайский язык),

*С.-Х. Д. Сыртыпова* (монгольский язык),

*Н. И. Пригарина, Л. З. Танеева-Саломатшаева* (персидский язык),

*А. С. Аврутина, Л. И. Шахин* (турецкий язык),

*И. П. Глушкова* (хинди)

Редакторы по научным коммуникациям:

*К. Ш. Аляутдинова, И. А. Чмилевская*

Литературный редактор, редактор-корректор – *М. П. Крыжановская*

Дизайн, компьютерная верстка – *Е. П. Гордина*

---

В оформлении шмуцтитлов разделов журнала были использованы изображения, предоставленные Государственным музеем Востока.

Подписано в печать 30.12.2020. Формат 70х100 1/16. Усл. печ. л. 20,96.

Тираж 1000 экз.; первый завод 50 экз. Заказ № 12908.

Журнал распространяется по подписке. Свободная цена.

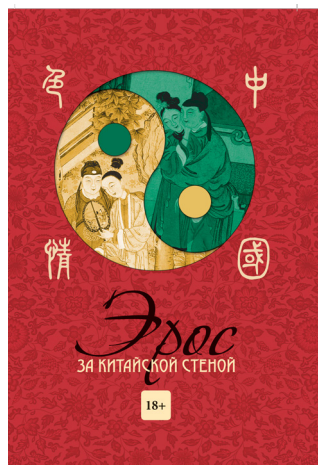
E-mail: [orientalistica@ivran.ru](mailto:orientalistica@ivran.ru)

Отпечатано в типографии ООО «Паблит»

127282, Москва, ул. Полярная, д. 31В, стр. 1

Тел.: (495) 230-20-52

<http://www.publit.ru/>



**Кобзев А. И. Эрос за китайской стеной. М.; СПб.: Нестор-История, 2019. –144 с.**

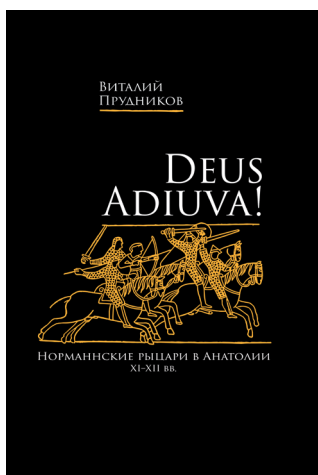
Книга заведующего отделом Китая Института востоковедения РАН доктора философских наук Артема Игоревича Кобзева является многогранным и увлекательным путешествием в мир эроса за Великой Китайской стеной. В ней отразились многолетние исследования автора, охватывающие китайскую историю, культуру и традиционную китайскую медицину. Книга богато иллюстрирована китайскими эротическими картинами и гравюрами XVII–IX вв. из личной коллекции автора.



18 декабря 2020 г. в Пекине состоялось награждение Кобзева А. И. Национальной премией КНР за особый вклад в литературу (中华图书特殊贡献奖). Этой высокой наградой отмечена деятельность ученого по переводу и публикации произведений китайских авторов, а также его заслуги в китайско-российском культурном взаимодействии.



Загрузите в мобильное устройство приложение *Меморис*. Наведите камеру на QR-код через приложение *Меморис*, после загрузки контента направьте на фото. Просматривайте оживающие фотографии, отмеченные специальным знаком, в режиме дополненной реальности.



**Прудников В. В. Deus adiuva! Норманнские рыцари в Анатолии XI–XII вв. / Отв. ред. Д. Д. Васильев; Институт востоковедения РАН. – М.: ИВ РАН, 2019. – 312 с.**

Монография научного сотрудника отдела истории Востока Института востоковедения РАН кандидата исторических наук Виталия Владимировича Прудникова посвящена одному из ярчайших эпизодов экспансии на Ближний Восток выходцев из герцогства Нормандия, рыцарей-норманнов, создавших наиболее жизнеспособное государство крестоносцев на Востоке – Антиохийское княжество.



Еще больше подробностей от авторов книг на сайте Института востоковедения РАН. Наведите камеру вашего смартфона на QR-код.





# ОРИЕНТАЛИСТИКА

Т.3, №5  
2020

ISSN 2618-7043



9 772618 704007 >

