

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

Том 23

№ 2

2026

ПУБЛИКАЦИИ



ИССЛЕДОВАНИЯ



ИСТОРИОГРАФИЯ
И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ



КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



РЕЦЕНЗИИ





Издано при поддержке
АВТОНОМНОЙ НЕКОММЕРЧЕСКОЙ ОРГАНИЗАЦИИ
"ЦЕНТР КУЛЬТУРНЫХ, ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ И СОЦИАЛЬНЫХ ПРОЕКТОВ "КЛУБ ДОБРЫХ ДРУЗЕЙ ГОРОДА"
И СЕМЕЙНОГО ФОНДА ВАСИЛЬЕВЫХ



клуб добрых друзей города

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК
Институт восточных рукописей
(Азиатский Музей)

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

Том 23, № 2

лето
2026

Выпуск 65

Журнал основан в 2004 году

Учредитель:

ФГБУН «Институт восточных
рукописей РАН»

Журнал зарегистрирован
в Федеральной службе
по надзору в сфере связи,
информационных технологий
и массовых коммуникаций

Свидетельство ПИ
№ ФС77-78987 от 14 августа
2020 г.

Подписной индекс
АО «Почта России» ПП114

Периодичность издания
4 раза в год

ISSN 1811-8062

Языки издания:
русский, английский

12+



Санкт-Петербург
ИВР РАН
2026

Редакционная коллегия

Главный редактор чл.-корр. РАН **И.Ф. Попова** (ИВР РАН)
Заместитель главного редактора к.и.н. **Т.А. Пан** (ИВР
РАН)

Секретарь к.ф.н. **Е.В. Танонова** (ИВР РАН)

д.и.н. **А.К. Аликберов** (ИВ РАН)

акад. РАН **В.М. Алпатов** (ИЯ РАН)

к.ф.н. **С.М. Аникеева** (Изд-во «Наука»)

акад. РАН **Б.В. Базаров** (ИМБТ СО РАН)

д.филос.н. **С.Л. Бурмистров** (ИВР РАН)

д.и.н. **Р.М. Валеев** (КФУ)

проф. **Х. Валравенс** (Германия, Берлинская гос. библиотека)

О.В. Васильева (Российская нац. библиотека)

акад. РАН **А.П. Деревянко** (ИАЭТ СО РАН)

к.ф.н. **Ю.А. Иоаннесян** (ИВР РАН)

д.и.н. **А.И. Колесников** (ИВР РАН)

акад. РАН **Н.Н. Крадин** (ИИАЭ ДВО РАН)

акад. РАН **А.Б. Куделин** (ИМЛИ РАН)

д.ф.н. **И.В. Кульганек** (ИВР РАН)

д.и.н. **А.Н. Мещеряков** (ИКВИА, ВШЭ)

проф. **Не Хунъинь** (КНР, Академия тангутоведения, ун-т
Нинся)

д.филос.н. **Е.П. Островская** (ИВР РАН)

к.и.н. **С.М. Прозоров** (ИВР РАН)

проф. **Н. Симс-Вильямс** (Великобритания, Лондонский
ун-т)

акад. РАН **А.В. Смирнов** (ИФ РАН)

проф. **Таката Токио** (Япония, Токио, Тоё Бунко)

член-корр. РАН **И.В. Тункина** (СПбФ АРАН)

д.и.н. **С.А. Французов** (ИВР РАН)

член-корр. РАН **Д.В. Фролов** (МГУ им. М.В. Ломоносова)

к.ф.н. **Н.С. Яхонтова** (ИВР РАН)

В НОМЕРЕ:

ПУБЛИКАЦИИ

ИСТОРИЯ, ФИЛОСОФИЯ, ФИЛОЛОГИЯ

Ю.А. ИОАННЕСЯН. Сийар ас-Сулук Саййида Казима Рашти.
Перевод с арабского и персидского. Часть 3

5

ИССЛЕДОВАНИЯ

ИСТОРИЯ, ФИЛОСОФИЯ, ФИЛОЛОГИЯ

Я.А. БАЛАШОВ. Тексты Кедорлаомера в свете новых открытий. Часть 1

21

С.Л. БУРМИСТРОВ. Исследования теории познания *мадхьямаки*
в российской буддологии XIX — начала XX в.

44

Е.В. ТАНОНОВА. Семантическое поле «бессмертия» в литературе тамильских сиддхов:
диахронный лексический анализ

59

ИСТОРИОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

ТЕКСТОЛОГИЯ, КОДИКОЛОГИЯ, ПАЛЕОГРАФИЯ, АРХЕОГРАФИЯ

В.М. РЫБАКОВ. Анализ старокитайской административной терминологии
как новое научное направление

78

Т.В. КЛЕМЕНТЬЕВА. Божества аграрного культа в сочинении Ин Шао 應劭 «Фэнсу тунь»
風俗通義 («Проникновение в смысл веяний и обычаев»)

91

КОЛЛЕКЦИИ И АРХИВЫ

И.В. ЗАЙЦЕВ. Тарих крепости Варны (1233/1817-18) из собрания
Российского этнографического музея и его автор Иззет-молла (1786–1829)

104

С.С. САБРУКОВА. Человек и ландшафт в дневнике Б. Барадийна «Амдо-Монголия»
(1905–1907): от описания маршрута к комплексному анализу региона

111

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

А.М. СМЕРНОВА. Конференция памяти О.Ф. Акимушкина
(Санкт-Петербург, 18 февраля 2026 г.)

122

РЕЦЕНЗИИ

Начальное обучение юных отроков (Тонмон сонсып) / публ. текста, пер. с ханмуна,
коммент. и указ. Ю.В. Болтач; вступит. статья Ю.В. Болтач и Е.Н. Кондратьевой /
Институт восточных рукописей РАН. — СПб.: ИД «Гиперион»,
2025. — 288 с. (*Е.П. ОСТРОВСКАЯ*)

127

Мешезников А.В. Буддийские санскритские рукописи Сериндии / Ин-т восточных рукописей
РАН. — М.: Наука — Вост. лит., 2025. — 271 с. (*С.Х. ШОМАХМАДОВ*)

131

На четвертой стороне обложки: Ил. 1 к статье Е.В. Таноновой

ИВР РАН, Индийский фонд. Шифр Ms. Ind. X, 12. Cattaimuni Kāyakaḥpaṃ Nūḡu
(«Каякальпа Саттеймуни в ста [строфах]»)

RUSSIAN ACADEMY
OF SCIENCES

The Institute of Oriental Manuscripts
(Asiatic Museum)

PIS'MENNYE PAMIATNIKI VOSTOKA

Founded in 2004
Issued quarterly

Volume 23, No. 2

summer

2026

Issue 65

Editorial Board

Editor-in-Chief **Irina F. Popova**, Corresponding Member of RAS (Hist.), Institute of Oriental Manuscripts RAS, St. Petersburg

Deputy Editor-in-Chief **Tatiana A. Pang**, Ph.D. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Manuscripts RAS, St. Petersburg

Secretary **Elena V. Tanonova**, Ph.D. Sci. (Phil.), Institute of Oriental Manuscripts RAS, St. Petersburg

Alikber K. Alikberov, Dr. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Studies RAS, Moscow

Vladimir M. Alpatov, Member of RAS (Phil.), Institute of Linguistics RAS, Moscow

Svetlana M. Anikeeva, Ph.D. Sci. (Phil.), Nauka Publishers, Moscow

Boris V. Bazarov, Member of RAS (Hist.), Institute of Mongolian Studies, Buddhology and Tibetology SB RAS, Ulan-Ude

Sergey L. Burmistrov, Dr. Sci. (Philosophy), Institute of Oriental Manuscripts RAS, St. Petersburg

Anatoly P. Derevyanko, Member of RAS (Hist.), Institute of Archaeology and Ethnography SB RAS, Novosibirsk

Serge A. Frantsouzoff, Dr. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Manuscripts RAS, St. Petersburg

Dmitrii V. Frolov, Corresponding Member of RAS, Moscow State University

Youli A. Ioannesyanyan, Ph.D. Sci. (Phil.), Institute of Oriental Manuscripts RAS, St. Petersburg

Aliy I. Kolesnikov, Dr. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Manuscripts RAS, St. Petersburg

Nikolay N. Kradin, Member of RAS (Hist.), Institute of History, Archaeology and Ethnology FEB RAS, Vladivostok

Alexander B. Kudelin, Member of RAS, Institute of World Literature RAS, Moscow

Irina V. Kulganek, Dr. Sci. (Phil.), Institute of Oriental Manuscripts RAS, St. Petersburg

Alexander N. Meshcheryakov, Dr. Sci. (Hist.), Institute for Oriental and Classical Studies, HSE University, Moscow

Nie Hongyin, Prof., Academy of Xixia Studies, Ningxia University, China

Helena P. Ostrovskaya, Dr. Sci. (Philosophy), Institute of Oriental Manuscripts RAS, St. Petersburg

Stanislav M. Prozorov, Ph.D. Sci. (Hist.), Institute of Oriental Manuscripts RAS, St. Petersburg

Nicholas Sims-Williams, Dr. Sci. (Phil.), University of London

Andrey V. Smirnov, Member of RAS (Philosophy), Institute of Philosophy RAS, Moscow

Takata Tokio, Dr. Sci. (Phil.), Toyo Bunko, Tokyo, Japan

Irina V. Tunkina, Corresponding Member of RAS, St. Petersburg Branch of the Archive of the RAS

Ramil M. Valeev, Dr. Sci. (Hist.), Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan

Olga V. Vasilyeva, National Library of Russia, St. Petersburg

Hartmut Walravens, Prof., Berlin State Library, Germany

Nataliya S. Yakhontova, Ph.D. Sci. (Phil.), Institute of Oriental Manuscripts RAS, St. Petersburg

IN THIS ISSUE:

PUBLICATIONS

HISTORY, PHILOSOPHY, PHILOLOGY

- Youli A. IOANNESYAN. Siyar as-Suluk* by Sayyid Kazim Rashti.
A Translation from Arabic and Persian. Part 3 5

RESEARCH WORKS

HISTORY, PHILOSOPHY, PHILOLOGY

- Iakov A. BALASHOV. Chedorlaomer Texts in the Light of New Discoveries. Part 1* 21
Sergei L. BURMISTROV. Studies in Madhyamaka Epistemology in Russian Buddhism
in the 19th and Early 20th Centuries 44
Elena V. TANONOVA. The Semantic Field of “Immortality” in the Literature of the Tamil Siddhas:
A Diachronic Lexical Analysis 59

HISTORY AND HISTORIOGRAPHY

TEXTOLOGY, CODICOLOGY, PALEOGRAPHY, ARCHEOGRAPHY

- Viacheslav M. RYBAKOV. Analysis of Old Chinese Administrative Terminology as a New Field*
of Research 78
Tatiana V. KLEMENTEVA. Worship of Agricultural Deities according to the Work
of Ying Shao 應劭 Fengsu Tongyi 風俗通義 (“Penetrating into the Meaning
of Traditions and Customs”) 91

COLLECTIONS AND ARCHIVES

- Ilya V. ZAYTSEV. The Tarikh from Varna Fortress (1233/1817-18)*
at the Russian Museum of Ethnography, and Its Author Izzet Molla (1786–1829) 104
Svetlana S. SABRUKOVA. Man and Landscape in B. Baradiin’s Diary Amdo-Mongolia
(1905–1907): From Route Description to a Comprehensive Analysis of the Region 111

ACADEMIC LIFE

- Anastasia M. SMIRNOVA. Conference in Memory of O.F. Akimushkin*
(St. Petersburg, February 18, 2026) 122

REVIEWS

- Primary Education of Young Adolescents (Tongmong Sönsüp). Publication of the Text, Translation,*
Commentaries by Iu.V. Boltach; Introduction by Iu.V. Boltach and E.V. Kondratyeva.
The Institute of Oriental Manuscripts RAS. St. Petersburg: Publishing House “Hyperion”,
2025. 288 pp. (Helena P. OSTROVSKAIA) 127
Mesheznikov A.V. Buddhist Sanskrit Manuscripts of Serindia. Institute
of Oriental Manuscripts RAS. Moscow: Nauka, Vostochnaya literatura, 2025. 271 pp.
(Safarali H. SHOMAKHMADOV) 131

Back cover: Fig. 1 illustrating Elena V. Tanonova’s article

Сийар ас-Сулук Саййида Казима Рашти ***Перевод с арабского и персидского.***

Часть 3¹

Ю.А. ИОАННЕСЯН

Институт восточных рукописей РАН
Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.55512/WMO707229

Статья поступила в редакцию 11.09.2025.

Аннотация: Статья представляет собой продолжение публикации со вступлением и комментариями переводов сочинений одного из основоположников шейхизма, Саййида Казима Рашти, из коллекции ИВР РАН. Перевод на европейский язык данного трактата, осуществленный впервые, выполнен по рукописи арабского оригинала А 706 и литографии его персидского перевода PS II 157.

Ключевые слова: шиитские школы, шейхизм, Саййид Казим Рашти.

Для цитирования: Иоаннесян Ю.А. *Сийар ас-Сулук Саййида Казима Рашти. Перевод с арабского и персидского. Часть 3* // Письменные памятники Востока. 2026. Т. 23. № 2 (вып. 65). С. 5–20. DOI: 10.55512/WMO707229.

Об авторе: ИОАННЕСЯН Юлий Аркадьевич, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник, Отдел Ближнего и Среднего Востока, Институт восточных рукописей, Российская академия наук (Санкт-Петербург, Россия) (youli19@gmail.com). ORCID: 0000-0003-2936-1128.

© Иоаннесян Ю.А., 2026

Перевод

Одним словом, усердствуй² [в чтении] этой молитвы целиком или по частям во всех обстоятельствах. И ты увидишь [исходящие] от нее чудеса и дивные деяния. И исполнится все важное для тебя в мире сем и грядущем. Эта [молитва не] исключительно³ для утра. Я только упомянул чтение молитвы утром, так как внимание в

¹ См. ч. 1 перевода в «Письменные памятники Востока». 2025. Т. 22. № 2 (вып. 61). С. 5–19; ч. 2. 2025. Т. 22. № 3 (вып. 62). С. 5–19.

² В арабском тексте, очевидно, ошибочно واضب, хотя по логике должно быть واطب, что подтверждается и персидским переводом: مواظبت كن.

³ В арабском, видимо, выпал один алиф: لا اختصاص له... и следует читать: لا اختصاص له... Ср. персидский перевод: وايندعا مختص وقت صبح نيست.

это время острее и излияние щедрот и благ сильнее, поскольку, как я сказал, этот час есть райское время, в которое была создана сфера *джаузахра*⁴ луны и в которое был [п. 756] заключен брачный договор правдивой и непорочной [Фатимы] с ‘Али⁵, ибо это произошло в раю. Этот час есть его⁶ первоначало, его проявление и его исток в мире сем.

Потому и сообщается, что сидение за молитвой до восхода солнца расширяет пропитание, привлекает имущество/достаток⁷. Шли благословения каждый день Мухаммаду и семейству Мухаммада тысячу раз. А если тебе сложно, то по сто раз каждый день, а в пятницу тысячу раз, как сообщается о них [самих], мир им. Предпочтительное время для того — начало зари, начало восхода солнца и начало заката. А если сможешь проклинать их врагов тысячу или сто раз после заката и во время захода солнца⁸, то делай это, ибо оно есть полное благо.

Обозревай себя во всех состояниях сих, собственную немощь и потребность, и Господа твоего, и Его богатство, и Его дверь. [«Обозревай Господа», т.е. Его врата и средства Его благодати]⁹. Так уничтожь себя в своем сознании и направь внимание на Единого без признака и качества¹⁰. Как только взошло солнце, распредели свое время и выдели для себя определенное время для того, чтобы читать тебе нараспев Коран, Слово Божье, в котором свет, спасение, добро и благословение. Читай, если можешь, наедине с собой грустным голосом, нежно и в смирении. И прочувствуй¹¹ состояние чтения. Сие, поистине, Слово Божье, которое обращено к тебе. Ты же, когда читаешь, читаешь в присутствии Его, Преславного. И бойся прочесть не так, как оно¹² было ниспослано, [ведь в таком случае] ты клеветнешь на Бога. Боже, огради от сего!

И остерегайся читать¹³ тихим или громким голосом¹⁴. Второе¹⁵ [подразумевает] то, что ты не выводишь звуки¹⁶ из места их артикуляции¹⁷ и не выдержишь пауз. Напротив, читай [размеренно], отчетливо. Следи за теми [одиннадцатью] пунктами, что упомянуты в книгах по чтению [Корана] и составляют достоинства чтения, и остерегайся противостоящих им пятнадцати, что из разряда скверного при чтении¹⁸. Пер-

⁴ Джаузахра (جوزهر) — арабизированное персидское گوجهر. Название кометы, которая, по предположениям зороастрийцев, падает на землю при рождении Саошьянта (Спасителя) и воспламенит землю таким образом, что все рудники и металлы расплавятся и потекут, как горящий поток, включая людей из живых и мертвых, которые воскресли. Такое объяснение приводится в Словаре Деххода (Логатнаме-йе Деххода).

⁵ Т.е. дочери пророка Мухаммада с имамом ‘Али.

⁶ Т.е. рая, как следует из персидского перевода.

⁷ В арабском ошибочен повтор слова الرزق. В персидском повтор отсутствует.

⁸ В арабском, которому мы следуем: عند الغروب, в персидском: بعد از غروب («после захода солнца»).

⁹ Т.е. обозревай Его врата и средства Его благодати. Это пояснение содержится в персидском переводе.

¹⁰ Т.е. Бога.

¹¹ В персидском переводе: попроси прощение грехов.

¹² Т.е. Слово.

¹³ В арабском тексте, в глаголе этой фразы мы подозреваем ошибку, написано: تلاحظ вместо تلحن.

И персидский перевод подтверждает такое допущение, ср. لحن نمایی در قرائت.

¹⁴ Букв.: тихой или громкой мелодией.

¹⁵ В персидском более конкретно: громкое чтение.

¹⁶ Букв.: буквы.

¹⁷ В персидском добавлено: изо рта и гортани.

¹⁸ Кусок этой фразы в арабском тексте пропущен и лишь частично воспроизведен на полях (так, в нем полностью выпало слово «одиннадцать»). Но фраза ясно выписана в персидском переводе.

вое же¹⁹ [подразумевает], что ты вникаешь в значения²⁰ и [при этом] не повинешься повелениям и не воздерживаешься от запретного. Всякий раз, когда дошел ты до повелений, то возложи на свое сердце обязанность подчиняться им из любви, от страстного желания и осознания того, что в [подчинении сем]²¹ слава, [а. 35б, п. 76а] достоинство и честь. Когда подошел ты к запретам, то обяжи свое сердце [и] душу воздержаться от сих [дел]. Поистине, это дела отвратные.

Если встретилось тебе упоминание рая, тогда попроси его у Него, Всевышнего. А когда бы ни дошел ты до упоминания огня²², Боже, огради от сего, проси у Него, Всевышнего, чтобы спас Он тебя от него. Если же дошел ты до козней сатаны, то ищи²³ прибежища у Бога от его злодейства, хитросплетений и обмана. Когда встретилось тебе упоминание общин/народов прошлого, то учись на их примере и соразмерь их [ситуацию] с собой, [как] если бы ты был с ними и постигла их гибель из-за содеянных ими злых дел или обрели бы они спасение из-за благих дел, что совершили²⁴. [Если оказался бы ты с ними, будучи одним из них, и были бы они праведными, то приобщился бы ты к их благим поступкам и был бы ты заодно с ними, окажись они бунтарями и грешниками?]

А когда дошел ты до того, что поведаль Бог, Всевышний, о неверующих, об их пустых речах, что произносили они: «[И сказали иудеи]: ‘Узайр — сын Божий’»²⁵, «Ведь Бог — третий из трех»²⁶, «поистине, ангелы — дочери Божьи», «руки Бога связаны»²⁷ и подобные слова, — понизь свой голос. Отторгни их от Бога и почитай Бога непричастным им, этим речам, убеждениям и всему, что походит на них и подобно им в своей близости к этим порочным и тщетным убеждениям²⁸. Если подошел ты к тому, как Бог, Всевышний, избличает их во лжи и угрожает им мукой и карой как примером для других, возвысь свой голос и усиль при чтении. Например, понизь голос при словах Его, Всевышнего: «...руки Бога связаны... и прокляты они за то, что говорили»²⁹ — и прокляни их. Затем повысь свой голос до средней громкости, каковым он вообще бывает, приближаясь к громкому, и скажи³⁰: «Нет! Руки у Него распростерты: расходует Он, как желает»³¹. То же необходимо, когда дошел ты в чтении до места, где [Бог] обращается: «О вы, которые уверовали!»³², «О люди!»³³ и так далее.

¹⁹ Т.е. первое из двух видов неправильного чтения, о чем говорилось выше, т.е. чтение тихим голосом. В персидском это сказано прямо: чтение тихим голосом.

²⁰ В арабском: تلاظ المعاني. В персидском противоположный смысл: معانی را ملاحظه نکنی «не вникаешь в значения».

²¹ Так в персидском переводе.

²² В персидском: огня геенны.

²³ В арабском вместо повелительного наклонения 3-е лицо изъявительного, в персидском стоит повелительное, что логичнее.

²⁴ Поскольку данная фраза в арабском тексте весьма туманна, то в скобках следует персидский, более внятный перевод.

²⁵ Коран 9:30. Далее в персидском переводе следует кораническая цитата о христианах, которой нет в арабском тексте.

²⁶ Коран 5:77(73).

²⁷ Коран 5:69(64).

²⁸ Фраза выглядит странной, но так в арабском и персидском текстах.

²⁹ Коран 5:69(64).

³⁰ В арабском глагол в повелительном наклонении فُلّ, в персидском в форме 3-го лица сослагательного наклонения: بگوید.

³¹ Коран 5:69(64).

³² Ср. Коран 5:14(11).

³³ Ср. Коран 4:1.

Скажи: «Вот я пред Тобой и благословлен Тобой!». Знай, воистину, что ты один из тех, к кому направлено [это] устное обращение.

Если подошел ты к тому [месту], где Бог, Преславный, повелевает словом [Своим], например: «Скажи: Он — Бог — един»³⁴ и³⁵ «Скажи: О вы, неверные...!»³⁶, [то ты говори про себя: «Он — Бог — един» или «О вы, неверные!»]³⁷. А при словах Его, Всевышнего: «У вас — ваша вера, и у меня — моя вера»³⁸ — скажи трижды: «Моя вера — Ислам». При Его словах «и не был Ему равный ни один»³⁹ так же говори три раза: «Бог — Господь мой». Таким же образом [поступай при чтении] других слов.

Когда дошел ты до упоминания Мухаммада и семейства Мухаммада, каким бы оно [п. 76б] ни было, хотя бы на основе толкования внешнего смысла, как то: «Мухаммад не был отцом кого-либо из ваших мужчин»⁴⁰ и как слова Его, Всевышнего: «которые следуют за [Посланником], Пророком, протестом»⁴¹ и далее по тексту, и как слова Его, Всевышнего: «Бог только хочет удалить скверну от вас, семей его дома, и очистить вас очищением»⁴², «то скажи: „Приходите, призовем наших сынов»⁴³ и ваших сынов, наших [а. 36а] женщин и ваших женщин, и нас самих, и вас самих“»⁴⁴ — и подобные им из стихов, [согласно их внешнему смыслу]⁴⁵ ниспосланных о них, мир им⁴⁶, [и в которых ясно указано на них посредством их имен и прозваний, как, например, имя «Мухаммад» в первом стихе и слово «Пророк» во втором стихе, и слова «его дома» в третьем стихе, и слова «жены» и «сами» в четвертом]⁴⁷.

Или [на основе] толкования внутреннего смысла слова Всевышнего, как то: «И обещали мы Моисею/Мусе тридцать ночей и завершили их десятью. И свершился срок Господа твоего в сорок ночей»⁴⁸. Итак, Моисей/Муса — это Пророк, да починут мир Божий и благодать на нем и на его семействе, тридцать ночей — это ‘Али, мир ему, а десять ночей — это ал-Хусайн, мир ему, и девять детей его, ал-Хусайна, мир им. [При толковании внутреннего смысла Моисей/Муса представляет собой его святость Пристанище посланничества, т.е. Печать пророчества, избранного Мухаммада, да починут мир Божий и благодать на нем и на его семействе. Тридцать ночей означают его святость Повелителя верующих [‘Али], да пребудут на нем благодать Божья и мир. Десять ночей подразумевают имама Хусайна⁴⁹ и девять потомков имама Хусайна, мир ему]⁵⁰.

³⁴ Коран 112:1. В арабском тексте фраза приведена не полностью: «Скажи: Он — Бог». В персидском — цитируется целиком.

³⁵ В персидском: или.

³⁶ Коран 109:1.

³⁷ Слова в скобках отсутствуют в арабском, но имеются в персидском тексте.

³⁸ Коран 109:6.

³⁹ Коран 112:4.

⁴⁰ Коран 33:40.

⁴¹ Коран 7:156(157). В обоих текстах слово «посланником» выпущено.

⁴² Коран 33:33.

⁴³ Эти четыре слова в арабском тексте выписаны дважды.

⁴⁴ Коран 3:54(61).

⁴⁵ Это дополнение из персидского перевода.

⁴⁶ Т.е. о Мухаммаде и его семействе.

⁴⁷ Это пояснение содержится в персидском переводе. Последующие несколько абзацев — прекрасные образцы шейхитского *та’вилья*.

⁴⁸ Коран 7:138(142).

⁴⁹ В тексте явная описка: Хасана.

⁵⁰ Здесь и далее в квадратных скобках приводятся расширенные пояснения к арабскому тексту из персидского перевода.

Подобно сему и слова Всевышнего: «Клянусь зарею и десятью ночами, и четом, и нечетом, и ночью, когда она движется»⁵¹. Итак, «заря» — это ал-Хусайн, мир ему, и [он же] «ночи», как мы упоминали только что. А «чет» — это ‘Али, ибо он — супруг⁵², «нечет» есть Посланник, мир ему. [Фраза] «когда она движется» означает Фатиму, мир ей. [Внешний смысл состоит в клятве утром и клятве десятью ночами, представляющими собой первую декаду месяца зу-л-хиджжа... однако на уровне внутреннего смысла «заря» означает Хусайна, мир ему, «десять ночей» суть десять имамов, т.е. имам Хасан с девятью другими благими имамами⁵³... «Чет» подразумевает ‘Али б. Аби Талиба, так как он — супруг, «нечет» — Посланника, да пребудут на нем благодать Божья и мир! «И ночью, когда она движется» представляет собой ее святость Фатиму, мир ей!]

И слова Его, Всевышнего: «*Ха мим*. Клянусь книгой ясной! Мы ниспослали его в ночь благословенную; поистине, Мы являемся увещателями! В течение нее разделяется всякое мудрое повеление»⁵⁴. Итак, *ха мим* — это Пророк, а «ясная книга» — ‘Али, мир ему. «Мы ниспослали его» означает ‘Али, мир ему, в брачном контракте и союзе, «в благословенную ночь», т.е. в Фатиме, мир ей. В ней различается всякое мудрое повеление. Другими словами, [в ней] распознается всякий мудрый имам после мудрого имама. [Внешний его смысл в том, что *ха* указывает на «Хамид», одно из имен Господа, а *мим* — на «Маджид», одно из имен Господа, Всевышнего, как говорится в некоторых преданиях, а ясная книга есть Коран, т.е. «клянусь Кораном...». Но внутренний смысл состоит в том, что *ха* — это его святость Пристанище посланничества [Мухаммад], «ясная книга» — это Властелин обоих миров/вселенных, Повелитель верующих [‘Али], мир ему. Местоимение «его» в «Мы ниспослали *его*» относится к Повелителю верующих. «Ночь благословенная» указывает на искреннюю и непорочную ее святость Фатиму, мир ей. Другими словами: «Мы ниспослали ‘Али б. Аби Талиба в брачном союзе с Фатимой». «В ней различается всякое мудрое повеление», т.е. в Фатиме Захра распознается всякий мудрый имам после мудрого имама].

[п. 77а] Подобно словам Его, Всевышнего: «Поистине, число месяцев Бога — двенадцать месяцев в писании Бога»⁵⁵. И они суть имамы, мир им. [Внешний смысл в том, что количество месяцев у Господа, Всевышнего, двенадцать, внутреннее значение «двенадцати» — двенадцать имамов.]

И слова Его, Всевышнего: «И из народа Моисея/Мусы была община, которая вела истиной и действовала по ней справедливо. И мы разделили их на двенадцать колен — народов»⁵⁶, — и им подобные стихи, в которых, исходя из их внутреннего смысла, подразумеваются имамы и пророк, мир им. [Их⁵⁷ внешний смысл в том, что среди народа Моисеева есть некая группа, которая направляет к Истине... и внутри себя руководствуется Истиной. Мы разделили их на двенадцать колен по типу общины. И в предании говорится о том, что они представляют собой народ из-за пределов Китая⁵⁸, и они мусульмане, которые выйдут вместе с *Ка’имом* из семейства Мухаммада, да починут на нем и его непорочных предках благодать Божья и мир. Моисей

⁵¹ Коран 89:1–4.

⁵² Уподобление построено на синонимичности слов *الزوج* и *الشفع*. Второе еще означает «супруг».

⁵³ В персидском тексте: *امام حسن با نه امام حسن ديكر*.

⁵⁴ Коран 44:1–5.

⁵⁵ Коран 9:36.

⁵⁶ Коран 7:159–160.

⁵⁷ Т.е. слов.

⁵⁸ В персидском тексте: *آنها يك قومی هستند از ماورای چین*.

же, исходя из внутреннего смысла, означает Посланника Бога, да почиют на нем и его непорочных предках благодать Божья и мир. «Община, которая направляет к Истине и внутри себя руководствуется Истиной» — это двенадцать имамов, мир им.]

И глубинное толкование внутреннего смысла слова Его, Всевышнего, подобного этому: «Во имя Бога милостивого и милосердного! Скажи: „Он — Бог — един, Бог вечный; не родил и не был рожден, и не был ему равным ни один“»⁵⁹ — и таких же других слов. [Переводчик говорит, что наш господин и учитель, да будет дух мой жертвой за него, не уделил внимания толкованию внутреннего смысла этого стиха. Сия тайна заключается в том, что люди не в силах вынести его изложения, особенно люди данной эпохи, большинство из которых в своей основе нацелены на распутство, противление и обвинение в отходе от правоверия избранных и совершенных шиитов [п. 77б] Повелителя верующих — таких шиитов, обращение к которым Господь, Всевышний, сделал непреложным⁶⁰.]

Или буквальное и символично-аллегорическое толкование таких слов Всевышнего, как: «Бог всякого обогатит от Своей полноты»⁶¹, [то есть] «когда выйдет *ал-Ка'им* — *ал-Махди*, да приблизит Бог его появление, и распространится знание, не потребуется никому⁶² знание его товарища» — и подобных им [слов]. [Внешний смысл в том, что Бог по Своим полноте и великодушию сделает каждого богатым. Но при символично-аллегорическом истолковании [фраза приобретает следующий] смысл: когда выйдет *Ка'им* из семейства Мухаммада, да пребудут благодать Божья и мир на нем и его семье, каждый человек станет независимым от другого, знания распространятся настолько, что не потребуется никому знание другого человека]⁶³.

И толкование внутреннего смысла слов Его, Всевышнего: «Разве ты не видел тех, которым сказали: „Удержите ваши руки от сражения“»⁶⁴. Это — ал-Хасан б. ‘Али, мир ему. [«А когда предписано им сражение...»]⁶⁵. Тот же, кому предписано сражение, — это ал-Хусайн, мир ему⁶⁶. Или: [«Это — путь для меня прямой»]⁶⁷.

Так же, как и слова Его, Всевышнего: «Поистине, на Нас лежит прямой путь»⁶⁸. *С таишдидом* над буквой «йа»⁶⁹ [получаем]: «Поистине, Наш ‘Али есть прямой путь». Так же слова Его, Всевышнего: «Поистине, на Нас лежит собирание его и чтение»⁷⁰, и слова Его, Преславного: «Он находится в Матери-Книге у Нас, вознесен, мудр!»⁷¹, и им подобные из стихов. [Глубинный его смысл⁷² таков: «Поистине, Наш ‘Али со-

⁵⁹ Коран 112:1.

⁶⁰ Далее в персидском переводе следует известная шейхитская теория о «зримых» и «благодатных селениях».

⁶¹ Коран 4:129(130).

⁶² В тексте грамматическая ошибка (описка?): لا يحتاج احد вместо لا تحتاج احد .

⁶³ Пояснение в квадратных скобках из персидского перевода.

⁶⁴ Коран 4:79. В кораническом стихе нет «от сражения», но оно предполагается. Как поясняет в комментарии 55 к этой суре И.Ю. Крачковский, подразумевается: «воздержитесь от войны». В нашем сочинении من القتال добавлено в текст.

⁶⁵ Продолжение того же стиха, которое разбирает автор, без его цитирования.

⁶⁶ Персидский перевод не добавляет никаких деталей к сказанному в арабском тексте.

⁶⁷ Коран 15:41. В арабском тексте здесь пропуск, и обозначена только первая буква ص слова صراط.

Мы даем здесь перевод по персидскому тексту.

⁶⁸ Коран 92:12.

⁶⁹ Т.е. над буквой «йа» в предлоге على.

⁷⁰ Коран 75:17.

⁷¹ Коран 43:3(4).

⁷² Т.е. первого из двух последних стихов.

брал и прочел его»... [в другом стихе], согласно глубинному смыслу, воспринимай علی как имя собственное Повелителя верующих, мир ему. Сие означает: «Поистине, ‘Али, мир ему, мудр»].

Подытожим [сказанное]. В каждом месте Корана, в котором находишь упоминание имамов, мир им, посылай им приветствие и моли Бога их именем, чтобы Он избавил [а. 36б] тебя от сомнений, колебаний, домыслов и небылиц. И таким же образом, когда дошел ты до упоминания их⁷³ врагов, противников и притеснителей любыми упомянутыми и неупомянутыми способами⁷⁴, то прокляни и посрами их. Моли Бога, чтобы мучил их мукой, непрерывной по длительности и не истощающейся количественно.

И когда подошел ты к словам Его, Всевышнего: «В тот день, когда Мы призовем всех людей с их предстоятелем/имамом...»⁷⁵, — упомяни свои убеждения и Имама, на которого ты опираешься, и прежних имамов — его, [Имама времени сего]⁷⁶, непорочных предков, мир всем им вместе. И моли Бога, чтобы призвал тебя с ними и не отделил бы тебя от них.

И знай, что Коран — товарищ сострадательный и искренний друг. Он накормит тебя, когда ты голоден, и даст безопасность, когда ты в страхе. Так дружи и общайся с ним по достоинству. С полным вниманием и в глубоком размышлении вчитывайся в его смысл⁷⁷, таинства и образующие элементы. Не стремись закончить суру или ее часть, но стремись к познанию его и обонянию ароматов цветов его внутренних [смыслов]. И не говори «Я не понимаю», так как, поистине, если удержишь ты [на нем] взор, внимание и мысль, то отворятся пред тобой врата его понимания и познания.

Остерегайся обращаться за помощью в понимании Корана к книгам-толкованиям противников, таких как ал-Байдави⁷⁸ и схожих с ним, разве только с точки зрения [уяснения] внешнего смысла слов, вложенного в него. Ибо, поистине, не вошли они через врата града познания и нет у них доли в сем. Напротив, ищи понимания [Корана] из него самого и из преданий и повествований. Ибо, поистине, они надежный [п. 78а] [источник] всех смыслов Корана и его тайн, как внешних, так и внутренних, и аллегорических. Так держись их верви, ибо, поистине, они обучат тебя и направят тебя на лучшую дорогу и прямейший путь. Ведь ты действительно видим и слышим ими⁷⁹ [в твоих молитвах]⁸⁰. Вот и слово Его, Всевышнего: «Мы не были небрежными к тварям»⁸¹. [То есть Мы не оставили их без присмотра растерянными и блуждающими в пустыне, но послали к ним от Себя Доказательство⁸², что присутствует во всех их делах в каждое время и во всяком месте, которому не позволительны просчет, забывчивость и небрежение и которое постоянно наблюдает за ними от Нашего имени бдительным оком и слышащим ухом]⁸³.

⁷³ Т.е. имамов.

⁷⁴ Ср. персидский перевод: *بجميع أنطریقها نیکه ذکر شد و غیر اینها*.

⁷⁵ Коран 17:73(71).

⁷⁶ В скобках вариант из персидского перевода.

⁷⁷ Букв.: смыслы.

⁷⁸ Ал-Байдави (в персидском варианте: Байзави) умер в 1286 г. См. о нем (Прозоров 2004: 75).

⁷⁹ Видимо, подразумеваются Бог, Пророк и имамы.

⁸⁰ Это добавление в персидском переводе.

⁸¹ Коран 23:17.

⁸² Речь идет не о логическом доказательстве, а о человеке, именуемом «Доказательством Божьим».

Шейхитское представление о нем раскрывается нами в наших работах, в частности в монографии: «Очерки шейхизма...» (Иоаннесян 2022).

⁸³ Это пояснение в скобках из персидского перевода.

Когда окончил ты чтение Корана, то поешь что-нибудь, хотя бы совсем немного, лишь бы не быть тебе натошак, чтобы не возобладала над тобой желчь⁸⁴. Наилучшая вещь натошак — это *лубан*, который называют *кундур*⁸⁵. Он устраняет влагу и испарения, очищает разум, усиливает память, придает утонченность сердцу и направляет его к послушанию, убирает недомогание. Наш господин ар-Рида/Риза⁸⁶, мир ему, ел его по окончании добровольной утренней молитвы, следующей за обязательной. Таковой же была пища пророков. По этой причине сказано: не случилось ни одного пророка, который бы не подтвердил что-либо из нескольких вещей. Одна из таких вещей — *лубан* как его⁸⁷ наследие. И Повелитель верующих, мир ему, добавлял к [а. 37а] нему соразмерную порцию гвоздики, измельчал все вместе до состояния мягкой массы и ел натошак. Поистине, оно сильнее и глубже по воздействию, чем один *лубан*, особенно для того, кого одолела мокрота. А если боишься⁸⁸ избыточного жара, то добавь в *лубан* соразмерную порцию сахара или возьми *мастики*⁸⁹ и⁹⁰ соответствующее количество кускового сахара и ешь их натошак.

После же сего займись поиском знания. Ибо, поистине, это самое предпочтительное из того, что делают делающие. И пусть они опережают друг друга в стремлении к нему и обретении его. Рассказывают, что ангелы простирают свои крылья над ищущим знания. И, воистину, просят об отпущении его грехов все, кто в небесах и на земле, и даже живность⁹¹ в морях. Однако уразумей, что знание — это не то, что бывает на небе и спускается на вас, и не то, что на земле и поднимается к вам. Нет, оно скрыто в вас, спрятано в ваших сердцах. Вращивайте в себе нрав [людей] духовных, чтобы [п. 78б] проявилось оно⁹² в вас. Нрав духовных есть то, о чем указал Пророк, благодать Божья на нем и на его семействе, словом своим: «Знание не [обретается] непомерным обучением, но оно — свет, который Бог вселяет в сердце того, кого любит. И тогда расширяется оно и зрит сокровенное. И раскрывается оно, и бывает способно переносить невзгоды». «Было сказано: „О Посланник Божий, есть ли какой-либо признак сего?“». Изрек он, благодать Божья на нем и на его семействе: „удаление от пристанища гордыни, возвращение с покаянием в обитель вечной жизни и готовность к смерти до ее наступления⁹³“»⁹⁴. Эта любовь приводит к тому, что [в сердце]⁹⁵ вселяется знание⁹⁶.

Разъяснил Бог, Всевышний, в святом предании: «Непрестанно приближается ко Мне [Мой] раб посредством [исполнения] необязательных молитв [и ответов на

⁸⁴ Букв.: желтая желчь. В персидском просто желчь.

⁸⁵ Ароматное вещество в виде смолы, которое, как поясняется в словаре Лейна (статья «لبنان»), останавливает мокроту, препятствует развитию забывчивости и обладает другими полезными свойствами (Lane 1955–1956).

⁸⁶ Имеется в виду восьмой имам шиитов-двунадесятников — Абу-л-Хасан ‘Али б. Муса ар-Рида.

⁸⁷ Видимо, пророка Мухаммада.

⁸⁸ В персидском в этой фразе глаголы в 3 л. (ед.ч.).

⁸⁹ Род ароматной смолы.

⁹⁰ В персидском: или.

⁹¹ В персидском: рыбы.

⁹² Т.е. знание. В персидском переводе эта часть фразы отсутствует.

⁹³ Букв.: начала.

⁹⁴ Полного соответствия этому преданию нам в источниках обнаружить не удалось. Но его части с некоторыми отличиями цитируются разными авторами со ссылкой на имама ас-Садику.

⁹⁵ Слово «сердце» добавлено в персидском переводе.

⁹⁶ Т.е. вселяется Богом, см. выше.

них]⁹⁷, пока не возлюблю Я его. Когда возлюблю Я его, то буду Его слухом, чтобы слышал он им, [стану] его зрением, которым будет он видеть, и [буду] его рукой, которой будет он схватывать. Если помолится он Мне, то отвечу, если попросит Меня, то одарю его, а если смолкнет [в мольбе] ко Мне, то первым ниспошлю ему дар».

Исполнение необязательных молитв и того, что приближает раба к Богу, Всевышнему, бывает исключительно через полное осуществление в нем человеческого начала, а оно достигается исключительно посредством чистоты нрава, проистекающей из уравнивания [в нем] природных свойств⁹⁸. Как сказано в предании о Повелителе верующих, который в ответ на вопрос иудея сказал, мир ему: «Что разумеешь ты под [п. 79а] философией? Разве она не заключена в том, в ком уравнились природные свойства [и в ком] очистился его нрав? А в том, в ком нрав очистился, сильнее проявлено воздействие его души. И вошел он вратами ангелообразных [созданий]. И никто не может изменить этого предельного его состояния. И существует он посредством человеческого, а не животного в нем»⁹⁹.

И сказал он, мир ему, о человеческих душах, что у них пять способностей и две [а. 37б] особенности. Что касается способностей, то это [способность] познавать, видеть сны, запоминать, мыслить и бодрствовать. Две особенности же незапятнанность пороком и мудрость. Так передал я смысл сих преданий¹⁰⁰. Взгляни на то¹⁰¹, что есть источник знания, и его основание и уясни из того истинную сущность знания и его значение, ибо не в состоянии я сейчас изложить [предмет] полностью.

Да будет известно тебе, что знание хранится у Бога, Всевышнего, в Его сокрытых хранилищах и у Него есть ключи к сокровенному. Не знает того никто, кроме Него. Ведаёт Он то, что на суше и в море, и не падает [с дерева] ни единого листа без того, чтобы не знал Он о сем. Нет ни зернышка в темных складах земли, нет ничего влажного и сухого, чего не было бы в Книге Ясной. Ясная Книга в понимании уче-

⁹⁷ Слово مستجاب содержится в персидском переводе и в других версиях этого предания.

⁹⁸ Ранее в трактате говорилось о четырех естественных жидкостях: желчи, черной желчи, крови и мокроты (см.: а 28б). Возможно, и здесь подразумевается то же.

⁹⁹ Это предание приведено в нашем трактате в весьма кратком виде. Оно существует в разных вариантах, один из которых приводит Шайх Баха'и (Шайх Баха'и 1383: 636–637). Интересен его развернутый персидский перевод с пояснением некоего теолога по фамилии Карбасчийан: «Во время речи нашего Господина 'Али, мир ему, один христианин (!) сказал: „Ты так красноречиво и выразительно выступаешь, но жаль, что ты не имеешь представления о греческой философии“. 'Али, мир ему, изрек: „Разве [философия не в том], в ком уравнились природные свойства [и в ком] очистился его нрав? А в том, в ком нрав очистился, сильнее проявлено воздействие его души. И вошел он вратами ангелообразных [созданий]. И никто не может изменить этого предельного его состояния. И существует он посредством человеческого, а не животного в нем. Устремляется он ввысь так, что постепенно развивается. А тот, кто восходит ввысь так, что постепенно развивается, [в нем] создается духовный (букв.: душевный) склад. А тот, в ком создается духовный склад, существует посредством человеческого, а не животного начала в нем. Он вошел через врата ангелообразных [созданий]“». [Пояснение Карбасчийана: «У человека, чьи природные телесные свойства уравнились, просветлится и очистится нрав. А у того, у кого просветлился и освободился от загрязнений нрав, дух воздействует сильнее и глубже на его существо. Тот, у кого усилилось влияние духа на его существо, вступает на путь развития и возвышения и достигает предела совершенства. Человек, что достиг своего (т.е. возможного для него) совершенства, украшается духовным нравом. А тот, кто обрел духовные нрав и свойства, будет человеком с качествами, [присущими] человеческому началу, а не животным с нравом и складом зверей. Потому, он обретает образ ангела, не имея цели выше этой.】 Тогда христианин, услышав эти речи, сказал: «Боже, Превеликий! О Ибн Аби Талиб, этими словами ты изложил всю философию!»

¹⁰⁰ Эта фраза в персидском переводе отсутствует.

¹⁰¹ В персидском: поразмысли над тем...

нейших богословов — это имам¹⁰². Грудь его, мир ему, — хранилище знания. И из него нисходит на тебя [знание] в известной мере и предназначенная [для тебя] доля благ. «Нет вещи без того, чтобы у нас не были ее сокровищницы, и низводим Мы ее только по известной мере»¹⁰³.

Итак, нет ни истины, ни света, ни знания, ни познания, которого бы не было у Бога, Всевышнего, в Его хранилищах. Посему проси у Него, Всевышнего, дозволения, стучись в дверь хранилища и встань перед ним. Быть может, низведет Он на тебя что-то из него по великодушию Своему. Воистину, Всевышний великодушен, не обманывает Он ожиданий надеющегося на Него и не приводит в отчаяние ищущего Его. Он Милостивый и Прощающий. Так отвратись от всего, что не Он. Ступай по Его стезе смиренно, чтобы вышел наружу из недр твоих способностей и пяти чувств¹⁰⁴ многоцветный напиток из разных видов наук познания, наук любви, наук верности, наук [нравственной] чистоты, наук поведения [на основе норм *шари'ата*], наук приязни к друзьям¹⁰⁵, наук [следования] [п. 796] по Стезе, наук *шари'ата* и всего, что им потребно, и того, что покоится на них, и того, что не содержит их, и того, что соединяется с ними. В сем исцеление людей от болезней их невежества, сомнений, заблуждений. Итак, если ступил ты на Его стезю, пусть никто из вас не обращает внимания на другого, и идите туда, куда вам велено¹⁰⁶. Это и есть усердие за Него, Всевышнего, «а тех, которые усердствовали за Нас, — Мы поведем их по Нашим путям»¹⁰⁷.

Знай, что Бог, Всевышний, есть Причина всего, имеющего причину, и Причина, производящая все причины¹⁰⁸, [будучи Сам] не обусловленным причиной. Так, взирай на Производящего причины, а не на причины, и на Воздействующего, а не на следы воздействия. И если исправятся твой внешний облик, твое сердце и твои глубинные помыслы, то с исправлением твоего внешнего облика отворятся пред тобой врата знания *шари'ата*, с исправлением твоего сердца распахнутся пред тобой врата знания Стезы, устроения внутреннего и его очищения, с исправлением глубинных помыслов раскроются пред тобой врата знания истины. [А если] отворятся врата сии, то [а. 38а] распахнутся все врата и обнаружатся знания во всей их полноте. Что касается твоего внешнего облика, то [к нему относится] все, что упоминали мы о «стоянии прямо»¹⁰⁹ в любом состоянии — сна¹¹⁰, твоего бодрствования, твоего приема пищи, твоего питья поутру или вечером, твоего стояния и сидения, твоей радости и печали. Итак, уясни, что в сем и состоит суть данного предмета и наиболее значимая его часть. Осталось лишь упомянуть о [правилах] речи и общения.

¹⁰² Хотя в тексте трактата говорится об имаме без конкретизации, о каком именно имаме идет речь, можно с высокой долей вероятности предположить, что здесь подразумевается «Скрытый имам». См. (Иоаннесян 2022: 89–117).

¹⁰³ Коран 15:21(21).

¹⁰⁴ Лейн в своем словаре в числе прочих значений слова *مشاعر* приводит “five senses” (Lane 1955–1956).

¹⁰⁵ Видимо, подразумеваются «друзья шиитских имамов».

¹⁰⁶ Фраза звучит как кораническая цитата, но прямой цитатой не является.

¹⁰⁷ Коран 29:69.

¹⁰⁸ Ср. персидский перевод: *سبب سازنده سببها است*.

¹⁰⁹ См. выше.

¹¹⁰ В части 2 настоящего перевода (л. 316 арабского оригинала) были указаны и объяснены виды сна, сопряженные с определенным временем суток, однако их названия были переданы по-русски неточно. Более точные варианты названий: *файлюля*, *кайлюля*, *хайлюля*, *гайлюля*.

Что касается слов, то знай, что они требуют молчания и безмолвия. Поистине, ум человека познаётся по его словам. Тот, кто сдержан в словах, прирастает умом, а тот, кто многословен, беднеет умом. Сообщается, что Повелитель верующих изрек: «Если слова — серебро, то молчание — золото»¹¹¹. Многословие порождает тупость, скудоумие и душевную слабость, подобно тому как обилие пор, [что] открываются на теле, порождает слабость тела¹¹², упадок сил и апатию. Пояснение этих состояний затянет повествование. И нет у меня сейчас сил углубиться в этот предмет. Умному достаточно [одного] указания. Не изрекай слов, кроме упоминания Бога, Всевышнего.

Сообщается¹¹³, что [у] верующего слово его есть поминание [Бога]. Сие означает, что если хочешь ты, чтобы за словом твоим в любом из дел было благоволение Бога, Всевышнего, то оно [должно] быть поминанием [Божьим], даже если оно не будет [содержать] особых поминаний. Ограничь [свою речь] тем, что достаточно и пойдет на пользу слушающему¹¹⁴. Не стремись к обилию. Ибо, воистину, [многословие] тягостно для сердца. Если спросят тебя, отвечай в такой мере, чтобы удовлетворить спрашивающего¹¹⁵. И не прибавляй ни единого слова [сверх этой меры]. Как говорили [имамы], мир им, «если вы добавите одно слово в вопросе, то и мы добавим [слово] в [п. 80а] ответ, а если вы убавите, то убавим и мы»¹¹⁶. Так возьми за образец своего имама, служащего тебе примером. Да будет дух мой жертвой за него! Когда говоришь, не повышай голоса, ибо сие не служит признаком скромных и не является правилом поведения смиренных. Произнося слова, вспоминай речение Всевышнего: «...и стихнут голоса пред Милостивым, и услышишь ты только шорох»¹¹⁷. И не говори ничего, кроме того, что ты дважды, или трижды, или более раз взвесил на весах своей совести, чтобы не говорить бессмыслицу или чего-то предосудительного, полагая, что оно — хорошо. Замечай огрехи своей речи прежде, чем произнесешь ее и на них обратят твоё внимание люди.

Знай, что человек сокрыт за¹¹⁸ своим языком и цена человека познаётся соразмерно тому, насколько хорошо его действие. И если ты раскрыл рот, то не говори ради забавы и чтобы первым начать разговор, когда не стоит за ним благорасположение Божье. И если ты смолк, пусть не станет твоё молчание безмолвием после внешних, [лишенных глубины] слов. Но будь в своём молчании задумчивым и в своём безмолвии [а. 38б] размышляющим над «странами мира и ими самими»¹¹⁹, один раз над их угасанием и увяданием, другой раз над их несбывшимися мечтами¹²⁰, разве только будут направлены они¹²¹ на Него, Всевышнего, иной раз над величием Бога и Его мощью,

¹¹¹ Источник этого распространённого изречения нам определить не удалось.

¹¹² Эта часть фразы (о порах) в персидском переводе отсутствует.

¹¹³ Подразумевается, что сообщается в преданиях (без конкретизации). Так, в одном из них со ссылкой на имама Саджада (4-й шиитский имам) говорится: «Верующий — речь его есть поминание, молчание его — размышление, взгляд его — обретение опыта» (Дайлими 1377, дж. 1: 204). Правда, в другом источнике очень близкие по смыслу слова приписываются 'Исе/Иисусу (аш-Шайх Хади ан-Наджафи, Дж. 8: 518).

¹¹⁴ В персидском: «тем, что будет понятно для слушающего».

¹¹⁵ В персидском переводе: соразмерно вопросу и удовлетворению спрашивающего.

¹¹⁶ Источник этой цитаты, приводимой здесь без ссылки на конкретного имама, нам обнаружить не удалось.

¹¹⁷ Коран 20:107(108).

¹¹⁸ Букв.: под.

¹¹⁹ Ср. Коран 41:53: «Мы покажем им наши знамения по странам и в них самих».

¹²⁰ Т.е. размышление над бренностью всего мирского.

¹²¹ Т.е. мечты.

другой раз над незыблемостью Его, Всевышнего, Его всепокоряющей силы и власти над всеми вещами и, наконец, над Его единосущностью, Его атрибутами и деяниями.

И также наслаждайся в цветниках мудрости и на просторах близости [к Богу] и познания. Не ищи лучшего жребия для себя в миру и прими более верный твой удел от Взирающего [на тебя] и Возвышенного. В сем и состоит [смысл] слов [имама], мир ему: «Верующий — [речь его есть поминание]¹²², молчание его — размышление, взгляд его¹²³ — обретение опыта»¹²⁴. Если он молчит, то сосредотачивает внимание на своем сердце и взирает на величие Бога, Всевышнего, явленное в своем сердце. Размышляет над своим состоянием, и своим противлением Господу своему, и своей убожеством [в] надежде на милость Господа своего¹²⁵. И если взглянет он на зримый мир после молчания и безмолвия, то извлечет урок из положения дел прошлых поколений и разнообразных видоизменений мира и круговоротов его состояний. И войдет он тогда в утоляющий жажду водный источник и напьется властью и с пользой для здоровья¹²⁶.

А если желаешь ты постижения единобожия и познания, чтобы быть тебе искренним, когда читаешь ты молитву пятнадцать: «Ты и никто другой — предмет моего желания, ради Тебя и никого другого мое ночное бдение и бессонница, встреча с Тобой — улада моих очей, воссоединение с Тобой — заветное чаяние моей души, по тайной беседе с Тобой моя тоска¹²⁷, к благорасположению Твоему у меня¹²⁸ страстная [п. 80б] любовь»¹²⁹, — то удались от народа, насколько сможешь. Ибо, поистине, люди — в них скрытая болезнь, а не лекарство. Общение с мирскими людьми есть яд убивающий. Никто не в безопасности от них, за исключением тех, кого отличит Бог [Своим] содействием в его удалении от них внешне и внутренне. Искомая цель — это удаление в сердце. Но в настоящее время, особенно [для] приверженцев Книги долженствования¹³⁰ — тех, которые не достигли ступени прочности, уверенности и власти над [своей] душой, — удаление сердцем при наличии физического¹³¹ общения крайне сложно. Посему необходимо в качестве начальной стадии удаление внешнее, насколько возможно.

¹²² Эта часть изречения имама выпущена в данной цитате.

¹²³ В арабском тексте ошибка: نظره вместо نظرو, в персидском цитируется без ошибки.

¹²⁴ См. выше, в том числе соответствующее примечание.

¹²⁵ Ср. в персидском: در رجاء در رحمت او.

¹²⁶ В персидском: «В этом случае войдет он в кристально чистый источник познания, что утоляет жажду, и будет пить из него».

¹²⁷ Так в обоих наших текстах: فی مناجاتک ولهی, но у этой молитвы имеется и другой вариант: فی محبتک ولهی «по Твоей любви моя тоска».

¹²⁸ Букв.: моя.

¹²⁹ Эта молитва в несколько сокращенном виде цитировалась ранее.

¹³⁰ Т.е. людей, придерживающихся соблюдения внешних норм.

Под «Книгой Бытия» (араб. الكتاب التكوین/التکوینی, перс. نظم هستی) разумеют существующее мироустройство, основанное на установленных Богом непреложных законах, не зависящих от воли человека и поэтому носящих объективный и «принудительный» по отношению к человеку характер. «Книга долженствования» (араб. الكتاب التدوین/التدوینی, перс. نظم بایستی = کتاب تدوین) понимается как свод нравственных законов и предписаний, направленных на достижение человеком совершенства. Их особенность состоит в том, что они предполагают сознательный выбор и волю человека к их соблюдению, поэтому носят не принудительный, а «рекомендательный» характер. Книга, в которой записаны все нормы, предлагаемые к соблюдению, толкуется как «законодательная книга» (араб. الكتاب التشریع/التشریعی). В более конкретном смысле «Книга Бытия» отождествляется с «миром, вселенной», а «Книга долженствования» — с Кораном.

¹³¹ Букв.: телесного.

Посему и изрек [имам], мир ему: «Если ты можешь быть на вершине горы, то сделай [это]¹³²». И сказал он также: «Если можешь не выходить из своего дома, то сделай [это]». И изрек [имам], мир ему: «Беги от людей, будто бежишь ото льва»¹³³, поскольку люди — мирские и привержены страстям, греху и нечистоте. И не свободен никто из детей мира сего от погружения в них. И не чисты они. И если пообщался ты с нечистым, то и сам становишься нечистым и, что особенно важно, с сохранением [на тебе] той же нечистоты. [Переводчик поясняет, что это происходит тогда, когда человек не раскаялся в своих грехах. В таком случае нечистота, тождественная греху, пребывает на нем]¹³⁴.

Если ты будешь соприкасаться [с мирскими людьми] мягко¹³⁵, что означает, что сам ты испытываешь стремление к ним, а они к тебе, [то сии два стремления]¹³⁶ делают необходимыми два [встречных] потока, [распространяющих нечистоту]¹³⁷. Но если ты [а. 39а] соприкасаешься с ними сухо, т.е. без сердечного стремления [к ним], то в этом нет беды, хотя уход¹³⁸ от сего и предпочтительнее. Или когда при тебе есть чистая вода, то совершай омовение сразу же, пока не нанесен тебе ущерб от них¹³⁹, если только нечистота не есть нечистота мертвеца. Ибо, воистину, она та же самая нечистота, [что и описанная в первом случае], каким бы сухим ни было прикосновение к ней.

Мертвецы — это безбожники [и] беззаконники суфии, кои суть источник всяких мерзостей и основа любой порочности. Остерегайся общения с ними, хотя бы и влекло [п. 81а] тебя к ним¹⁴⁰, ибо сделают они тебя нечистым. Тогда не будет достаточно для тебя только омовения, [но] необходимо вместе с ним омовение водой покаяния, раскаяния и горького плача посредством душевного страдания за совершенные поступки, и [не будет достаточно] многочисленных действий, связанных с послушанием и поклонением [Богу].

А то, что сообщается в преданиях об общении с братьями, посещении сотоварищей и друзей и угощении их и посещении больных, так они суть братья чистоты и друзья [на стезе] Божьей — те, общение с которыми увеличивает твой свет и сияние, умножает твоё знание и набожность, озаряет твоё сердце, изгоняет из твоего воображения твои сомнения и колебания, убирает горести и озабоченность, удаляет из твоего сердца любовь к этому миру, а не увеличивает твою любовь к нему в алчной погоне за [мирским] добром и положением. И если ты нашел сотоварищей, как описали мы, то тебе надлежит неотступно находиться при них, заботясь о них, и водить дружбу с ними. Конечно же, не расставайся с ними, ибо они суть свет сердца¹⁴¹ и сияние, [что горит в] груди. Но их столь мало, что меньше красной серы. Я поясню тебе немного, каковы их состояния, если найду силы и обрету передышку¹⁴² [от

¹³² В персидском: будь [там].

¹³³ Эти слова, приписываемые имаму ас-Садику, содержатся в книге *Мисбах аш-шари‘а*: 100.

¹³⁴ Это пояснение из персидского перевода.

¹³⁵ Букв.: влажно. Здесь и далее обыгрываются понятия «влажного или мягкого соприкосновения» и «сухого соприкосновения», предполагающие образность арабского языка, но трудно осмысливаемые на почве русского языка.

¹³⁶ Это добавление в персидском переводе.

¹³⁷ Это добавление в персидском переводе.

¹³⁸ Букв.: покидание.

¹³⁹ Букв.: без того, чтобы был нанесен тебе ущерб от них.

¹⁴⁰ В персидском противоположный смысл: хотя бы и не влекло тебя к ним.

¹⁴¹ В персидском: «сердце».

¹⁴² Букв.: отсрочку.

своих занятий]¹⁴³. В противном случае сделай вывод сам из того, что написали мы [выше].

Что касается дурных приятелей, то это — мирские люди, и они суть те, кто препятствует тебе в исполнении какого-либо из сверхобязательных установлений. Остерегайся их и беги от них, как бегут ото льва. Не помышляй дурного ни о ком и не унижай никого. И когда бы ни встретил ты людей, то неминуемо окажешься в одной из трех ситуаций. Если они¹⁴⁴ будут старше тебя, тогда уважай и почитай их. Не принижай их и скажи: «Они опередили меня в послушании Богу, и, следовательно, они достойнее меня по положению пред Богом, Всевышним. Я же ниже их, посему надлежит мне почитать их, как положено низшему уважать более благородного¹⁴⁵, а не наоборот». А если они равны тебе [по возрасту]¹⁴⁶, то скажи: «Я уверен в собственном грехе, и [я] в сомнении относительно их греха. А вдруг они не ослушались Бога, Всевышнего, и [а. 396, п. 816] сделались потому благороднее и лучше меня?» А если ты увидел их в грехе, скажи: «Вдруг они после этого раскаялись и возвратились к Господу и Бог принял их покаяние? Сколько грехов вменяют [человеку] в обязанность спасение посредством большого сожаления [о содеянном], покаяния и страдания и сколько [видов] послушания приводят к гибели и напасти¹⁴⁷ по причине самодовольства, чувства превосходства и иных порицаемых состояний. А что, если и мое послушание такого же рода и его¹⁴⁸ грех из того же разряда?» И не презирай их¹⁴⁹ в своей душе, и не считай свою душу лучше, даже если к нему¹⁵⁰ применимо очевидное суждение, что его свидетельство не будет принято до тех пор, пока он не покается. [При этом] ты познал его искренность в своем намерении и покаянии, а также [в исполнении] других предписаний, относящихся к внешнему. И если¹⁵¹ они моложе тебя, также не презирай их и скажи: «Я превзошел их в непокорности Богу, Всевышнему, и на мне больше греха, на них же — меньше, чем на мне. Следовательно, за ними превосходство пред Богом».

Литература

- Дайлими 1377 — *Дайлими Хасан б. Мухаммад*. Иршад ал-кулуб. Дж. 1–2 / Мутарджим: С. Риза'и. Чап-и сиввум. Тихран: Исламиййа, 1377.
- Иоаннесян 2022 — *Иоаннесян Ю.А.* Очерки шейхизма: Страницы истории, некоторые аспекты учения (с публикацией переводов текстов и образцов рукописей). 2-е изд., стереотипное. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2022 (Религии мира).
- Коран — Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского; предисл. В.И. Беляева и П.А. Грязневича. 2-е изд. М.: Наука, 1986.
- Прозоров 2004 — *Прозоров С.М.* Ислам как идеологическая система. [Т. 1.] М.: Вост. лит., 2004.
- Шайх Баха'и 1383 — *Шайх Баха'и*. Кашкул. Тарджоме-во тахкик-е А. Касеб. Техран, 1383.
- Lane 1955–1956 — *Arabic-English Lexicon* by E.W. Lane; Stanley Lane-Poole. New York: Fredrick Ungar, 1955–1956.

¹⁴³ Это добавление содержится в персидском тексте.

¹⁴⁴ Т.е. люди.

¹⁴⁵ В персидском: как положено младшему уважать старшего.

¹⁴⁶ Это добавление из персидского текста.

¹⁴⁷ Букв.: к чуме; в персидском: к увяданию.

¹⁴⁸ Т.е. другого человека.

¹⁴⁹ Т.е. «грешных» людей.

¹⁵⁰ Т.е. к «грешному человеку».

¹⁵¹ Букв.: или если. Но русский синтаксис не позволяет начинать фразу с союза «или».

Электронные ресурсы

- аш-Шайх Хади ан-Наджафи — *аш-Шайх Хади ан-Наджафи*. Маусу'ат ахадис ахл ал-байт. Дж. 8. [Б.г.]. URL: <http://shiaonlinelibrary.com/> (дата обращения: 30.10.2023).
- Логатнаме-йе Деххода — Логатнаме-йе Деххода. [Б.г.]. URL: <https://www.vajehyab.com/> (дата обращения: 04.05.2022).

References

- Arabic-English Lexicon*. By E.W. Lane; Stanley Lane-Poole. New York: Fredrick Ungar, 1955–1956 (in Arabic).
- Dailimi, Hasan b. Muhammad. *Irshad al-qulub*. J. 1–2. Motarjem Riza'i S. Chap-e sevvom [Guidance for the Hearts. Vols. 1–2. Tr. by Riza'i S. 3rd ed.]. Teheran: Eslamiyyeh 1377 (in Persian).
- Ioannesayan, Youli A. *Ocherki shaikhizma: stranitsy istorii, nekotorye aspekty ucheniia (s publitsatsiei perevodov tekstov i obraztsov rukopisei)* [Essays on Shaykhism: Pages of History, Some Aspects of the Teaching (with a Publication of Texts in Translation and Manuscript Examples)]. 2nd ed. St. Petersburg: Publishing House of the Herzen State Pedagogical University of Russia, 2022 (in Russian).
- Koran*. Perevod i kommentarii I.Y. Krachkovskovo. Predislovie V.I. Belyaeva i P.A. Gryaznevicha [The Koran. Translation and Commentary by I.Y. Krachkovsky. Preface by V.I. Belyaev & P.A. Gryaznevich]. 2nd ed. Moscow: Nauka, 1986 (in Russian).
- Prozorov, Stanislav M. *Islam kak ideologicheskaya sistema* [Islam as an Ideological System. Vol. 1]. Moscow: Vostochnaya literatura, 2004 (in Russian).
- Shaykh Baha'i. *Kashkul*. Tarjome va tahqiq-e A. Kaseb [A Beggar's Cup. Translation and Research by A. Kaseb]. Teheran, 1383 (in Persian).

Electronic resources

- ash-Shaykh Hadi an-Najafi. *Mausu'at akhadith akhl al-bait* [Encyclopedia of Hadiths of the Ahl al-Bayt]. Vol. 8. [S.a.] (in Arabic). URL: <http://shiaonlinelibrary.com/> (date of access: 04.05.2022).
- Loghatname-ye Dehkoda* [Dictionary by Dehkoda] (in Persian). URL: <https://www.vajehyab.com/> (date of access: 04.05.2022).

***Siyar as-Suluk* by Sayyid Kazim Rashti A Translation from Arabic and Persian. Part 3**

Youli A. IOANNESYAN

Institute of Oriental Manuscripts RAS
St. Petersburg, Russian Federation

Received 11.09.2025.

Abstract: This article continues the introduced and commented publication of translated works of one of the founders of Shaykhism, Sayyid Kazim Rashti, from the collection of the Institute of Orien-

tal Manuscripts of the Russian Academy of Sciences. The translation of this treatise, rendered for the first time into a European language, has been made from a manuscript and a lithography.

Key words: Shi'ah schools, Shaykhism, Sayyid Kazim Rashti.

For citation: Ioannesyan, Youli A. “*Siyar as-Suluk* by Sayyid Kazim Rashti. A Translation from Arabic and Persian. Part 3”. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2026, vol. 23, no. 2 (iss. 65), pp. 5–20 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO707229.

About the author: Youli A. IOANNESYAN, Cand. Sci. (Philology), Leading Researcher, Department of Middle Eastern and Near Eastern Studies, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (youli19@gmail.com). ORCID: 0000-0003-2936-1128.

Тексты Кедорлаомера в свете новых открытий. Часть 1

Я.А. БАЛАШОВ

Независимый исследователь
Сыктывкар, Россия

DOI: 10.55512/WMO679595

Статья поступила в редакцию 13.01.2026.

Аннотация: Данное исследование проливает свет на одну из загадок Ветхого Завета, а именно на сюжет из Бытие 14, в котором описан поход коалиции царей Востока (Кедорлаомера, Амрафела, Тидала, Ариоха) в Палестину. В статье показывается процесс образования этих царских имен под влиянием клинописного источника, известного как «Тексты Кедорлаомера», и раскрывается его уникальность. Наряду с этим выявляется исторический контекст, который лег в основу сюжета. В ходе работы было сделано немало новых прочтений, тщательно спрятанных вавилонским писцом. Была решена проблема прочтения последнего знака в криптограмме KU.KU.KU.KU.GA₂, а также обнаружен участок клинописного текста, в котором читается слоговая форма, соответствующая библейскому Амрафелу. Кроме анализа имен собственных приводится транслитерация и комментированный перевод Текстов Кедорлаомера на русский язык. Первая часть содержит перевод текста и анализ четырех имен.

Ключевые слова: Бытие 14, Кедорлаомер, Амрафел, Тидал, Ариох, перевод, Вавилон, Библейская археология, клинопись.

Для цитирования: Балашов Я.А. Тексты Кедорлаомера в свете новых открытий. Часть 1 // Письменные памятники Востока. 2026. Том 23. № 2 (вып. 65). С. 21–43. DOI: 10.55512/WMO679595.

Благодарность: Выражаю благодарность профессору СПбГУ В.В. Емельянову за оказанную помощь при подготовке материала.

Об авторе: БАЛАШОВ Яков Александрович, независимый исследователь (Сыктывкар, Россия) (luhi111@yandex.ru).

© Балашов Я.А., 2026

Быт. 14:

1. И было во дни Амрафела, царя Сennaарского, Ариоха, царя Елласарского, Кедорлаомера, царя Еламского, и Фидала, царя Гоимского,
2. пошли они войною против Беры, царя Содомского, против Бириши, царя Гоморрского, Шинава, царя Адмы, Шемевера, царя Севоимского, и против царя Белы, которая есть Сигор.
3. Все сии соединились в долине Сиддим, где ныне море Соленое.

Судьба клинописного текста обычно такова: его переводят, комментируют, обсуждают, делают выводы и дополняют с учетом новых фрагментов, которые удалось открыть в последующем. В ассириологии существует не так много текстов, которые вызывают горячие споры в научных и религиозных кругах. К ним, например, относятся история о Всемирном потопе и эпизоды создания людей богами — эти сюжеты перекликаются с Ветхим Заветом и вызывают резонанс как среди верующих, так и в обществе. Однако эти дискуссии давно утихли: духовенство авраамических религий с терпимостью и пониманием отнеслось к тому, что письменные источники Шумера и Аккада были созданы раньше. Иная ситуация сложилась вокруг Текстов Кедорлаомера¹ — согласия по содержанию этого клинописного текста нет до сих пор.

После обнаружения интерес к Текстам К. был ничуть не меньше, чем интерес к рассказу о потопе из «Эпоса о Гильгамеше», который обнаружил Джордж Смит в 1872 г. Причина была та же: три имени², упомянутые в тексте, удивительным образом напоминали имена царей из Быт. 14. Именно поэтому таблички вызвали интерес в первую очередь у библеистов. Вавилонский текст проливал свет на одну из самых ярких библейских историй, которая начинается со столкновения царей Востока и Запада, а заканчивается божественным сожжением Содома и Гоморры. Он косвенно подтверждал реальность событий, описываемых Ветхим Заветом. Что касается непосредственно 14-й главы книги Бытия, то американский ассириолог польского происхождения и переводчик Пятикнижия Эфраим Ави́гдор Спайзер охарактеризовал ее так:

Genesis xiv stands alone among all the accounts in the Pentateuch, if not indeed in the Bible as a whole (Speiser 1964: 105).

А американский востоковед и лингвист Сайрус Гордон сказал следующее:

Until the actual personages of Genesis 14 are encountered in other documents, we cannot be sure of the situation. Meanwhile the chapter will remain the most tantalizing historic problem of the Bible (Gordon 1958: 87).

Новооткрытые Тексты К. заинтересовали и хронистов, поскольку во времена их публикации месопотамская хронология только начинала формироваться и имела множество лакун. И, наконец, они привлекли внимание непосредственно историков.

В 1879–1880 гг. Британский музей трижды приобретал коллекции клинописных таблиц у торговой компании Spartali & Co. В связи с этим они получили названия Sp. I, Sp. II и Sp. III соответственно. В 1984 г. британский ассириолог Теофилус Голдридж Пинчес обнаружил среди этих коллекций три клинописные таблицы, которые сейчас известны как Тексты К. (Sayce 1906: 193). Впоследствии эти таблицы были названы в соответствии с регламентом Британского музея — BM 35404 (Sp. II, 987), BM 34062 (Sp. 158 + Sp. II, 962), BM 35496 (Sp. III, 2).

Пинчес стал первым издателем текста в 1897 г. (Pinches 1897: 43). Его издание содержало транслитерацию, английский перевод, комментарии и клинописную автографию. В 1906 г. свое исследование Текстов К. опубликовал британский профессор-ассириолог Арчибальд Генри Сейс (Sayce 1906: 193). Помимо комментариев (Sayce 1907: 7) и английского перевода он попытался заполнить все лакуны в тексте, додумывая возможное содержание.

¹ Далее — Тексты К.

² На момент первых изданий текста имя Амрафела еще не было найдено.

Немецкий ассириолог Альфред Йеремиас в 1917 г. (Jeremias 1917: 69) предложил свой вариант транслитерации и перевод на немецкий язык. Его работа стала последним полноценным изданием. В 1994 г. британский ассириолог Уилфред Джордж Лэмберт представил чуть более точную транслитерацию и перевод на английский язык одной из трех таблиц, а именно BM 34062³ (Lambert 1994: 67). Переводы отдельных строк Текстов К. или отдельных таблиц выполнялись в разное время разными авторами (Stokholm 1968: 1; Jursa, Debourse 2017: 77). В том числе транслитерацию и перевод можно найти на сайте проекта LBPL⁴. Также английский перевод имеется в антологии аккадской литературы Бенджамина Фостера (Foster 2005: 369).

В 2019 г. были изданы некоторые таблицы из коллекции Британского музея, основанные на зарисовках, сделанных Лэмбертом. В первом томе этого издания (George, Taniguchi 2019) были опубликованы лишь две (BM 35404, BM 35496) из трех таблиц с Текстами К. Стоит отметить, что в середине XX в. таблицы подверглись обжигу.

Наибольшую аналитическую работу над Текстами К, несомненно, проделал Майкл Астур⁵ (Astour 1966: 65). Британский гебраист и теолог Джон Эмертон (Emerton 1971: 24) представил ретроспективный обзор и критику существующих теорий касательно этих текстов. В России их проблематику затрагивал историк и востоковед Александр Аркадьевич Немировский (Немировский 2001: 196). Помимо этого, имеется емкая и содержательная сводка на сайте Православной Энциклопедии⁶.

Тексты К. представляют собой псевдоисторический текст, который в эпико-пролической форме рассказывает о божественном наказании вавилонян за их грехи и злодеяния. Наказание представлено в виде нападения враждебных царей, которые грабят Вавилон, Борсиппу и их святилища. Это литературное произведение можно назвать апокрифом по двум причинам: во-первых, оно было практически забыто в научных кругах как элемент шумеро-аккадской литературы, а во-вторых, как будет видно далее, оно содержит множество скрытых элементов.

Откровенно говоря, моей первоначальной целью было подготовить комментированный перевод на русский язык и предложить новые варианты прочтения тех фрагментов, которые никак не переводились или их перевод вызывал сомнения. С самого знакомства с Текстами К. меня отдельно привлекла манера писца использовать причудливые и криптографические способы передачи ряда имен. К моменту окончания перевода я приступил к их более детальному анализу и осознал, что элемент кодирования и словесных игр в тексте имеет гораздо больший масштаб и глубину.

Изучение клинописного текста породило у исследователей ряд вопросов. Имеет ли повествование о разграблении Вавилонии историческую подоплеку? Каким образом получилось так, что имена, встречающиеся в тексте, перекликаются с именами из Быт. 14, и с какими историческими личностями их можно было бы соотнести? Многие близкие к истине трактовки и предположения предыдущих исследователей оставались недоказанными или их обоснования были ошибочными. Забегая вперед, хочется сказать, что в конце концов удалось решить загадку, связанную с чтением по-

³ К сожалению, в его статье была допущена ошибка, и таблица BM 34062 была пронумерована как BM 34026. Впоследствии неверная нумерация закралась в целый ряд иных публикаций.

⁴ M. Jursa and N. Wasserman, Late Babylonian Priestly Literature: <http://lbplproject.com/> (дата обращения: 01.09.2024).

⁵ Американский востоковед еврейского происхождения. При рождении в Российской империи был назван Михаилом Чернышёвым. Краткое резюме по Текстам К. дополнительно представлено им в "The Anchor Bible Dictionary" (Astour 1992: 893–894).

⁶ <https://www.pravenc.ru/text/1684089.html> (дата обращения: 01.09.2024).

следнего знака в имени Кедорлаомера, и впервые достоверно «найти» в клинописном тексте имя Амрафела. Были раскрыты если не все, то по крайней мере большинство зашифрованных имен, что вкупе с остальными уточнениями позволило четко определить исторический контекст, который лег в основу сюжета.

Говоря непосредственно о тексте, следует сказать, что он выполнен нововавилонской клинописью. В нем употребляется немало шумерограмм. Стилистика текста в целом соответствует вавилонской писцовой традиции и напоминает иные тексты царского и эпико-пророческого типа. Общая сохранность составляет чуть больше половины. Таблица ВМ 35496 содержит в сумме 28 строк, примерно 4 практически не читаются. Текст повествует преимущественно о грабеже и насилии в Вавилоне. Ближе к концу врагам воздается от разгневанного бога Мардука. ВМ 34062 содержит в сумме 80 строк, примерно 6 практически не читаются. Здесь в подробностях и с эпическими деталями (испуганные духи-защитники, разгневанные боги, буря и ветер) рассказывается о нападениях на храмы Вавилона и Борсиппы. ВМ 35404 — читаемый текст сохранился только на лицевой стороне, содержит 29 строк, 3 практически не читаемы. В нем имеется пророчество о приходе праведного царя и установлении порядка в Вавилоне. Автография реверса изначально не была представлена Пинчесом (только транслитерация), но она имеется у Лэмберта, поэтому в данной работе реверс переведен.

Я не стал злоупотреблять излишними реконструкциями, не имеющими под собой веских оснований. Цитирования и отсылки к изданиям Пинчеса и Йеремиаса присутствуют из-за желания показать, какие участки текста изначально являлись проблемными. Перевод дан в конце статьи.

Как уже было сказано, особый интерес в тексте представляют именные формы. И прежде чем мы приступим к процессу их дешифровки, необходимо прояснить следующий момент. После всей проделанной работы стало понятно, что автор Текстов К. заложил во все представленные «внешние» именные формы некий скрытый смысл, который мы в скором времени попытаемся найти. Внешней формой я называю имя в том виде, в котором оно должно было всплыть перед глазами читающего в первую очередь. Безусловно, даже внешняя форма в определенной степени является намеренно усложненной кодировкой и записана нетрадиционным способом. Криптоформа — это некое дополнительно закодированное послание автора, скрытое за внешней формой. Слоговая форма, которая возникает при нашей попытке соотносить ее с именами царей из Быт. 14, — это квазиформа. На данном этапе рассказа я намеренно опускаю определенные нюансы, поскольку будет лучше раскрыть их позже.

^mTU.UD.ḫUL.A | Tīd 'al | Тидал

Начнем анализ с самого простого примера. Имя Tu-ud-ḫul-a крайне близко по звучанию к Тидалу. Оно также близко к хеттскому имени Тудхалия — Tu-ud-ḫa-li-ia⁷. Даже с имеющимися отличиями в написании, писец использовал конечный гласный /a/, видимо, чтобы имя не походило на хеттское полностью, при этом понимая, что и сам знак A может передавать то же самое /ia/. Это, безусловно, намеренная отсылка

⁷ Эта ассоциация появилась далеко не сразу, т.к. архив хеттских текстов был найден в Богазкёйе только в 1906 г., т.е. двумя десятилетиями позже открытия Текстов К. В таблицах из Угарита имеется форма tu-ud-ḫu-li-ia (Lackenbacher 1982: 142).

к имени Тудхалия, в противном случае конечный гласный можно было бы и вовсе опустить. Еще стоит сказать, что знаки ҢUL и A зачастую употребляются совместно и передают прилагательное «злой».

Знак TU имеет чтение tu_5 «быть больным». Сочетание TU.UD можно прочесть как $tu-u_5$ с отсылкой к tu_2/tu_{11} — *hatu* «уничтожать». Негативный характер персонажа, коим он и является согласно тексту, передан через его имя⁸, при этом согласный набор звуков идентичен имени Тидала. Также можно вспомнить, что гласная /u/ в клинописи могла передавать любой другой гласный, отсюда $tu-ud-ḥul$ может передавать $ti-id-ḥal$ — как $Tid' al$. Это и есть т.н. квазиформа.

Одной из криптоформ имени TU.UD.ҢUL.A, которая до сих пор не была отмечена, является на самом деле закодированное имя хеттского царя Тудхалии. Писец не зря воспользовался знаком ҢUL, который в действительности является лигатурой IGI.UR. Таким образом, TU.UD.IGI.UR.A читается как $Tud-ḥa_5-li_3-ia_x$, где финальное /ia/ образуется от сочетания $A_8.A$, с сохранением оригинального состава гласных для хеттского имени.

Дополнительно можно отметить, что в Быт. 14 Тидал именуется царем Гоимским. *Goymim* на иврите означает «люди, народ». В Текстах К. упоминается условный аналог данному термину — *umtān-manda* «орды (врагов)», под ним обычно понимается горское племя гутиев (*gutium*). Еще одна криптоформа будет раскрыта в дальнейшем.

^mGAZ.ZA-[...]

К сожалению, изначально я не придал значения взгляду Астура на это имя, поскольку он ошибочно ассоциировал Тидала с хеттским царем Мурсили I, который завоевал и разрушил Вавилон примерно в конце XVII в. до н.э. Однако предположение Астура о том, что за этой формой может скрываться хеттское имя Хаттусили, оказалось особенно прозорливым. В клинописных текстах это царское имя записывается как слоговым образом ($Ḥa-at-tu-ṣi-li^9$), так и логографическим ($GIŠ.GIDRU.DINGIR.LIM$).

$ḠIDRU$ имеет фонетическое чтение *ḥat* и шумерское чтение $sag_3 = dāku$ «убивать». В этом отношении глагол *gaz*, также имеющий чтение *dāku*, соответствует sag_3 , и таким образом знак GAZ передает одну треть от имени Хаттусили. В средней части слоговой формы мы встречаем фонетическое сочетание /uṣ/ (от $tu-ṣi$). Знак UŠ — это шумерское *nita* и аккадское *zikaru* «мужчина, человек». Но и знак ZA передает значение *amēlu* — «человек». Если восстановить 3-й знак как DINGIR, то GAZ.ZA.[DINGIR] даст нам узнаваемое имя Хаттусили: $GAZ > SAG_3 > ḥat + ZA > NITA > uṣ + [DINGIR] > ili = ḥat-uṣ-ili$.

^mBAD₃.MAḤ.DINGIR.ME

Это имя не имеет прямых параллелей с Быт. 14, и его раннее чтение вплоть до издania Йеремиаса было довольно туманным — *Dūr-MAḤ-ilāni* «великая крепость богов». В дальнейшем Олбрайт отметил, что $BAD_3.MAḤ$ стоит читать как *tukultu* «до-

⁸ В зависимости от преследуемых целей можно было бы говорить о наличии некоего смысла в негативном окрасе данной именной формы и ее гипотетической связи с «говорящими» именами некоторых палестинских царей из Быт. 14, ведь их значение имеет явный отрицательный характер.

⁹ Букв. «хетт», тот, кто из (страны) Хатти.

верие, опора, помощь» (Albright 1926: 236), и уже только Астур понял, что DINGIR.ME следует воспринимать как DINGIR.MAŠ, где ⁴MAŠ — это Нинурта, и таким образом, внешняя форма передает ассирийское имя Тукульти-Нинурта.

Комбинируя между собой все чтения знаков, удалось отыскать неожиданные формы. У знака BAD₃ есть чтение *ba*₈, а у МАЃ — *al*₆. Сочетание DINGIR.ME можно прочесть как *šamē* (AN)^{mc}. Таким образом, BAD₃.МАЃ.DINGIR.ME превращается в *bāl-šamē* «Господин Неба» — имя западносемитского божества. С первого взгляда может показаться, что это «странное совпадение», но необходимо учесть, что Баалшамин изначально был титулом западносемитского бога грома (Healey 2001: 124), а знак BAD₃ имеет чтение U₉ и означает то же самое, что и знак U — числительное 10. Как известно, 10 — это божественное число Ишкура/Адада, т.е. бога грома. В любом другом случае употребление западносемитской формы *bāl* выглядело бы довольно странно и труднообъяснимо.

Здесь надо сказать, что, возможно, эта форма передает вовсе не имя бога неба, а непосредственно еврейского бога Яхве, который в том же Быт. 14 дважды именуется «Владыкой Небес и Земли». Совершенно ясно, что составитель Текстов К. был в той или иной степени знаком с общекультурными традициями и религиозными взглядами западносемитских народностей, поэтому не стоит удивляться каким-то самым необычным отсылкам в этом клинописном тексте.

Далее, знак BAD₃ имеет чтение *an*_x, что в условиях явного использования писцом криптографических приемов позволяет прийти к прочтению BAD₃ > AN > DINGIR > *ilu* в значении «бог». Знак МАЃ по-аккадски читается как *šīru* — это прилагательное является синонимом к *elū* «быть высоким, высокий». Отсюда BAD₃.МАЃ может передавать эпитет Яхве — *’Ēl ‘Elyōn (ilu elū)*, т.е. «Бог Всевышний». Интерпретируемое таким образом «Бог Всевышний» коррелирует с формой *ba₈-al₆-šamē* (AN.ME), т.е. Бог Всевышний = Господин Небес. Помимо этого, в Быт. 14:19 оба эпитета идут прямо друг за другом: *’el ‘el-yō-wn qō-nēh šā-ma-yim wā-’ā-reš* «Господь Всевышний, владыка Небес и Земли». Вспомним иную цитату:

Быт. 15

1 ...не бойся, Аврам; Я твой щит...

Слово *tāgēn* («щит») является одним из эпитетов Яхве. Говоря «я твой щит», определенно подразумевают, что Аврам может положиться на своего бога, т.е. бог является для него защитой и опорой. Весьма близкий смысл имеет и акк. *tukultu*, записанное в нашем случае как BAD₃.МАЃ. Если поменять эти знаки местами и вспомнить, что BAD₃ имеет чтение *un*₃, то получается слоговое сочетание *maḥ-un*₃. Существуют косвенные признаки, позволяющие предположить, что знак МАЃ мог передавать значение /mag/ (Емельянов 2012: 236, 238). Учитывая уже озвученную особенность гласной /u/, мы могли бы прийти к прочтению *mag-en*. Резюмируя, можно сказать, что, приняв вышесказанное, в форме BAD₃.МАЃ.DINGIR.ME мы можем отыскать три эпитета Яхве¹⁰, два из которых фигурируют непосредственно в истории с Кедорлаомером. Является это лишь совпадением или намеренной игрой автора, сказать с уверенностью нельзя.

¹⁰ Баалшамин как эпитет бога грома и числительное 10 (U₉) прекрасно соотносятся с еврейским Богом, т.к. по многим характеристикам он соответствует классическим ближневосточным богам грома.

Теперь определим еще одну криптоформу данного имени: у знака ME есть чтение gal_x , а DINGIR.GAL по-эламски читается как *napi riša* — эквивалент аккадскому *ilu rabû* «бог великий». Считается, что этот эпитет мог относиться к одному из эламских богов — Хумпану. Вследствие этого мы можем получить форму un_3 -MAḤ-napi-riša. Если предположить, что знак MAḤ можно каким-либо образом прочесть как *taš* (UR), то мы обнаружим имя эламского царя — Унташа-Напириши I, современника Тукульти-Нинурты I. По косвенным данным, он мог совершать небольшие набеги на Вавилонию, в частности на город Эшнунна (Хинц 1977: 113–114). В качестве одного из решений данной задачи я выдвину следующую версию: в старовавилонское время для передачи аккадского слова *rabû* мог использоваться знак MA, как самостоятельно (P274239), так и в качестве элемента слоговых форм *ma-ḥe* (P355712) или *ma-ḥa* (P345347) от MAḤ. А во всем своем графическом разнообразии знаки MA 𒌦 и UR 𒌦 (*taš*) оказываются похожи¹¹.

^mARAD.E₂KU.A | ^mARAD-^dE₂.A.KU | 'Aryōk | Ариох

Ассоциация данного имени с Ариохом началась с простого наблюдения, что при слоговом чтении знака ARAD как *eri₃* — форма Eri_3 -^dE₂-a-ku напоминает имя одного из царей Быт. 14. С самого начала обнаружения Текстов К. исследователи предполагали, что за именем Ариоха¹² стоит либо царь Ларсы — Рим-Син, либо его брат — Варад-Син (ARAD-^dEN.ZU «слуга Сина»). К такой версии пришли, поскольку ^dEN.ZU = ^d30, а ^d30 = ^dA.KU¹³ (P365399 Rs:II:51). Позже озвучивалось мнение, что Ариох, царь Елласарский, мог быть не царем Ларсы, а царем Ассирии (Astour 1966: 86).

Имя предполагаемого Ариоха встречается в тексте дважды, причем в двух разных формах — ^mARAD-^dE₂-a-ku и ^mARAD-E₂-ku-a. На первый взгляд может показаться, что это ошибка писца, но, как станет ясно далее, эти формы осмысленны и преднамеренны. Похожие имена можно обнаружить в ряде таблиц: ^mARAD-^dE₂-a (P372050 Rs:10), E-ku-u₂-a (P512563, P269725, P228844) и E-ku-ia (P224334).

Если первая форма кодируется с использованием названия святилища Мардука, то вторая, казалось бы, очевидно, кодируется с использованием имени отца Мардука — бога Энки/Эа. Наличие детерминатива DINGIR перед E₂ свидетельствует о преднамеренности перестановки знаков.

Одну из криптоформ для Arad-E₂-ku-a обнаружил Астур. Он предположил, что имеется омофоническая игра между знаком IR₃ (ARAD) и знаком IR = *šalālu* «грабить» (Astour 1966: 87). Получается, что имя может передавать значение *išlul*-E₂-ku-a как «(он) разграбил (храм) Экуа», — ровно этим и занимались цари, напавшие, согласно тексту, на Вавилон. Квазиформа в данном случае строится на том, что у знака E₂ есть чтение a_{14} , отсюда Eri_3 - a_{14} -ku-a — Эриаку(a) > Арио(к/х).

Предполагаемая криптоформа для Arad-^dE₂-a-ku на первый взгляд может показаться странной и весьма неожиданной. Во-первых, обратим еще раз внимание на нали-

¹¹ На данный момент я придерживаюсь иного объяснения этой кодировки, но об этом будет сказано в конце второй части статьи.

¹² Еще одна отсылка к реальному персонажу с близким по написанию именем имеется в переписке царя города Мари — Зимри-Лима, где упоминается человек по имени Ar-ri-yu-uk (Astour 1966: 86). Предположение о связи с Ариохом — (Durand 2005: 59).

¹³ Син именовался *bēl agī* (EN AGA) — Господин короны, отсюда связь с A-KU (*a-gu₅*).

чие детерминатива DINGIR¹⁴. Во-вторых, учтем, что E₂ может передавать гласный /a/ (a₁₄), и то, что сочетание A₁₄.A дает нам фонетическое значение /ia/¹⁵, а знак KU имеет чтение hu_x. Получаем Arad-^dIa_x-hu_x — слуга (бога) Яхве. В таком виде имена яхвистского типа действительно встречаются в нововавилонских текстах: ^mIa-hu-u₂-šu-u₂, ^mIa₂-hu-u₂-uz-zi-ri, ^mIa-ku-u₂-ki-nu, ^mIa-a-ḫi-in-nu (Abraham 2024: 145). Трансформация a-ku в ku-a служит прикрытием. Читатель, по вероятной задумке автора, должен был воспринять ее как ошибку, но при этом автор оставил явную подсказку в виде детерминатива перед именем бога. Таким образом, промежуточной квазиформой является Eri₃-ia_x-hu_x или Eri₃-ia_x-ku. При всем внешнем сходстве с именем Ариоха и при всей условной достаточности — это, на мой взгляд, не самое полное из возможных прочтений. Мы можем уйти от чтения /eri/ к чтению /ari/. Рассматривая знак DINGIR , мы можем отметить его внешнее сходство со знаком PA , который имеет чтение ari₃. Исходя из этого наблюдения, мы могли бы воспринять¹⁶ знак DINGIR как PA и получить вариант — Ari₃-ia_x(A₁₄.A)-ku¹⁷.

Благодаря открытию Астуром того, что патроним GAZ.ZA.[DINGIR] действительно передает имя отца Тудхалии (IV) — Хаттусили (III), я решил, что и форма ARAD-^dE₂-a-ku в своей основе тоже должна передавать историческое имя. Учитывая, что Тукульти-Нинурта I назван сыном Арад-Эаку, достаточно сделать логическое предположение, что каким-то образом патроним должен передавать имя Салманасара I. Возьмем распространенную форму записи для его имени — ^dSAL₂.MA.NU.SAG и приступим к анализу.

Между первыми знаками обоих имен имеется семантическая параллель: DI (SAL₂) = *dabābu* «речь, слова, говорить» и IR₃ (ARAD) = *tēltu* «выражение, поговорка». Может быть дано и еще одно объяснение, т.к. DI — это и de, а шумерское de₂/de₃/de₆ = *abālu* означает «носить». В emesal¹⁸ диалекте этот глагол может передаваться знаком IR. Знак DINGIR следует пропустить.

Второй знак — это E₂ = *bītu* «дом», а в имени Салманасара знак MA является emesal формой от GA₂ = *bītu*. В случае с третьим знаком можно дать два объяснения. С одной стороны, было бы в целом достаточным соотнести A = *aplū* «наследник, сын» с NU = *awīlu* «человек, мужчина», т.к. оба термина описывают человека как живую сущность. С другой стороны, можно предположить, что автор использует переход согласных /m/ > /n/ и /n/ > /m/ в emesal диалекте: *munus* > *nunus* и т.д. Вместе с этим мы приходим к точному соответствию знаков A и NU, т.к. *nu* > *mu* = *aplū*.

В последнем знаке автор снова разыгрывает прием с омофонией. Знак SAG — это аккадское *qaqqadu* «голова», а у знака KU есть чтение ugu₄ «зачинать, рожать», но ugu/ugu₂/ugu₃ — это тоже *qaqqadu*. Стало быть, за формой Arad-^dE₂-a-ku действительно сокрыто имя Салманасара I.

Предположение совершенно другого рода позволило открыть еще одну криптоформу, заложенную в это имя. Когда многое уже было дешифровано, то стало понятно, что в тексте присутствуют имена самых разных противников Вавилона, совершенно не связанных с основным сюжетом. В связи с этим мне подумалось, что в тек-

¹⁴ У знака DINGIR есть чтение a₁₁, и мы могли бы получить вариант Eri₃-a₁₁-a₁₄-a-ku либо стянуть гласные на стыке *-i-e*, получив в итоге Eriaku, что дает практически тот же результат.

¹⁵ Как это уже было в случае с именем Тудхалии.

¹⁶ О вероятности и правомерности такого действия будет опять же сказано в конце второй части.

¹⁷ Имена вроде ^mA-ri-ik-ku и ^mA-ri-ku дополнительно встречаются в текстах из Алалаха (Dietrich, Loretz 1969: 71).

¹⁸ «Изычный» диалект шумерского языка.

сте встречаются довольно мелкие и неприглядные Вавилону цари. Хотя они и остались в памяти вавилонян как однозначно негативные личности, но их злодеяния меркнут перед тем же Синаххерибом. Было бы весьма странно, если бы автор Текстов К. обошел стороной человека, который не просто разграбил, а буквально сровнял Вавилон с землей. С этой мыслью я стал перебирать различные вариации записи имени Синаххериба и остановился на следующей — ^{md}30.PAP.MEŠ.E. Начальные знаки ^d30 — это бог Син, PAP.MEŠ — передает форму мн. ч. *aḫḫī* «братья», а Е передает форму *īrib* от *erēbu* «входить», получается имя *Sîn-aḫḫī-īrib* — Синаххериб. В тот же миг стало понятно, что и где следует искать. Возьмем сочетание ARAD-^dE₂.A.KU и переставим местами знаки следующим образом: ^dA.KU.ARAD.E₂, где ^dA.KU — это Син, ARAD = NITA₂ = *zikaru*, но и PAP = *zikaru* и, кроме того, PAP = *aḫi* «брат», а знак E₂ через омофонию приводит нас к E = *erēbu*. В итоге это сочетание идентичным образом передает имя ассирийского царя Синаххериба, устроившего небывалую трагедию для Вавилона.

Отдельно можно отметить, что, безусловно, здесь присутствует имя правителя Ларсы — Варад-Сина (ARAD-^dA.KU). Однако прямых указаний на его противостояние с Вавилоном не обнаружено, поэтому сложно считать его злодеем. Анализ других имен будет произведен во второй части статьи.

Перевод Текстов Кедорлаомера

Все именные формы представлены без перевода в логографическом виде. Знаком * отмечены строки с принципиально новыми прочтениями.

BM 35496 (Sp. III, 2) Obverse

1. [Разбито]
2. ...*u₂ āl* (URU)...
...и городе...
3. ...*ep₂’-še-tu-šu₂ la*...
...[де]ло его не...
- 4.* ...[E.KI *ša₂ kul-lat par*]-*šu ḫa-am-mi*¹⁹...
...[Вавилон, все обря]ды собирающий...
5. ... *ana pān* (IGI²⁰) *ilāni* (DINGIR.MEŠ) *nab-nit’ a’-[ra-al-li]*²¹...
...перед богами, твореньями [Нижнего мира]...
6. ...[*u₄*]-*mi*... ^dUTU’ *mi-nam-mir*...
...[де]нь... Шамаш озаряющий...
7. ...*bēl* (EN) *bēl* (EN.EN) ^dA[MAR.UTU] *ina kun-nu lib₃-bi-šu₂*
...господин господ Мар[дук], в стойкости сердца своего

¹⁹ Нет веских оснований видеть в этом сочетании слогов имя царя Хаммурапи. Во-первых, абсолютно все личные имена в тексте имеют в составе именной клин, которого здесь нет. Во-вторых, это текст, в котором основные события затрагивают Вавилон. Строка находится в самом начале текста, где обычно происходят прославления и подобного рода фразы, так или иначе характеризующие объекты повествования, поэтому, на мой взгляд, такая реконструкция вполне обоснована (George 1992: 40).

²⁰ Пинчес делает ремарку, что, возможно, это знак P1, у Лэмберта всего лишь один клин.

²¹ У Фостера — A[*ni*], но в CAD имеется предполагаемая реконструкция — a-[*ra-al-li?*] (CAD N1: 27).

- 8.* ...*zikarī* (NITA₂.NITA) *mērešti* (ALAL₃) *kurummati* (ŠUKUR₂) *kalāmi* (DU₃.A.BI) *ma-al-ku la za-nin*²²
 ...мужчин полями засеянными, пропитанием (и) всем (прочим) князь не обеспечил
9. ...*ina kakki* (GEŠ.TUKUL)²³ *u₂-šam-qit* ^mBAD₃.MAḤ.DINGIR.ME *apal* (A) *‘ša₂’* ^mERI₃.^d[E₂].A.KU
 ...оружием погубил BAD₃.MAḤ.DINGIR.ME, сын ERI₃.^d[E₂].A.KU
10. ...[*za*]-*‘na’-a-‘tu₂ iš’-lul mē* (A.MEŠ) *eli* (UGU) E.KI *u* E₂-sag-gil₂
 ...[по]печение ‘у’вел, воду против Вавилона и Эсагила (направил)²⁵.
- 11.* ...[DUMU]-*šu₂ ina kakki* (GEŠ.TUKUL) *qātā* (ŠU.MIN)-*šu₂ kīma* (GIM) *as-lu*²⁶ *u₂-ta-bi-‘iḥ’-šu₂*
 ...[сын] его при помощи оружия руками собственными как ягненка зарезал.
- 12.* ...*ana*²⁷ *ni₅-ik-‘pu’²⁸ inī* (IGI) *šībi* (LU₂.AB.BA) *u* *šēhri* (TUR) *ina kakki* (GEŠ.TUKUL)
 ...чтобы ослепить младого и старого при помощи оружия
13. ...[*šībi* (LU₂.AB.BA)] *‘u’ šēhri* (TUR²⁹) *‘ik’-ki-is* ^mTU.UD.ḤUL.A *mār* (DUMU) ^mGAZ.ZA.[DINGIR]
 ...[стара] и млада он обезглавил, TU.UD.ḤUL.A сын GAZ.ZA.[DINGIR]

²² Первая проблема связана с начальными из сохранившихся знаков ARAD.UŠ. Единственный вариант прочтения у Пинчеса и Йеремиаса — это *arduš* (ARAD)²³ в значении «слуга его», но такая форма не согласуется с последующей частью текста. Возможно, стоит прочесть знаки как NITA₂.NITA — получаем форму мн. ч. от *zikaru* «мужчина, человек». Следующая сложность связана со словосочетанием *kip-pat* DU₃.A.BI, где шумерская форма по-аккадски читается как *kalāmu* «все, вселенная» (CAD K: 65). Проблема в том, что *kippatu* «петля, окружность, круг, вселенная» и *kalāmu* частично являются синонимами и едва ли их можно употребить вместе друг с другом. Такое сочетание действительно встречается, например в Эпосе об Эрре (I:116), где Эрра заявляет, что он «подобно Шамашу надзирает за окружностью космоса/вселенной», но нашему тексту подобная астральная трактовка не очень подходит. Я предпочел прочитать знаки раздельно по-шумерски, где KIP — это *mēreštu* (ALAL₃) «культивированное поле», а PAT — это *šukur₂ kurummatu* «рацион, еда». *kalāmu* мы читаем классическим образом, и предложение приобретает хоть какой-то смысл.

²³ Пинчес восстанавливает только *-pa*, Йеремиас — *ina kakki* (GEŠ.TUKUL), что кажется вполне правдоподобным согласно прорисовке Лэмберта.

²⁴ Пинчес не предложил реконструкцию слова, но предположил, что речь должна идти о добыче. Йеремиас предположил, что *išlul* относится к *mē*.

²⁵ Скорее всего, речь идет о преднамеренном затоплении территорий, к подобной тактике прибегал Синаххериб (Luckenbill 1924: 84).

²⁶ Писец ошибся с падежом, именительный вместо родительного.

²⁷ По Лэмберту, это, вероятно, NA, а не DIŠ. Возможно, следует восстанавливать [*a-n*]a.

²⁸ У Пинчеса начало предложения представлено как *iq-bu-ši* «сказал ей», без учета первых двух знаков DIŠ и NE. Чуть более расширенную версию представил Йеремиас: *ana išāti iq-lu-ši* «в огне ее он сжег», предположив, что, возможно, речь идет о некой женщине. Видимо, он посчитал, что имеется ошибка писца, т.к. 3-я строчка реверса содержит *iq-lu*, но за этой формой не следует суффиксальное местоимение, которое должно было бы там быть, если бы действительно эта фраза была повторяющейся. Скорее всего, прочтение должно быть следующим. Учитывая, что в этих строчках речь идет об агрессии и убийствах, то вполне бы подошло прочтение *ana ni₅-ik-pu*, от *nakāpu* «бодать, давить, повергать». За глаголом следует знак IGI «глаз», поэтому под «бодать» в данном случае подразумевается «дырявить, прокалывать». В поддержку этой версии говорит и близкий к *nakāpu* глагол *naqābi* «дефлорировать, насиловать» (CAD N1: 328). Таким образом, речь идет об ослеплении — выкалывании глаз.

²⁹ Пинчес вполне уверенно восстанавливает знаки U и TUR, что позволяет предположить повторное использование выражения «стар и млад» из предыдущей строки. Однако у Лэмберта первый восстанавливаемый знак — это IK. Возможно, за годы хранения табличка получила повреждение в данном участке текста.

14. ...[za-na]-¹a-tu₂ iš-lul mē (A.MEŠ) eli (UGU) E.KI u E₂-sag-gil₂
...попечение увел, воду против Вавилона и Эсагилы (направил)
15. ...māru (DUMU)-šu₂ ina kakki (GEŠ.TUKUL) qātā (ŠU.MIN)-šu₂ muḥ-ḥa-su₂ im-ḥas
...сын его с оружием в руках череп его разбил
16. ...be-[lu]-¹u₂-ti-su₂ a-na parši (GARZA) ¹bīt (E₂)³⁰ An-nu-nit-[tum]
...гос[под]ство его ради ритуалов храма Аннунит[тум]

BM 35496 (Sp. III, 2) Reverse

- 1.* ...[šar (LUGAL)] E-lam-mat ālu (URU) iḥ-[pe]-e³¹ arka (BAR)³² mātu (KUR) rab-ba-a-tum iš-lul
...[царь] Элама город³³ разрушил, а затем страну великую разграбил³⁴,
2. ...KU³⁵ a-bu-ba-niš iš-kun ma³⁶ ḥa-zu Akkadi (KUR.URI.KI) gab-bi parakkī (BARAG)-šī[na]³⁷
...как потоп нанес, храмовые города Аккада (и) все престолы его
3. [ina išāti (NE)] iq-lu ^mKU.KU.KU.GA₂ māru (DUMU)-šu₂ ina patri (GIR₂) parzilli (AN.BAR) qabal (MURUB₄)-šu₂ lib₃-ba-su it-ta-k[ip]
[В огне] сжег, KU.KU.KU.GA₂ сын его кинжал железный в самое сердце вон[зил]³⁸.
- 4.* [^dEN] nakri (LU₂.KUR₂)-šu₂ il-qi₂-ma ešši (EŠ₃) pašīšu (GUDU)³⁹ šarrāni (LUGAL.MEŠ) lem⁴⁰ -nu-tu belē (EN.MEŠ) ar₂-[ni]
[Бэл] враг(ов) своих захватил, жрец-умастител ь святилища царей злых, преступников⁴¹
- 5.* ...-[r]u-tu⁴² ka-mu-tu ša₂ šar (LUGAL) ilāni (DINGIR.MEŠ) ^dAMAR.UTU i-gu-ug-su₂-nu-[ti]
...пленных, на которых царь богов Мардук разгневался

³⁰ Вместо E₂ можно восстановить i₃ в качестве фонетического комплемента к GARZA — parši. GARZA это лигатура PA.AN, поэтому можно прочесть a-na pa-an «перед», в случае с E₂ «перед домом (храмом) Ануниту». Скорее всего, речь действительно о ритуале, который, безусловно, относится к богине, но отправление культа не может идти в обход храма, поэтому здесь нужно вести речь о храме.

³¹ Букв. «разбил вдребезги» (CAD H: 170).

³² Согласно автографии Пинчеса, это BAR. У Лэмберта знак имеет третий клин, что в таком случае позволяет идентифицировать его как TAR. Вместе с KUR можно получить форму šil-lat, и тогда речь о большой добыче (CAD Š1: 248). Такой вариант вполне допустим. Астур читает LAL = kamū «захватывать», но если реконструкция iḥ-[pe]-e верна, то это маловероятно. bar = wa-¹ar¹-ka-tum (MSL 09, 124–137 o iv 20).

³³ Предположительно Вавилон.

³⁴ Букв. «увел».

³⁵ Согласно Лэмберту, знак почти не идентифицируется.

³⁶ Пинчес и некоторые другие исследователи отмечают, что писец допустил ошибку, выписав MA в точности как ZU, но надо помнить, что MA зачастую изображался при помощи пяти клиньев. Второй вертикальный клин обычно находится внутри знака, а не снаружи (Labat & Malbran-Labat 1995: 156).

³⁷ Реконструируем как šina, т.к. слово mātu (KUR) «страна» ж. р. (CAD M1: 414), а мн. ч., т.к. присутствует gabbu «совокупность, все».

³⁸ Букв. «боднул».

³⁹ Ранее не переведенное сочетание EŠ₃.H1×NUN. Едва ли имелось в виду, что врагов собрали «в храме», поэтому трактуем буквально.

⁴⁰ Очередная путаница со знаками IGI и PI.

⁴¹ Букв. «повелителей греха».

⁴² Скорее всего, здесь должно быть какое-то прилагательное, относящееся к преступникам.

6. ...*mar*⁴³-*ša-a-tum* *i-rat*⁴³-*su-nu ar₂-rat*⁴³ *u₂-šur-ta-šu₂-[nu]*
...тягость (в) груди их, проклятие замыслов и[х],
7. ...RU *ana na-me-e is*⁴⁴-*sun₃*⁴⁴-*ni kul-lat-su-nu ana šarri* (LUGAL) *bēli* (EN)⁴⁵-*ni*⁴⁵
...в степь их всех вывел пред царем, господином [нашим]
8. ...*[mu]-de-e lib₃-bi ilāni* (DINGIR.MEŠ) *rim-nu-u₂*^d AMAR.UTU *ana zi-kir šumi* (MU)-
šu₂
...[зна]ющий сердце богов, милостивый Мардук, по произношении имени его
9. [*ina* ...]⁴⁴ *u E₂-sag-gil₂ ni-bu ana aš₂-ri-šu₂ li-tur*
[В...] и Эсагилу сияние для храмов своих — пусть вернет!
10. ...*[ina lib₃]-bi-ka liš-kun an-na-a šarri* (LUGAL) *bēli* (EN)-*ia₂*⁴⁵ *šarru* (20)⁴⁶ *lik*-*[rub]*
...[в сер]дце твое пусть вложит, этого царя, господина нашего, царь пусть благо[словит]
11. * ...*[lem]nūtu* ([H]UL)-*šu₂ lib₃-ba-šu₂ ilāni* (DINGIR.MEŠ) *rabūti* (GA[L])⁴⁷.*[MEŠ]*...
...враг[ов] его, сердце его боги вели[кие]...
12. ...*bēl* (EN) *hi-tu la i*-*[bur]*⁴⁸
...злоумышленник пусть не креп[нет!]

BM 34062 (Sp. 158 + Sp. II, 962) Obverse

1. ...BA [EN]
2. ...*[E₂]-kur-ra*
...храма⁴⁹
3. ...*E-lam-mat*
...Элама
4. ...*bu-šu-šu*
...имущество его
5. ...*zi-mi-šu-nu*
...облик их
6. ...*-am-ma u₂-kal-lam* ^d*Šamši* (UTU)⁵⁰
...и вывел на солнечный свет⁵⁰
7. ...ME *is-ni-qa a-na bābi* (KA₂) *šīri* (MAḤ)
...приблизился к вратам великим,
8. *dalat* (GEŠ.IG) ^d*Ištar-tašmē*⁵¹ (MUŠ₃.GEŠ.TUK) *is-suḥ-ma it-ta-di še-le-niš*
Дверь (врат) Иштарташме он вырвал и бросил вбок.
9. *kīma* (GIM) ^d*Er₃-ra la ga-mil i-ru-um-ma kisalmāḥiṣ* (KISAL.MAḤ)⁵²
Как Эрра безжалостный он вошел в главный храмовый двор

⁴³ Не до конца ясно, то ли это существительное, то ли статив от *arāru* «проклинать».

⁴⁴ Сейс и Йеремиас реконструируют здесь Вавилон, но едва ли это так, учитывая, что идет перечисление храмов (*ašru*), возможно — Эзида.

⁴⁵ Букв. «моего», но учитывая, что в 7-й строке мы реконструируем *bēli*-*[ni]*, то и здесь читаем во мн. ч. Возможно, следует читать *i₂* в качестве фонетического компонента.

⁴⁶ Если чтение правильное, тогда, видимо, подразумевается царь (богов) — Мардук.

⁴⁷ Предыдущие исследователи оставляли знак без чтения, полагая, что это AD, но, скорее всего, это GAL.

⁴⁸ Выражение схоже с названием одной из улиц Вавилона — Аинбуршабум «Пусть не крепнет враг» (Балашов 2025: 76).

⁴⁹ В тексте не идет речь про Ниппур или храм Энлиля, поэтому под Экуром стоит понимать просто «храм» (CAD E: 70).

⁵⁰ Видимо, «наружу».

⁵¹ «Иштар услышала».

⁵² Здесь и в ряде других мест терминатив *-iṣ* употребляется в качестве локатива.

10. *iz-ziz-ma ina kisalmāḫi* (KISAL.МАН) *i-na-aṭ-ṭal ekurri* (E₂.KUR)
(И) встал во дворе, осматривая храм.
11. *pā* (KA)-*šu ipuš* (DU₃)-*am-ma itti* (KI) *šeḫrēti* (LU₂.TUR.MEŠ) *i-dab-bu-ub*
Уста свои открыл и вместе с прислужниками⁵³ своими разговор завел,
12. *ana kal-la qu-ra-de-e-šu₂ u₂-šaḫ-miṭ ma-ag-ri-tum*
Всем воинам своим он в спешке (приказал совершить) святотатство:
13. *šu-ul-la-’ šal-lat ekurri* (E₂.KUR) *li-qa-a-ma bu-šu-šu*
«Грабьте богатства⁵⁴ храма, заберите его имущество,
14. *suḫ-ḫa-’ u₂-šur-ta-šu₂ šur-ri-sa-a sak-ke-e-šu*
Неузнаваемым сделайте его замысел, святилища его разберите⁵⁵!»
15. *a-na ikū* (AŠ.GAN₂) *šu-[]*⁵⁶ ... *is-ni-qa* [*nakru* (LU₂.KUR₂)⁵⁷]...
К Эсагиле... приблизился [враг]...
16. *i-bu-ut pit-q[i₂-šu]*... *’ma’-ḫar-’ šu’*
Уничтожил стро[ение его]... перед ним
17. ...’UR’ E₂-šar₂-ga
...слуга(?) Эшарры
18. ...[*ip*⁵⁸]-*rid še-du-uš-šu₂*
...испугался *шеду* его
19. [*u₂*]-*saḫ-ḫi* [*u₂-šur-ta-šu₂*]⁵⁹ ... [*it*]-*bal par-ši-šu₂*
Неузнаваемым сделал [его замысел]... унес ритуалы его.
20. *i-ru-um-ma* [*ana* E₂]-*ad-gi₄-gi₄ is-[s]uḫ ka-tim-tum*
Он вошел в Эадгиги (и) забрал сокровенное.
21. *a-na* ^dEn-nun-dagal-la *nakru* (LU₂.KUR₂) *is-ni-qa* [*I*]*em-ni-iš*
К Эннундагалю⁶⁰ враг приближался злобно.
22. *ina pānišu* (IGI)-^{su₂}*ilu* (DINGIR.MEŠ⁶¹) *il-la-bi[s] nu-u₂-ri*
Пред ним был бог, облаченный в сияние.
23. *kīma* (GIM) *bir-qa ib-riq₂-ma i-nu-uš ina šub-ti*
Как молния сверкнул он и затрясся в «основании» (престола).
24. *’ip’-luḫ-ma nakru* (LU₂.KUR₂) *uk-kiš ra-man-šu*
Испугался враг и отступил⁶².

⁵³ Под «прислужниками» здесь надо понимать «воинов» из следующей строки.

⁵⁴ Букв. «добычу».

⁵⁵ Букв. «разрежьте».

⁵⁶ Лэмберт восстанавливает *šu-[bat* ^dIDIM]. Учитывая, что в этой части текста перечисляются некоторые храмы, скорее всего, под *ikū* подразумевается Эсагила как земное отражение созвездия Пегас.

⁵⁷ Пинчес предполагает, что KUR может быть до конца не выписанным LU₂, Сейс и Лэмберт восстанавливают здесь *nakru*.

⁵⁸ Здесь и далее по тексту все исследователи до Лэмберта приводили форму *ur-rid* от *arādu* «спускаться, нисходить». Но, учитывая, что текст не позволяет отличить UR от IB, Лэмберт приводит вариант *ip-rid* от *parādu* «бояться, пугаться» (BM 34062 Rs:3, 7).

⁵⁹ Восстанавливаем по 14-й строке.

⁶⁰ Один из двух советников Мардука, но, возможно, подразумевается непосредственно сам Мардук (Jeremias 1917: 87).

⁶¹ На первый взгляд знак MEŠ видится лишним, но мне кажется, что это шифровка для имени Мардука. Речь идет про разграбление Эсагилы, а редкий теоним En-nun-dagal-la, скорее всего, указывает на самого Мардука. Учитывая, что MEŠ = mes₃, а ^dMES = Marduk, предположение не лишено смысла.

⁶² Букв. «сместил самого себя».

25. [il-lik]-ma^{lu2} ne₂-šak-ka-šu₂ a-mat i-qab-bi-šu
...пришел его нешакку-жрец и слово сказал ему:
26. ...min-de... -i ilu (DINGIR.MEŠ⁶³) il-la-biš nūri (IZI.GAR)⁶⁴
«...может ли... бог, облаченный в сияние,
27. kīma (KIM) bir-qa ub-riq₂-ma⁷ i-nu-uš ina šub-ti
Подобно молнии сверкнуть и затрястись в основании?
28. [si-ni-iq a-na]^d En-nun⁷-dagal-la suh⁷-hi agē (AGA.MEŠ)-šu₂
[Приблизься к] Эннундагалю, „потревожь“⁶⁵ его царские атрибуты
29. [...-šu₂] ti-iš-bat qās⁷su (ŠU.MIN)^{-su}
...схвати его за руку».
30. [lu² ne₂-šak-ku]⁷ ul i-d⁷u-ur-ma ul iḥ-su-su na-piṣ-tum
[Нешакку-жрец не и]спугался, о (своей) жизни не думал,
31. [ul is-ni-qa]^d En-nun⁷-dagal-la ul u₂-saḥ⁷-hi agē (AGA.MEŠ)-šu₂
[Не приблизился к] Эннундагалю, царские одеяния его не «потревожил»
32. ...^[lu2] elamū (ELAM.MA.KI)^{-u2} iz-kur ma⁶⁶ šit⁶⁷-tum⁷
...эламит сказал то, что посчитал нужным.
33. ^{lu2} elamū (ELAM.MA)⁷ amēlu (LU₂) še⁻⁷e⁻⁷-nu iz-kur PA A⁷ A [X] NIŠ⁶⁸
Злодей эламит сказал...
34. ...a⁶⁹-na⁷ kat₂-te⁻⁷e⁻⁷ u₂-ša₂⁻⁷-an-na-a na-pa-al⁻⁷ tum⁷
...для камту⁷⁰ он повторил (свой) ответ
35. ...šu₂-b⁻⁷a-at⁷ geš⁷ man-di-tam-ma⁷¹ lu⁻⁷ bil⁻⁷-lu-u₂⁷² ana ekurri (E₂.KUR)
...основание крышки(?) пусть принесут в храм
36. ...[ina] kisal māḥi⁷ (KISAL. MAḤ⁷) lu⁻⁷ ša₂-a⁻⁷³-a⁻⁷-il ne₂-šak⁻⁷ ku⁷
...в храмовом дворе я призову к ответу нешак⁷ ку⁷
37. ...-u₂ i[t]⁷⁴ -pu-uš⁷ kat₂-te⁻⁷e⁻⁷
...выполнил (приказ) камм⁷ e⁻⁷
38. ...[i-ša₂-a]-al⁷ lu² ne₂-šak⁻⁷ ku⁷
...[призвал к ответу] нешак⁷ ку⁷
39. ...[-tu-um elī (UGU)-šu₂
...над ним
40. ...bil⁷-tum
...дань

⁶³ Аналогичная ситуация, как и в 22-й строке.

⁶⁴ В 22-й строке писец использовал слоговой способ написания, а здесь слово *nūri* записано по-шумерски (Rm 0348+ r i 5).

⁶⁵ Видимо, речь про снятие этих самых атрибутов (одеяний).

⁶⁶ Пинчес делает пометку, что, возможно, это GEŠ.

⁶⁷ В автографии в большей степени узнаётся ТА, но Лэмберт совершенно справедливо предполагает, что следует читать *ši* (ZE₂).

⁶⁸ Лэмберт читает оставшиеся знаки как *maš!-a-a-a[l-tum]*, видимо, предполагая наличие рифмы со следующей строчкой.

⁶⁹ Следует чтению знака А у Лэмберта вместо ŠA₂ у Пинчеса.

⁷⁰ Не до конца понятно, о ком речь. *kattū* — гарант в деловой сделке, также гарант безопасности, возможно, какая-то воинская должность (CAD K: 307).

⁷¹ *manditu* — «крышка, оправа, крепление» (CAD M1: 208).

⁷² Несмотря на *lu-*, здесь 3-е л., на это указывает форма мн. ч. Иной пример *lu-bil* для *libil* — (CAD A1: 20).

⁷³ Реконструкция по Jursa/Debourse (LBPL).

⁷⁴ Лэмберт читает как I.

BM 34062 (Sp. 158 + Sp. II, 962) Reverse

1. [mi]⁷⁵ - ... -aḥ-ḥi⁷⁶ paššūru (GEŠ.BANŠUR) ša₂...
...ритуальный стол...
2. i-nu-um ra-bi-šu šu-lum i-da[b-bu-ub]...
Когда рабицу-дух (дарующий) благо заду[мал]...
3. ip⁷⁷-rid⁷⁸ še-du⁷⁹-uš-šu ša₂ E₂-šar₂-ra...
Ис⁷⁷ пугался шеду Эшарры...
4. nakru (LU₂.KUR₂) elamū (LU₂.ELAM.MA⁸⁰.KI)^{u2} ur-ri-iḥ lem-ne₂-e⁷⁹-tum⁸⁰
Враг-эламит⁷⁹ торопился (совершить) злодеяние
5. u^dEN ana E.KI u₂-šak-pi-du le-mun⁷⁹-tum⁸⁰
И Бэл для Вавилона задумал недоброе,
6. i-nu-um la-mas⁷⁶-si⁷⁷ mi-ša₂-ri iz-ziz-zu-ma a-ḥi⁷⁹-tum⁸⁰
Когда ламассу, (дух) справедливости, отошел в сторону
7. ša₂ E₂-šar₂-ra bīt (E₂) kiš⁷⁹-šat ilāni (DINGIR.MEŠ) ip⁷⁹-rid⁷⁹ še-du-uš-šu₂
(И) испугался шеду Эшарры, до[ма в]сех богов,
8. nakru (LU₂.KUR₂) elamū (LU₂.ELAM. MA.KI)^{u2} il-te-qi₂ bu⁷⁹-šu-šu
Враг, эламит, захватил имущество его,
9. dEn-lil₂ a-sib⁷⁹ e-li-šu₂⁷⁸ ir-ta-ši ki⁷⁹-mil-tum⁸⁰
Энлиль, обитающий в нем, был охвачен гневом.
10. i-nu-um a-bu-ru-u₂⁷⁹ iš-ta-nu lem-nam-šu-un⁸⁰
Когда небеса изменились (из-за) зла их,
11. an-qul-lum u im-ḥul-lum u₂-pa-as-si-im⁸¹ pa⁷⁹ nī ('IGI')ⁿⁱ-šu-un⁸⁰
Непогода и злой ветер скрыли лица их,
12. ip-ri-du-ma ilāni (DINGIR.MEŠ) šu-nu u₂-ri-du-ma na-gab-bi-iš
Разгневались боги эти, спустились в водную бездну.
13. me-ḥe-e šāru (IM) lem-nu il-ma-a ša₂-ma-mi-iš
Буря, ветер злобный кружили в небесах,
14. dA-num pa-ti-iq-šu-nu ir-ta-ši ki-mil-tum⁸⁰
Ану, сотворивший их, был охвачен гневом,
15. un-ni-iš zi-mi-šu-nu u₂-na-a-ma⁷⁹ man-za-as-su
Он ослабил сияние их, он опустошил обитель свою.
16. ina nī⁷⁹-ip-ḥi E₂-an-na u₂-saḥ-ḥi ušurta (GEŠ.ḪUR)-šu
Пла⁷⁹ менем он сжег замыслы Эанны,
17. ...[-a E₂-šar₂-ra i-nu-uš ki-gal-la
...Эшарра содрогнулась до (глубин) Нижнего мира.
18. ...iz-kur saḥ-lu-uq-tum
...он сказал (о) катастрофе
19. ...ir-ta-ši ki-mil-tum⁸⁰
...был охвачен гневом.

⁷⁵ У Лэмберта UL.⁷⁶ У Пинчеса GAR.⁷⁷ Пинчес делает поправку, что, возможно, это МА.⁷⁸ Автография Пинчеса располагает к прочтению e-li-šu₂, но Лэмберт читает qir-bi-šu₂.⁷⁹ Лексема *aburū* является неизвестной, но Лэмберт возводит ее к шумерскому *ubugi* и приводит ссылку на лексический список, где *ubugi* = *ša-tu-u₂* «небо» (Lambert 1994: 72).⁸⁰ У Лэмберта *ši-[ki]n⁷⁹-šu-un*.⁸¹ В тексте *ḪI*, но должно быть *IM*.

20. *ḥe-[pe-e] māṭ* (KUR) ^dEn-[lil₂]... [i]q-ta₂-bi šu-me-ri-iš
Унич[тожить] страну Эн[лиля]... [он] приказал по-шумерски
21. *a-a-u₂* ^mKU.KU.KU.KU. 'GA₂' [e]-piš lem-ne₂-e-tum
«Кто есть KU.KU.KU.KU. 'GA₂', злодеяния творящий?»
22. *id-kam-ma ummān* (LU₂.ERIN₂)-ma-an-[da is-pu-u]n māṭ (KUR) ^dEn-lil₂⁷
Созвал он умманманда (и) унич[тожил] страну 'Энлиля'
23. *u₂-na-am-ma-am-ma U... -na ina a-'ḥi'-šu₂-nu*
Он опустошил... на стороне их
24. *i-nu-um ša₂ E₂-zi-da... [ip-rid še-du]-'uš⁻⁸²-šu₂*
Когда Эзиды... ше[ду испугался]
25. *u* ^dPA *pa-qid kiš-šat ur-ri-[iḥ]*... -šu₂
И Набу, хранитель вселенной, в спешке послал... его
26. *šap-liš ana ti-amal^{ki} iš-ku-[nu pa-ni-šu₂]*...
Вниз к Приморью⁸³ вз[ор свой простер]...
27. * *ana apal* (I.BIL) ^dTU.TU *ša₂ ki-rib-ti [li]-iḥ-muṭ* ^dUTU *šīru* (URU×MIN)⁸⁴
Ради наследника Мардука благословенного да сделает (его)⁸⁵ быстрым Шамаш
возвышенный!
28. *i-bir-ma ti-amal^{ki} ir-ma-a la šu-bat-su*
Он пересек Приморье и основал жилище временное⁸⁶.
29. *ša₂ E₂-zi-da bīti* (E₂) *ki-nim šu-ḥar-ru-ur šak-'ke-e'-[šu]*
Святынища Эзиды, дома истинного, замерли.
30. *'nakru* (LU₂.KUR₂)⁷ *elamū* ('LU₂'.ELAM.MA.KI)^{-u₂} *u₂-še-šir ši-in-di-šu₂*
Враг-эламит устремил ватагу свою,
31. *šap-liš ana BAD₃.SI.A.AB.BA iš-ku-nu pa-ni-šu₂*
Вниз к Борсиппе взор свой простер,
32. *ur-ri-'ḥa⁸⁷-am'-ma ḥarrān* (KASKAL) *da-um-mat īrub* (KU₄)^{-ub} *Bar-sip^{ki}-iš*
Поспешил дорогой темной (и) вошел в Борсиппу,
33. *amēlu* (LU₂) *še-e-'nu' elamū* (LU₂.ELAM.MA.KI)^{-u₂} *u₂-nab-bil e-ma-aḥ-šu₂*⁸⁸
Человек-злодей, эламит, разрушил храм ее,
34. *rubē* (LU₂.NUN.MEŠ)... *i-na-ri ina kak-ku*
Князей... сразил оружием,
35. *ša₂ ekurrāti* (E₂.KUR.MEŠ)⁸⁹... *ka-'la-šu'-[nu iš-lu]l šal-lat-su-un*
Из храмов... их вс[ех у]вел добычу их,
36. *'bu-šu-šu'-nu [il]-qe₂-e-ma u₂-tab-ba-la⁹⁰ E-lam-mat*
'Имущество' их захватил и увел в Элам
37. * ...*'mal'-ku i-bu-ut piṭ-qī₂-šu₂*
... 'князь уничтожил стену его

⁸² Пинчес и Лэмберт восстанавливают ТА, но вероятнее это UŠ, т.к. строка близка по структуре к строкам 3 и 7, в которых речь идет о *шеду*.

⁸³ Другое название — Страна моря, по-шумерски — *kur a-ab-ba*.

⁸⁴ Данная строчка будет подробно разобрана во второй части.

⁸⁵ Того, кого послал Набу — посланника, гонца, жреца.

⁸⁶ Букв. «не свое (постоянное) жилище».

⁸⁷ Лэмберт восстанавливает здесь НА вместо DA. В целом смысл принципиально не меняется: либо «поспешил дорогой», либо «спустился (на) дорогу».

⁸⁸ Слоговая форма от E₂-maḥ в значении «храм», по аналогии с *ekurru* (E₂.KUR).

⁸⁹ Форма мн. ч. дополнительно подтверждает, что в тексте не идет речь о храме Энлиля в Нипуре.

⁹⁰ Лэмберт восстанавливает *[id]-ke-e-ma u₂-[bil]-la*.

38. ...*im'-lu-u₂-ma ma-a-tum*
...наполнили страну

BM 35404 (Sp. II, 987) Obverse

1. ...[*ilā*]*ni* ([DING]IR.MEŠ)...
...бо[ги]...
2. ...ТА АТ UR₂...
3. ...[*ina* E.]KI *mar-kas₃ šamê* (AN)⁹¹ *ša₂ ana er-bet šārī* (IM) *na[dāt]* (RU)^[at2]...
...[в Вавило]не, узле Небес, на (все) 4 стороны⁹¹ брошенном...
4. [*i*]-*šim-šu-nu-tum šer₉-tam ša₂ ina* TIN.TIR.KI *āl* (URU) *ta-na-[at-ti]*
Он назначил для них наказание, для тех, кто в Вавилоне, городе сла[вы],
5. *i-šim-šu-nu-tum šim₂-mat šu-ut* E.KI *ša-ḥar u ra-[bi-i]*
Он определил для них судьбу, (для) вавилонян этих, младого и старо[го]
6. *ina mil-ki-šu-nu ki-nim ana* ^mKU.KU.KU.KU.GA₂ *šar* (LUGAL)^{kur} *e-la-[mat]*
По решению их справедливому для KU.KU.KU.KU.GA₂, царя Эла[ма],
7. *u₂-kan-nu-u₂ rid-di ga-na ša₂ eli* (UGU)-*šu₂-nu ta-a-bi...*
Устроили преследование, и с сей поры тот, кто (будет) для них хорош...
8. *ina* E.KI *āl* (URU) *Kar₂-^dDun-ia₂-aš₃ šarrūtu* (LUGAL)^{-tu2} *ip-pu-uš...*
В Вавилоне, городе Кардуниаша⁹², царство получит⁹³...
9. *ina* TIN.TIR.KI *āl* (URU) *šar* (LUGAL) *ilāni* (DINGIR.MEŠ)^d AMAR.UTU *id-du-u₂ ku[ssū]* (GEŠ.[GU.ZA])-*[šu]*...
В Вавилоне, городе царя богов Мардука, они установили тр[он его]...
10. *su-gul-lum u barbaru* (UR.BAR.RA)⁹⁴ *ḥab-ba-a-tu₂ i-ma-ag-ga-[ru]*...
Скот и волк вороватый придут к согласи[ю]...
11. **zibbatu* (KUN) *tar⁹⁵-ku ki-i-nu a-ri-bi mut-tap-ri-šu i-ra-m[u]*...
Хвост, виливающий беспрестанно, (и) ворон летающий возлюб[ят] (друг друга)...
12. *i-nag-gar₃⁹⁶ a-ri-bi šēru* (MUŠ) *muš₈⁹⁷-tab-bi-ik mar-tum...*
Придут к согласию ворон (и) змей, яд⁹⁸ извергающий...
13. *kalbu* (UR.GI₇) *ka-si-is ešemti* ([G]IR₃.PAD.DA) *i-ma-ag-ga-ar₂ šī[kkī]* (DINGIR.NIN.[KILIM])...
Собака, кость грызущая, придет к согласию с ман[густом]...
14. [*i*]⁹⁹ *-nag-gar₃ mušḥušu* (MUŠ.ḪUŠ)^{lu2} *ḥab-ba-a-tum ta-bi-ik d[a-mi]*...
Придут к согласию дракон (и) бандит, к[ровь] проливающий...

⁹¹ Букв. «на 4 ветра».

⁹² Касситское название Вавилонии.

⁹³ Букв. «сделает».

⁹⁴ Пинчес перепутал RA с E₂ (там же).

⁹⁵ Если предположить, что писец под знаком TAR подразумевал чтение DAR, то KUN.DAR даст нам более подходящий по смыслу перевод — *šakkadirru* «ящерица» (CAD Š1: 169). Чтение /dar/ для TAR встречается в тексте из Суз, который изобилует криптографическими написаниями и редкими чтениями знаков (Pearce 1982: 56). Однако в этом случае возникает сложность в чтении следующих знаков.

⁹⁶ Скорее всего, намеренное употребление писцом слога *nag* для передачи *ma-ag*. Бринкман читает *i-ma₃-gar₃*, т.к. КА×А и КА×ЕŠ₂ близки графически (Brinkman 1968: 80).

⁹⁷ Бринкман читает здесь MUT, но в тексте ḪU — *muš₈*, получаем тот же самый партицип. На мой взгляд, последовательное расположение знаков MUŠ и MUŠ₈ намеренно выбрано писцом, т.к. при базовом чтении мы имеем игру слов между MUŠ.ḪU и MUŠ.ḪUŠ.

⁹⁸ Букв. «желчь».

⁹⁹ Пинчес четко выписывает I в автографии, но у Лэмберта знак разбит.

15. [a]-a-u₂ šar (LUGAL) māt (KUR) e-la-mat ša₂ iz-nun-nu E₂-sag-gil₂ u₂ [E₂-zi-da]
[Ка]кой царь Элама обеспечивал Эсагилу и Э[зиду]?
16. [a-na] mārī (LU₂.DUMU.MEŠ) E.KI iš-ku-nu-ma šip-ru-šu-nu i-[]...
Сынам Вавилона сообщили послание их...
17. [a-ma]-a-tum ša₂ taš-ṭu-ru um-ma ana-ku šarru (LUGAL) mār (DUMU) šarri (LUGAL) nu-[]...
[Сло]ва, которые ты написал: «Я — царь, сын царя...»
18. ...[lu]-u₂ mār (DUMU) mārāt (DUMUxMUNUS) šarri (LUGAL) ša₂ ina kussī (GEŠ.GU.ZA) šarrūtu (LUGAL)^{-tu2} u₂-ši-[bu]...
...[пу]сть сын дочери царя, который на троне царственности воссе[дал]...
19. ...^[ml]DUR¹⁰⁰.MAḤ.DINGIR.ME mār (DUMU) ša₂ ^mARAD.E₂.KU.A ša₂ šal-lat¹⁰¹ [iš-lu]...
...DUR.MAḤ.DINGIR.ME, сын ARAD.E₂.KU.A, который добычу [увел]...
20. [ina k]ussī ([G]EŠ.GU.ZA) šarrūtu (LUGAL)^{-tu2} u₂-ši-ib-ma ina si-ih di-i-k[u]...
[На] троне царственности восседал и во время восстания был убит¹⁰²...
21. [i]-nu šarru (LUGAL) il-lik¹⁰³ ša₂ ultu (TA) ūmu (UD)^{-mu} da-ru-u₂-tu₂ šu₂-...
[Ког]да царь придет, (что) со дней давних¹⁰⁴...
22. ...in-nam-bi bēl (EN) E.KI ul i-kan-nu [ep]-še-[e-ti-šu]...
...будет назван господином Вавилона. Не станут истинными де[ла его]...
23. [si]mānu ([IT]I.SIG₄) dūzu (ITI.ŠU.NUMUN.NA) ina E.KI in-ni-ip-p[u-uš]...
(В месяц[цы]) сима^{ну} (и) думузу в Вавилоне будет сделано...
24. * [ina] še-e-a enza (UZ₃) šu¹⁰⁵-ra sa-pi-in-nu¹⁰⁶ māti (KUR)...
Зерном, козой, быком равнину страны...
25. ...[ra]-bi-um ina mil-ki-šu-nu ki-nu-um...
...[ве]ликий, по решению их справедливому...
26. ...NU A UZ₃ ina ra-šu¹⁰⁷-um a-bu-[tam]...
...по желанию сло[ва]...
27. ...DIN[GIR].MEŠ ina šal-lat u₂-še-eš-[su-u₂]...
...бо(гов) в качестве добычи¹⁰⁸ уне(сут)...
28. ...[ša₂] RI DI DA[M]...

BM 35404 (Sp. II, 987) Reverse

1. ...bēlu (EN) mīgru (ŠE) la ša₂-n[a-an]...
...господин послушный, не имеющий рав[ных]...
2. ...šarru (LUGAL) šakkanakku (ŠAKKAN)...
...царь (и) воевода...

¹⁰⁰ Вместо BAD₃ (dūru) выписан знак DUR. Едва ли это ошибка, скорее игра знаками, т.к. BAD₃ = dur₈.

¹⁰¹ Лэмберт читает amtu «рабыня» (Lambert 2004: 201).

¹⁰² Букв. «убитым (стал)».

¹⁰³ Форма претерита, но, согласно контексту, речь о будущем, поэтому воспринимаем ее как презент.

¹⁰⁴ Букв. «вечных».

¹⁰⁵ Йеремиас ошибочно читает KU, но очевидно, что это ŠU. Астур дает иной перевод строки (Astour 1966: 102), с которым сложно согласиться.

¹⁰⁶ Скорее всего, saranni «равнина» (CAD S: 157).

¹⁰⁷ У Пинчеса KU, а у Лэмберта ŠU.

¹⁰⁸ Имеются в виду храмовые статуи богов.

3. ...TU *nap-šat-su* UŠ...
...жизнь его...
4. ...TU(?) RU...
5. ...^dUTU *u* DINGIR...
...Шамаш и (бог)...
6. ...*da-ab*...
7. ...ŠU...
8. [Разбито]
9. ...MEŠ ŠU(?)...
10. ...ŠE [E]...
11. ...*šarru* (LUGAL) NA[M]...
...царь...
12. ^ru₄-*mi ta-la*...
[Д]ни все...
13. *belē* (EN.MEŠ) *ar₂-nu*...
Преступники...
14. *kal-la*¹⁰⁹ *mar-ša-[tu]*...
Все труднос[ти]...
15. ^rmāḥiru (GABA)-*šu ut-ta*-...
Противник его...
16. ^rer-*šu₂ taṇ-nu*...
Мудр некто(?)...
17. ^rdimiq (SIG₅) E.KI E-sa[g-gil₂]
^rПроцветай^r Вавилон (и) Эса[гила]...

Продолжение следует.

Сокращения

CAD — Chicago Assyrian Dictionary. Chicago, 1956–2010.
MSL — Materials for the Sumerian Lexicon. Rome, 1937–.

Литература

- Балашов 2025 — Балашов Я.А. Монументальная строительная надпись Навуходоносора II // Письменные памятники Востока. 2025. Т. 22. № 1 (вып. 60). С. 62–86. DOI: 10.55512/WMO633626.
- Емельянов 2012 — Емельянов В.В. О семантическом сходстве шумер. *taḥ* и и.-е. *meg(h)* // Индоевропейское языкознание и классическая филология–XVI. Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского (Санкт-Петербург, 18–20 июня 2012 г.). СПб.: Наука, 2012. С. 233–245.
- Немировский 2001 — Немировский А.А. У истоков древнееврейского этногенеза. Ветхозаветное предание о патриархах и этнополитическая история Ближнего Востока. М.: ИВИ РАН, 2001.
- Хинц 1977 — Хинц В. Государство Элам. М.: Наука, 1977.

¹⁰⁹ Можно допустить прочтение *kal-la-mar* — от *kallāmāre* «рано утром» (CAD K: 78).

- Abraham 2024 — *Abraham K.* Hebrew Names // Personal Names in Cuneiform Texts from Babylonia (c. 750–100 BCE). An Introduction / Edited by Caroline Waezegggers and Melanie M. Groß. Cambridge: Cambridge University Press, 2024. P. 139–165.
- Albright 1926 — *Albright W.F.* The Historical Background of Genesis XIV // Journal of the Society of Oriental Research. 1926. Vol. 10. P. 231–269. Toronto: Society of Oriental Research.
- Astour 1966 — *Astour M.C.* Political and Cosmic Symbolism in Genesis 14 and in Its Babylonian Sources // Biblical Motifs: Origins and Transformation / Ed. A. Altmann. Cambridge: Harvard University Press, 1966. P. 065–112.
- Astour 1992 — *Astour M.C.* Chedorlaomer (Person) // The Anchor Bible Dictionary. New York: Doubleday & Company, 1992. Vol. 1. P. 893–895.
- Brinkman 1968 — *Brinkman J.A.* Political History of Post-Kassite Babylonia 1158–722 B.C. (AnOr 43). Rome: Pontifical Biblical Institute, 1968.
- Dietrich, Loretz 1969 — *Dietrich M. & Loretz O.* Die soziale Struktur von Alalah und Ugarit (V): Die Weingärten von Alalah im 15. Die Welt des Orients. Bd. 5. H. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969.
- Durand 2005 — *Durand J.-M.* De l'époque amorrite à la Bible: le cas d'Arriyuk // Memoriae. Igor M. Diakonoff. Babel und Bibel 2. Orientalia et Classica. Vol. VIII. Winona Lake: Eisenbrauns, 2005. P. 59–70.
- Emerton 1971 — *Emerton J.A.* Some False Clues in the Study of Genesis XIV // Vetus Testamentum. Vol. 21. Fasc. 1. Leiden: Brill, 1971. P. 24–47.
- Foster 2005 — *Foster B.R.* Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature. Bethesda: CDL Press, 2005.
- George 1992 — *George A.* Babylonian Topographical Texts. Orientalia Lovaniensia Analecta 40. Leuven: Departement Orientalistiek; Peeters Press, 1992.
- George, Taniguchi 2019 — *George A. & Taniguchi J.* Cuneiform Texts from the Folios of W.G. Lambert, Part One. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019.
- Gordon 1958 — *Gordon C.H.* The World of the Old Testament. New York: Doubleday & Company, 1958.
- Healey 2001 — *Healey J.* The Religion of the Nabataeans. A Conspectus. Religions in the Graeco-Roman World (Vol. 136). Leiden: Brill, 2001.
- Jeremias 1917 — *Jeremias A.* Die sogenannten Kedorlaomer-Texte // Orientalistische Studien Fritz Hommel zum sechzigsten Geburtstag am 31. Juli 1914 gewidmet von Freunden, Kollegen und Schülern (MVAG 21). Leipzig: Hinrichs, 1917. P. 69–97.
- Jursa, Debourse 2017 — *Jursa M. & Debourse C.* A Babylonian Priestly Martyr, a King-like Priest, and the Nature of Late Babylonian Priestly Literature // WZKM (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes). 107. Vienna: University of Vienna, 2017.
- Labat, Malbran-Labat 1995 — *Labat R. & Malbran-Labat F.* Manuel d'épigraphie akkadienne (Signes, Syllabaire, Idéogrammes). Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1995.
- Lackenbacher 1982 — *Lackenbacher S.* Nouveaux Documents d'Ugarit I. — Une Lettre Royale // Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale. Vol. 76, No. 2. Paris: Presses Universitaires de France, 1982. P. 141–156.
- Lambert 1994 — *Lambert W.G.* The Fall of the Cassite Dynasty to the Elamites: An Historical Epic // Cinquante-deux reflexions sur le Proche-Orient Ancien: Offerts à Léon de Meyer. Leuven: Peeters, 1994. P. 67–72.
- Lambert 2004 — *Lambert W.G.* The Enigma of Tukulti-Ninurta I // From the Upper Sea to the Lower Sea: Studies on the History of Assyria and Babylonia in Honor of A. K. Grayson (PIHANS 101). Leiden: NINO, 2004. P. 197–202.
- Luckenbill 1924 — *Luckenbill D.D.* The Annals of Sennacherib. Chicago: The University of Chicago Press, 1924.
- Pearce 1982 — *Pearce L.* Cuneiform Cryptography: Numerical Substitutions for Syllabic and Logographic Signs. Diss. New Haven: Yale University, 1982.

- Pinches 1897 — *Pinches T.G.* Certain Inscriptions and Records Referring to Babylonia and Elam and Their Rulers, and Other Matters // *Journal of the Transactions of the Victoria Institute*. Vol. 29. London: The Victoria Institute, 1897. P. 43–90.
- Sayce 1906 — *Sayce A.H.* The Chedor-Laomer Tablets // *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*. Vol. XXVIII. London: The Offices of the Society, 1906. P. 193–200, 241–251.
- Sayce 1907 — *Sayce A.H.* The Chedor-Laomer Tablets // *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*. Vol. XXIX. London: The Offices of the Society, 1907. P. 5–7.
- Speiser 1964 — *Speiser E.A.* Genesis: Introduction, Translation, and Notes (The Anchor Bible, Vol. 1). New York: Doubleday & Company, 1964.
- Stokholm 1968 — *Stokholm N.* Zur Überlieferung von Heliodor, Kuturnahhunte und anderen missglückten Tempelräubern // *Studia Theologica — Nordic Journal of Theology*. 1968. Vol. 22. P. 1–28.

References

- Abraham, Kathleen. “Hebrew Names”. In: *Personal Names in Cuneiform Texts from Babylonia (c. 750–100 BCE)*. An Introduction. Ed. by Caroline Waerzeggers and Melanie M. Groß, pp. 139–165. Cambridge: Cambridge University Press, 2024 (in English).
- Albright, William Foxwell. “The Historical Background of Genesis XIV”. *Journal of the Society of Oriental Research*, 1926, vol. 10, pp. 231–269. Toronto: Society of Oriental Research (in English).
- Astour, Michael Czernichow. “Political and Cosmic Symbolism in Genesis 14 and in Its Babylonian Sources”. In: *Biblical Motifs: Origins and Transformation*. Ed. A. Altmann. Cambridge: Harvard University Press, 1966, pp. 065–112 (in English).
- Astour, Michael Czernichow. “Chedorlaomer (Person)”. *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday & Company, 1992, vol. 1, pp. 893–895 (in English).
- Balashov, Iakov A. “Monumental’naia stroitel’naia nadpis’ Navukhodonosora II” [The Monumental Building Inscription of Nebuchadnezzar II]. *Pis’mennye pamiatniki Vostoka*, 2025, vol. 22, no. 1 (iss. 60), pp. 62–86 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO633626.
- Brinkman, John Anthony. *Political History of Post-Kassite Babylonia 1158–722 B.C. (AnOr 43)*. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1968 (in English).
- Dietrich, Manfred & Loretz, Oswald. *Die soziale Struktur von Alalah und Ugarit (V): Die Weingärten von Alalah im 15. Die Welt des Orients*. Bd. 5. H. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969 (in German).
- Durand, Jean-Marie. “De l’époque amorrite à la Bible: le cas d’Arriyuk”. *Memoriae*. Igor M. Diakonoff. Babel und Bibel 2. *Orientalia et Classica*, 2005, vol. VIII, pp. 59–70. Winona Lake: Eisenbrauns (in French).
- Emelianov, Vladimir. “O semanticheskom skhodstve shumer. maḫ i i.-e. meg(h)” [On the Semantic Similarity between the Sumerian Maḫ and the Indo-European Meg(h)]. In: *Indoeuropeiskoe iazykoznanie i klassicheskaya filologiya – XVI. Materialy chtenii, posviashchennykh pamiati professora Iosifa Moiseevicha Tronskogo 18–20 iyunia 2012 g.* St. Petersburg: Nauka, 2012, pp. 233–245 (in Russian).
- Emerton, John Adney. “Some False Clues in the Study of Genesis XIV”. *Vetus Testamentum*, 1971, vol. 21, fasc. 1, pp. 24–47. Leiden: Brill (in English).
- Foster, Benjamin Read. *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*. Bethesda: CDL Press, 2005 (in English).
- George, Andrew & Taniguchi, Junko. *Cuneiform Texts from the Folios of W.G. Lambert*. Part 1. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019 (in English).
- George, Andrew. *Babylonian Topographical Texts. Orientalia Lovaniensia Analecta 40*. Leuven: Departement Orientalistiek; Peeters Press, 1992 (in English).
- Gordon, Cyrus Herzl. *The World of the Old Testament*, 1958. New York: Doubleday & Company (in English).

- Healey, John. *The Religion of the Nabataeans. A Conspectus. Religions in the Graeco-Roman World (Vol 136)*. Leiden: Brill, 2001 (in English).
- Jeremias, Alfred. "Die Sogenannten Kedorlaomer-Texte". In: *Orientalistische Studien Fritz Hommel zum sechzigsten Geburtstag am 31. Juli 1914 gewidmet von Freunden, Kollegen und Schülern (MVAG 21)*, 1917, pp. 69–97. Leipzig: Hinrichs (in German).
- Jursa, Michael & Debourse, Celine. *A Babylonian Priestly Martyr, a King-like Priest, and the Nature of Late Babylonian Priestly Literature. WZKM 107*. Vienna: University of Vienna, 2017 (in English).
- Khints, Val'ter. *Gosudarstvo Elam* [The State of Elam]. Moscow: Nauka, 1977 (in Russian).
- Lackenbacher, Sylvie. "Nouveaux Documents d'Ugarit I. — Une Lettre Royale". *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale*, 1982, vol. 76, no. 2, pp. 141–156. Paris: Presses Universitaires de France (in French).
- Labat, Rene & Malbran-Labat, Florence. *Manuel d'épigraphie akkadienne (Signes, Syllabaire, Idéogrammes)*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1995 (in French).
- Lambert, Wilfred George. "The Enigma of Tukulti-Ninurta I". In: *From the Upper Sea to the Lower Sea: Studies on the History of Assyria and Babylonia in Honor of A.K. Grayson (PIHANS 101)*, 2004, pp. 197–202. Leiden: NINO (in English).
- Lambert, Wilfred George. "The Fall of the Cassite Dynasty to the Elamites: An Historical Epic". In: *Cinquante-deux reflexions sur le Proche-Orient Ancien: Offerts à Léon de Meyer*, 1994, pp. 67–72. Leuven: Peeters (in English).
- Luckenbill, Daniel David. *The Annals of Sennacherib*. Chicago: The University of Chicago Press, 1924 (in English).
- Nemirovskii, Aleksandr. *U istokov drevneevreiskogo etnogeneza. Vetkhovzvetnoe predanie o patriarkhakh i etnopoliticheskaia istoriia Blizhnego Vostoka* [At the Origins of Ancient Hebrew Ethnogenesis. The Old Testament Tradition about the Patriarchs and the Ethnopolitical History of the Near East]. Moscow Institute of World History, Russian Academy of Sciences, 2001 (in Russian).
- Pearce, Laurie. *Cuneiform Cryptography: Numerical Substitutions for Syllabic and Logographic Signs. Diss.* New Haven: Yale University, 1982 (in English).
- Pinches, Theophilus Goldridge. "Certain Inscriptions and Records Referring to Babylonia and Elam and Their Rulers, and Other Matters". *Journal of the Transactions of the Victoria Institute*, 1897, vol. 29, pp. 43–90. London: The Victoria Institute (in English).
- Sayce, Archibald Henry. "The Chedor-Laomer Tablets". *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*. Vol. XXVIII. London: The Offices of the Society, 1906, pp. 193–200, 241–251 (in English).
- Sayce, Archibald Henry. "The Chedor-Laomer Tablets". *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*. Vol. XXIX. London: The Offices of the Society, 1907, pp. 5–7 (in English).
- Speiser, Ephraim Avigdor. *Genesis: Introduction, Translation, and Notes* (The Anchor Bible, Vol. 1). New York: Doubleday & Company, 1964 (in English).
- Stokholm, Niels. "Zur Überlieferung von Heliodor, Kuturnahunte und anderen missglückten Tempelräubern". *Studia Theologica — Nordic Journal of Theology*, 1968, vol. 22, pp. 1–28 (in German).

Chedorlaomer Texts in the Light of New Discoveries. Part 1

Iakov A. BALASHOV

Independent Researcher
Syktyvkar, Russian Federation

Received 13.01.2026.

Abstract: This study sheds light on one of the mysteries of the Old Testament, namely the plot from Genesis 14, which describes the campaign of a coalition of kings of the East (Chedorlaomer, Amraphel, Tidal, Arioch) into Palestine. The article demonstrates the process of forming these royal names under the influence of a cuneiform source known as the “Chedorlaomer Texts” and reveals its uniqueness. Along with this, the historical context that underlies the plot is revealed. In the course of the work, many new readings were revealed, carefully hidden by the Babylonian scribe. The problem of reading the last sign in the cryptogram KU.KU.KU.KU.GA₂ was solved, and a section of the cuneiform text was discovered in which, albeit somewhat unusually, a phonetically identical syllabic form corresponding to the biblical Amraphel is read. In addition to the analysis of proper names, a transliteration and a commented translation of the Chedorlaomer Texts into Russian are provided. The first part contains a translation of the text and an analysis of four names.

Key words: Genesis XIV, Chedorlaomer, Amraphel, Tidal, Arioch, translation, Babylon, Biblical archeology, cuneiform.

Acknowledgments: The author would like to thank Professor Vladimir V. Emelianov of Saint Petersburg State University for his assistance in preparing this study.

For citation: Balashov, Iakov A. “Chedorlaomer Texts in the Light of New Discoveries. Part 1”. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2026, vol. 23, no. 2 (iss. 65), pp. 21–43 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO679595.

About the author: Iakov A. BALASHOV, Independent Researcher (Syktyvkar, Russian Federation) (luhi111@yandex.ru).

Исследования теории познания *мадхьямаки* в российской буддологии XIX — начала XX в.

С.Л. БУРМИСТРОВ

Институт восточных рукописей РАН
Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.55512/WMO707227

Статья поступила в редакцию 30.03.2026.

Аннотация: Внимание к буддизму махаяны в целом и к исторически первой махаянской школе — *мадхьямаке* — было характерно для русской буддологии с самого ее возникновения. Первый русский буддолог В.П. Васильев показал, что для *мадхьямаки* истинное знание не самоценно и представляет собой лишь инструмент для достижения высшей цели буддизма — просветления и нирваны. И.П. Минаев выявил роль социальных факторов в становлении и развитии буддийских школ. Теория познания *мадхьямаки* с этой точки зрения была порождением полемики, касающейся практических способов обретения просветления. Однако это сотериологическое знание, как было показано Ф.И. Щербатским, по своей сути внерационально, ибо дискурсивное мышление, всегда опирающееся на различия (истина/ложь, внешнее/внутреннее, праведность/неправедность, нирвана/сансара и т.д.), бессильно постичь истинную реальность, свободную от всяких различий. Ученик Щербатского О.О. Розенберг раскрыл понимание *мадхьямакой* пустоты как отсутствия связи высказываний повседневного языка с истинной реальностью, которую невозможно описать никакими знаковыми системами. В соответствии с воззрениями российских буддологов указанного периода, теория познания *мадхьямаки* — это мистический интуитивизм, в котором знание — не самоцель, а средство для достижения религиозного спасения.

Ключевые слова: буддизм, *мадхьямака*, санскритские письменные памятники, эпистемология, буддология, В.П. Васильев, И.П. Минаев, Ф.И. Щербатской, О.О. Розенберг.

Для цитирования: Бурмистров С.Л. Исследования теории познания *мадхьямаки* в российской буддологии XIX — начала XX в. // Письменные памятники Востока. 2026. Т. 23. № 2 (вып. 65). С. 44–58. DOI: 10.55512/WMO707227.

Об авторе: БУРМИСТРОВ Сергей Леонидович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, сектор Южной Азии, Отдел Центральной и Южной Азии, Институт восточных рукописей, Российская академия наук (Санкт-Петербург, Россия) (SLBurmistrov@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-5455-9788.

© Бурмистров С.Л., 2026

Буддийская теория познания исследована основательно, ей посвящено множество работ и в российской, и в западной, и в индийской буддологии, но, если проанализировать различия в степени изученности эпистемологии разных буддийских школ, мы

увидим значительную неравномерность: более всего разработана в буддологии теория познания поздней *йогаচারы*, тогда как этот аспект учения других школ привлекал значительно меньшее внимание. Можно только предположить, что связано это с различием в степени разработанности данной темы у самих буддистов. Йогачарины, и в особенности поздние представители этой школы, такие как Дигнага (VI в.), Дхармакирти (VII в.), Дхармоттара (VIII–IX вв.), посвятили логике и теории познания обширные трактаты, а, например, мадхьямики сосредоточивались на других сторонах учения Будды, так что теория познания оставалась у них гораздо менее «проговоренной». Тем не менее их воззрения в той или иной степени реконструировались буддологами. В настоящей статье, не пытаясь объять необъятное, мы рассмотрим только исследования теории познания *мадхьямаки*, предпринятые классиками российской буддологии XIX и начала XX в. — В.П. Васильевым, И.П. Минаевым, Ф.И. Щербатским и О.О. Розенбергом, которые имели возможность опираться на достижения европейских востоковедов — У. Джонса (1746–1794), Г.Т. Колбрука (1765–1837), Э. Бюрнуфа (1801–1852) и др.

Здесь мы планируем рассмотреть воззрения русских буддологов прежде всего для того, чтобы понять: чем была для них *мадхьямака*? В каких понятиях западной философии они осмысливали теорию познания этой школы? Важность этой задачи очевидна, ибо всякое исследование философии Востока представляет собой работу философа-компаративиста, пытающегося установить соответствия между системами философских понятий Востока и Запада. Разумеется, эти соответствия почти никогда не бывают взаимно однозначными, и установление их — это скорее попытка реконструкции философской системы Востока в терминах философии западной, а это задача по преимуществу герменевтическая. Исторически герменевтика возникла в рамках экзегетики, цель каковой — в том, чтобы понять текст, исходя из его интенции, причем чтение текста происходит всегда «внутри того или иного сообщества, той или иной традиции, того или иного течения живой мысли, которые имеют свои предпосылки и выдвигают собственные требования» (Рикёр 2002: 33). При этом неоднозначность интерпретации текста чаще всего неизбежна, ибо текст может иметь несколько смыслов — например, духовный и исторический, что делает всякую взаимную однозначность невозможной. «Наконец, сама работа интерпретации обнаруживает глубокий замысел — преодолеть культурную дистанцию, расстояние, отделяющее читателя от чуждого ему текста, и таким образом включить смысл этого текста в нынешнее понимание, которым обладает читатель» (Там же: 34). Работа русских буддологов была — впрочем, как и работа любого востоковеда, — делом интерпретации буддийских текстов и такого их осмысления, которое могло бы позволить трудам Нагарджуны, Чандракирти и других буддийских мыслителей стать частью культуры России.

Василий Павлович Васильев (1818–1900) довольно подробно рассматривает учение *мадхьямаки* и анализирует различия между двумя ее школами — *прасангикой* и *сватантрикой*. Сторонники последней, говорит он, «принимают, что всякий предмет существует необыкновенным образом из бытия своего собственного (*сва*) корня (*тантра*, *rgyud*)», последователи же первой «для опровержения своих противников пользуются известного рода софизмами, в которых выводят несообразность или нелепость какого бы то ни было мнения» (Васильев 1857: 317). *Мадхьямака-прасангика* понимается Васильевым как не столько учение со своими принципиальными положениями и выстроенными для их подкрепления аргументами, сколько техника или комплекс техник, направленных исключительно на опровержение любых чужих взглядов.

Такая точка зрения вполне подтверждается самими текстами *мадхьямаки*. Нагарджуна (II–III вв.), основатель этой школы, прямо говорит в своем фундаментальном трактате «Мула-мадхьямака-карика» (*Mūla-madhyamaka-kārikā*, «Коренные строфы о Среднем пути»), что те, кто воспринимают его слова о пустоте всего сущего как изложение некоего учения, фатально ошибаются и смысла во всех их религиозных практиках не будет: «Пустота всех учений провозглашена победителями как целительное средство, о тех же, кто [придерживается] учения о пустоте, сказано, что они не достигнут цели» (*śūnyatā sarvadṛṣṭinām proktā niḥsaraṇam jinaiḥ | yeṣāṃ tu śūnyatāḍṛṣṭistānasādhyān babbhāṣire*) (Nāgārjuna 1903: 247). «Учение» о пустоте не является в собственном смысле слова учением, оно не описывает реальность или часть реальности, не говорит о природе всего сущего — оно нужно лишь для того, чтобы радикально изменить сознание адепта и подвести его к постижению истинно сущего, но сделать последний шаг и познать реальность как она есть (*bhūta-tathatā* или *yathā-bhūta*) он может только сам.

Иными словами, уже В.П. Васильев указывает на одну принципиальную черту эпистемологии *мадхьямаки-прасангики*: любое сансарическое «знание» является знанием лишь условно, лишь постольку, поскольку оно как-то связано с сансарическими целями человека, т.е. не выводит его за пределы колеса смертей, рождений и новых смертей. Истинное же знание есть знание *спасительное*, оно всегда направлено на освобождение из сансары, так как все сансарическое бытие связано со страданием.

В отличие от *прасангики*, *сватантрика* допускает утверждения о существовании некой самосущей реальности. «Название сватантриков дается тем, которые принимают самостоятельное образование (существование) предмета из собственного его бытия или содержания и доказывают это в опровержениях возражений своих противников выводами (*rtags*), которые даже потому и называются выводами самостоятельности и проч.» (Васильев 1857: 320). Отметим, что тибетское слово *rtags*, которое Васильев переводит как «вывод», имеет в санскрите соответствие *hetu* — «причина, логическое основание», а в тибетском значит буквально «знак, сигнал, указание, след, основание силлогизма». Однако неверно было бы полагать, будто сватантрики признают материальность предметов, а прасангики, наоборот, ее отрицают, — это означало бы, что они придерживаются крайних воззрений, независимо от их конкретного содержания ведущих к продолжению вращения в сансаре. «Как истинные Мадхьямики они не должны держаться ни той, ни другой крайности — и потому на Сватантру и на Прасангу должно смотреть как на два различные диалектические приема, которыми вооружается каждая школа только для опровержения своих противников» (Там же). Из этого можно сделать вывод, что, согласно Васильеву, даже утверждения сватантриков о возможности существования чего-то самосущего (*svatantra*, тиб. *gang rgyud*) следует понимать тоже как всего лишь полемический прием, так что допущение чего-либо самосущего нужно только для того, чтобы опровергнуть взгляды соперничающей школы.

Как в таком случае возможно познание? И сватантрики, и прасангики в представлении русского буддолога отрицают саму возможность познания, пока живое существо находится в сансаре, а все концептуальные расхождения связаны лишь с дискуссиями между школами. Эти дискуссии, однако, затрагивают саму возможность познания — в тех случаях, когда в диспут друг с другом вступают представители *мадхьямаки* с одной стороны и *йогачары* — с другой. Йогачарины, в понимании В.П. Васильева, никогда не отрицали возможность познания даже сансарического мира и признавали,

что абсолютно истинным будет только познание высшей реальности (*pariṇiṣpanna*). В своей теории познания они, таким образом, были прямыми наследниками мадхьямиков с их отрицанием возможности истинного познания сансарического бытия. Всё, что сознаётся нами, в соответствии с учением *йогачары*, как его понимал В.П. Васильев, есть не более чем слова и понятия, т.е. *parikalpita*, каковой термин русский буддолог переводит как «мнимое», не имеющее собственных признаков, так что познание своего предмета не достигает (Васильев 1857: 321), т.е., по существу, не является познанием вообще. Согласно же школе мадхьямиков-саутрантиков, *parikalpita* субстанциальна в той же мере, что и *paratantra* («опирающееся на [нечто] иное»), и *pariṇiṣpanna* («абсолютное»), т.е. все три природы являются самосущими (Там же).

Основателем *сватантрики-саутрантики* в наше время считается Харибхадра (VIII–IX вв.), который и привнес в учение *мадхьямаки* элементы учения хиньянской школы *саутрантика* (Андросов 2011: 629). Однако тибетский историк Будон Ринчендуб (1290–1364) указывает в своей «Истории буддизма» (*тиб. chos 'byung*), что в действительности Харибхадра в своем толковании учения Будды основывался по преимуществу на трактатах Асанги (IV в.) и Вимуктасены (VI в.) (Будон Ринчендуб 1999: 232). Асанга был одним из основателей школы *йогачара* (наряду с Васубандху и Майтреянатхой, IV в.), так что, возможно, интерпретация учения Нагарджуны, которую в действительности можно назвать попыткой синтеза *мадхьямаки* и *саутрантики*, была предпринята уже основателем школы *мадхьямака-сватантрика* Бхававивекой (VI в.) (Santina 1995: 27). Школа *мадхьямака-сватантрика-саутрантика*, в частности, отрицала представление о внешних объектах как о плодах только концептуализации, за которыми нет никакой объективной реальности, т.е. по крайней мере на уровне относительной истины (*saṃvṛtti-satya*) они могут считаться существующими, о них можно выносить истинные суждения, и они сохраняют свою сущность, насколько это вообще возможно для сансарических реалий. Отсюда следует, что и восприятие, и логический вывод остаются валидными источниками знания даже о сансарическом мире, в котором с точки зрения абсолютной реальности нет ничего постоянного. Поэтому можно говорить об истинном и ложном относительном знании (*soṭv. tathya-saṃvṛtti* и *mithyā-saṃvṛtti*) (Ibid.: 74).

В.П. Васильев, говоря о теории познания *мадхьямаки*, отмечает, что последователи этой школы фактически отрицают само понятие истинной реальности (*тиб. bden pa, yang dag pa, don dam pa*), но вместе с тем признают «существование субстанции, образованной собственно из себя, своей самосущностью, своепризначно» (Васильев 1857: 323).

Второе направление *сватантрики* — *мадхьямака-сватантрика-йогачара*, — как видно уже из названия, опиралось в своем учении на взгляды школы *йогачара*. Основателем этого направления В.П. Васильев называет Шантаракшиту (VIII в.) и относит Харибхадру именно к этому направлению буддизма махаяны. Все понятия о внешнем мире, согласно учению этой школы, ложны, пусты и «суть не что иное, как магический обман» (Васильев 1857: 324). Отсюда можно заключить, что какое-то соответствие в реальности имеют только понятия, относящиеся к психическому миру, что замыкает всякое познание внутри себя — объектами его могут стать в таком случае лишь сознание и явления сознания, а не внешняя по отношению к ним реальность.

Один из принципов, которым следовал Васильев в своих исследованиях, состоял в том, чтобы идти не от частного — отдельных текстов — к общему, а наоборот — от

общих принципов к изучению частных вопросов. Для понимания сути буддийского учения (и, естественно, эпистемологии как его части) надо составить полное, насколько это возможно, представление о буддийской литературе в целом и о месте отдельных конкретных текстов в ней, ибо без этого исследователь может воспринять как общеподлинные те представления, которые характерны только для одного, возможно, второстепенного источника (Лысенко 1994: 31). Иными словами, перед нами фактически предстает герменевтический круг: чтобы понять часть, надо уже понимать целое, а чтобы понять целое, надо уже понимать части. Однако Васильев все же не сосредоточивался на отдельных аспектах буддийского учения — таких как теория познания, этика и т.п., излагая в своих трудах учение буддизма в целом.

Иван Павлович Минаев (1840–1890), насколько можно судить по его трудам, не занимался специально философией *мадхьямаки*, однако уделил определенное внимание учению махаяны в целом. Махаяна, отмечал он, рождалась в спорах между буддийскими общинами (Минаев называет их сектами), придерживавшимися положений, которые не всегда соответствовали изначальной проповеди Будды (Минаев 1887: 22). Иначе говоря, расхождения между сектами были в первую очередь социальными, а различия концептуальные оказывались при таком подходе только их следствием. Минаев исходил из допущения о существовании неких «писаний» или письменно зафиксированных слов проповеди Будды, причем они предположительно были единственными для всех раннебуддийских общин, и споры между ними возникали только по поводу толкований священных текстов, но не по вопросу о составе последних, так что «подлинность самых слов, послуживших точкою отправления и основанием для построения ложных теорий, при этом не заподозривалась» (Там же). Учения шраваков и махаянистов, полагает он, были совершенно враждебны друг другу: первые обвиняли вторых в том, что те проповедуют учения, никогда не провозглашавшиеся Буддой, вторые же не признавали ни святости, ни спасительности учения первых и считали, как полагает Минаев, что строгое соблюдение правил поведения, установленных в общинах шраваков, бесполезно (Там же: 23). Позднее, уже во времена, описанные китайскими путешественниками по Индии, т.е. в первые века нашей эры, ситуация меняется: конфликты между направлениями и сектами осуждаются в буддийских текстах, однако до того отношения между буддийскими общинами, отмечает Минаев, были далеко не мирными (Там же: 23–24).

Как видим, уже в XIX в. русские востоковеды были хорошо осведомлены об общей сути учений буддизма махаяны, однако буддийская теория познания не анализировалась ими как специальный предмет и рассматривалась в общем контексте буддийской философии. И это вполне естественно, так как в те времена не были известны очень многие буддийские тексты. Более того, в европейской буддологии того времени недооценивалось чисто философское значение буддийских текстов, а махаяна в целом рассматривалась как некое «искажение» изначального буддизма, представленного в Палийском Каноне, ибо именно он воспринимался тогда как истинные и подлинные слова самого Будды. Но уже у В.П. Васильева видно пристальное внимание к махаяне как к *самостоятельному и самоценному* направлению в буддизме, так что она наряду с хинаяной понимается как результат развития буддийской Дхармы в определенных исторических и социальных условиях. Наследие Васильева и Минаева интересно прежде всего тем, что они, в отличие от большинства европейских буддологов того времени, обращавших основное внимание на изучение текстов, оставляя религиозный, психотехнический, социальный аспекты буддизма более или менее без внима-

ния, отмечали значение социального фактора в становлении и буддизма вообще, и, как следствие, — буддийской теории познания. Такая, на первый взгляд, абстрактная и сугубо философская материя, как теория познания, в контексте воззрений русских буддологов XIX в. оказывается порождением множества диспутов между буддийскими школами и между буддистами и последователями брахманистских учений, в ходе которых отстаиваются и основные тезисы буддийской эпистемологии, и, что немало важно, основные способы представления слушателю ее положений.

Вполне ясно сформулировал общие принципы теории познания в буддизме акад. Федор Ипполитович Щербатской (1866–1942). Он впервые исследовал буддийскую логику, хотя основным объектом исследования у него были трактаты поздней *йога-чары* — труды Дигнаги «Прамана-самуччая» и «Аламбана-парикша», трактат Дхармакирти «Ньяя-бинду» и комментарий к нему «Ньяя-бинду-тика», составленный Дхармоттарой в VIII в. В своем фундаментальном труде “Buddhist Logic”, изначально написанном на английском языке в 1930–1932 гг., Щербатской указывает, что единственными валидными источниками познания, как уже говорилось выше, для буддистов были только восприятие (*pratyakṣa*) и логический вывод (*anumāna*), другие же формы познания, признававшиеся в брахманистских школах (свидетельство авторитета, невосприятие, сравнение и т.д.), либо сводились к названным двум, либо считались ложными, не дающими надежного знания.

Важный момент, который отмечает Ф.И. Щербатской в буддийской теории познания, состоит в необходимости не просто представить учение слушателям, но и доказать его положения оппоненту в публичном диспуте. Искусству дебатов посвящена, в частности, небольшая работа Нагарджуны «Виграха-вьявартани» (*Vigraha-vyāvartanī*, букв. «Предотвращение [всех] споров»), в которой автор проводит мысль о доказательстве внутренней противоречивости взглядов оппонента как основном методе ведения дискуссии: все утверждения относительны, а значит, пусты, и диалектическое обоснование этого утверждения служит в конечном счете победе над оппонентом (Stcherbatsky 1994: 28).

Развитие буддизма в Индии Щербатской делит на три периода. Первый начинается с проповеди Будды и заканчивается в период правления Ашоки (III в. до н.э.) и после него, когда более или менее единая до того буддийская сангха (община) разделяется на несколько отдельных школ. Спустя пять веков после паринирваны Будды в буддизме возникает представление о существовании некой абсолютной реальности, превосходящей уровень отдельных *дхарм* и лежащей за ним, — реальности, находящейся вне каких бы то ни было отношений и связей, ни от чего не зависящей и совершенно самостоятельной (Stcherbatsky 1994: 7–8). Именно в этот период и возникает школа *мадхьямака*, так что теория познания, разрабатывавшаяся в ней, имела своим объектом именно эту абсолютную реальность, свободную от всех различий. В то же время для более раннего периода истинной мудростью (*prajñā*) считалось только познание *дхарм*, а различия между ними никоим образом не воспринимались как ложные, относительные или сконструированные нашим сознанием. В махаяне же истинная реальность была именно «пуста» (*śūnya*) от всех различий, рассматривавшихся теперь уже как порождения сансарического сознания. Единственным способом познания оказывается в этом случае мистическая интуиция святых и откровения новых буддийских текстов, где проводится строго монистический взгляд на мир (Ibid.: 10). Что здесь было первичным: изменение онтологии, новации в теории познания или новое в чисто религиозных аспектах учения? Вряд ли можно дать однозначный ответ на

этот вопрос. Несомненно только, что в какой-то мере здесь сыграли роль и социальные факторы, о которых говорили Васильев и Минаев. Наконец, третий период истории буддизма начинается еще примерно через пять веков, т.е. в IV–V вв., когда появляется вторая махаянская буддийская школа — *йогачара* (Ibid.: 11). Как видим, здесь Щербатской полностью воспроизводит схему истории Дхармы, принятую в самом буддийском учении: первые пятьсот лет, как говорил сам Будда, его учение будет сохраняться в неприкосновенности, следующие пятьсот лет будет подвергаться постепенной порче, а третий пятисотлетний период будет временем окончательного угасания Дхармы. Третий период развития буддийской философии, полагает Щербатской, характеризуется тем, что здесь на первый план в теории познания выходит интроспекция. Отрицать достоверность интроспекции как средства познания невозможно, ибо в этом случае придется отвергнуть и само понятие сознания, что приведет нас к познавательному хаосу. Первоначально эта концепция была направлена против крайнего скептицизма мадхьямиков, однако их скептицизм в отношении внешнего мира сохранился, так что буддизм превратился полностью в идеалистическую систему (Ibid.: 12). Таким образом, согласно Щербатскому, тот принцип, который он сравнивает с декартовским *cogito ergo sum* и который лег в основу философского учения буддизма третьего периода — т.е. школы *йогачара*, — был надстроен над свойственным *мадхьямаке* тотальным скептицизмом и ограничил его областью только внешнего мира, оставив мир внутренний нетронутым.

О диалогическом характере процесса формирования не только буддийской теории познания, но и в целом всей индийской философии говорит еще одно замечание Щербатского. Излагая джайнскую концепцию *сьядвады* (*syādvāda*), согласно которой любое утверждение могло считаться частично истинным и частично ложным одновременно, он указывает, что она возникла как своеобразный ответ на радикальный метод *мадхьямаки* — доказательство невыразимости абсолютной реальности посредством сведения к абсурду всех ее возможных предикатов, что приравнивало эмпирическую реальность к миру (Stcherbatsky 1994: 17). Более того, он прямо называет последователей *мадхьямаки-прасангики* «крайними релятивистами» (*extreme relativists*) (Ibid.: 45), т.е. фактически утверждает, что для них ни одно утверждение не могло считаться вполне истинным. И действительно, если проанализировать, например, «Прасаннападу» (*Prasannapadā*, «Ясное изложение») — комментарий Чандракирти (VII в.) к «Мула-мадхьямака-карикам» Нагарджуны, то мы увидим, что ни одно высказывание, к какой бы концептуальной системе оно ни относилось, не касается объективной, «внеконцептуальной» реальности, а истинность его зависит только от других высказываний той же системы. Из этого можно сделать осторожный вывод, что Щербатской, вероятно, приписывал школе *мадхьямака-прасангики* своеобразную интерпретацию когерентной теории истины: все высказывания зависят от других высказываний и только от них, так что на уровне относительной реальности (*saṃvṛti-satya*) истинность чего бы то ни было может быть только когерентной или прагматической: относительно истинно то, что соответствует другим высказываниям в данной системе — например, в той же буддийской философии, — или то, что позволяет человеку достигать целей, которые он перед собой ставит, — например, просветления и обретения нирваны, — но когда речь заходит об абсолютной реальности, любые высказывания о ней становятся не просто ложными, а вовсе бессмысленными.

Но он называет мадхьямиков и монистами (Stcherbatsky 1994: 48), указывая на то, что реальность, с их точки зрения, одна — только ее невозможно описать никакими

знаками или системами знаков. Таким образом, на уровне относительной реальности мы можем говорить о чем-то в рамках когерентной теории истины, но не следует полагать, что истинные в ее пределах утверждения будут истинными с точки зрения корреспондентной теории истины, так как никакие высказывания никакой реальности соответствовать не могут. Убеждение, будто такое соответствие имеет или может иметь место, и лежит в основе эпистемологических препятствий (*jñeya-āvaraṇa*) на пути к нирване: тот, кто уже преодолел аффективные препятствия (*kleśa-āvaraṇa*), может, даже не страдая от помрачающих сознание аффектов, все же придерживаться ложных взглядов и потому не имеет возможности найти истинный путь к нирване. В равной мере можно говорить здесь и о прагматической теории истины: учение Будды истинно в том смысле, что оно ведет к обретению единственно достойного плода всех стремлений и всех усилий — к просветлению и нирване. Но тот, кто принимает его учение за описание реальности, — фатально ошибается и не может надеяться на обретение этого высшего религиозного плода, пока не поймет, что оно — только инструмент для изменения сознания адепта, а не изложение того, как на самом деле устроен мир.

Поэтому, согласно Щербатскому, в *мадхьямаке* единственный путь познания истинной реальности (*bhūta-tathatā*) — это мистическая интуиция (a cognition through mystic intuition) (Stcherbatsky 1994: 113), т.е. познание, выходящее за рамки любых различий, включая и различие между субъектом и объектом. Уже у него прослеживаются указания на то, что в этой махаянской школе все различия воспринимались как ложные, сконструированные непросветленным сознанием и потому вводящие в заблуждение. Не только понятия конечного или бесконечного, делимого и неделимого и т.п., но и все другие понятия и концепции внутренне противоречивы и «диалектичны» в том смысле, что в каждой паре понятий одно зависит от другого, а не от какой-то объективной реальности (Ibid.: 194). Совершенно не случайно Щербатской даже известный термин *śūnya* (букв. «пустой») переводил как «относительный» или «условный», ибо все *дхармы* существуют только во взаимном отношении, а потому мир *дхарм*, который в хинаянских школах считался реальным, в *мадхьямаке* рассматривался как иллюзорный (Щербатской 1988б: 165). «В системе мадхьямика, где логика совершенно отрицалась, подготовка заключалась в ходе негативной диалектики, после чего интуиция трансцендентальной истины возникает как внутреннее убеждение (*pratyātma-vedya*)» (Там же: 165). Здесь надо заметить только одно: логика в *мадхьямаке*, разумеется, не отрицалась — она рассматривалась на самом деле как всего лишь инструмент той самой негативной диалектики, посредством которой учитель уничтожал в сознании ученика все эпистемологические препятствия, показывая внутреннюю противоречивость, а значит, и логическую пустоту любых понятий.

Таким образом, теорию познания в *мадхьямаке*, согласно Щербатскому, можно охарактеризовать как мистический интуитивизм. Относительная реальность, конечно, может быть постигнута и чувствами, и логикой, но чувства никогда не выведут человека за рамки чувственного (т.е. сансарического) мира, а логика может при надлежащем применении — т.е. при использовании в качестве инструмента негативной диалектики — подвести человека к границам возможностей относительного познания. Истинное же знание всегда интуитивно, «транслогично» (Stcherbatsky 1994: 344). Истинную реальность, как уже было сказано, невозможно постичь словами или какими-либо другими знаками. Более того, поскольку любое различие есть порождение неведения, помрачающего погруженное в сансару сознание, то даже различие между

субъектом и объектом должно быть снято для постижения истинной реальности. Она — выше даже различия сансары и нирваны, и обретение истинного знания есть обретение состояния «нирваны без местопребывания» (*apratiṣṭhita-nirvāṇa*), которое позволяет бодхисаттве, не покидая состояния нирваны и не погружаясь снова в сансару, спасти живые существа из колеса рождений и смертей.

Совершенно справедливо замечает В.Г. Лысенко, что Щербатской был первым, кто сосредоточился на изучении буддийской логики и теории познания, которые до того считались второстепенными элементами буддийского учения (Лысенко 1994: 266). Однако в своей классической работе «Теория познания и логика по учению позднейших буддистов» (1903–1909) и в более поздней “*Buddhist Logic*” (1930–1932) Щербатской уделял основное внимание все же теории познания поздней *йогачары*, а *мадхьямака* оставалась более или менее в стороне от магистральной линии его исследований. Большее внимание он уделяет «онтологии» *мадхьямаки* — насколько вообще можно говорить об онтологии применительно к школе, которая полагала сансару нереальной, а нирвану — непостижимой. Для них реальным считалось лишь самосущее (*svabhāva*) — то, что существует само по себе и не нуждается для своего существования в чем-либо ином (Щербатской 1988а: 240). Но так как в сансаре ничего такого нет и не может быть по определению — ведь всё в сансаре подчинено закону взаимозависимого возникновения, т.е. любой *X* имеет какую-то внешнюю по отношению к нему причину, не-*X*, а значит, любой *X* несубстанциален и потому нереален, — то и познание здесь невозможно. Можно реконструировать постулат, на котором базировалась у мадхьямиков эта концепция: познать можно только то, что действительно существует, и познать вещь — значит познать прежде всего ее корни, ее причины вплоть до самой последней. В системе *санкхья* такой последней причиной всего сущего (кроме души) была первоматерия (*pradhāna* или *prakṛti*), но в буддийской философии уже на базовом — догматическом уровне ничего такого быть не могло. Отсюда мадхьямики и делали вывод, что никакое истинное познание в сансаре невозможно.

Результаты Ф.И. Щербатского развивал и его ученик Оттон Оттонович Розенберг (1888–1919), который тоже подчеркивал, что, согласно учению *мадхьямаки*, никакое познание истинной реальности невозможно, так как ему нельзя приписывать никаких атрибутов — даже атрибута пустоты (Розенберг 1991: 187). Как известно, в *мадхьямаке* любые высказывания считались пустыми (*śūnya*), т.е. не ложными даже, а вовсе лишенными какого-либо соотношения с реальностью. Сансарическая (а значит, изменчивая) реальность не может быть описана сколько-нибудь надежно, так как именно в силу ее непостоянства любое высказывание о ней может оказаться — и рано или поздно оказывается — ложным. Более того, говоря о сансарическом мире, мы всегда говорим о том, что имеет какую-то причину, иную, чем та вещь, о которой мы пытаемся рассуждать, — но, в отличие от *санкхьи*, буддизм отвергает представление о первопричине сансары, а значит, мы никогда не можем прийти в своих рассуждениях до того, что можно было бы считать окончательной причиной вещи, являющейся предметом наших рассуждений. Именно поэтому все суждения о сансаре пусты, а истинность их — в лучшем случае прагматическая. Об истинной же реальности, как уже было сказано, вообще невозможно говорить, так что любые суждения о ней тем более будут пусты. Именно из этих представлений, замечает он, развилось уже в дальневосточном буддизме представление о ненужности любых рассуждений и о мистическом созерцании как единственном способе постижения реальности, вполне проявившееся в религиозной практике китайской школы *чань* (Розенберг 1991: 201).

«Позднейшие мистики, — писал он, — не различают тех многочисленных степеней, о которых говорила хинаяна, а, упростив процесс мистического созерцания, считают возможным непосредственное экстатическое переживание истины» (Там же: 201–202). Заметим здесь, что само китайское слово «чань» (и японское «дзэн») этимологически восходит к санскритскому *dhyāna* «медитация, созерцание», и именно психотехнические практики в *чань*-буддизме вышли на первый план по сравнению со всеми остальными формами религиозной практики.

Чтобы разъяснить значение последнего утверждения, нам придется обратиться к значительно более поздней концепции — разработанной основателем Санкт-Петербургской школы буддологии В.И. Рудым (1940–2009) теории трех уровней буддийского учения: догматического, психотехнического и философского. Буддизм был одновременно и *религиозной* доктриной, и сложной совокупностью *философских* школ, и системой (точнее, комплексом систем) *психотехники*, причем философские традиции возникают как прежде всего традиции экзегетики и имеют своей целью упорядочение и кодификацию догматических положений (Рудой 1994: 7–8). Однако Розенберг говорит, что эти уровни находятся в определенном и *исторически изменчивом* соотношении друг с другом: какой-то из них (например, психотехнический, как в школе *чань*) может выходить на передний план, оттесняя другие в тень.

Более того, Розенберг также выделяет в буддийском учении в целом три части — теорию опыта (гносеология и психология), метафизику (онтология, учение об истинно сущем) и теорию спасения (Розенберг 1991: 95), и нельзя не отметить, что гносеология (теория познания) у него рассматривается вместе с психологией, что может придать изучению буддийской теории познания — и, в частности, теории познания *мадхьямаки*, — определенное направление с учетом того, что буддисты всегда рассматривали процесс познания прежде всего в свете учения о религиозном спасении. Представление об уровнях религии у него не исчерпывалось, естественно, этими тремя частями — он вообще рассматривал буддизм как систему, в которой и религиозные практики, и философские аспекты учения, и этические принципы, и ритуалистика образуют комплекс, существующий на двух уровнях — народной религии и сложного философского учения (Лысенко 2011: 268). Однако он практически не затрагивал в своих работах эпистемологию именно *мадхьямаки*, говоря в основном о теории познания буддизма в целом. Тем не менее различение уровней буддийского учения указывает на необходимость учета этого факта и при анализе теории познания *мадхьямаки*, так как эта школа отличалась от других лишь по философским взглядам, но каждый ее последователь исполнял (по мере сил) все предписания Винаи (буддийского дисциплинарного кодекса) и принимал все основоположения догматики, провозглашенные, как считается, самим Буддой.

Суммировать достижения российских буддологов XIX и начала XX в. можно следующим образом. Как было показано И.П. Минаевым, буддийские школы были явлением прежде всего социальным и только как следствие — философским. Различия между ними основывались на расхождениях по вопросам организации общины и психотехнических практик в соответствии с догматическими положениями, философские же аспекты учений буддийских школ были в значительной мере следствием этого. Теория познания *мадхьямаки*, исходя из этого, была порождением споров о практических способах обретения просветления и представляла собой поэтому один из инструментов трансформации сознания человека, имеющей сотериологический характер. Истинное знание в *мадхьямаке*, как ясно показал В.П. Васильев, есть знание *спаси-*

тельное, выводящее за пределы сансары и поднимающее даже над различием между нирваной и сансарой. Но познание истинной реальности, т.е. именно это спасительное знание, по Ф.И. Щербатскому, есть знание внерациональное: разумом, всегда неизбежно опирающимся на понятия и представления, согласно учению *мадхьямаки*, постичь *bhūta-tathatā* невозможно. Таким образом, теория познания *мадхьямаки*, в соответствии с интерпретацией российских буддологов вышеуказанного периода, представляет собой мистический интуитивизм, в котором знание — не самоцель, а средство для достижения религиозного спасения.

В этом отношении русские буддологи глубоко отличались и в своих подходах, и в своем понимании сути *мадхьямаки* от их европейских современников. Луи де ла Валле Пуссен (1869–1938), один из первых исследователей *мадхьямаки*, прямо называл ее учение нигилизмом (*Nāgārjuna, chef des nihilistes ou Mādhyamikas*) (Vallée Poussin 1909: 187), отождествляя отсутствие самобытия (*niḥsvabhāva*) с небытием. «Негативизмом» называли *мадхьямаку* и Артур Берридейл Кит (1879–1944), и Герберт Рэндл (1880–1973) (Keith 1923: 235–236; Randle 1930: 17), русские же буддологи первыми отвергли такую интерпретацию (к тому же никоим образом не подтверждающуюся текстами самих мадхьямиков) и в этом отношении оказались ближе к некоторым современным истолкованиям этой школы, прежде всего — к позициям К. Инады и К. Бхаттачарьи. В своей диссертации об эпистемологии ранней *мадхьямаки* и в монографии, изданной на ее основе (Burton 1997; 2001), Дэвид Бартон говорит о трех имеющихся сегодня интерпретациях теории познания *мадхьямаки*. Первая из них (Б.К. Матилал, Р. Хейс) предполагает, что в *мадхьямаке* отрицалась сама возможность знания реальности, так что эту школу можно назвать скептицизмом. Во второй (К. Инада, К. Бхаттачарья, школа *сакья* в тибетском буддизме) сутью учения *мадхьямаки* считается отрицание не знания вообще, а знания, выразимого в каких-либо понятиях и в целом в знаковых системах, и тогда *мадхьямака* оказывается мистицизмом — учением о внерациональном, внелингвистическом знании. Наконец, третий вариант истолкования (школа *гелуг* в Тибете, Д.С. Рюэгт, П. Уильямс, сам Д. Бартон) — это понимание *шуньявады* (*śūnyavāda*, «учение о пустоте») как учения о ложности любых онтологических допущений, ибо ничто не имеет собственной природы и единственное истинное знание можно сформулировать в утверждении «все сущее лишено самобытия» (Burton 1997: 12–13; 2001: 2, 4).

Русские буддологи, таким образом, в своих истолкованиях эпистемологии *мадхьямаки* предвосхитили идеи французского индолога индийского происхождения Камалешвара Бхаттачарьи (1928–2014) и американского буддолога Кеннета Инады (1923–2011). В действительности, конечно, К. Бхаттачарья называл Нагарджуну «мистиком» с большими оговорками, ибо основатель *мадхьямаки* не отрицал разум вовсе, но использовал его, чтобы превзойти его (Bhattacharya 1971: 217), так что философия его направлена была на поиск пределов нашего рационального мышления. К. Инада подчеркивал основной принцип *мадхьямаки* — сведение любых утверждений к абсурду и демонстрацию их внутренней противоречивости, так что истину невозможно постичь чисто рациональным путем и для ее постижения необходима мудрость (*prajñā*), дающая непосредственное знание реальности (Inada 1993: 20). Но в любом случае все эти исследователи решали прежде всего *герменевтическую* задачу — дать читателю понимание сути философии *мадхьямаки*, «навести мосты» между буддийской и европейской философией и тем самым сделать буддийскую философию участником диалога с западной философской мыслью. О.О. Розенберг указывал, что при всех разли-

чиях между Индией и Западом в предмете философии и характере изложения философской проблематики сами проблемы философии и их решения сходны, а значит, инаковость индийской философии не означает ее непознаваемости (Ермакова 2011: 24). И именно задачу познания философии буддизма как одного из религиозно-философских течений Индии — т.е. выявления общности проблем и решений в философии буддизма и в западной философии — решали и решают и европейские, и русские буддологи.

Литература

- Андросов 2011 — *Андросов В.П.* Сватантрика-мадхьямака // Философия буддизма: Энциклопедия / Под ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2011. С. 628–629.
- Будон Ринчендуб 1999 — *Будон Ринчендуб.* История буддизма (Индия и Тибет) / Пер. с тиб. Е.Е. Обермиллера, пер. с англ. А.М. Донца. СПб.: Евразия, 1999.
- Васильев 1857 — *Васильев В.П.* Буддизм, его догматы, история и литература. Часть первая: Общее обозрение. СПб.: Императорская академия наук, 1857.
- Ермакова 2011 — *Ермакова Т.В.* О.О. Розенберг о диалоге культур Европы и Азии // Четвертые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга: Доклады, статьи, публикации документов / Сост. М.И. Воробьева-Десятовская и Е.П. Островская; ред. Т.В. Ермакова. СПб.: Изд-во А. Голода, 2011. С. 14–26.
- Лысенко 1994 — *Лысенко В.Г.* Ранняя буддийская философия // *Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К.* Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: Вост. лит., 1994. С. 7–313.
- Лысенко 2011 — *Лысенко В.Г.* О.О. Розенберг как ученик Ф.И. Щербатского // Четвертые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга: Доклады, статьи, публикации документов / Сост. М.И. Воробьева-Десятовская и Е.П. Островская; ред. Т.В. Ермакова. СПб.: Изд-во А. Голода, 2011. С. 261–280.
- Минаев 1887 — *Минаев И.П.* Буддизм: Исследования и материалы. СПб.: Типография Императорской академии наук, 1887.
- Рикёр 2002 — *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике / Пер. с фр. и вступит. ст. И. Вдовиной. М.: Канон-пресс-Ц; Кучково поле, 2002.
- Розенберг 1991 — *Розенберг О.О.* Труды по буддизму. М.: Наука, ГРВЛ, 1991.
- Рудой 1994 — *Рудой В.И.* Формирование буддийского философского дискурса (исторические особенности мышления) // Буддийский взгляд на мир / Под ред. Е.П. Островской и В.И. Рудого. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. С. 5–19.
- Щербатской 1988a — *Щербатской Ф.И.* Концепция буддийской нирваны / Пер. с англ. Б.В. Семичова и А.Н. Зелинского // *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М.: Наука, ГРВЛ, 1988. С. 199–262.
- Щербатской 1988b — *Щербатской Ф.И.* Центральная концепция буддизма и значение термина «дхарма» / Пер. с англ. Б.В. Семичова // *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М.: Наука, ГРВЛ, 1988. С. 112–198.
- Bhattacharya 1971 — *Bhattacharya K.* The Dialectical Method of Nāgārjuna // Journal of Indian Philosophy. 1971. Vol. 1. P. 217–261.
- Burton 1997 — *Burton D.* Studies in Early Indian Madhyamaka Epistemology. PhD Thesis. Bristol: University of Bristol, 1997.
- Burton 2001 — *Burton D.* Emptiness Appraised: A Critical Study of Nāgārjuna's Philosophy. Delhi: Motilal Banarsidass, 2001.
- Inada 1993 — *Inada K.K.* Nāgārjuna: A Translation of His Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay. Delhi: Sri Satguru Publications, 1993.

- Keith 1923 — *Keith A.B. Buddhist Philosophy in India and Ceylon*. Oxford: Clarendon Press, 1923.
- Nāgārjuna 1903 — *Nāgārjuna. Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti* / Publié par Louis de la Vallée Poussin. St. Pétersbourg: Académie Impériale des Sciences, 1903.
- Randle 1930 — *Randle H.N. Indian Logic in the Early Schools*. London: Humphrey Milford, Oxford University Press, 1930.
- Santina 1995 — *Santina P. Madhyamaka Schools in India*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.
- Stcherbatsky 1994 — *Stcherbatsky Th. Buddhist Logic. Vol. I*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1994.
- Vallée Poussin 1909 — *Vallée Poussin L. de la. Bouddhisme: Opinions sur l'histoire de la dogmatique*. Paris: Gabriel Beauchesne, 1909.

References

- Androsov, Valery P. “Svātantrika-madhyamaka”. In: *Filosofīia buddizma: Entsiklopediia* [The Philosophy of Buddhism: An Encyclopedia]. Ed. by M.T. Stepaniants. Moscow: Vostochnaia literatura, 2011, pp. 628–629 (in Russian).
- Bhattacharya, Kamaleshvar. “The Dialectical Method of Nāgārjuna”. *Journal of Indian Philosophy*, 1971, vol. 1, pp. 217–261 (in English).
- Burton, David. *Studies in Early Indian Madhyamaka Epistemology*. PhD Thesis. Bristol: University of Bristol, 1997 (in English).
- Burton, David. *Emptiness Appraised: A Critical Study of Nāgārjuna's Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2001 (in English).
- Butson Rinchen ‘Grub. *Istoriia Buddhizma (India i Tibet)* [A History of Buddhism: India and Tibet]. Transl. from Tibetan by E.E. Obermiller, transl. from English by A.M. Donets. St. Petersburg: Eurasia, 1999 (in Russian).
- Ermakova, Tatiana V. “O.O. Rozenberg o dialoge kul'tur Evropy i Azii” [O.O. Rosenberg on the Dialogue between Cultures of Europe and Asia]. In: *Chetvertye vostokovednye chteniia pamiati O. O. Rozenberga: Doklady, statyi, publikatsii dokumentov* [O.O. Rosenberg Memorial Readings: Reports, Articles, Publications of Documents]. Comp. by M.I. Vorob'iova-Desiatovskaia, E.P. Ostrovskiaia, ed. by T.V. Ermakova. St. Petersburg: Izdatel'stvo A. Goloda, 2011, pp. 14–26 (in Russian).
- Inada, Kenneth K. *Nāgārjuna: A Translation of His Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1993 (in English).
- Keith, Arthur B. *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*. Oxford: Clarendon Press, 1923 (in English).
- Lysenko, Viktoria G. “Ranniaia buddiiskaia filosofīia” [Early Buddhist Philosophy]. In: Lysenko V.G., Terentiev A.A., Shohin V.K. *Ranniaia buddiiskaia filosofīia. Filosofīia jainizma* [Early Buddhist Philosophy. The Philosophy of Jainism]. Moscow: Vostochnaia literatura, 1994, pp. 7–313 (in Russian).
- Lysenko, Viktoria G. “O.O. Rozenberg kak uchenik Th.I. Stcherbatskogo” [O.O. Rosenberg as Th.I. Stcherbatsky's Disciple]. In: *Chetviortye vostokovednye chteniia pamiati O.O. Rozenberga: Doklady, stat'i, publikatsii dokumentov* [O.O. Rosenberg Memorial Readings: Reports, Articles, Publications of Documents]. Comp. by M.I. Vorob'iova-Desiatovskaia & E.P. Ostrovskiaia, ed. by T.V. Ermakova. St. Petersburg: Izdatel'stvo A. Goloda, 2011, pp. 261–280 (in Russian).
- Minaev, Ivan P. *Buddizm: Issledovaniia i materialy* [Buddhism: Studies and Materials]. St. Petersburg: Tipografiia Imperatorskoi akademii nauk, 1887 (in Russian).
- Nāgārjuna. *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti*. Publié par Louis de la Vallée Poussin. St. Pétersbourg: Académie Impériale des Sciences, 1903 (in Sanskrit).
- Randle, Herbert N. *Indian Logic in the Early Schools*. London: Humphrey Milford, Oxford University Press, 1930 (in English).

- Ricoeur, Paul. *Konflikt interpretatsii: Ocherki o germenевtike* [The Conflict of Interpretations: Essays on Hermeneutics]. Translation from French and introduction by I. Vdovina. Moscow: Kanonpress-C, Kuchkovo pole, 2002 (in Russian).
- Rozenberg, Otton O. *Trudy po buddizmu* [Works on Buddhism]. Moscow: Nauka, GRVL, 1991 (in Russian).
- Rudoi, Valery I. "Formirovanie buddiiskogo filosofskogo diskursa (istoricheskie osobennosti myshleniia)" [The Formation of Buddhist Philosophical Discourse (Historical Traits of Thought)]. In: *Buddiiskii vzgliad na mir* [Buddhist Worldview]. Ed. by E.P. Ostrovskaiia and V.I. Rudoi. St. Petersburg: Andreev i synov'ia, 1994, pp. 5–19 (in Russian).
- Santina, Peter. *Madhyamaka Schools in India*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1995 (in English).
- Stcherbatsky, Theodore I. *Buddhist Logic*. Vol. I. Delhi: Motilal Banarsidass, 1994 (in English).
- Stcherbatsky, Theodore I. "Kontseptsiiia buddiiskoi nirvāṇy" [The Conception of Buddhist Nirvāṇa]. Transl. by B.V. Semichov & A.N. Zelinskii. In: Stcherbatsky Th.I. *Izbrannye trudy po buddizmu* [Selected Works on Buddhism]. Moscow: Nauka, GRVL, 1988, pp. 199–262 (in Russian).
- Stcherbatsky, Theodore I. "Tsentral'naia kontseptsiiia buddizma i znachenie termina *dharma*" [The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Term *Dharma*]. Transl. by B.V. Semichov. In: Stcherbatsky Th.I. *Izbrannye trudy po buddizmu* [Selected Works on Buddhism]. Moscow: Nauka, GRVL, 1988, pp. 112–198 (in Russian).
- Vallée Poussin, Louis de la. *Bouddhisme: Opinions sur l'histoire de la dogmatique*. Paris: Gabriel Beauchesne, 1909 (in French).
- Vasiliev, Vassily P. *Buddizm, ego dogmaty, istoriia i literatura* [Buddhism, Its Dogmas, History, and Literature]. St. Petersburg: Imperatorskaia akademiia nauk, 1857 (in Russian).

Studies in Madhyamaka Epistemology in Russian Buddhology in the 19th and Early 20th Centuries

Sergei L. BURMISTROV

Institute of Oriental Manuscripts RAS
St. Petersburg, Russian Federation

Received 30.03.2026.

Abstract: The study of Mahāyāna Buddhism in general, and particularly of Madhyamaka as the historically first Mahāyāna school, has been a characteristic feature of early Russian Buddhist studies since its beginning. The founder of the national Buddhology school, V.P. Vasiliev, substantiated the thesis that within Madhyamaka, true knowledge lacks intrinsic value and serves solely as an instrument for achieving the supreme goal of Buddhism — enlightenment (*bodhi*) and nirvana. I.P. Minaev, in turn, revealed the role of social factors in the process of the formation and evolution of Buddhist schools. The epistemological theory of Madhyamaka, seen from this perspective, appears as a product of polemics on practical methods of attaining enlightenment. However, as demonstrated by Th.I. Stcherbatsky, this soteriological knowledge is inherently non-rational, since discursive thought—which operates with binary oppositions (truth/falsehood, external/internal, wholesome/unwholesome, nirvāṇa/samsāra, etc.)—is incapable of comprehending true reality (*tattva*), free from any dichotomies. Stcherbatsky's student, O.O. Rosenberg, elaborated the interpretation of emptiness (*śūnyatā*) in Madhyamaka as a disconnection between the statements of conventional language and true reality, which cannot be described by any sign system. According to their views, Madhyamaka epistemology is a kind of mystical intuitivism where knowledge is not a goal in itself but a way to the attainment of religious salvation.

Key words: Buddhism, Madhyamaka, Sanskrit written monuments, epistemology, Buddhist studies, V.P. Vasiliev, I.P. Minaev, Th. Stcherbatsky, O.O. Rosenberg.

For citation: Burmistrov, Sergei L. “Studies in Madhyamaka Epistemology in Russian Buddhology in the 19th and Early 20th Centuries”. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2026, vol. 23, no. 2 (iss. 65), pp. 44–58 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO707227.

About the author: Sergei L. BURMISTROV, Dr. Sci. (Philosophy), Leading Researcher, Section of South Asian Studies, Department of Central Asian and South Asian Studies, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (SLBurmistrov@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-5455-9788.

Семантическое поле «бессмертия» в литературе тамильских сиддхов: диахронный лексический анализ

Е.В. ТАНОНОВА

Институт восточных рукописей РАН
Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.55512/WMO707233

Статья поступила в редакцию 20.03.2026.

Аннотация: Статья посвящена сквозному лексическому анализу семантического поля «бессмертия» в литературе тамильских сиддхов. Материал исследования составляет массив примерно из 180 терминов, извлеченных из четырех групп текстов: «Тирумантирам» (*Tirumantiram*) Тирумалара, текстов кая-сиддхов, поэзии джняна-сиддхов и сочинений Рамалинги Свамигала, охватывающих по меньшей мере десять столетий (ориентировочно X–XIX вв.). Цель статьи — проверить, является ли «бессмертие» в этих текстах единым концептом или же за одним переводным словом скрываются несколько несводимых семантических конфигураций. В работе применены два аналитических инструмента: функциональная типология лексики (методы, субстанции, процессы, результаты) и диахронный анализ семантических сдвигов при переходе термина из одного корпуса в другой. Анализ показывает, что единого понятия бессмертия в рассматриваемом материале нет: вместо него выделяются четыре регистра — отрицание смерти, преодоление времени, телесная нетленность и растворение в свете. Центральный для всего поля кластер «тело/форма» обнаруживает четыре взаимоисключающих режима: тело-храм, тело-лаборатория, тело-мерзость и тело-свет. Функциональная типология показывает, что корпуса устроены не одинаково: поэзия джняна-сиддхов во многом строится как зеркальная противоположность текстам кая-сиддхов, тогда как «Тирумантирам» соединяет в себе два разных типа результата. Это позволяет рассматривать «традицию сиддхов» не как единое исторически сложившееся целое, а как позднюю конструкцию, поддерживаемую тремя механизмами: переосмыслением старых терминов, ретроспективным выстраиванием генеалогии и лексической инверсией. В ходе анализа выявлены 22 верифицированные лексемы антителесной группы из поэзии джняна-сиддхов Паттинаттара и Паттиракирияра, систематическая публикация которых составляет задачу отдельного исследования.

Ключевые слова: тамильские сиддхи, Паттинаттар, «Тирумантирам», Рамалинга, бессмертие, тело, лексический анализ, семантическое поле, антителесная лексика, тамильская сиддха-поэзия.

Для цитирования: Танонова Е.В. Семантическое поле «бессмертия» в литературе тамильских сиддхов: диахронный лексический анализ // Письменные памятники Востока. 2026. Т. 23. № 2 (вып. 65). С. 59–77. DOI: 10.55512/WMO707233.

Об авторе: ТАНОНОВА Елена Викторовна, кандидат филологических наук, научный сотрудник, ученый секретарь Института восточных рукописей, Российская академия наук (Санкт-Петербург, Россия) (etanona@yandex.ru). ORCID: 0000-0001-9012-790X.

Утверждение о том, что тамильские сиддхи стремились к бессмертию, принадлежит к числу тех суждений, которые одновременно верны и аналитически недостаточны. Оно воспроизводится в работах чешско-американского тамилиста К.В. Звелебила (1927–2009) (Zvelebil 1973; 1993), польской исследовательницы тамильской алхимической литературы И.Б. Кендзи (Kędzia 2017; 2020), американской исследовательницы индийского происхождения С. Раман (Raman 2022), американского религиоведа Р. Вайсса (Weiss 2009) и, как правило, не вызывает сомнений. Между тем за этим общим утверждением скрывается существенная проблема: ни один из названных авторов не анализирует, обозначает ли слово «бессмертие» одно и то же в текстах, разделенных пятью–десятью столетиями. Когда легендарный автор «Тирумантирама»¹ Тирумалар (до X в.) объявляет тело храмом Высшего (uṭampulē uttamaṇ kōyilkōṭṭāṇ — «в теле Высший воздвиг свой храм», ТМ 725; цит. по: Kędzia 2017: 138) и обещает победу над Ямой, богом смерти (namaṇillai — «нет Ямы», ТМ 574; цит. по: Thayanithy 2010: 72); когда алхимик Покар² (XV–XVII вв.) описывает превращение тела в «алмаз» (vayiram) посредством ртутных препаратов; когда поэт-аскет Паттинаттар³ (XIV–XV вв.) называет то же тело «зловонным сосудом» (nāṅṅar rāṇṭam) и «клубнем, кишасим червями» (kirumik kiṭaṅku); когда, наконец, религиозный реформатор Рамалинга Свамигал⁴ (1823–1874) учит о растворении тела в «великом свете благодати» (aruṭperuṇjōti) — во всех этих случаях исследовательская литература пользуется одним и тем же словом “immortality”, «бессмертие», как если бы речь шла об одном и том же устремлении.

Тамильские сиддхи (там. cittar, от санскр. siddha — «совершенный», «достигший») — южноиндийская ветвь широкого общеиндийского явления, связанного с тантрической йогой, алхимией и поисками телесного бессмертия⁵. Сиддхам приписывается обширная литература, создававшаяся на протяжении по меньшей мере десяти столетий (ориентировочно X–XIX вв.): йогическая поэзия, медико-алхимические трактаты, аскетическая лирика, мистические гимны. Единого корпуса эти тексты не образуют. Нет и единых религиозных воззрений: авторы расходятся в понимании тела, практики и конечной цели. Обозначение «традиция сиддхов» — не самоназвание, а поздняя классификационная конструкция, сложившаяся в XIX–XX вв.

¹ «Тирумантирам» (*Tirumantiram*, «священная мантра»; самоназвание — *mantiramalai*; далее — ТМ) — дидактическая поэма объемом ~3000 стихов; датировка дискуссионна (см. примеч. 10). Нумерация стихов дается по изданию: *Tirumantiram* / Ed. and comm. by G. Varadarajan. Chennai: Palaniyandam Brothers, 2006 [1978]. Тексты и переводы во всех случаях приводятся по указанным при каждом стихе исследованиям (Thayanithy 2010; Kędzia 2017; Мена 2009), а не по тамильскому оригиналу.

² Покар (Pōkar/Bōgar) — легендарный сиддха-алхимик, которому приписывается текст *Pōkar Ēḷayiram* («Семь тысяч [стихов] Покара»). Датировка дискуссионна; И.Б. Кендзя работает с редакцией, датированной XV–XVII вв.

³ Паттинаттар (Paṭṭinattār) — тамильский поэт-аскет, годы жизни которого относят к периоду XIV–XV вв. Его произведения выделяются резко антителесной риторикой, нетипичной для основного корпуса сиддха-литературы.

⁴ Рамалинга Свамигал (Irāmaliṅka Cuvāmiṅkaḷ, 1823–1874), также известный как Валлалар (Vallālār, букв. «щедрый»), — тамильский религиозный реформатор и поэт, основатель движения Санмарга (Sanmārga, «путь истины»), автор обширного поэтического корпуса (*Tiruvārūṇṇā*, «Священные стихи благодати»; см.: Tiruvārūṇṇā 1972). Его учение о «теле-свете» (olī vaṭivam) и «великом свете благодати» (aruṭperuṇjōti) занимает особое место в позднейшей рецепции «традиции сиддхов».

⁵ Тамильские сиддхи рассматриваются К.В. Звелебилом как часть общеиндийского тантрического движения (Zvelebil 1993: 6). Р. Венкатраман выделяет четыре разнородных источника этого явления: протонисторические тамильские истоки, культ капаликов, тантрический буддизм и традицию натха-сиддхов (Venkatraman 1990: 23). Такая множественность корней свидетельствует о том, что перед нами не единая школа, а ретроспективная классификационная рубрика.

в ходе тамильского культурного возрождения (Weiss 2009: 117–127; ср.: Zvelebil 1993: 58; Venkatraman 1990: 23). При этом тексты, объединенные под этим обозначением, разделяют одно убеждение, отличающее их и от ведантической традиции, и от шайва-сиддханта — нормативной шиваитской школы Южной Индии: освобождение (*mukti*) неотделимо от телесного бессмертия. Тело здесь не препятствие и не оболочка, а необходимое условие и инструмент освобождения. К.В. Звелебил определил высшие цели сиддхов как «свободу, совершенное здоровье и бессмертие, обретенные при этой жизни» (Zvelebil 1993: 9); шайва-сиддханта, напротив, телесного бессмертия не предполагает (Thayanithy 2010: 2). Однако при ближайшем рассмотрении это общее убеждение реализуется в каждом корпусе⁶ по-разному, порой взаимоисключающим образом, — именно эта множественность и составляет предмет настоящей статьи.

Данная статья ставит это кажущееся единство под вопрос. Вопрос, который здесь можно сформулировать следующим образом: является ли «бессмертие» единым концептом в текстах, традиционно объединяемых под именем «литература тамильских сиддхов», — или же за одним словом скрывается несколько несводимых семантических конфигураций? И если верно второе — что происходит с лексикой, когда столь различные тексты объединяются в единую «традицию»?

Имеющаяся литература изучает перечисленные корпуса, как правило, изолированно. К.В. Звелебил в двух монографиях (Zvelebil 1973; 1993) рассмотрел поэтическую и религиозную проблематику сиддхов, в том числе зафиксировал важное противоречие: ранние сиддхи, по его наблюдению, стремились «взрастить и сохранить» тело (Zvelebil 1973: 235), тогда как Паттинаттар демонстрирует отвращение к плоти, характерное скорее для классической йоги. Исследователь квалифицировал эту антителесную позицию как «переходную фазу» и «отклонение» (*passing phase* и *deviation* — Zvelebil 1993: 32), не предложив для этого противоречия аналитического аппарата. И.Б. Кендзя (Kędzia 2017; 2020) впервые систематически исследовала алхимический корпус Покара, описав конкретную фармакологическую технику достижения «нетленного тела», — но ее работа ограничена одним текстом. С. Раман (Raman 2022) проанализировала стратегию ретроспективного построения генеалогии у Рамалинги, показав, как тот конструирует преемственность от Тирумулара и Кумаратеvara (XVII–XVIII вв.), — но вопрос о том, как это отразилось на лексике, остался за пределами исследования. Р. Вайсс (Weiss 2009) убедительно продемонстрировал, что «сиддха-медицина» как самостоятельная система была в значительной мере создана в колониальный период, — однако его анализ сосредоточен на институциональной истории, а не на лексике текстов. Немецкий антрополог Р. Зилер (Sieler 2022) описал современные практики ртутной фармацевтики, подтвердив классификацию индийского исследователя С. Венкатрамана⁷ (Venkatraman 1990), разделившего «традицию сиддхов» на три ветви — *Sanmārga* («путь истины»), *Jñāna* («путь знания») и *Kāya*

⁶ В данной статье слово «корпус» обозначает группу текстов, объединенных общностью традиции, жанра или круга авторов: например, тексты кая-сиддхов (Покар, Якопу и др.) или поэзия джняна-сиддхов (Паттинаттар, Сиваваккиар, Паттиракириар).

⁷ С. Венкатраман (S. Venkatraman) — индийский исследователь, автор единственной на сегодняшний день монографии по истории тамильского «культа сиддхов» (Venkatraman 1990). Работа прослеживает формирование явления от протоисторических тамильских истоков через четыре источника (культ капаликов, тантрический буддизм, традиция натхов и местная ритуальная культура), реконструирует хронологию и предлагает трехчастную классификацию (*Sanmārga/Jñāna/Kāya*), принятую впоследствии Р. Зилером (Sieler 2022: 3–10). Работа остается труднодоступной и практически не введена в западный научный оборот.

(«путь тела»). Классификация эта, однако, остается типологической: она описывает направления, но не анализирует лексику, которой они пользуются.

При значительном объеме работ, посвященных отдельным корпусам, ни одно исследование не анализирует семантическое поле «бессмертия» как единый лексический объект — сквозным образом, через все корпуса, диахронно. Именно такой анализ предпринимается здесь.

Материалом послужил массив из приблизительно 180 тамильских терминов, семантически связанных с понятиями бессмертия, омоложения, телесной трансформации, времени и практического пути⁸, извлеченных из более чем двадцати академических публикаций и двух первоисточников: *Paṭṭinattār Pāṭal*, «Песни Паттинаттара» (см.: *Paṭṭinattār Pāṭal*) и *Cittar ṇāṇak kōvai*, «Гирлянда мудрости сиддхов», которую составил М.В. Вenuкопалап Пиллей (см.: *Cittar ṇāṇak kōvai* 1947). Термины распределены по четырем корпусам: «Тирумантирам» Тирумудула (до X в.), тексты кая-сиддхов — алхимиков и фармакологов (XV–XVIII вв.), поэзия джняна-сиддхов — поэтов-аскетов, отвергающих тело (XIV–XVI вв.), и сочинения Рамалинги Свамигала (XIX в.). К собранному материалу применены два аналитических инструмента. Первый — авторская функциональная типология, разделяющая лексику на четыре блока: методы, субстанции, процессы и результаты. Эти категории не заданы теоретически: они индуктивно выведены из алхимического корпуса как наиболее структурированного, а затем протестированы на остальных трех. Второй инструмент — диахронный семантический вектор, позволяющий проследить, как значение одного и того же термина изменяется при переходе между корпусами и эпохами.

Необходимо оговорить одно методологическое обстоятельство. Значительная часть анализа проведена на основе академических переводов, а не тамильских первоисточников. Вместе с тем именно на уровне переводов и научной рецепции конструируется то, что принято называть «традицией сиддхов»: объединение разнородных текстов под одной этикеткой — акт, совершаемый исследователями и издателями, а не самими текстами. Для одной группы лексики — 22 антительсных термина, извлеченных из поэзии джняна-сиддхов Паттинаттара и Паттиракирияра, — проведена верификация по тамильскому оригиналу и двум независимым переводам (Zvelebil 1993; 1973).

В связи с этим предлагаемый анализ следует понимать не как исчерпывающую реконструкцию семантического поля «бессмертия» во всей тамильской сиддха-литературе, а как рабочую лексико-семантическую модель, построенную на репрезентативной выборке терминов и на материале их научной рецепции. Ее задача состоит не в том, чтобы окончательно описать все возможные значения соответствующих терминов, а в том, чтобы выявить устойчивые различия между несколькими способами говорить о смерти, теле, времени и телесной трансформации в текстах, позднее объединяемых под рубрикой «традиция сиддхов».

В настоящей статье семантическое поле «бессмертия» впервые рассматривается сквозным образом — через все группы текстов, а не внутри одного отдельно взятого памятника. Кроме того, в научный оборот вводятся 22 верифицированные лексемы антительсной группы, а собранный материал позволяет точнее поставить вопрос о том, каким образом разнородные тексты были объединены в то, что принято называть «традицией сиддхов». Теоретической рамкой служат исследования конструирования традиций. Э. Хобсбаум (1917–2012) и Т. Рейнджер (1929–2015) показали, что «тра-

⁸ В ходе работы над статьей был собран глоссарий из ~180 терминов; его полная публикация готовится отдельно.

диция» нередко оказывается ретроспективной конструкцией, создающей иллюзию непрерывности там, где ее не было (Hobsbawm, Ranger 1983). Т. Асад предложил рассматривать традицию не как набор верований, а как практику авторитетного отсылания к прошлому, каждый раз заново определяющую, что считать «подлинным» (Asad 1993). П. Бурдьё (1930–2002) ввел понятие «ретроспективной иллюзии» — канонизации задним числом, создающей «линию» там, где исторически ее не существовало (Bourdieu 1993). Для нашего материала этот инструментарий не является внешним: Р. Вайсс применил его к истории «сиддха-медицины», С. Раман — к присвоениям наследия Рамалинги. Здесь он нужен для чтения лексического материала.

§ 1. Четыре регистра⁹ «бессмертия»

Единого термина для понятия «бессмертие» в текстах, относимых к «традиции сиддхов», не существует. Тамильская лексика, которую исследователи передают одним словом “immortality”, распадается на несколько семантически различных групп. В массиве из ~180 терминов выделяются четыре регистра, каждый со своей логикой, ключевыми лексемами и привязкой к определенной группе текстов.

Регистр 1: Отрицание смерти

Наиболее архаичный способ обозначить бессмертие — определить его апофатически, через отрицание смерти. В «Тирумантираме» Тирумулара (предположительно до X в.)¹⁰ смерть предстает как персонифицированный враг: *kūrū* — тамильское имя Ямы, бога смерти. Йог способен его «попить» (*kūrūrai utaikkum*, TM 571; Thayanithy 2010: 72)¹¹, а состояние йогического совершенства характеризуется формулой *pamañillai* — «нет Ямы» (TM 574; Thayanithy 2010: 72). Бессмертие здесь — акт победы над конкретным агентом смерти, а не описание достигнутого состояния.

Регистр 2: Преодоление времени

Второй регистр описывает бессмертие как выход из обычного времени. Лексика смещается от персонификации к абстрактной категории длительности: *ūli irukkalu-māmē* — «будет жить [целый] мировой цикл» (TM 591; Thayanithy 2010: 72), *kālattai*

⁹ Под «регистром» понимается устойчивый способ лексического выражения понятия «бессмертие», отличающийся от других набором терминов и внутренней логикой. Четыре регистра, выделенные в статье (отрицание смерти, преодоление времени, телесная нетленность, растворение в свете), описывают не этапы одного процесса, а параллельные, несводимые друг к другу конфигурации.

¹⁰ Вопрос датировки «Тирумантирама» остается дискуссионным. Традиция относит текст к VII в.; Д. Гудолл на основании содержательного анализа предложил датировку XII в. (Goodall 1998: xxxvii–xxxix). И.Б. Кендзя принимает XII в. (Kędzia 2017: 124). Индийские исследователи обычно настаивают на существенно более ранней дате (Ganapathy, Arumugam 2006: 27–32). В настоящей статье автор использует формулировку «до X в.» в условном смысле, имея в виду не столько абсолютную хронологию создания текста (которая остается предметом дискуссий), сколько тот факт, что «Тирумантирам» функционирует в традиции как хронологически первичный корпус.

¹¹ Йогическая практика занимает центральное место в текстах, приписываемых сиддхам: третий раздел (*tantiram*, букв. «тантра») «Тирумантирама» целиком посвящен йоге (*aṣṭāṅga yoga*), а медико-алхимические тексты кая-сиддхов предполагают йогическую подготовку как необходимое условие работы с веществами (Zvelebil 1993: 49–62; Thayanithy 2010: 71–72). Подробный анализ йогической техники выходит за рамки настоящей статьи, посвященной лексическому, а не практическому измерению традиции.

vellum — «побеждающий время» (ТМ 583; Thayanithy 2010: 72). Противник здесь — не Яма, а само время (kālam), и победа формулируется как его преодоление, как выход «за пределы» (arṇāl).

Этот регистр не ограничивается одним корпусом. В медико-алхимических текстах кая-сиддхов XV–XVIII вв. время понимается как практическая категория: maṇṭalam — сорокадневный курс приема kaṛṇam¹²-препаратов, стандартный срок терапии, а достигаемая через него «твердость» тела (nilai) связывается с долголетием, которое Якопу определяет формулой nīṭuḷi vāḷalākum — «будет жить долгое время» (CuṇKaṇ¹³ 551; Kędzia 2020: 167). В «Тирумантираме» эти два семантических пласта не всегда строго разделены: иногда победа над Ямой и победа над временем описывают одно и то же состояние. Но словарь разный: в первом случае — лексика борьбы, во втором — времени и длительности.

Регистр 3: Телесная нетленность

Третий регистр — самый вещественный. Бессмертие определяется как материальное качество преобразованного тела: оно становится «твердым» (nilai), «алмазным» (vayiram), «золотым» (roṇ uṭamru). И.Б. Кендзя, анализируя тексты Покара и Якопу, описывает процедуры kaṛṇam-терапии, цель которых — физическая нетленность тела. Якопу уподобляет тело практикующего «каменному столбу» (kāṇṭuṇ; Kędzia 2020: 167–168); Покар обещает, что после maṇṭalam-курса тело станет прочным как алмаз (vayiram, PKV¹⁴ 21; Kędzia 2020: 165). Это заявленный фармакологический результат, а не метафора. Данный регистр тесно связан с корпусом кая-сиддхов и отличается от остальных разработанностью блока субстанций: ртуть (iracam), тройная соль (murru), кальцинированные оксиды (centūram) — конкретные вещества с описанными рецептурами. Ни один другой корпус не располагает сопоставимым арсеналом. В «Тирумантираме» телесная нетленность упоминается как возможный результат (amarāṇ — «бессмертный», ТМ 2032; Thayanithy 2010: 173), но без фармакологической конкретики алхимических текстов.

Регистр 4: Растворение в свете

Четвертый регистр строится на иной логике: бессмертие достигается не через укрепление тела, а через его трансмутацию в свет. Центральный текст — шестая книга обширного поэтического корпуса «Тируварутпа» (*Tiruvārūtpā*, «Священные стихи благодати») Рамалинга Свамигала (см.: Tiruvārūtpā 1972). С. Раман показывает, что Рамалинга выстраивает иерархию телесных состояний — «чистое тело» (cuṭṭa tēkam), «золотое тело» (suvarṇa tēkam), «тело пранавы» (pīraṇava tēkam), — вершиной которой является «тело-свет» (olī vaṭivam), «нетленное тело» (aḷiyā vaṭivam) (Raman 2022: 175, 192–193). Конечный результат — обретение «великого сияния благодати» (aruṭ-reguṇjōti), которое замещает само представление о телесности.

¹² Kaṛṇam — тамильская форма санскр. kalpa. В данном контексте — медицинский препарат, применяемый для омоложения и увеличения продолжительности жизни.

¹³ CuṇKaṇ — *Cuṇṇak Keṇṇam* («Книга о суннам») — классе кальцинированных порошковых препаратов из металлов и минералов) — алхимический текст в 600 стихах, приписываемый сиддхе Якопу; нумерация стихов по изд. Вг. Сі. Мфкаṇ (Сенṇai, 2014), текст приводится по (Kędzia 2020: 167).

¹⁴ PKV — *Pṇkar Kaṇṇaviti* («Покар Карпавити», «[Наставление] Покара о приготовлении карпам») — алхимико-фармакологический текст, приписываемый Покару; нумерация стихов по изданию в *Cittar Kōyakaṇṇam* (New Delhi, 2004 [1981]), текст приводится по (Kędzia 2017).

Термин *sāuissiyam* («растворение») встречается уже у Тирумалара (ТМ, *tantiram* 5; Мена 2009: 25), выступая семантическим мостом между корпусами. Однако у Тирумалара *sāuissiyam* сосуществует с *amaṇa* («бессмертный») как один из возможных результатов; у Рамалинги растворение в свете — единственная цель. Когда один результат из нескольких становится единственным, это уже не развитие идеи, а ее существенное переосмысление.

Распределение терминов по корпусам представлено в Таблице.

**Четыре регистра «бессмертия»:
ключевые термины и корпуса**

Регистр	Ключевые термины	Основной корпус	Логика
1. Отрицание смерти	<i>namanillai</i> («нет Ямы»); <i>kūrrai utaikkum</i> («попирающий Яму»)	«Тирумантирам» (до X в.)	Смерть — враг, которого можно победить
2. Преодоление времени	<i>ūli irukkalumāmē</i> («будет жить [целый] мировой цикл»); <i>kālattai vellum</i> («побеждающий время»); <i>maṇṭalam</i> («сорокадневный цикл»)	«Тирумантирам» + кая-сиддхи	Выход из обычного времени
3. Телесная нетленность	<i>nilai</i> («твердость»), <i>vayiram</i> («алмаз»), <i>pon uṭamṭri</i> («золотое тело»), <i>kaṭṭuppi</i> («связанная соль»); <i>centūram</i> («кальцинированный оксид»), <i>tiṇṇi</i> («тройная соль»), <i>iracat</i> («ртуть»)	Кая-сиддхи (XV–XVIII вв.)	Тело преобразуется фармакологически
4. Растворение в свете	<i>oḷi vaṭivam</i> («тело-свет»), <i>aliyā vaṭivam</i> («нетленное тело»), <i>aruṭperuṇṇjōti</i> («великий свет благодати»); <i>sāuissiyam</i> («растворение», также у Тирумалара)	Тексты Рамалинги (XIX в.)	Тело трансмутируется в свет

Таблица фиксирует две закономерности. Каждый корпус тяготеет к одному-двум регистрам, но ни один не покрывает все четыре: «Тирумантирам» оперирует первым и вторым (содержа зачатки третьего в *amaṇa* и четвертого в *sāuissiyam*); тексты кая-сиддхов почти целиком принадлежат третьему; тексты Рамалинги — четвертому. При этом третий и четвертый регистры не дополняют друг друга, а противоречат: один предполагает укрепление тела, другой — его растворение.

Три из четырех выделенных семантических групп — отрицание смерти, преодоление времени и растворение в свете — допускают прочтение как вариации одной идеи: «преодоление конечности». Однако третья группа, телесная нетленность, выявляет главное расхождение: разное понимание тела. Тело выступает здесь не как био-

логическая данность, а как смысловой конструкт. С ним связано около 30% всей собранной лексики, и оно становится местом наиболее острого конфликта в «традиции сиддхов». Этому конфликту посвящен следующий раздел.

§ 2. Тело как оспариваемый центр

Около 30% лексем глоссария приходится на кластер¹⁵ «тело/форма» — это самая крупная группа. Но за количественным преобладанием стоит не согласие, а конфликт. Тексты, собранные под этикеткой «традиция сиддхов», говорят об одном и том же — о теле (*uṭamṛi*, *saṅgam*) — и говорят прямо противоположное. В глоссарии выделяются четыре несовместимых режима¹⁶, каждый со своей лексикой, своей логикой и своим корпусом.

Тело-храм (Тирумупар, до X в.). В «Тирумантираме» тело наделено сакральным статусом. Строфа TM 725 — *uṭamṛiḷḷe uttamaṇṇ kōyilkoṇṭāṇ*, «в теле Высший воздвиг свой храм»¹⁷ — стала для последующей рецепции аксиомой. Сохранить тело — значит сохранить душу. Предыдущая строфа (TM 724) показывает, что это не данность, а результат пересмотра: Тирумупар признаёт, что прежде «считал тело низшим» (*uṭamṛiṇai munnam ilukkenṛiruntēṇ*), но «увидел, что в теле — драгоценность», и «взрастил тело, взрастил и душу»¹⁸.

Три термина задают лексику этого режима. *Uṭamṛi* — общее обозначение тела, контекстуально приравненное к *kōyil* («храм»). *Kāyam* (TM 605: *paṇṇu ita kāyam* — «тело есть инструмент [освобождения]»; Thayanithy 2010: 172) — то же тело, но увиденное как средство. И *meu* — слово, которое в тамильском означает одновременно «тело», «истина» и «реальность». К.В. Звелебил обратил внимание: когда Тирумупар говорит о *meu-ṇāṇṇam* («знание истины»), он в силу омонимии говорит и о «знании тела». Тело и истина в этой системе неразличимы (Zvelebil 1973: 226. Ср.: Thayanithy 2010: 32).

Один момент здесь особенно важен для дальнейшего анализа. Тирумупар сам говорит, что пересмотрел свое прежнее отношение к телу как к чему-то *ruṇṇ* («низшему»). Негативная оценка тела была ему известна, но была отвергнута.

Тело-лаборатория (кая-сиддхи, XV–XVIII вв.). Алхимические тексты, в первую очередь *Pōkar Kaṇṇaviti* (PKV), описанные И.Б. Кендзя, тоже ценят тело, но иначе. Не как храм — как материал для переработки. Лексика здесь металлургическая: *vayiram* («алмаз»), *roṇṇ* *uṭamṛi* («золотое тело»), *nilai* («твердость»), *kaṭṭuppu* («связанная соль» — тело обретает прочность «железного столба», *uṭamṛi irumput tūṇām*, PKV 207–210) (Kēdzia 2017: 121–142)¹⁹. Агенты трансформации конкретны — *iracam*

¹⁵ «Кластер» — рабочий термин классификации глоссария: смысловая группа, объединяющая лексемы по общей семантической области. В глоссарии выделены пять таких групп: «бессмертие», «омоложение», «тело/форма», «время/вечность», «практика/путь».

¹⁶ Слово «режим» обозначает здесь устойчивое отношение к телу, выраженное в лексике определенного корпуса: характерный набор терминов, оценок (положительных или отрицательных) и связанных с ними практик. Четыре режима — тело-храм, тело-лаборатория, тело-мерзость, тело-свет — не составляют последовательности и не образуют иерархии.

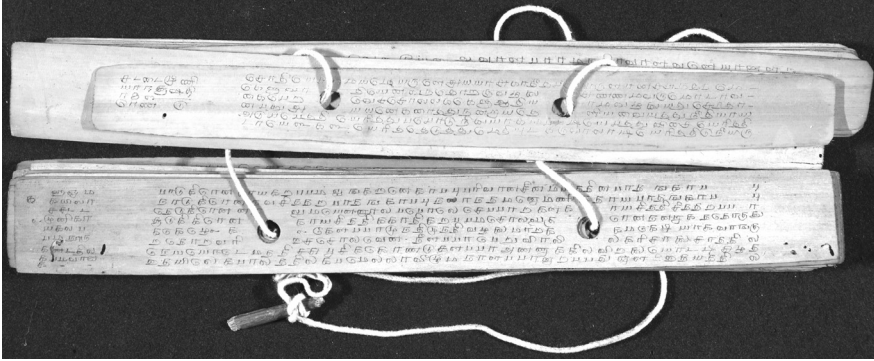
¹⁷ Полный тамильский текст TM 724–725 приводит И.Б. Кендзя (Kēdzia 2017: 138, п. 45). Ср. также (Zvelebil 1993: 31).

¹⁸ Перевод по: Kēdzia 2017: п. 45. Ср. перевод К.В. Звелебила: “Those who let the body decay, destroy the spirit; they will not attain the true, powerful knowledge” (Zvelebil 1973: 226).

¹⁹ О концепции «алмазного тела» см. (Kēdzia 2020: 168).

(«ртуть»), тирри («тройная соль»), centūram («кальцинированный оксид»), а процесс подчинен измеримым циклам: maṇṭalam длится 40 дней.

Сдвиг от первого режима ко второму лексически точен. У Тирумулара тело — kōyil («храм»), у Покара — лаборатория, где с ним работают как с веществом. Посыл тот же — тело ценно, но делают с ним разное.



Рукопись Ms. Ind. X, 12. *Kayilāca Caṭṭamuni Kāyakalppam Nūru*
(*Kayilāca Caṭṭaimuni Kāyakalppam Nūru* —
«Каякальпа²⁰ Кайласы Саттеймуни в ста [строфах]»)

Тело-мерзость (джняна-сиддхи, XIV–XVI вв.). Третий режим переворачивает первые два. Именно здесь сосредоточена основная новизна работы: в глоссарий введены 22 лексемы антителесного дискурса, извлеченные из текстов Паттинаттара (см.: Paṭṭinattār Pāṭal) и Паттиракирияра и верифицированные по двум независимым переводам К.В. Звелебила (Zvelebil 1973; 1993; для Паттиракирияра см.: Zvelebil 1993: 88, п. 119, 125). Как система эта группа в литературе не описана. Отдельные термины встречались в переводах, но никто не пытался их собрать и классифицировать.

Лексика устроена на двух уровнях. Базовый — шесть элементарных лексем, образующих устойчивый словарь отвращения: malam («экскременты»), cī («гной»), nāḍu/nāḍṭam («зловоние»), ruḷu («черви»), kuḷi («яма» — метафора гениталий как ловушки), piṇam/piṇṭam («труп»/«комочек плоти»). Они встречаются в разных произведениях Паттинаттара — это не окказионализмы, а постоянный набор.

Над ними — составные метафоры. Больше всего их во втором *Kōyil Tiruvakavāl* («Священное воззвание к Храму», далее — KTV2; см.: Paṭṭinattār Pāṭal), где тело описано через цепочку приложений: nāṇṇar rāṇṭam — «зловонный сосуд» с «девятью прорехами» (toṇṇatu pīṇu) (KTV2: 11); calamalar pēlai — «ларец мочи и экскрементов» (KTV2: 8); kirumik kiḷaṅku — «клубень, кишасый червями» (KTV2: 23); maraṇṇar paṇ-caram — «клетка смерти» (KTV2: 16); cōṇṇur turutti — «кожаный мешок для риса», т.е. желудок (KTV2: 17). В четвертом *Kōyil Tiruvakavāl* появляется kāmār pālī — «яма похоти» (KTV4: 46; см.: Paṭṭinattār Pāṭal). А *Tiruvēkampamālai* («Гирлянда святому [храму] Экампам», далее — TVK), стих 27, переведенный К.В. Звелебилем, — содержит ūṇṇaiṣ caṇṇirattai yāṇṇac kotṭilai²¹ («сарай непристойности»).

²⁰ *Каякальпа* — раздел медицины сиддха о сохранении, укреплении и преобразовании тела (омоложении, долголетьи и преодолении старости). Саттеймуни (Кайласа Саттеймуни) — один из восемнадцати легендарных сиддхов (paṭiṇeṇ cittaṅkaḷ).

²¹ Zvelebil 1973: 234. Тамильский оригинал TVK, стих 27: ūṇṇaiṣ caṇṇirattai yāṇṇac kotṭilai (см.: Paṭṭinattār Pāṭal).

Каждый пункт здесь — антитеза. У Тирумулара тело — храм, у Паттинаттара — «клетка смерти». У Покара тело должно стать «алмазом» (*vaṇṇam*), у Паттиракирия оно — «пузырь на воде» (*nīrkkuṇṇi*). Блок субстанций полностью пуст: ни веществ, ни дозировок. Вместо технологии трансформации — созерцание разложения: девять отверстий, мокрота, гной, черви. Жанр *uṭṭarkūru vaṇṇam* («стихи о разложении тела») близок к буддийской *asubha-bhāvanā*. И результат другой: не *nilai* («твердость»), а *tūṅkāmal tūṅki* («спать бессонным сном» = *saṁādhi*) — освобождение от тела, а не его сохранение (Zvelebil 1993: 88, п. 119).

Это противоречие заметил уже К.В. Звелебил. В главе XIV “The Smile of Murugan” он писал: ранние сиддхи стремились сохранить тело, тогда как Паттинаттар его отвергает. Паттинаттар по отношению к телу ближе к «классической» йоге Патанджали (*Yogasūtras* II.40), чем к «магической» сиддха-йоге (Zvelebil 1973: 235). Но в позднейшей работе К.В. Звелебил назвал эту позицию “passing phase” и “deviation” (Zvelebil 1993: 32) — аномалией, а не альтернативой.

Лексический анализ позволяет сделать другой вывод: 22 лексемы антительного дискурса — не «проходящая фаза». У них есть своя жанровая форма (*pulampal* — «стенание»; *meṇṇāṇṇappulampal* — «воплъ истинного знания»), своя организация — от базовых лексем к составным метафорам — и прямые параллели за пределами сиддха-корпуса (*Yogasūtra* II.40; буддийская *asubha-bhāvanā*). Тирумулар сам говорит, что когда-то разделял негативную оценку тела и сознательно от нее отказался (TM 724). Анти-телесная позиция была ему известна. Паттинаттар не «отклоняется» от нормы — он возвращается к тому, что Тирумулар преодолел, и доводит это до предела.

Тело-свет (Рамалинга, XIX в.). Четвертый режим устроен иначе: тело не сохраняется (как у кая-сиддхов) и не отвергается (как у джняна-сиддхов), а превращается в свет. С. Раман восстановила тройную иерархию тел Рамалинги: *cuṭṭa tēkam* («чистое тело») → *suvarṇa tēkam* («золотое тело») → *prāṇava tēkam* («тело *праṇавы*»), а далее — *ñāṇa tēkam* («тело знания») (Raman 2022: 175, 192–193). Конечная точка — *oḷi vaṭṭivam*, «тело-свет»²², а высшая формула — *aruṭṭeruṇṇōṭi*, «великий свет благодати».

Генеалогически Рамалинга опирается на доктрину трех тел из *Cuttacātakam* («Путь к чистоте») — сотериологического трактата вирашиваитского²³ наставника Кумаратеvara, где прижизненное освобождение описано как последовательная трансформация тела: от «грубого» (*sthūla deha*) через «тело священного слога» (*prāṇava deha*) к «телу благодати» (*aruṭtēkam*), т.е. к телесному бессмертию в чистом состоянии (Raman 2022: 72). Генеалогия эта ретроспективна: «традиция» собирается из конца, через систематические отсылки к Тирумулару и Кумаратеvarу. Блок субстанций пуст, блок процессов тоже. Методы Рамалинги — этические: *saṁmārkkaṁ* («путь истины»), *cīvakāṇṇu* («сострадание») (Ibid.: 305). В этом режим 4 ближе к режиму 3 — оба без субстанций. Но отношение к телу противоположно: Паттинаттар созерцает его разложение, Рамалинга — просветление.

Несводимость режимов. Тело-храм (TM 725) и тело — «зловонный сосуд с девятью прорехами» (*nāṇṇar pāṇṇam*, KTV2: 11; см.: *Paṭṭinattār Pāṭal*) не укладываются на одну эволюционную шкалу. Хронология не помогает: тексты Паттинаттара (XIV–XV вв.)

²² *Tiruvārutpā* 6.94.4745 (см.: *Tiruvārutpā* 1972).

²³ Вирашиваитский (от Вирашайва; также лингаиты) — шиваитское движение, основанное Басавой в XII в. в Карнатаке. Отвергает кастовую иерархию и храмовый ритуал; центр практики — ношение личного символа Шивы (*iṣṭalīṅga*). Тамильская ветвь вирашиваизма, к которой принадлежал Кумаратеvar, оказала значительное влияние на сотериологию Рамалинги (Raman 2022: 54–60).

старше алхимических рецептур Покара (XV–XVII вв.), а не наоборот. «Тело-алмаз» (*vaṭiram*) и «тело-пузырь» (*nīrkkumīli*) сосуществуют в одном историческом периоде.

Не помогает и понятие «внутренних школ». Тексты Паттинаттара и Покара включены в одну компиляцию — *Cittar ṇāṇak kōvai* (см.: *Cittar ṇāṇak kōvai* 1947) — и стоят рядом как произведения одной «традиции». Уже этого достаточно, чтобы увидеть: речь идет не о единстве, а о поздней сборке разнородного материала. Но попарных контрастов для обоснования этого тезиса недостаточно. Нужен другой инструмент — функциональная типология корпусов, позволяющая показать более глубокое различие в устройстве.

§ 3. Структурная асимметрия

Если распределить лексику глоссария не по семантическим кластерам, а по четырем операциональным блокам — методы, субстанции, процессы, результаты — и наложить эту сетку на четыре корпуса, выявляется устойчивая асимметрия заполнения. Категории не взяты извне. Они индуктивно вытекают из алхимического корпуса — единственного, где все четыре блока заполнены последовательно: тексты Покара, Акастияра²⁴ и Якопу описывают конкретные операции с конкретными веществами, ведущие к наблюдаемым результатам (Kędzia 2017: 126–138). Когда те же категории тестируются на остальных корпусах, различия оказываются не случайными, а закономерными²⁵.

Функциональная карта четырех корпусов «традиции сиддхов»

Заполненные ячейки = наличие лексики · Пустые = структурное отсутствие

Функция	Тирумантирам до X в.	Кая-сиддхи XV–XVIII вв.	Джняна-сиддхи XIV–XVI вв.	Рамалинга XIX в.
МЕТОДЫ что делают	Йога: <i>khecarīyōkam</i> («кхечаря-йога»), <i>prāṇāyāma</i> («контроль дыхания»)	Алхимия: <i>kaṭṭu</i> («связывание»), <i>kollutal</i> («умерщвление»), <i>tīṣṭai</i> («инициация»), <i>vēlai</i> («делание»)	Созерцание разложения: <i>utarkūṭi vaṇṇat</i> («созерцание разложения тела»); отказ от действия: <i>cummā iru</i> («просто будь»)	Этика: <i>carṁmārkkam</i> («путь истины»), <i>civakāruṇa</i> («сострадание»)
СУБСТАНЦИИ что используют	3 термина: <i>civaṇir</i> («жидкость Шивы»), <i>amuri</i> («урина/нектар тела»), <i>bindu</i> («семя»)	13+ терминов: <i>iracam</i> («ртуть»), <i>muṇṇu</i> («тройная соль»), <i>cavakkāram</i> («едкая соль»), <i>centūram</i> («калы, оксид»)...	— пусто —	— пусто —
ПРОЦЕССЫ что происходит	Устранение 5: <i>narai</i> («седина»), <i>tirai</i> («помутнение зрения»), <i>tūppu</i> («старость»), <i>pāy</i> («болезнь»), <i>maṇṇam</i> («смерть»)	<i>maṇṭalam</i> («сорокадневный цикл»); <i>cārapai</i> («усиление» препарата); <i>kuṭṭipirāvēcikā</i> («затворничество»)	Перечисление нечистот (<i>toppatu piṭu</i> — «9 прорек»): <i>malam</i> («экскременты»), <i>cī</i> («гной»), <i>piṭu</i> («червя»), <i>nāṭam</i> («зловоние»), <i>kuṭi</i> («яма-ловушка», т.е. гениталии)	— пусто —
РЕЗУЛЬТАТЫ что достигается	<i>amagar</i> («бессмертный»); <i>cāyusṣiyam</i> («растворение») двойственность	<i>nilai</i> («твердость»), <i>vaṭiram</i> («алмаз»)	<i>nīrkkumīli</i> («пузырь на воде»); <i>tūṅkāmal tūṅki</i> («спать бессонным сном» = выход из тела) инверсия	<i>oḷi vaṭivam</i> («тело-свет»), <i>aṭupreṇṇūṭi</i> («великий свет благодати») трансмутация

— пустая ячейка = структурное отсутствие (не лакуна источников)

* *khecarīyōkam* — практика заворачивания языка для остановки дыхания и удержания жизненных жидкостей (Zvelebil 1996: 78).

²⁴ Акастияр (Akattiyar, тамильская форма имени Агастья) — легендарный риши, родоначальник традиции сиддхов, которому приписывается обширный корпус медико-алхимических сочинений.

²⁵ Типология С. Венкатрамана (Venkatraman 1990) носит корпусный, а не лексический характер: она группирует авторов, а не термины.

Блок методов заполнен везде — но содержание в каждом случае несовместимо. У кая-сиддхов это алхимические операции: *kaṭṭu* («связывание» ртуты), *kollutal* («умерщвление» токсичности), *tīṭṣai* («инициация»), *vēlai* («делание»). Характерно, что терминология заимствует ритуальный словарь для обозначения лабораторных процедур (Kędzia 2020: 174–178). У Тирумулара — йога и контроль дыхания. У джняна-сиддхов — созерцание разложения тела (жанр *uṭarkūṟu vaṇṇam* у Паттинаттара) и *puḷampal*, «воплъ» — жанр скорбной медитации. У Рамалинги методы сведены к двум этическим принципам: *saṁmāṛkkam* («путь истины») и *cīvakāṇuṇa* («сострадание») ко всем живым существам (Raman 2022: 192). Между алхимической операцией и сострадательной этикой нет общего знаменателя.

Блок субстанций — самый показательный. У кая-сиддхов свыше тринадцати терминов: *īgasam* («ртуть», «семя Шивы»), *murru* («тройная соль»), *centūram* («кальцинированные оксиды»), *kuḷikai* («ртутная пилюля») — конкретные вещества с рецептами и дозировками (Kędzia 2017: 126–136; Sieler 2022: 10). У Тирумулара субстанций три: *cīvanīr*, *amurī*, *bindu* — все внутренние жидкости тела, не внешние агенты. У джняна-сиддхов и Рамалинги блок пуст. Пустота здесь — не лакуна источников. Ни Паттинаттар, ни Рамалинга не используют субстанций, потому что их концепция бессмертия не предполагает вещественного агента.

Блок процессов устроен иначе. У кая-сиддхов процессы выстроены в технологическую последовательность: *maṇṭalam* («сорокадневный цикл») задает временной режим трансформации, *cāraṇai* («усиление») обозначает финальную обработку препарата, *kuṭipirāvēcīkā* («затворничество») — полную изоляцию пациента на время курса. Тирумулар описывает процесс как последовательное устранение пяти препятствий — *paraī* («седина»), *tirai* («помутнение зрения»), *mūṟru* («старость»), *pōu* («болезнь»), *maṇaṇam* («смерть»). Бессмертие здесь — вычитание, а не производство (Mena 2009: 29–33). У Рамалинги процессов нет: текст переходит от этики сразу к результату (тело из света), без промежуточных стадий.

Джняна-сиддхи заслуживают отдельного разговора. Их блок процессов заполнен — но содержанием, зеркально противоположным текстам кая-сиддхам. Где алхимические тексты описывают укрепление тела, Паттинаттар и Паттиракирияр перечисляют признаки его нечистоты: девять отверстий, гной, черви, зловоние. Где кая-сиддхи стремятся к *nilai* («твердости»), джняна-сиддхи констатируют *nīrkkuṁiḷi* — «пузырь на воде» (Zvelebil 1993: 94, n. 125). Блок результатов инвертирован точно так же: достижение — не нетленное тело, а *tūṅkāmal tūṅki* («спать бессонным сном»), *самадхи*, выход из телесного существования. Перед нами не иная ветвь «традиции», а ее точный негатив: те же структурные позиции — с противоположным знаком.

«Тирумантирам» занимает особое место в блоке результатов. Это единственный из четырех, где результаты содержат внутреннее противоречие. Йогин, достигший цели, одновременно — *amaṇaṇ* («бессмертный»: тело сохраняется) и описан через *sāuissiyam* («растворение [в Шиве]»: субъект исчезает). Тело сохраняется или растворяется? Текст не разрешает этого напряжения и, вероятно, не ставит его как проблему. Но именно двойственность делает «Тирумантирам» точкой, к которой апеллируют все последующие группы текстов. Кая-сиддхи берут *amaṇaṇ* и телесный оптимизм. Рамалинга — *sāuissiyam* и растворение в свете. Джняна-сиддхи читают в нем подтверждение того, что тело в конечном счете упраздняется. Один текст — три присвоения.

Остается вопрос о пустых блоках. Можно было бы объяснить их неполнотой дошедших текстов, но данные указывают на другое. В алхимическом корпусе отсутствие конкретных сведений — названий ингредиентов, дозировок — нередко намерен-

но. Медико-алхимические тексты последовательно прибегают к «сумеречному языку» (*sandhyābhāṣā*; тамильский эквивалент — *cūṇiya-saṃpāṣaṇai*, «речь пустоты»). И.Б. Кендзя показала, что даже рецепты от обычных заболеваний зашифрованы ребусами²⁶. Неполнота блока субстанций у кая-сиддхов — стратегия, не дефект. А у джняна-сиддхов пустой блок — не сокрытие, а отсутствие предмета: где тело подлежит преодолению, вещественному агенту нечего делать.

Четыре корпуса обнаруживают не различия содержания, а систематическую структурную асимметрию. Тексты кая-сиддхов — единственный корпус с полной конфигурацией. «Тирумантирам» обладает двойственностью результатов, делающей его универсальной точкой отсчета. Поэзия джняна-сиддхов — зеркальная инверсия текстов кая-сиддхов. Сочинения Рамалинги — наиболее редуцированная конфигурация: заполнены только методы и результаты, зато результаты — самые радикальные во всей «традиции». Эти корпуса не дополняют друг друга, а противоречат. Объединение их под одним именованием требует объяснения, и объяснение это лежит не в текстах (которые, по всей видимости, не знают друг друга), а в истории их рецепции.

§ 4. Механизмы²⁷ конструирования «традиции»

Предшествующий анализ выводит к вопросу, который здесь уже нельзя обойти. Если перед нами четыре несводимых регистра «бессмертия», четыре несовпадающих режима тела и структурно асимметричные корпуса, то каким образом всё это оказалось собрано под одной этикеткой? Рассмотренный лексический материал позволяет сформулировать этот ответ осторожнее: «традиция сиддхов» в данном случае предстает не как единый исторический организм с однородной семантикой бессмертия, а как позднее объединение разнородных текстовых моделей, сложившееся в XIX–XX вв. и удерживаемое по меньшей мере тремя механизмами. В терминах Э. Хобсбаума и Т. Рейнджера речь идет об «изобретении традиции», т.е. о производстве иллюзии непрерывности там, где сами тексты не образуют непрерывной линии и нередко противоречат друг другу (Hobsbawm, Ranger 1983). Т. Асад позволяет уточнить этот тезис: традиция — это не набор положений, а практика авторитетного обращения к прошлому, заново определяющая, что считать подлинным (Asad 1993).

Семантическое переприсвоение. Первый механизм — семантическое смещение термина при переходе из одного корпуса в другой. Наиболее наглядный пример дает лексема *kaṅgam*. В алхимических текстах XV–XVII вв., прежде всего у Покара, *kaṅgam* — это конкретный фармакологический препарат: тексты называют его состав, способ приготовления и длительность курса в *maṇṭalam*, т.е. сорокадневных циклах (Kędzia 2017: 121–142). У Рамалинги в XIX в. тот же термин уже не связан с рецептурой и дозировкой: он действует как метафора духовного совершенства. Между этими двумя употреблениями трудно говорить о плавной эволюции. Скорее, это разрыв, скрытый под тождеством слова.

²⁶ Об использовании ребусов и словесных загадок для сокрытия названий ингредиентов и дозировок см. конкретные примеры (Kędzia 2017: 130–134; 2020: 174–178).

²⁷ Под «механизмом» понимается повторяющийся лексический прием, посредством которого разнородные тексты задним числом объединяются в одну «традицию». В статье описаны три таких приема: смена значения термина при его переходе из одного корпуса в другой; выстраивание линии преемственности от позднего автора к раннему; изменение оценочного знака целой группы слов (например, от положительного к отрицательному). Слово «механизм» используется описательно и не предполагает конструирования.

То же самое видно на материале лексемы *nātam*. В алхимическом корпусе Якопу XVII–XVIII вв. *nātam* обозначает звук как признак завершения химической реакции, т.е. принадлежит языку лабораторной практики (Kędzia 2020: 174–175). В йогическом контексте это уже внутренний мистический звук, объект медитативного опыта. У Рамалинги появляется *nāntam* — «конец звука», знак высшей истины по ту сторону мантрического звучания. Один и тот же корень работает в трех разных семантических средах. Особенно показательно, что в тексте Якопу *Vaittiya Kallāṭam*²⁸ эти значения существуют в разных разделах одного произведения. Это не синтез, а полисемия, возможная именно потому, что «сумеречный язык» (*sandhyābhāṣā*) позволяет материальному и духовному смыслу не сталкиваться напрямую (Kędzia-Warych 2023: 172–179).

Такое переприсвоение почти не видно, если работать внутри одного корпуса. Исследователь алхимии вправе понимать *kaṭram* как препарат. Исследователь Рамалинги столь же вправе читать его как метафору. Разрыв обнаруживается только тогда, когда материал сводится в один лексический ряд.

Ретроспективная генеалогия. Второй механизм — линия преемственности, выстроенная не от начала к концу, а от конца к началу. Как показала С. Раман, Рамалинга систематически обращается к Тирумолару и Кумаратевару, заимствуя их лексику и заново распределяя ее внутри собственной системы (Raman 2022: 305). Но Тирумолар, разумеется, ничего не знал о Рамалинге. «Традиция» возникает не как историческая непрерывность, а как позднее связывание разновременных фигур. Здесь важна лексическая операция. Термин *aruṭṭēkam* — «тело благодати», который у Кумаратеvara уже имел определенное место, у Рамалинги переименовывается в *nānāṭēkam* — «тело знания» и включается в новую иерархию тел (Ibid.: 192–193). Чужое слово сохраняется, но его функция в системе меняется. Так и создается впечатление преемственности.

У этого механизма есть и институциональная сторона. В середине XX в. М.В. Венукопалап Пиллей составляет антологии *Cittar nāṇak kōvai* (см.: *Cittar nāṇak kōvai* 1947), где тексты Тирумолара, Паттинаттара и Покара впервые оказываются под одной обложкой. К.В. Звелебил прямо пишет, что это издание стало главным источником для изучения сиддхов и, вероятно, сыграло решающую роль в формировании самого представления о них как о едином явлении (Zvelebil 1973: 217–219). Антология не просто отражает уже готовую традицию, а в буквальном смысле собирает ее текстуально. Тексты, различающиеся и по времени, и по телеологии, и по лексике тела, начинают читаться как части одного целого именно потому, что их начинают печатать вместе.

К тому же ряду относится и политическое присвоение. Р. Вайсс показал, что в 1920–1930-е годы дравидийское движение сделало фигуру сиддха знаком «до-брахманской» тамильской мудрости. Для этого материал пришлось перекодировать: антикастовая и антиритуальная риторика поэтов-сиддхов была выдвинута на первый план, тогда как алхимическая и медицинская лексика отошла в тень (Weiss 2009: 123–128). Судя по имеющимся данным, и оформление «сиддха-медицины» как отдельной системы, противопоставленной аюрведе, относится не ранее чем к третьему десятилетию XX в. До этого тамильские врачи действовали в рамках общих профессиональных объединений вместе с санскритоцентричными коллегами и не настаивали на отдельной идентичности²⁹.

²⁸ *Vaittiya Kallāṭam* — «Наставление по врачеванию». Классический медицинский трактат по практической сиддха-терапии. Данное произведение приписывается сиддхе Якопу (Ирамадевар). См. (Kędzia-Warych 2023).

²⁹ О формировании идентичности сиддха-медицины как отдельной от аюрведы системы в 1920–1930-е годы подробно см. (Weiss 2009: 96–128; Kanagarathinam, Lourdasamy 2023: 42–56).

Лексическая инверсия. Третий механизм особенно показателен, поскольку в данном случае изменяется не только значение отдельного слова, а конфигурация целого семантического поля. Поле «тела» в разных корпусах строится через противоположные наборы лексем. У Тирумалара *meu* значит и «тело», и «истина»; как показал К.В. Звелебил, это тождество лежит в центре его антропологии (Zvelebil 1973: 226). У Паттинаттара тот же объект описывается языком отвращения: *nāṅṅar pāṇṭam* — «зловонный сосуд», *cōṟṟut turutti* — «кожаный мешок, набитый рисом», *āṛācak koṭṭilai* — «хлев для похоти». Различие здесь не в тоне и не в акцентах. Один корпус утверждает ценность тела — *uṭamṇi* как храм (TM 725), другой говорит о нем как о клетке смерти — *maṅṅar pāṇṣaram* (KTV2: 16; см.: Paṭṭinattār Pāṭal). Оба включены в одну «традицию сиддхов». Лексика, однако, свидетельствует не о вариации, а о несовместимости.

Четыре режима тела, выявленные в § 2, — это не стержень и отступления, а четыре параллельные позиции, которые не сводятся одна к другой. То, что К.В. Звелебил назвал “*passing phase*” и “*deviation*” (Zvelebil 1993: 32), предполагает наличие некой магистральной линии, внутри которой возможны отклонения. Лексический анализ ставит под сомнение именно это допущение.

Совокупный эффект трех механизмов создает системную слепую зону. Когда Рамалинга включается в «традицию сиддхов», его лексика — *oḷi vaṭivam* («тело-свет»), *aṇṇuṇṇiṇṇōṭi* («великий свет благодати»), *sāuṇṇiṇṇam* («растворение») — начинает задним числом высвечивать одни элементы более ранних текстов, например *cōṭi* у Тирумалара или *sāuṇṇiṇṇam* в «Тирумантирам», и одновременно затемняет другие — *iracam*, *ṇurri*, *centūram*, т.е. целый алхимический словарь субстанций. Антителесная группа (режим 3) оказывается в двойной слепой зоне: она не вписывается ни в нарратив «телесного бессмертия» кая-сиддхов, ни в нарратив «световой трансмутации» Рамалинги. Вероятно, именно поэтому 22 верифицированные лексемы этой группы — *nāṅṅar pāṇṭam*, *kirumik kiḷaṅku*, *maṅṅar pāṇṣaram* и др. — так долго оставались на периферии исследовательского внимания. Сквозной лексический анализ впервые позволяет увидеть их не как отдельные резкие образы, а как системную группу.

Конструирование «традиции» создает впечатление линейного движения — от тела к свету, от грубого к тонкому. Лексика такой схемы не подтверждает. Она показывает разрывы, инверсии и повторные присвоения. «Традиция сиддхов» в ее привычном виде — семантическая конструкция, поддерживаемая тремя конкретными механизмами: переприсвоением (*kaṅṅam*, *nāṭam*), ретроспективной генеалогией (Рамалинга → Тирумалар; антологии; политические формы присвоения) и лексической инверсией (*meu/uṭamṇi*)³⁰.

В этой статье предпринят, насколько можно судить, первый сквозной лексический анализ семантического поля «бессмертия» в литературе тамильских сиддхов. Материалом послужил массив примерно из 180 терминов, распределенных по четырем группам текстов («Тирумантирам», тексты кая-сиддхов, поэзия джняна-сиддхов, сочинения Рамалинги).

Во-первых, «бессмертие» не выступает в указанных текстах единым концептом. За этим словом скрывается поле из четырех не образующих единства регистров: отри-

³⁰ П. Бурдьё описал этот эффект как «ретроспективную иллюзию»: канонизация задним числом создает «линию» там, где ее не было (Bourdieu 1993). Наш материал добавляет к этому наблюдению конкретный лексический инструментарий.

цание смерти, преодоление времени, телесная нетленность и растворение в свете. Каждый из них связан с определенным корпусом и не сводится к остальным (§ 1).

Центральный для всего поля кластер «тело/форма», составляющий около 30% собранной лексики, содержит внутри себя не единую антропологию, а четыре взаимоисключающих режима: тело-храм, тело-лаборатория, тело-мерзость и тело-свет (§ 2). Они сосуществуют под одной этикеткой «традиции сиддхов», но не образуют ни стадии развития, ни систему взаимодополняющих позиций.

Функциональная типология, предложенная в § 3, выявила более глубокую асимметрию между корпусами. Поэзия джняна-сиддхов является зеркальной инверсией текстов кая-сиддхов; «Тирумантирам» остается единственной группой текстов с двойственностью результатов; блок субстанций оказывается системно значим только для части материала. Корпуса не складываются в одно целое, а расходятся по самой своей внутренней организации.

Объединение этих разнородных позиций под именем одной «традиции» предстает результатом ретроспективной работы. В § 4 выделены три механизма: семантическое переписывание, ретроспективная генеалогия и лексическая инверсия. Через них создается видимость непрерывности там, где лексика говорит о разрывах.

Вклад статьи состоит главным образом в том, что «бессмертие» рассмотрено не внутри одного корпуса, а как общий лексический объект, проходящий через четыре разные текстовые группы. Предложенная функциональная типология позволяет увидеть различия в устройстве текстовых групп, неочевидные при тематическом чтении, а 22 верифицированные лексемы антителесной группы, выявленные в ходе работы с глоссарием, намечают один из наименее изученных сегментов сиддха-поэзии, требующий отдельной публикации с комментированным переводом.

Ограничения работы связаны прежде всего с характером материала. Значительная часть анализа опирается на академические переводы, тогда как проверка по тамильским оригиналам пока охватывает только антителесную группу. Предложенная функциональная типология выведена из анализа наиболее полного корпуса кая-сиддхов и при расширении материала, вероятно, потребует уточнений. Дальнейшая работа должна быть связана с рукописной традицией: оригинальные рукописи и ранние печатные издания могут заметно изменить картину, выстроенную по опубликованным текстам.

Семантическое поле «бессмертия» в текстах, объединяемых под именем тамильской сиддха-традиции, не образует единого целого. За одним и тем же словом — и за самим обозначением «сиддха» — стоят несовпадающие, а порой взаимоисключающие представления о теле, смерти и преодолении смерти. Лексический анализ позволяет это показать там, где обобщающие характеристики традиции это скрывают.

Список сокращений

- СунКаң — *Суннак Кәңтам* (см.: Кәdzia 2020)
 KTV2 — *Kōyil Tiruvakavāl 2* (см.: Paṭṭinattār Pāṭal)
 KTV4 — *Kōyil Tiruvakavāl 4* (см.: Paṭṭinattār Pāṭal)
 PKV — *Pōkar Kaṇṇaviti* (см.: Кәdzia 2017)
 TA — *Tiruvārūṭpā* (см.: Tiruvārūṭpā 1972)
 TM — *Tirumantiram*
 TVK — *Tiruvēkampamālai* (см.: Paṭṭinattār Pāṭal)

Литература

- Asad 1993 — *Asad T.* Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore; London: Johns Hopkins University Press, 1993.
- Bourdieu 1993 — *Bourdieu P.* The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature / Ed. by R. Johnson. New York: Columbia University Press, 1993.
- Cittar *ñāṇak kōvai* 1947 — *Cittar ñāṇak kōvai* [Гирлянда мудрости сиддхов] / Comp. by Mē.Vī. Vēṇukōpālap Piḷḷai. Madras, 1947.
- Ganapathy, Arumugam 2006 — *Ganapathy T.N., Arumugam K.R.* The Yoga of Siddha Tirumular: Essays on the *Tirumandiram*. St. Etienne de Bolton: Babaji's Kriya Yoga and Publications, 2006.
- Goodall 1998 — *Goodall D.* Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha's Commentary on the Kiraṇāgama. Vol. 1: Chapters 1–6. Pondichéry: Institut français de Pondichéry / École française d'Extrême-Orient, 1998 (Publications du département d'indologie, 86.1).
- Hobsbawm, Ranger 1983 — *Hobsbawm E., Ranger T.* (eds). The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Kanagarathinam, Lourdasamy 2023 — *Kanagarathinam D.V., Lourdasamy J.B.* Rise of Siddha Medicine: Causes and Constructions in the Madras Presidency (1920–1930s) // *Medical History*. 2023. Vol. 67. No. 1. P. 42–56. DOI: 10.1017/mdh.2023.10.
- Kędzia 2017 — *Kędzia I.B.* Mastering Deathlessness: Some Remarks on Karpam Preparations in the Medico-Alchemical Literature of the Tamil Siddhas // *History of Science in South Asia*. 2017. Vol. 5. No. 2. P. 121–142. DOI: 10.18732/hssa.v5i2.16.
- Kędzia 2020 — *Kędzia I.B.* The Transforming Science: Some Remarks on the Medico-Alchemical Teachings in Selected Works of Siddha Yākōpu, with Special Reference to the Kuru Nūl Aimpattaintu // *Cracow Indological Studies*. 2020. Vol. 22. No. 1. P. 155–185. DOI: 10.12797/CIS.22.2020.01.07.
- Kędzia-Warych 2023 — *Kędzia-Warych I.B.* Medicine within a Cultural Ecosystem: Representations of Nature in Tamil Siddha Medico-alchemical Texts and the Integrating Role of the Siddhas' Literature // *Cracow Indological Studies*. 2023. Vol. 25. No. 1. P. 159–184. DOI: 10.12797/CIS.25.2023.01.05.
- Mena 2009 — *Mena C.N.* The Hermeneutics of the *Tirumantiram*. Ph.D. diss. Berkeley: University of California, 2009.
- Raman 2022 — *Raman S.* The Transformation of Tamil Religion: Ramalinga Swamigal (1823–1874) and Modern Dravidian Sainthood. New York; London: Routledge, 2022.
- Sieler 2022 — *Sieler R.* Mercurial Medicines: Unraveling the Significance of Mercury in Contemporary Siddha Medicine // *Asian Medicine*. 2022. Vol. 17. No. 1. P. 148–185. DOI: 10.1163/15734218-12341507.
- Thayanithy 2010 — *Thayanithy M.* The Concept of Living Liberation (Jīvanmukti) in the *Tirumantiram*. Ph.D. diss. Toronto: University of Toronto, 2010.
- Tiruvarutpā 1972 — *Tiruvarutpā* / Ed. by Ūraṇ Aṭikaḷ. 6 vols. Madras, 1972.
- Venkatraman 1990 — *Venkatraman R.* A History of the Tamil Siddha Cult. Madurai: Ennes Publications, 1990.
- Weiss 2009 — *Weiss R.S.* Recipes for Immortality: Medicine, Religion, and Community in South India. New York: Oxford University Press, 2009.
- Zvelebil 1973 — *Zvelebil K.V.* The Smile of Murugan: On Tamil Literature of South India. Leiden: E.J. Brill, 1973.
- Zvelebil 1993 — *Zvelebil K.V.* The Poets of the Powers: Magic, Freedom, and Renewal. 2nd ed. Lower Lake, CA: Integral Publishing, 1993 (1st ed.: London: Rider & Co., 1973).

Электронный ресурс

- Paṭṭinattār Pāṭal — Paṭṭinattār Pāṭal [Поэмы Паттинаттара]. Electronic edition. <https://shaivam.org/scripture/Tamil/1172/cittar-patalkal-series-part-II-patinattar-patalkal/#gsc.tab=0> (дата обращения: 25.03.2026).

References

- Asad, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore–London: Johns Hopkins University Press, 1993 (in English).
- Bourdieu, Pierre. *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*. Ed. by R. Johnson. New York: Columbia University Press, 1993 (in English).
- Cittar ṇānak kōvai* [Garland of Siddha Wisdom]. Comp. by Mē.Vi. Vēṇukōpālap Piḷḷai. Madras: Cānti nūṛpatippakam, 1947 (in Tamil).
- Ganapathy, T.N. & Arumugam, K.R. *The Yoga of Siddha Tirumular: Essays on the Tirumandiram*. St. Etienne de Bolton: Babaji's Kriya Yoga and Publications, 2006 (in English).
- Goodall, Dominic. *Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha's Commentary on the Kiraṇāgama*. Vol. 1: Chapters 1–6. Pondichéry: Institut français de Pondichéry. École française d'Extrême-Orient, 1998 (Publications du département d'Indologie, 86.1) (in English).
- Hobsbawm, Eric & Ranger, Terence (eds). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983 (in English).
- Kanagarathinam, D.V. & Lourdasamy, John Bosco. "Rise of Siddha Medicine: Causes and Constructions in the Madras Presidency (1920–1930s)". *Medical History*, 2023, vol. 67, no. 1, pp. 42–56. DOI: 10.1017/mdh.2023.10 (in English).
- Kędzia, Ilona Barbara. "Mastering Deathlessness: Some Remarks on Karpam Preparations in the Medico-Alchemical Literature of the Tamil Siddhas". *History of Science in South Asia*, 2017, vol. 5, no. 2, pp. 121–142. DOI: 10.18732/hssa.v5i2.16 (in English).
- Kędzia, Ilona Barbara. "The Transforming Science: Some Remarks on the Medico-Alchemical Teachings in Selected Works of Siddha Yākōpu, with Special Reference to the Kuru Nūl Aimpat-taintu". *Cracow Indological Studies*, 2020, vol. 22, no. 1, pp. 155–185. DOI: 10.12797/CIS.22.2020.01.07 (in English).
- Kędzia-Warych, Ilona Barbara. "Medicine within a Cultural Ecosystem: Representations of Nature in Tamil Siddha Medico-alchemical Texts and the Integrating Role of the Siddhars' Literature". *Cracow Indological Studies*, 2023, vol. 25, no. 1, pp. 159–184. DOI: 10.12797/CIS.25.2023.01.05 (in English).
- Mena, Celeste Noelia. *The Hermeneutics of the Tirumantiram*. Ph.D. diss. Berkeley: University of California, 2009 (in English).
- Raman, Srilata. *The Transformation of Tamil Religion: Ramalinga Swamigal (1823–1874) and Modern Dravidian Sainthood*. New York–London: Routledge, 2022 (in English).
- Sieler, Roman. "Mercurial Medicines: Unraveling the Significance of Mercury in Contemporary Siddha Medicine". *Asian Medicine*, 2022, vol. 17, no. 1, pp. 148–185. DOI: 10.1163/15734218-12341507 (in English).
- Thayanithy, Manohari. *The Concept of Living Liberation (Jīvaṇmukti) in the Tirumantiram*. Ph.D. diss. Toronto: University of Toronto, 2010 (in English).
- Tiruvārūpā*. Ed. by Ūraṇ Aṭikaḷ. 6 vols. Madras, 1972 (in Tamil).
- Venkatraman R. *A History of the Tamil Siddha Cult*. Madurai: Ennes Publications, 1990 (in English).
- Weiss, Richard S. *Recipes for Immortality: Medicine, Religion, and Community in South India*. New York: Oxford University Press, 2009 (in English).
- Zvelebil, Kamil V. *The Smile of Murugan: On Tamil Literature of South India*. Leiden: E.J. Brill, 1973 (in English).
- Zvelebil, Kamil V. *The Poets of the Powers: Magic, Freedom, and Renewal*. 2nd ed. Lower Lake, CA: Integral Publishing, 1993 (1st ed.: London: Rider & Co., 1973) (in English).

Electronic resource

Paṭṭiṇattār Pāṭal [Poems of Paṭṭiṇattār]. Electronic edition. <https://shaivism.org/scripture/Tamil/1172/cittar-patalkal-series-part-II-pattinattar-patalkal/#gsc.tab=0> (accessed: 25.03.2026) (in Tamil).

The Semantic Field of “Immortality” in the Literature of the Tamil Siddhas: A Diachronic Lexical Analysis

Elena V. TANONOVA

Institute of Oriental Manuscripts RAS
St. Petersburg, Russian Federation

Received 20.03.2026.

Abstract: This article offers a cross-corpus lexical analysis of the semantic field of “immortality” in the literature of the Tamil siddhas. The material consists of a corpus of approximately 180 terms drawn from four corpora: Tirumular’s *Tirumantiram*, the texts of the kāya-siddhas, the poetry of the jñāna-siddhas, and the works of Ramalinga Swamigal. The article asks whether “immortality” functions in these texts as a single concept, or whether one translated label conceals several irreducible semantic configurations. Two analytical tools are employed: a functional typology of the lexicon (methods, substances, processes, results) and a diachronic analysis of semantic shifts as terms move from one corpus to another. The analysis shows that there is no single concept of immortality in this material. Instead, four distinct registers can be identified: the negation of death, the overcoming of time, bodily incorruptibility, and dissolution into light. The central lexical cluster of “body/form” reveals four mutually incompatible regimes: the body as temple, the body as laboratory, the body as abject matter, and the body as light. The functional typology shows that the corpora are not organized in the same way: the jñāna-siddhas are, in many respects, structured as a mirror opposite of the kāya-siddhas, while the *Tirumantiram* combines two different types of outcome. This makes it possible to treat the “siddha tradition” not as a single historically continuous whole, but as a later construction sustained by three mechanisms: the reinterpretation of older terms, the retrospective construction of genealogy, and lexical inversion. The analysis also identifies 22 verified anti-bodily lexemes from the poetry of Pattinattar and Pattirakiriyar, the systematic publication of which is envisaged as a separate study.

Key words: Tamil siddhas, Pattinattar, *Tirumantiram*, Ramalinga, immortality, body, lexical analysis, semantic field, anti-bodily lexicon, Tamil siddha poetry.

For citation: Tanonova, Elena V. “The Semantic Field of ‘Immortality’ in the Literature of the Tamil Siddhas: A Diachronic Lexical Analysis”. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2026, vol. 23, no. 2 (iss. 65), pp. 59–77 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO707233.

About the author: Elena V. TANONOVA, Cand. Sci. (Philology), Research Fellow, Scientific Secretary of the Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (etanona@yandex.ru). ORCID: 0000-0001-9012-790X.

Анализ старокитайской административной терминологии как новое научное направление

В.М. РЫБАКОВ

Институт восточных рукописей РАН
Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.55512/WMO698461

Статья поступила в редакцию 24.12.2025.

Аннотация: Названиями учреждений и должностей переполнены все традиционные китайские тексты — от династийных историй до стихотворений. Между тем в российском Китаеведении не было и нет ни одного словаря подобной терминологии. Это тем более неприемлемо, поскольку в самом средневековом Китае к подбору и формулированию этих наименований подходили очень тщательно, с максимальной ответственностью. Фактически названия учреждений и должностей в традиционном Китае являются ближайшими производными государственной идеологии, позволяющими проследить ее изменения и приоритеты. Анализ административных наименований предоставляет для изучения этой идеологии уникальные возможности и является единственным способом создать наконец долгожданный словарь подобной лексики, которого так не хватает отечественному востоковедению.

Ключевые слова: традиционная бюрократия Китая, государственная идеология традиционного Китая, административная терминология, перевод китайских административных терминов.

Для цитирования: Рыбаков В.М. Анализ старокитайской административной терминологии как новое научное направление // Письменные памятники Востока. 2026. Т. 23. № 2 (вып. 65). С. 78–90. DOI: 10.55512/WMO698461.

Об авторе: РЫБАКОВ Вячеслав Михайлович, доктор исторических наук, главный научный сотрудник, Отдел Дальнего Востока, Институт восточных рукописей, Российская академия наук (Санкт-Петербург, Россия) (ouyangtsev@mail.ru). ORCID: 0000-0002-7671-9500.

© Рыбаков В.М., 2026

1

Невозможность адекватного перевода традиционных китайских административных терминов на западные языки до сих пор никем, похоже, не воспринималась как творческий вызов. К ней относятся как к досадной помехе, на которую надо поменьше обращать внимания, чтобы не отвлекаться от действительно важных исследований.

А это не помеха, это — кладёзь.

Мы реконструируем государственную идеологию традиционного Китая по императорским наказаниям, по велеречивым докладам тогдашних чиновников и теоретическим сочинениям мыслителей, вылавливаем их намеки и обмолвки в потоках верноподданнических формул и стандартных ссылок на древность, строим гипотезы... А ведь названия учреждений и должностей — это незамутненная словесным туманом, максимально приближенная к деловой реальности ближайшая производная государственной идеологии, терминологически зафиксированная самими ее носителями и разработчиками. Такие названия — да простится мне естественно-научное сравнение — сродни трекам элементарных частиц в пузырьковых камерах, где нечто невидимое, неосязаемое, что лишь теоретически предполагается или вычисляется, на некий очень короткий и вдобавок имеющий точную хронометрическую привязку миг вдруг становится отчетливым, наглядным, очевидным, пригодным к строгому сопоставлению, анализу и осмыслению.

Тем, кто подзабыл школьный курс физики, можно предложить более гуманитарную метафору. Представьте грозовую ночь, время от времени озаряемую лишь вспышками молний; и только в момент вспышки мы можем что-то разглядеть.

Каждое название — это вспышка.

Как всякое новое научное направление, мир административных наименований полон загадок. При мгновенном всплохе ослепительного света мы непременно что-то успеваем увидеть, но далеко не всегда понимаем — что.

Вот, например, должность *чжичжун* 治中.

Иероглиф *чжун*, обозначающий середину, центр, всегда применялся для конструирования наименований, относящихся к центральной государственной администрации. Он показывал, что данное учреждение или данный чиновник сопричастны к делам мирового средоточия, где принимает решения и действует император. Порой этот иероглиф в названии должности сам по себе становился чем-то вроде почетной нашивки на мундире или дополнительного знака отличия. Например, в конце периода Суй (581–618) и в самом начале Тан (618–907) главы подразделений правительственных учреждений назывались *ланами* 郎. В 3-м году У-дэ (1-й девиз правления Гао-цзу, 618–626) к этому названию был добавлен иероглиф *чжун* 中, так что все эти средней руки начальники из *ланов* стали *ланчжун*ами. При этом ни ранги, ни служебные обязанности, ни функции, ни правовое состояние их не изменились. Это была чисто идеологическая акция, как если бы в наших министерствах всех заведующих отделами вдруг переименовали в правительственных заведующих отделами, ничего, кроме названия, не меняя. Переименование лишь повысило престиж и ответственность этих чиновников, более точно свидетельствуя, что исполняемые ими обязанности близки к центру мироустройства. Вот что такое было *чжун*.

Однако существовало одно-единственное исключение. На короткое время в начале Тан *чжичжун*ом (букв. «упорядочиватель середины») была названа управленческая должность среднего звена в штате окружных (*чжоу* 州) администраций. И до этого, и после аналогичная провинциальная должность называлась, как правило, совершенно иначе, куда менее претенциозно и куда более адекватно: например, *сыма* 司馬 (букв. «главный лошадиный начальник кавалерии»). В этом древнем термине к танскому времени акцент сместился с военных на гражданские функции, и то же название стало обозначать устроителя важных дел (как, например, лошади для армии), т.е. исполнительного главу аппарата местной администрации, осуществлявшей рутинное повседневное руководство. Сам термин *чжичжун* существовал исстари

и обозначал содержание в порядке учетной документации любой канцелярии и в столице, и на окраинах — чтобы *ван* мог, заглянув в документы, проконтролировать работу своих чиновников. Почему при Тан провинциальную должность вдруг снова начали именовать столь громко, с претензией на функцию устроения центра, и тут же снова переименовали, нет никаких соображений. Дань традиции — конечно. Но какая середина тут имелась в виду? Центр чего таким названием прочили этому чиновнику в качестве зоны ответственности? Что еще могло претендовать на роль центра, кроме императорского окружения? Или, наоборот, названием закреплялась идея, согласно которой данный чиновник, поддерживая порядок в канцелярии вверенного региона, из своей глубинки дистанционно вносит, таким образом, свою лепту в обеспечение наиболее эффективного функционирования центрального правительства? И поэтому, кстати, должен относиться к своим обязанностям максимально ответственно? Или время от времени возникала идея локальных центров упорядочения — мол, в каждой администрации есть свой *чжун*, где решаются дела и происходит документооборот, в стране — побольше, в местных административных единицах — поменьше? Возможно, когда-нибудь люди, более искушенные или более одаренные, смогут разрешить эту загадку. А возможно, она так и останется мертвым фактом и ничего нам не скажет. Но будет очень жаль, если случится именно так.

Или вот еще одна загадка. Особую пикантность ей придает то, что предмет несусыпной государственной скрупулезности был до крайности мелок и незначителен; не министр, не правительственное ведомство, не армия — простой мясник. Но и к названиям таких должностей в ту пору относились с поражающей серьезностью. Если верить «Тан лю дянь» (Тан лю дянь, цз. 15, разд. *чжан хай шу* 掌醢署), ибо в «Цзю Тан шу» и в «Синь Тан шу» эта информация отсутствует, в конце периода Суй и в самом начале Тан во вспомогательном штате (*лювай* 流外) отдела пряных нарезок (*чжанхай шу* 掌醢署) Пиршественного управления (*гуанлу сы* 光祿寺) существовала должность, название которой частично совпадало с названием самого отдела: *чжанхай* 掌醢. Занимались эти работники разделкой и нарезкой мяса и рыбы для засола, маринования и пр. С приходом к власти новой династии, еще, видимо, даже до ее окончательного утверждения и завершения междоусобицы (как будто в годину гражданской войны других дел не было!)¹, эта должность была переименована в *чжухай* 主醢. При Суй по штату их полагалось 10, в момент переименования в годы У-дэ (1-й девиз правления Гао-цзу, 618–626) численность была увеличена до 14, но в годы Чжэнь-гуань (1-й девиз правления Тай-цзуна, 627–649) она вновь была сокращена до 10.

Однако не в численности дело.

Функциональная составляющая названия не изменилась, было *хай* 醢 и осталось *хай* 醢, т.е. как кромсал человек мясо, так и остался кромсать. Ни статус, ни род деятельности не претерпели никаких перемен. Переменился только иероглиф, обозначающий степень полномочий, природу властвования, качество хозяйничанья. Иероглиф *чжан* 掌 значит «ладонь; держать в руках, возглавлять что-л., ведать, управлять, заведовать, распоряжаться чем-л.» (БКРС 1983–1984, III: 93). Иероглиф *чжу* 主 — «возглавлять; ведать, управлять; брать на себя; справляться с...» (Там же, II: 167).

¹ А ведь действительно не было. Надо полагать, поиск и внедрение абсолютно точных административных формулировок были одной из составляющих грандиозной борьбы за власть. Кто найдет название, более адекватное мирозданию, тот и достоин мирозданием править.

В рамках наших представлений — это, в сущности, синонимы. В чем же таился смысл этого переименования? Ведь не была же это просто игра в слова. Для китайцев того времени изменение названия деятельности не могло не быть следствием какой-то трансформации в понимании ее природы. Невозможно объяснить данное событие иначе, как только тем, что при новой власти, когда, согласно базовым установкам китайской политической мысли, весь мир обязан был измениться к лучшему, когда все соответствия должны были стать более выверенными, отточенными и работоспособными, кого-то в высшем эшелоне руководства вдруг осенило, что закрепленный в названии *чжанхай* уровень власти над мясом, реально необходимый мяснику для осуществления его незамысловатых функций, не дотягивает до того уровня или, напротив, превышает тот уровень, который зафиксирован понятием *чжан*, и должен называться *чжу*. Или, другими словами, той степени власти над мясом, которая требуется для его разделки, соответствуют полномочия и возможности уровня *чжу*, а уровень *чжан* избыточен либо недостаточен и лишь незаслуженно возвышает или несправедливо унижает мясника по сравнению с полагающимся ему местом в мире. Ведь в деле мироустройства мелочей не бывает.

Но в чем разница?

Какие бездны смыслов, какие масштабные представления о вселенной, о возможностях и обязанностях человека в ней, о власти и способах ее реализации скрываются за такими деталями! Как хотелось бы это узнать, понять, представить!

Отдельная драма — каким образом передавать подобные оттенки по-русски. Отразить изменение в уровне властвования невозможно, тем более, что эта разница далеко не ясна. Передавать два разных иероглифических термина одним и тем же русским словом невозможно, получится бессмыслица — мясника переименовали в мясника. Приходится имитировать хоть какую-то функциональную разницу, хотя по-китайски именно ее-то и нет, есть лишь формально-идеологическая — а, значит, и в русских эквивалентах эта разница должна быть лишь кажущейся, формальной. И потому *чжанхай* у меня превращается в рубщика мяса, мясоруба, а *чжухай* — в мясореза. Язык не оставляет другого выхода.

2

Конечно, сразу возникает желание выявить хотя бы иерархию полномочий и прерогатив, обозначаемых различными терминами. Хоть кружным путем подобраться к попыткам понять суть каждого из них.

Не тут-то было.

Существовало в танском дворцовом аппарате учреждение, штат которого дает, казалось бы, однозначный ответ на иерархию таких распространенных терминов властвования, как *сы* 司, *дянь* 典 и *чжан* 掌. Это так называемые *гунгуань* 宮官 — дворцовый персонал, особое подразделение Попечения внутреннего служения (*нэйши шэн* 內侍省), включавшее шесть укомплектованных дворцовыми чиновниками служб (*лю цзюй* 六局), заботившихся об императрице, ее дворе и императорском гареме. Структура служб была предельно стандартизирована. Каждая из них подразделялась на четыре отдела. Штат каждого из них состоял из нескольких (чаще всего — двух) *сы* 司 — ранг 6(1), *дянь* 典 — ранг 7(1) и *чжан* 掌 — ранг 8(1). В источниках не содержится ни отдельного описания специфических функций служащих уровней *сы*, *дянь* и *чжан*, ни разграничения их полномочий. Например, относительно отдела записей (*цзи* 記) в «Тан лю дянь» говорится лишь, что *дяньцзи* 典記 и *чжанцзи* 掌記 «помога-

ли» (цзо 佐) *сыцзи* 司記, а в «Синь Тан шу» — что *дяньцзи* 典記 «помогали» *сыцзи* 司記, о функциях же *чжанцзи* 掌記 вообще ничего не сказано. Однако, исходя из места каждой из должностей во всегда иерархично организованных перечнях штатных единиц, из рангов указанных служащих, а также из значений каждого из иероглифов, с помощью которых названы должности, можно предположить, что *сы* — это локальная власть как таковая, общее руководство отделом как таковое, возможно, дополненное необходимостью координировать деятельность своего отдела с деятельностью остальных отделов той же службы и организовывать их взаимодействие, *дянь* — это обеспечение внутренней нормативности отдела, неукоснительного исполнения всех норм и регламентов работы, сохранности и полноты документации, точного соблюдения правил и распорядка, а *чжан* — непосредственное, «черновое» руководство низовым персоналом, «ручное» управление (нелишне вспомнить, что одно из основных значений иероглифа *чжан* — «ладонь»), прямой физический контакт с объектами забот каждого данного отдела, будь то письменные принадлежности, печати, фонари или гаремная косметика.

Исходя из структуры этой иерархии три данных термина я передаю соответственно как заведующие отделами (*сы* 司), блюстительницы (*дянь* 典) и рачительницы (*чжан* 掌). Ранги всех трех, в отличие от обязанностей, указаны совершенно точно, и сомнений в том, кто главнее, не может возникнуть.

Однако генерализовать обнаруженную иерархию, распространить ее на все случаи употребления тех же самых иероглифов — не удастся.

Вот, скажем, *дянькэ шу* 典客 — гостеприимный отдел. Так называлось подразделение Ритуального управления (*хунлу сы* 鴻臚寺), отвечавшее за ведение родословных списков потомков двух княжеских родов (*эр ванхоу* 二王後)², а также перечней вождей и лидеров находящихся под властью танского правительства иноплеменников. Отделу были вверены организация церемоний приема послов вассальных стран при дворе и поднесения ими дани, ритуальных пиршеств, встреч и проводов важных приезжих, их питание и снабжение всем потребным, в том числе — медицинское обеспечение во время пребывания в Китае. В отделе служили, в частности, чиновники, называвшиеся *чжанкэ* 掌客 и имевшие ранг 9(1/1) — гостевые рачители, непосредственно отвечавшие за проведение процедур встреч, размещения и проводов иноплеменных посланцев и входившие во вспомогательный персонал *дянькэ* 典客 — блюстители гостей, о функциях которых ничего не сказано, но, судя по их месту в аппарате, они этих гостей просто обслуживали, т.е. выявленная было иерархия здесь переворачивается с ног на голову. И поэтому гостевых рачителей приходится называть старшими гостеприимцами, а блюстителей гостей — гостеприимцами младшими.

В одном учреждении так, а в другом — совершенно иначе. У танских китайцев на все были свои соображения. Наша логика, наверное, показалась бы им примитивной.

3

Существуют совершенно объективные сложности, практически блокирующие всякую честную и последовательную попытку постараться передавать в русскоязычных названиях учреждений и должностей исходные китайские смыслы.

² Так назывались потомки двух династий, правивших Китаем непосредственно перед Тан, — Северной Чжоу (557–581) и Суй (581–618). Они официально считались «гостями государства» (*гобинь* 國賓) и пользовались рядом привилегий наряду, а отчасти и наравне с собственно танской аристократией.

Например, трудность в том, что китайская культура с ее многовековой бюрократической традицией породила куда больше административных терминов, нежели западная, и у нас банально не хватает слов для адекватно разнообразной их передачи. Скажем, для служащих, исполнявших рутинную бумажную работу в учреждениях в Китае, применялось множество самых разных названий, но нам приходится практически монотонно передавать эти названия секретарями или писцами. И пусть на деле функции всех этих вспомогательных работников действительно были сходными — но очень не хочется быть вынужденным, пусть даже под непреодолимым давлением объективной реальности, разные наименования превращать в одно; а когда это приходится делать, уступка ощущается как поражение.

Когда исследователю, занятому проблематикой, не связанной с китайской бюрократией, по ходу дела требуется назвать два-три учреждения либо три-пять чиновников высшего или среднего звена, дело представляется довольно простым. Написал, например, «распорядитель» или «смотритель» — и все, в общем, понятно, можно двигаться дальше и всерьез, с полной отдачей анализировать, скажем, какой-то дворцовый переворот, какую-то философскую категорию, какую-то мифологему или какой-то литературный жанр. Но когда берешься осваивать совокупность неисчислимых бюрократических терминов императорского Китая систематически, во всем их многообразии и всей их неопределенности, из-под простоты начинают прорастать проблемы, и чем более широкий круг наименований приходится учитывать, тем проблем становится больше. Скажем, если термин «управитель» уже зарезервирован за иероглифом *цин* 卿, а термин «исправник» — за иероглифом *чжэн* 正, то пользоваться теми же самыми русскими словами для передачи иных китайских терминов нельзя, иначе вся работа теряет смысл. Очередной расплывчатый пересказ никому не нужен. Никому не нужно нескончаемое перебирание одних и тех же расхожих слов в разных сочетаниях.

Стремление к более или менее адекватной смысловой передаче почти неизбежно приводит к возникновению стремления подобрать для каждого иероглифа однозначный и постоянный русскоязычный эквивалент. Однако оба языка, и китайский, и русский, этому упорно сопротивляются.

Взять, например, иероглиф *цао* 曹. Изначально, по всей видимости, он означал пару (позже — просто несколько) человек, возможно, сверстников, то ли принадлежащих к одной социальной группе, то ли занятых одним делом (Wiktionary). Наиболее близким по смыслу, но абсолютно недопустимым по ассоциациям был бы перевод иероглифа *цао* памятным людям старших поколений словосочетанием «группа товарищей». В период Тан этот термин в подавляющем большинстве случаев употреблялся в смысле «отдел» — иерархическая группа занятых одной и той же деятельностью коллег, составляющая специализированное подразделение, входящее в структуру более крупного учреждения. Отделы *сы* 司 в центральных органах правительства порой назывались *цао*, и практически постоянно так назывались отделы в таких учреждениях и структурах, как гвардии (*вэй* 衛), воеводы дружины (*шуйфу* 率府) наследника престола, княжеские дворы (*циньюан фу* 親王府), столичные округа (*фу* 府), наместничества-дудуфаты (*дуду фу* 都督府) и наместничества-духуфаты (*духу фу* 都護府), военные округа (*чжэнь* 鎮). Однако в ранние времена термином *цао* оформлялись наименования более крупных учреждений, порой, например, тех, что позже стали палатами (*бу* 部)³, и по старинке, неофициально, такое употребление при Тан

³ Их традиционно называют в западной синологии министерствами, и применительно к современности это действительно так.

могло сохраняться. Скажем, *баньцао* 版曹 (букв. «коллеги, которые занимаются перечнями») — так в просторечии могли называть Подворную палату (*хубу* 戶部). Термин *гунцао* 工曹 служил неофициальным заменителем названия Работной палаты (*гунбу* 工部). Здесь уже никак нельзя применять слово «отдел», приходится выбирать максимально обобщенное и нейтральное слово «ведомство». Но и это еще не все. Например, в период Суй и в самом начале Тан одно из воинских формирований стражи наследника престола называлось *ицао* 義曹 (букв. что-то вроде «верных долгу, исполненных мужества однополчан»), и здесь не может подойти ни один из гражданских терминов, приходится обходиться эвфемизмами — например, «соратники», или переводить *цао* тоже максимально обобщенным и нейтральным, но хотя бы более или менее военным словом «отряд». А вот во 2-м году Кай-юань (2-й девиз правления Сюань-цзуна, 713–741) был организован двор внутреннего обучения (*нэйцзяо фан* 內教坊), где дворцовых дев обучали различным умениям и искусствам; в частности, их учили музыке многозвучия сладкозвучия (*иньшэн боши* 音聲博士), которые были подразделены на *и цао* 一曹 и *эр цао* 二曹, причем конкретные функции и различия разных *цао* нигде не прояснены; на этот раз *цао* приходится переводить как «группа» — многозвучия первой группы и многозвучия второй группы (подразделять гражданских музыкантов на отряды очень не хочется). В общем, нет никакой возможности подобрать русское слово, которое могло бы вписаться во все эти контексты.

А вот противоположный пример: должности *чэн* 丞 и *цзо* 佐. Разные китайские термины, которые переводятся одинаково, одним и тем же русским словом «помощник». Именно так их трактует, например, БКРС: «*Чэн* — помощник (*государя, главы учреждения*)» (БКРС 1983–1984, II: 50), «*Цзо* — помощник, заместитель, компаньон...» (Там же: 76). Конечно, хотелось бы подыскать для них разные русскоязычные эквиваленты, коль скоро сами китайцы называли их по-разному. И ведь это действительно были разные помощники. Если *цзо* — это просто, судя по иероглифу, рядом стоящий человек (пусть и стоящий слева, т.е. со стороны сердца, со стороны восхода солнца⁴, значит, важный), то *чэн* — по всей видимости, изначально обозначал того или тех, кто вынимает человека из ямы, куда тот свалился (может, по неосторожности, а то и в результате злого умысла) (Wiktionary). Да, такой человек оказывает помощь. Но он куда больше, чем помощник, он почти спаситель. Да и в бюрократической реальности эти два помощника несли различное бремя. *Цзо* — не более чем ассистенты, а в основном — относительно мелкие вспомогательные профильные служащие местных администраций. *Чэн* встречались в гораздо большем, нежели *цзо*, количестве учреждений, и мелких, и крупных, и провинциальных, и важнейших центральных, и во всех этих учреждениях на них ложилась основная тяжесть исполнения повседневной рутинной административной работы; в источниках это лаконично называется *пань ши* 判事 (принимают решения по делам) или, конкретнее, применительно к учреждениям типа *сы* 寺 (управлениям) или *цзянь* 監 (надзорам) — *пань сыши* 判寺事 или *пань цзяньши* 判監事. Да и ранги их были несопоставимы. Если, скажем, помощник врача (*ицзо* 醫佐) в монаршей лекарственной службе (*шаньъяо цзюй* 尚藥局) имел едва ли не самый низкий ранг из возможных — 9(1/2), то помощник (*чэн* 丞) в Попечении потаенных документов, т.е. в императорской библиотеке

⁴ В тогдашнем Китае, не в пример современной географии, восток был слева, а запад справа, поскольку точкой отсчета являлся сидящий лицом к югу император.

(*мишу шэн* 秘書省) имел ранг 5(2/1), а именно между 5-м и 6-м рангами пролегла граница между высшим и низшим чиновничеством. Да, *чэны* с низкими рангами тоже были в самых разных учреждениях, но вместе с тем в название высшей правительственной должности, которую у нас обычно передают словом «канцлер», этот иероглиф тоже входил (*чэнсян* 丞相). Именно за иероглифом *чэн* в нашей литературе устойчиво закрепился перевод «помощник», и я долго пытался не идти против традиции. Но все старания найти для *цзо* какой-то эквивалент успехом не увенчались; все альтернативные термины (которых в русском не так уж много) — подсобник, подручник и пр. — звучат неуклюже, неуважительно, явно не могут относиться к государственному администратору и, что греха таить, ощущаются притянутыми за уши. Поэтому я в итоге рискнул покуситься на *чэна*, и теперь он у меня везде будет содейственником, а, скажем, *чэнсян* — содействующим сподвижником в параллель правительствующему сподвижнику (*цзайсян* 宰相). Я прекрасно отдаю себе отчет в том, что моему примеру никто не последует, и оба эти китайских чиновника — и *чэн*, и *цзо* — для всех в равной степени останутся помощниками; но я считаю своим долгом хотя бы пояснить разницу, предупредить о ней и показать, что ситуация все же не безвыходна.

Бывает и так, что близкого функционального аналога в западной управленческой практике подобрать вообще невозможно. Например, если в западной — в том числе и в нашей — традиции множество наименований являются производными от «возглавлять» или «начинать» (глава, начальник и пр.), то в традиционном Китае аналогичную основополагающую функцию руководства понимали не как пребывание во главе, в начале строя, группы или деятельности, а как координирование, дирижирование разнородным, многофункциональным коллективом, активность которого в конечном счете направляется к единой общей цели. Поэтому во многих китайских терминах так или иначе варьируется идея единения, обобщения, гармонизации. По сравнению с традиционным Китаем и на Западе, и у нас, судя по всему, эта идея не в чести, и передать ее терминологически очень трудно, нет у нас таких слов. И тогда мы, как правило, просто пасуем и по возможности вообще уклоняемся от попыток русскоязычной передачи.

Вот, скажем, иероглиф *ду* 都, входивший в названия должностей многих крупных военных и гражданских руководителей, в частности тех, которых у нас порой называют губернаторами. Он значит, в частности, «всё, всего, в итоге, в целом»; *перед* сказуемым указывает, что действие его распространяется на все подлежащие или на все обстоятельства в равной мере (БКРС 1983–1984, II: 778). К слову сказать, если нет губерний, то какие могут быть губернаторы? Губернаторов — правителей заморских колоний у нас, к счастью, в отличие от англичан, никогда не было. У китайцев, кстати, тоже. У нас губернаторами были лишь правители губерний, а попыток применить привычное нам слово «губерния» к китайским территориальным административным единицам, насколько мне известно, в современной китаистике не наблюдается. Вероятно, *ду* в названиях должностей — например, в должности *дуду* 都督 (тех, кто ее занимал, у нас частенько как раз и называют губернаторами) носит обобщающий характер и означает на самом деле то, что полномочия исполнителя должности, в название которой входит *ду* 都, распространялись (или могли быть распространены) на несколько однотипных единиц — армий (*цзюнь* 軍), округов (*чжоу* 州) и пр. Такие названия, как, например, заместитель главы территориальной дружины ополчения (*гои дувэй* 果毅都尉), приходится переводить как «непреклонно-сме-

лый общенаачальствующий пристав»; при желании сделать термин более компактным можно, вероятно, заменять «общенаачальствующий» на «начальствующий» или даже просто «главный», но важный оттенок мы при этом неизбежно потеряем.

А вот в название *дутун* 都統 разом входят два обобщающих иероглифа — уже знакомый нам *ду* и *тун*, который значит «объединять, обобщать, править, управлять, руководить» (БКРС 1983–1984, IV: 493). Так при Тан назывались главнокомандующие полевыми или походными армиями (*синцзюнь* 行軍). Вероятно, *дутун* значит «общенаачальствующий единитель» (на западный манер его можно было бы назвать главным координатором; «координатор» по-русски и есть «единитель») или «единоначальник». Иероглиф *тун* в подобных случаях, вероятно, обозначает координацию, сведение воедино разнородных действий нескольких разнохарактерных элементов одного сложного целого. А иероглиф *ду* добавляет к этому то, что таких сложных, но однотипных единиц под властью данного чиновника было несколько. Появление *ду* в названии офицерской должности чаще всего означало, что данному командиру вверено сразу несколько полноценных войсковых соединений с одинаково неоднородной структурой.

Удивительно назывался глава библиотеки (*сыцзин цзюй* 司經局) наследника престола — *сяньма* 洗馬, 先馬. Понять этимологию этого наименования и тем более попытаться передать его смысл по-русски очень сложно. Буквально название этой должности значит «мойщик лошадей», а изначально — «тот, кто ведет лошадь». В древности в штате obsługi наследника престола существовала должность идущего или едущего впереди (*сяньма* 先馬 — букв. «лошадь, едущая первой») наследника, когда тот покидал резиденцию и передвигался верхом или в экипаже. Видимо, в его обязанности входило как бы пролагать путь наследнику, а то и реально вести его лошадь. *Сяньма* отвечал за экипажи наследника и его церемониальную стражу, а заодно — за его книжные собрания, архивы и чтение. Возможно, когда образованность стала цениться несколько выше, обеспечение наследника надлежащим чтением, подбор для него литературы и неизбежно связанные с этим функции разъяснений и наставлений начали рассматриваться как символ расчистки для него жизненного пути и ведения под уздцы его коня. Следовательно, термин *сяньма*, возможно, надо расширительно трактовать как «облегчающий движение», «способствующий в пути», «прокладывающий путь», только под движением и путем в первую очередь подразумевалось уже повышение культурного уровня, а не верховая езда. Но «лошадь» осталась в названии, вероятно, как традиционная метафора важности функций — так же, например, как осталась она в названии должности *сыма* 司馬, когда главный лошадиник превратился в исполнительного главу многих местных администраций. Иероглиф же *сянь* 先 был, надо полагать, заменен на *сянь* 洗 в связи с каким-то табу или древней ошибкой, вошедшей в правило. Поэтому данный термин лучше всего понимать как провожатый в мире книг и документов, книжный поводырь, книговожатый, чтениевод, а легкая и практичная при употреблении версия «заведующий библиотекой» допустима, конечно, но совсем не передает смысла китайского названия и отдаст непозволительной модернизацией.

4

Для облегчения жизни есть, естественно, простой метод калькирования на русский язык западноязычных версий передачи старокитайских административных терминов. Там версии такой передачи более устоялись, хотя и в западноязычной синологии от-

нюдь не возникла некая общепринятая система. Однако в такой методике таится серьезная опасность. На Западе главенствует функциональный подход, термины не столько переводятся, сколько интерпретируются, вдобавок порой в рамках заданной еще Римской империей смысловой и терминологической традиции, и уж подавно — с применением терминов, бывших в ходу у собственной бюрократии. Поэтому в Китае полуторатысячелетней давности возникают такие господа, как президент и вице-президент, гранд, ментор, цензор, менеджер, директор, джентльмен, бейлиф, префект, клерк, а от канцлеров и секретарей буквально рябит в глазах.

Казалось бы, в этом нет большой беды. Если название той или иной должности или учреждения хотя бы приблизительно дает представление о функциях, которые данным чиновником или данным учреждением исполнялись, то этого как бы уже достаточно.

Только вот Китай мы при этом теряем.

Мы оказываемся в некоем абстрактном государстве без истории и культуры, неизвестно в каком веке, неизвестно на каком континенте, в квазиевропейском симулякре без рода и племени.

Здесь уместно привести одно совершенно, на мой взгляд, верное высказывание, которое сделано было, правда, совсем по иному поводу, но, являясь обобщением высшей степени, вполне может быть отнесено и к нашей тематике.

«...Возникает ряд трудностей. Одна из них заключается в опасности невольного перенесения исследователем априорных конструкций „извне, на чужую культуру“, тогда как надо „искать ключевые слова-понятия внутри умственного состава изучаемой культуры“... В реальной действительности любая культура (а следовательно, и ее „категории“) функционирует как культура этническая, обладающая своей, нередко только ей присущей, ментальностью. Между тем без признания этого едва ли будет понятна суть применяемых (или применявшихся) в данной культуре понятий, даже если лингвистически они поддаются переводу. Тем более, когда такой возможности нет» (Мыльников 1996: 9).

Вместе с тем именно для нас, в России, задача осложняется тем, что у нас самих множество названий учреждений и должностей — кальки с европейских. До вторжения западных реалий русский язык не успел породить собственных слов ни для директора, ни для ревизора, ни для контролера, ни для прокурора, ни для менеджера, ни для тренера, ни для кандидата, ни для оператора, ни для диплома, ни для патента, ни для циркуляра, ни... Несть числа тому, чего не было. А то, что было — спальники, столы и прочие дьяки, — в новых условиях качественного усложнения административного аппарата и специализации функций объективно оказалось неприменимо. Но это проблема нашей культуры. У китайцев такой проблемы не было. И это надо как-то дать понять, как-то учесть. Если, например, у китайцев как бы директор (тот, кто направляет деятельность) спокон веку назывался надзирателем (тем, кто присматривает за деятельностью и не дает ей выходить за рамки, определенные законом и потребностями страны или императорского двора), это ведь неспроста.

Со времен петровских реформ подавляющее число названий учреждений и должностей в России стали иностранными, малопонятными простому народу и, честно говоря, трудно произносимыми. Захочешь вспомнить кого-нибудь из тогдашних начальников — сразу на ум приходят какие-нибудь оберфельдцейхмейстеры или гоф-фурьеры (и поди сообрази, кто это такие). Да и теперь положение не лучше.

Я далек от мысли бездумно бороться с иностранными заимствованиями и вовсе не хочу уподобляться тем из патриотов екатерининских времен, кто, говорят, даже «клизму» рекомендовал заменить на «задослаб». Но передавать термин одного иностранного языка термином другого иностранного языка считаю принципиально неправильным.

Однако такой подход, увы, еще более сужает спектр приемлемых вариантов перевода. Тем более что полузабытых «кравчих», «постельничих» и «подьячих» тоже применять нельзя, это тоже будет культурная подмена. Стараясь следовать этому принципу неукоснительно, я даже термин «приказ», который в прежних работах употреблял для передачи китайского термина *сы* 寺, теперь заменил на максимально нейтральное слово «управление». И поэтому для меня аккуратный неологизм, хоть как-то передающий реальный смысл китайского слова, всегда будет предпочтительнее термина, порожденного европейской или допетровской русской культурой и заведомо являющегося лишь отдаленным функциональным аналогом оригинального термина. Русскоязычные эквиваленты китайских терминов должны быть максимально нейтральны культурно, по возможности не нести на себе никаких цивилизационных и исторических ассоциаций. Только так они смогут мало-помалу «прилипнуть» к той далекой от нас самостоятельной и самодостаточной реальности, которая их породила, связаться ассоциативными цепочками исключительно со своими прототипами и, оставаясь русскими словами, сделаться маркерами не римской, не западноевропейской, не допетровско-русской, а именно и только китайской культуры.

Вот, скажем, должность *цзицзю* 祭酒. Буквально этот бином значит «жертвенное вино», «возливать вино при жертвоприношениях». Так назывался глава высшего государственного учебного заведения танского Китая. Во время общих торжественных мероприятий, одухотворявших рутину учебного процесса, возливатель возглавлял церемонию принесения жертв Конфуцию и иным мудрецам древности. О том, какое отношение к организации собственно учебного процесса имел *цзицзю*, подробности в источниках не сообщаются; похоже, конкретикой учебной рутины руководили его заместители, а глава учреждения отвечал (наверняка не только на проводимых дважды в год упомянутых процедурах, но и во время любых торжественных мероприятий) за психологическое стимулирование учеников, утверждая их в мысли и чувстве, что они не просто тексты зубрят, но приобщаются к вековой мудрости, к предельной внутренней праведности, и наводил, таким образом, эмоциональные мосты между монотонно напряженными буднями юных организмов и великой традицией.

Как его назвать?

По-французски он — *recteur* (ректор) (Rotours 1947–1948: 442, 1051), по-английски — *libationer* или *chancellor* (священник, проводящий ритуал возлияния или номинальный глава университета) (Hucker 1985: 130).

Покопаемся в запасниках родной словесности.

Все мы то и дело сталкиваемся со словами «злодеяние», «злодейство», «злодей». Слова «добродей» у нас в ходу и на слуху нет, однако оно нам явно не чуждо, коль скоро существует фамилия Добродеев (пусть и, вероятно, в свое время искусственно созданная). В то же время на вполне законных основаниях в русском языке исстари существуют такие слова, как «священнодействовать» и «священнодействие». Они как нельзя лучше, лаконично и исчерпывающе, описывают то, в чем состояли главные обязанности *цзицзю*.

И поэтому я выбираю для названия его должности слово «священнодей».

Как бы ни был неуклюж, угловат и громоздок (порой возникают целые нагромождения слов) смысловой русскоязычный эквивалент того или иного китайского термина, неизбежным предварительным условием его формулирования может быть только проникновение (более или менее глубокое, более или менее адекватное — это уже другая история) в смысл самого китайского термина. Передать смысл по-русски невозможно, не попытавшись хотя бы приблизиться к смыслу китайскому. В этом главная ценность и главная задача безнадежных потуг адекватно назвать каждого китайского чиновника по-русски. Да, чем точнее будет передача, тем более косноязычен будет ее результат. Это не страшно; возникающие словесные этажерки потом можно и шлифовать, и сокращать. Но альтернативный принцип, когда учреждению или должности просто подыскивается функциональный (тоже, как правило, совсем не близкий и зачастую обманчивый) аналог в европейской бюрократии, а потом название этого аналога выдается за название китайского прототипа, вообще ликвидирует возможность понять самих китайцев.

Попытка дать китайским названиям русскоязычные смысловые эквиваленты сродни усилиям алхимиков получить золото. Цель их не была достигнута, потому что была недостижима, но зато мы получили куда больше, чем золото, — целую новую науку. Химию. И наука, кстати, началась с того, что из ее названия ушел чуждый артикль «ал».

Литература

- БКРС 1983–1984 — Большой китайско-русский словарь. В 4 т. / Под ред. И.М. Ошанина. М.: Наука, ГРВЛ, 1983–1984.
- Мыльников 1996 — *Мыльников А.С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1996.
- Hucker 1985 — *Hucker Ch.* A Dictionary of Official Titles in Imperial China. Stanford; California: Stanford University Press, 1985.
- Rotours 1947–1948 — *Rotours R. des.* Traité des Fonctionnaires et traité de l'Armée. Vol. 1–2. Leyde: E.J. Brill, 1947–1948.

Электронные ресурсы

- Тан лю дянь 唐六典 (Шесть уложений Тан) // Веб-сайт “Wikisource”. URL: <https://zh.wikisource.org/wiki/唐六典> (дата обращения: 05.01.2025).
- Wiktionary — Веб-сайт Wiktionary, the free dictionary. URL: https://en.wiktionary.org/wiki/Wiktionary:Main_Page (дата обращения: 05.01.2025).

References

- Bol'shoi kitaisko-russkii slovar'*. V 4 t. [A Comprehensive Chinese-Russian Dictionary. In 4 vols]. Ed. by I.M. Oshanin. Moscow: Nauka, Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury, 1983–1984 (in Chinese and Russian).
- Hucker, Charles. *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*. Stanford–California: Stanford University Press, 1985 (in English).
- Myl'nikov Alexander S. *Kartina slavianskogo mira: vzgliad iz Vostochnoi Evropy* [The Picture of the Slavic World: A View from Eastern Europe]. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 1996 (in Russian).

Rotours, Robert des. *Traité des Fonctionnaires et traité de l'Armée*. Vol. 1–2. Leyde: E.J. Brill, 1947–1948 (in French).

Electronic resources

Tan lyu dyan' (唐六典 *Shest' ulozhenii Tan*). Veb-sait "Wik-isource". URL: <https://zh.wikisource.org/wiki/唐六典> (accessed: 11.01.2024) (in Chinese).

Wiktionary — Wiktionary, the free dictionary. URL: https://en.wiktionary.org/wiki/Wiktionary:Main_Page (accessed: 11.01.2024) (in English).

Analysis of Old Chinese Administrative Terminology as a New Field of Research

Viacheslav M. RYBAKOV

Institute of Oriental Manuscripts RAS
St. Petersburg, Russian Federation

Received 24.12.2025.

Abstract: All traditional Chinese texts, from dynastic histories to verse and fiction, are full of names of institutions and positions. Meanwhile, in Russian Sinology there has not been and still is not a single dictionary of such terminology. This is even more unacceptable since in medieval China itself such names were selected very carefully and with great responsibility. In fact, the official titles in traditional China are the closest derivatives of the state ideology, allowing us to trace the changes and priorities of that ideology. Analysis of administrative names provides unique opportunities for studying this ideology and is the only way to create at last the long-awaited dictionary of such terminology, which is so lacking in Russian Oriental studies.

Key words: Traditional Chinese bureaucracy, state ideology of traditional China, administrative terminology, translation of Chinese administrative terms.

For citation: Rybakov, Viacheslav M. "Analysis of Old Chinese Administrative Terminology as a New Field of Research". *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2026, vol. 23, no. 2 (iss. 65), pp. 78–90 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO698461.

About the author: Viacheslav M. RYBAKOV, Dr. Sci. (History), Researcher-in-Chief, Department of Far Eastern Studies, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (ouyangtsev@mail.ru). ORCID: 0000-0002-7671-9500.

Божества аграрного культа в сочинении Ин Шао 應劭 «Фэнсу тунъи» 風俗通義 («Проникновение в смысл веяний и обычаев»)

Т.В. КЛЕМЕНТЬЕВА

Институт восточных рукописей РАН
Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.55512/WMO707177

Статья поступила в редакцию 02.02.2026.

Аннотация: В статье представлены анализ и перевод первых четырех разделов главы «Сы дянъ» 祀典 («Устав жертвоприношений») из сочинения Ин Шао (ум. до 204 г.) «Фэнсу тунъи» 風俗通義 («Проникновение в смысл веяний и обычаев», конец II — начало III в.), критикуются распространенные среди современников автора заблуждения по широкой тематике. Глава «Сы дянъ» раскрывает ложные представления о религиозных культах, которые Ин Шао считал важными для благополучия отдельных людей и всего государства. Первые четыре раздела посвящены божествам земледелия и содержат целый ряд имен: Сянь-нун 先農 (Первопредок-земледелец), Хоу-цзи 后稷 (Владычествующий над просом), Шэ-шэнь 社神 (Божество земли), Цзи-шэнь 稷神 (Божество проса), Лин-син 靈星 (Одухотворенное созвездие), — четкое соотношение между которыми было установлено в ходе текстологического анализа представлений о них в древнем Китае. Цзи-шэнь, Сянь-нун и Лин-син в тексте «Фэнсу тунъи» фигурируют в качестве различных названий Хоу-цзи. В то время как понятия «Лин-син» и «Цзи-шэнь» довольно устойчиво связывались с Хоу-цзи при Хань, понятие «Сянь-нун» могло употребляться по отношению как к Хоу-цзи, так и к Шэнь-нуну.

Ключевые слова: Ин Шао, Хоу-цзи, Шэнь-нун, Сянь-нун, Шэ-шэнь, Цзи-шэнь, религиозные культы эпохи Хань.

Для цитирования: Клементьева Т.В. Божества аграрного культа в сочинении Ин Шао 應劭 «Фэнсу тунъи» 風俗通義 («Проникновение в смысл веяний и обычаев») // Письменные памятники Востока. 2026. Т. 23. № 2 (вып. 65). С. 91–103. DOI: 10.55512/WMO707177.

Об авторе: КЛЕМЕНТЬЕВА Татьяна Владимировна, младший научный сотрудник, Отдел Дальнего Востока, Институт восточных рукописей, Российская академия наук (Санкт-Петербург, Россия) (tklementeva1297@mail.ru). ORCID: 0000-0001-5964-4618.

© Клементьева Т.В., 2026

Общая характеристика главы «Сы дянъ»

Сочинение «Фэнсу тунъи» 風俗通義 («Проникновение в смысл веяний и обычаев») было написано Ин Шао 應劭 (ум. до 204 г.), государственным деятелем конца

Восточной Хань 東漢 (Дун Хань, также Хоу Хань 後漢 «Поздняя Хань», 25–220). За время своей жизни он создал целый ряд работ по юридической и ритуальной тематике, преследуя цель восстановить эффективность исполнения законов в стране, переживавшей кризис. Одной из последних стало сочинение «Фэнсу туньши», целью которого, как сообщается в предисловии к нему, было «проникнуть [в суть] распространенных [среди людей] заблуждений и ошибок и постараться привести их в соответствие с принципом должного» (Фэнсу туньши цзяочжу 2010: 4).

Работа Ин Шао имеет энциклопедический охват, а ее главы затрагивают как важные сферы государственной жизни (музыка, религиозные культы, география, политическая история), так и общие вопросы взаимоотношений людей на службе и в семье. В главе «Сы дянь» 祀典 («Устав жертвоприношений») Ин Шао собрал сведения о жертвоприношениях и культах, важных, по его мнению, для благополучия государства и отдельных людей. Первые четыре раздела — «Сянь-нун», «Шэ-шэнь», «Цзи-шэнь» и «Лин-син» — посвящены аграрным культам. Автор сочинения не ставил перед собой задачу их систематичного описания, а приоткрыл для читателя лишь те особенности, которые касались критикуемых заблуждений. Вследствие длительной истории передачи текста в некоторых разделах не уцелели сами опровергаемые тезисы, а сохранилась лишь авторская аргументация, исправляющая их, что усложняет понимание логики рассуждений Ин Шао. Не облегчает задачу и то, что в письменных памятниках эпохи Хань отражены разные позиции в отношении того, с каким божеством отождествлялось наименование «Сянь-нун». Для раскрытия взглядов Ин Шао перечисленные разделы будут проанализированы более подробно.

Раздел «Сянь-нун»

Понятие «Сянь-нун» впервые встречается в письменной традиции Китая при Восточной Хань и используется в текстах этого времени достаточно редко. И при Хань 漢 (202 г. до н.э. — 220 г. н.э.), и после оно могло обозначать двух божеств, почитаемых как основатели земледелия в Китае, — Шэнь-нуна и Хоу-цзи. Этим персонажам приписывали сходные деяния (впервые научили людей сажать культурные растения), хотя, например, Хоу-цзи никогда не считали изобретателем плуга (Henricks 1998: 107). Критикуемое заблуждение в разделе не сохранилось, и его текст начинается с аргументации, опровергающей неверное мнение. В частности, Ин Шао сослался на пример из «Чуньцю Цзочжуань» 春秋左傳 («Комментарий Цзо [Цю-мина] к [летописи] „Вёсны и осени“»), где сообщалось, что церемонию жертвоприношения в предместьях *цзяо* 郊 необходимо проводить до первой вспашки весной, а не после. Кроме того, автор упомянул обряд распахки императорского поля в честь Сянь-нуна, принятый при Хань императором Сяо-вэнь-ди 孝文帝 (личное имя Лю Хэн 劉恆, 203/02–157 г. до н.э., прав. 180–157 гг. до н.э.). Сопоставим основные особенности представлений о Хоу-цзи и Шэнь-нуне, сложившиеся к эпохе Хань.

О жизни Хоу-цзи в письменной традиции существовала подробная легенда, которая изложена в древнейших памятниках «Шицзин» 詩經 («Канон стихов») (Маоши чжэньши 2000, цз. 17: 1239–1266; цз. 18: 1405; цз. 19: 1538; цз. 20: 1655–1661) и «Чу-цы» 楚辭 («Чуские строфы») (Чуцы бучжу 2006, цз. 3: 81; цз. 17: 380). В них Хоу-цзи описывается как основатель чжоуского народа, который первым научился возделывать культурные растения и передал эти навыки своему народу. Известно также, что

во времена Западного Чжоу 西周 (XI в. — 771 г. до н.э.) существовали сезонные жертвоприношения, которые проводились, вероятно, в первом месяце каждого сезона в храме предков правителя в честь большого числа божеств, в том числе и Хоу-цзи (Bilsky 1975: 38–40). В эпоху Восточного Чжоу 東周 (770–221 гг. до н.э.) удельные правители стали поклоняться Хоу-цзи в рамках жертвоприношения в предместьях *цзяо* и на алтаре *цзи* 稷, причем жертвоприношения *цзяо* совершались до начала пахоты (Bilsky 1975: 138). В это же время данное божество перестало восприниматься исключительно как предок чжоуского дома. В «Шуцзин» 尚書 («Чтимые писания»), «Сюнь-цзы» 荀子 и «Хань Фэй-цзы» 韓非子 Хоу-цзи упоминался уже как помощник легендарного правителя Шуня 舜, сумевший засеять землю злаками, чтобы народ не страдал от голода.

В источниках эпохи Хань он мог быть охарактеризован и как чиновник при совершенномудрых правителях древности, и как предок чжоусцев. В честь Хоу-цзи продолжили совершать регулярные жертвоприношения, начиная со 178 г. до н.э., когда император Сяо-вэнь-ди возобновил ритуал вспашки священного поля. Наличие царских жертвоприношений вкупе с восприятием этого божества как предка чжоусцев позволило синологам утверждать, что Хоу-цзи являлся историзованным аграрным божеством (Яншина 1984: 69–75).

Что касается Шэнь-нуна, по мнению Р. Хенрикса, первоначально он мог являться божеством земледелия шанцев, которому молились в случае засухи (Henricks 1998: 115). А.Э. Терехов также указывал, что такие элементы его внешности, появляющиеся в более поздних текстах, как «голова быка» и «грудь, образующая плуг», могут указывать на его изначальную роль божества-покровителя земледелия (Терехов 2016: 172). Первые упоминания о Шэнь-нуне встречаются в текстах эпохи Чжаньго 戰國 («Сражающиеся царства», V в. — 221 г. до н.э.). В работах этого периода он предстает в двух ипостасях: совершенномудрого правителя древности и культурного героя-изобретателя плуга. Образ Шэнь-нуна как правителя древности получил развитие в рамках идей «школы пахарей» (*нун-цзя* 農家): согласно данному течению, Шэнь-нун когда-то управлял совершенной земледельческой империей, обучал своих подданных без повелений и наказаний и работал бок о бок с земледельцами (Graham 1990: 76–86). С эпохи Цинь 秦 (221–207 гг. до н.э.) постепенно ушел в забвение идеал политической утопии сторонников *нун-цзя*, не соответствовавшей идеологическим нуждам новой империи, но остался образ Шэнь-нуна как мудрого правителя, научившего людей пользоваться плугом (Там же: 100).

С эпохи Хань он также стал восприниматься как часть когорты древних правителей «Сань хуан» 三皇 («Трое августейших»), что отражено в том числе в главе «Хуан ба» 皇霸 («Августейшие и гегемоны») из «Фэнсу тунъи» (Фэнсу тунъи *цзяочжу* 2010: 2–3). Ин Шао поставил Шэнь-нуна в один ряд с такими мифологическими государями, как Фу-си 伏羲 и Суй-жэнь 燧人, и отмечал, что все трое выделялись великими заслугами перед народом. Начиная с Восточной Хань, Шэнь-нун стал называться и основоположником медицины; считалось, что в течение своей жизни он отбирал целебные для человека травы, проверяя их на себе (Henricks 1998: 107).

Вплоть до конца Хань Шэнь-нун не упоминался в связи с ритуалами распашки первой борозды и жертвоприношений в начале весны, в отличие от Хоу-цзи. С учетом этого можно говорить о том, что в первом разделе Ин Шао вел речь именно про Хоу-цзи, а не про Шэнь-нуна.

Разделы «Шэ-шэнь» и «Цзи-шэнь»

Во втором разделе «Шэ-шэнь» и третьем разделе «Цзи-шэнь» автор опровергает более упрощенное, на его взгляд, понимание того, как сложились жертвоприношения на алтарях *шэ* и *цзи*, и указывает на конкретных персонажей легендарной истории, которым стали поклоняться на этих алтарях, почитая их заслуги перед народом. Автор утверждает, что на алтаре *шэ* воздают за заслуги Хоу-ту, «[который] помог Чжуань-сюю, сумел разровнять девять земель» и которого почитают как Шэ-шэня. В третьем разделе Ин Шао указывает, что два персонажа, потомок Шэнь-нуна и Хоу-цзи, почитаются в роли Цзи-шэня за то, что научили людей сеять культурные растения.

Наименования «Шэ-шэнь» и «Цзи-шэнь» встречаются в древнекитайских текстах только с эпохи Хань, причем достаточно редко. В имеющихся примерах отражена следующая корреляция: под Цзи-шэнем подразумевается Хоу-цзи, а под Шэ-шэнем — Хоу-ту 后土. Такую интерпретацию можно найти в работах «Луньхэн» 論衡 («Весы суждений») (Луньхэн цзяоши 1990, цз. 25: 1060) и «Дудуань» 獨斷 («Отдельные заключения») ¹.

Идея о том, что на алтаре *цзи* поклоняются Хоу-цзи, а на алтаре *шэ* — Хоу-ту, ведет происхождение с более раннего, чем эпоха Хань, периода, а именно с эпохи Восточная Чжоу. По мере ослабления власти царского домена, ответственного за отправление важнейших жертвоприношений, удельные правители чувствовали необходимость создания автономной системы религиозных ритуалов, в том числе для обеспечения процветания княжества и получения достаточного урожая. С этого времени на алтарях *цзи* наравне с алтарями *шэ* в каждом удельном княжестве стали приносить жертвы божествам земли и злаков, совершаемые в течение вегетационного периода в зависимости от погоды и состояния урожая. На алтарях *шэ* стали поклоняться божеству под названием Хоу-ту 后土, а на алтарях *цзи* — Хоу-цзи (Bilsky 1975: 170–171).

В эпоху Хань в состав императорского культа вошли ритуалы моления об урожае, введенные при Восточной Чжоу и проводимые на алтарях *шэ* и *цзи*. Данные представления укрепились в письменной культуре эпохи Хань благодаря появлению отдельных названий «Шэ-шэнь» и «Цзи-шэнь», которые указывали на Хоу-ту и Хоу-цзи соответственно.

¹ В «Дудуань» приводятся следующие данные: 社神蓋共工氏之子句龍也，能平水土，帝顓頊之世舉以為土正，天下賴其功，堯祠以為社 — «Божество земли — это, по-видимому, сын [правителя] из рода Гунгун [по имени] Гоулун, сумел разровнять воды и земли; в эпоху владыки Чжуань-сюя возвысили [его] и сделали Ту-чжэном (Главой земли), Поднебесная обязана его заслугам. Яо стал приносить [ему] жертвы как Шэ-шэню» (Дудуань 1985: 10). Из «Дудуань» следует, что Шэ-шэнь — это Ту-чжэн 土正, а из «Цзо чжуань» также можно узнать, что Ту-чжэн — это другое название Хоу-ту (Чуньцю Цзочжуань чжэньи 2000, цз. 53: 1734).

稷神、蓋厲山氏之子柱也，柱能殖百穀，帝顓頊之世舉以為田正，天下賴其功。周棄亦播殖百穀，以稷五穀之長也，因以稷名其神也 — «Божество проса — это, по-видимому, сын [правителя] из рода Лишань [по имени] Чжу, смог [научить людей] сеять сто [видов] злаков; в эпоху владыки Чжуань-сюя возвысили [его] и сделали Тянь-чжэном (Главой полей), Поднебесная обязана ему. Чжоуский Ци также сажал и сеял сто [видов] злаков. Поскольку просо — это глава пяти [видов] злаков, по этой причине называют это божество [Божеством] проса» (Дудуань 1985: 10). Из данной цитаты следует, что Цзи-шэнь — это Тянь-чжэн 田正. Согласно «Цзо чжуань», Тянь-чжэн — это название божества Хоу-цзи (Чуньцю Цзочжуань чжэньи 2000, цз. 53: 1739).

Раздел «Лин-син»

В четвертом разделе «Лин-син» Ин Шао настаивал на том, что в уставе жертвоприношений уже утвержден ритуал подношений Сянь-нуну, поэтому не нужно включать в него ритуал поклонения Лин-сину и тем самым повторно приносить жертвы Хоу-цзи. Ин Шао в третий раз обращается к теме поклонения Хоу-цзи, но на сей раз его посыл сводился к необходимости умеренных жертвоприношений в честь него.

Понятие «Лин-син» появляется в древнекитайских текстах только с эпохи Хань и подразумевает божество Хоу-цзи. Наиболее ранний пример можно встретить в разделе «Фэншань шу» 封禪書 («Трактат о жертвоприношениях Небу и Земле») из «Шицзи» 史記 («Записи историографа»):

其後二歲，或曰周興而邑郃，立后稷之祠，至今血食天下。於是高祖制詔御史：「其令郡國縣立靈星祠，常以歲時祠以牛。」 (Шицзи 1963, цз. 28: 1380).

«Через два года после этого (199 г.) кто-то сказал, что, когда поднялся дом Чжоу, он (Гао-цзу) обосновался в Тай, соорудил храм духу Хоу-цзи, и до сегодняшнего дня этому духу подносят кровавые жертвы по всей Поднебесной. Затем Гао-цзу эдиктом повелел главному цензору: „Настоящим повелеваю в областях, владениях и уездах соорудить храмы духу звезды Лин и постоянно приносить этому духу по сезонам года жертвы быками”» (Исторические записки 1986: 166).

Сведения о том, что Гао-цзу 高祖 (личное имя Лю Бан 劉邦, 256–195 гг. до н.э., прав. 202–195 гг. до н.э.) вывел из состояния упадка алтари *шэ* и *цзи*, на которых прежде жертвовали Хоу-цзи, а с эпохи Хань — Лин-сину, воспроизводятся также в «Ханьшу» 漢書 («Книга [об эпохе Ранняя] Хань») и «Луньхэн» (Луньхэн цзяоши 1990, цз. 25: 1061).

Подведем итоги. Разделы главы «Сы дянь» содержат базовые сведения о том, в какое время совершаются различные обряды, кто их исполняет, что приносится в жертву и с какой целью. Цзи-шэнь, Сянь-нун и Лин-син в тексте «Фэнсу туньи» фигурируют в качестве различных названий Хоу-цзи. Отсюда можно видеть, что три раздела, т.е. пятая часть главы, посвящены заблуждениям, связанным с данным божеством, что свидетельствует о большом значении, которое Ин Шао придавал правильному исполнению молений об урожае. Исходя из проведенного анализа, можно говорить и о том, что понятие «Лин-син», возникшее в эпоху Хань, а также понятие «Цзи-шэнь» довольно устойчиво связывались с Хоу-цзи. В то же время понятие «Сянь-нун», появившееся только в текстах Восточной Хань, однозначной тесной привязки к Хоу-цзи или Шэнь-нуну не имело и могло употребляться к ним обоим в зависимости от случая.

Ниже представлен перевод разделов главы «Сы дянь»², содержание которых анализировалось в статье. Их структура однотипна: вначале пересказывается или цитируется заблуждение, после чего приводится авторская аргументация, опровергающая его. Передающиеся устным путем заблуждения Ин Шао вводит с помощью формулировки 俗說 («[вошло] в обычай рассказывать [следующее]», а ошибки, взятые из

² Текст оригинала воспроизводится по современному комментированному изданию (Фэнсу туньи цзяочжу 2010) под редакцией Ван Ли-ци 王利器 (1912–1998), а комментарий ниже дан с опорой на замечания Ван Ли-ци (Фэнсу туньи цзяочжу 2010: 350–385) и У Шу-пина (Фэнсу туньи цзяоши 1980: 291–324).

других текстов, цитирует напрямую. Начало собственных рассуждений автора маркирует стандартная фраза *цзинь ань* 謹按 («скромно замечу, что»). В первом разделе, в отличие от остальных, текст критикуемой автором точки зрения не сохранился.

Перевод

Сянь-нун 先農 («Первопредок-земледелец»)

謹按：春秋左氏傳曰：「夏四月，三卜郊，不從，乃免牲，孟獻子曰：『吾乃今而知有卜筮。夫郊祀后稷，以祈農事也，是故啟蟄而郊，郊而後耕。今既耕而卜郊，宜其不從也。』」周四月，今二月也，先農之時也。孝文帝二年詔曰：『農者，天下之本，其開籍田，朕躬帥耕，以給宗廟粢盛。』今民間名曰田官。古者，使民如借，故曰籍田。

Скромно замечу, [что] в «Комментарии господина Цзо [к летописи] „Вёсны и осени“» сказано: «Летом, в четвертом месяце (566 г. до н.э.) трижды гадали [о подходе времени для] совершения жертвоприношений в предместьях. [Результаты гадания] были неудачные, тогда не стали приносить в жертву скот. Мэн Сянь-цзы³ сказал: „Только теперь я понял, что [действительно] есть [такие вещи], как гадание *бу* [на костях и панцирях] и гадание *ши* [на тысячелистнике]. Ведь жертвоприношения Хоу-цзи в предместьях [совершаются для того], чтобы просить о [благополучии] сельского хозяйства, по этой причине жертвоприношения в предместьях совершаются [с наступлением сезона] пробуждения [насекомых] от зимней спячки, и после принесения жертв в предместьях [приступают] к пахоте. Ныне уже [начали] пахоту и [только после этого провели] гадания [о подходящем времени] для совершения жертвоприношений в предместьях; неудивительно, что их [результаты] оказались неудачными“»⁴. Чжоуский четвертый месяц — это нынешний второй месяц; это время, [когда приносят жертвы] Первопредку-земледельцу. На втором году [правления] Сяо-вэнь-ди (178 г. до н.э.) [был издан] указ, [в котором] говорилось: «Что касается земледелия, то это основа Поднебесной, поэтому при возделывании императорского поля Мы лично возглавляем [его] распашку, чтобы обеспечить зерном жертвенные сосуды в Храме предков»⁵. Ныне среди народа [Первопредка-земледельца] называют Полевым чиновником. В древности использовали народ как наемную [силу], поэтому [поля, на которых император проводит первую борозду], называются императорскими полями⁶.

³ Мэн Сянь-цзы 孟獻子 (ок. 624 — 554 гг. до н.э.) — глава знатного рода Мэнсунь из княжества Лу.

⁴ Ин Шао цитирует фрагмент из раздела про седьмой год правления Сян-гуна (566 г. до н.э.) (Чуньцзо Цзочжуань чжэньи 2000, цз. 30: 974; ср.: Durrant, Schaberg 2016, II: 932–933).

⁵ Текст указа встречается в составе «Сяо-вэнь-ди бэнь цзи» 孝文帝本紀 («Основные записи об [императоре] Сяо-вэнь-ди») из «Шицзи» (Шицзи 1963, цз. 10: 423; ср.: Исторические записки 2003: 232). Ритуал первой вспашки, проводимый императором на священном поле, восходит, по-видимому, ко временам Западного Чжоу, хотя впервые упоминается в источниках Восточного Чжоу. В день церемонии правитель совершал омовение и подносил вино божествам Земли, а после вспашки совершалось подношение жертвенными животными (Bilsky 1975: 119–120).

⁶ Ин Шао дает определение путем глоссы, где знак 籍 «императорское (поле)» с древнекитайским чтением *dziak* объясняется при помощи знака 借 «нанимать» с чтением *tsia*^c (Schuessler 2009: 72).

Шэ-шэнь 社神 («Божество земли»)

孝經說：「社者，土地之主，土地廣博，不可遍敬，故封土以為社而祀之，報功也。」周禮說：「二十五家置一社。」但為田祖報求。詩云：「乃立冢土。」又曰：「以御田祖，以祈甘雨。」

В толкованиях к «Канону сыновней почтительности» [сказано]: «[Что касается божества земли] Шэ-[шэня], [то это] владыка земли; земля широка и обширна, невозможно повсюду [выразить ей] почтение, поэтому сооружают насыпь из земли, делая [ее] алтарем *шэ* [для Шэ-шэня], и приносят ему жертвы, воздавая за благодеяния». В толкованиях к «Ритуалам Чжоу» [сказано]: «[Каждые] двадцать пять семей сооружают один алтарь *шэ*»⁷. Однако воздают [за блага] и просят [помощи они] у Родоначальника полей⁸. В «Стихах» говорится: «Тогда [народ] воздвиг великий [алтарь духам] Земли»⁹. Также сказано: «Чтобы [принесенными жертвами и исполняемой музыкой] угодить Родоначальнику полей, чтобы просить о сладостном дожде»¹⁰.

謹按：春秋左氏傳曰：「共工氏有子曰句龍佐顓頊，能平九土，為后土，故封為上公，祀以為社，非地祇。」

Скромно замечу, [что] в «Комментарии господина Цзо [к летописи] „Вёсны и осени“» сказано: «У [правителя] из рода Гунгун был сын по имени Гоулун, [который] помогал Чжуань-сюю, сумел разровнять девять земель, стал Владыкой Земли (Хоуту)»¹¹; поэтому был провозглашен Верховным князем, [ему] приносят жертвы как Шэ-[шэню, но он] не [является] духом земли¹².

⁷ Комментаторы У Шу-пин и Ван Ли-ци указывают, что данная цитата дошла до нас в тексте «Шовэнь цзецзы», где Сюй Шэнь ссылался на «Чжоу ли» (Шовэнь цзецзы чжу 2015, цз. 1: 12), по-видимому, подразумевая под ним тот же комментарий, на который опирался Ин Шао.

⁸ Возможно, имеется в виду Шэнь-нун, который, по преданию, научил людей сельскому хозяйству (Ханьбюй да цыдянь 1986–1993, VII: 1276; Маоши чжэньи 2000, цз. 14: 984).

⁹ В процитированном произведении из «Ши цзин» (Маоши чжэньи 2000, цз. 16: 1160) воспеваются предки-родоначальники Чжоу, при которых чжоусцы обосновались на своих будущих землях. Гу-гун Дань-фу, дедушка Вэнь-вана, вдохновил свой народ на масштабное строительство, в том числе и на сооружение алтаря духам Земли.

¹⁰ Во второй цитате из «Ши цзин» (Маоши чжэньи 2000, цз. 14: 980) приводится фрагмент из произведения, посвященного теме земледелия и надеждам на будущий большой урожай, в котором также описывается и эпизод принесения жертв Сянь-нуну. Приведенное в этом абзаце объяснение того, почему Шэ-шэню приносятся жертвы именно так, совпадает с описанием в трактате «Байхутун» (Байхутун шучжэн 1994, цз. 3: 83; ср.: Tjan 1952: 379).

¹¹ В «Цзочжуань» фрагмент, откуда взята цитата, содержит меньше подробностей: не упоминается ни про выравнивание девяти земель, ни про помощь Чжуань-сюю (Чуньцю Цзочжуань чжэньи 2000, цз. 53: 1739; ср.: Durrant, Schaberg 2016, III: 1700–1701).

¹² Сочетание *ди ци* 地祇 («дух земли») встречается нечасто среди других древнекитайских текстов: в «Хань шу» сообщается, что жертвы ему приносятся в период летнего солнцестояния (Хань шу 1964, цз. 25: 1264). Несколько раз упоминания этого божества в разных текстах идут подряд после имени Хоу-ту.

Цзи-шэнь 稷神 («Божество проса»)

孝經說：「稷者，五穀之長，五穀眾多，不可遍祭，故立稷而祭之。」

В толкованиях к «Канону сыновней почтительности» [говорится]: «[Что касается] проса, [то это] глава пяти [видов] злаков; пять злаков [произрастают в] огромном множестве, невозможно повсюду приносить жертвы [их божеству], поэтому установили алтарь *цзи* и [там] приносят ему жертвы»¹³.

謹按：春秋左氏傳：「有烈山氏之子曰柱，能殖百穀疏果，故立以為稷正也；周棄亦以為稷，自商以來祀之。」禮緣生以事死，故社稷人祀之也，則祭稷穀，不得稷米，稷反自食也。而邾文公用繒子於次睢之社，司馬子魚曰：「古者，六畜不相為用，祭以為人也，民，神之主也，用人，其誰享之？」詩云：「吉日庚午，既伯既禱。」豈復殺馬以祭馬乎？孝經之說，於斯悖矣。米之神為稷，故以癸未日祠稷於西南，水勝火為金相也。

Скромно замечу, [что] в «Комментарии господина Цзо [к летописи] „Вёсны и осени“» [сказано]: «У [правителя] из рода Лешань был сын по имени Чжу»¹⁴, он смог [научить людей] сеять сто [видов] злаков, овощные и плодовые [культуры], поэтому [люди] утвердили его в качестве Цзи-чжэна (Главы проса)¹⁵. «Чжоуского Ци»¹⁶ тоже считали [Божеством] зерна; ему [стали] приносить жертвы, начиная с [эпохи] Шан»¹⁷. Ритуал [позволяет] посредством живых служить с [его] помощью умершим, поэтому [в случае] с Шэ-[шэнем и] Цзи-[шэнем], [когда] люди приносят им жертвы, то используют колосья проса; не следует [использовать] зерна проса, [иначе] Цзи-[шэнь], наоборот, съест себя¹⁸. А [когда] Вэнь-гун¹⁹ [из княжества] Чжу²⁰ [собирался]

¹³ Данная цитата, по словам китайских комментаторов, взята из апокрифа «Сяо цзин юань шэнь ци» 孝經援神契 («Канон сыновней почтительности: соглашение божеств, [оказывающих] поддержку»).

¹⁴ Лешань — другое имя Шэнь-нуна.

¹⁵ Такое название встречается среди древнекитайских текстов только в данной главе «Фэнсу туньи».

¹⁶ Ци 棄 почитался как прародитель чжоусцев, также именовался в текстах как Хоу-ци.

¹⁷ Здесь совпадают с «Цзочжуань» только начало и конец предложения, которые идут практически следом за предыдущей цитатой из «Цзочжуань» в тексте «Фэнсу туньи» (Чуньцю Цзочжуань чжэньи 2000, цз. 53: 1739; ср.: Durrant, Schaberg 2016, III: 1700–1701). Оставшаяся часть имеет пересечение с текстом главы «Цзи фа» из «Ли цзи», причем во введении к главе приводился фрагмент, прямо предшествующий данному: 是故厲山氏之有天下也，其子曰農，能殖百穀；夏之衰也，周棄繼之，故祀以為稷 («По этой причине, [когда правитель из] рода Лишань овладел Поднебесной, его сын по имени Нун умел выращивать сто [видов] злаков; [когда] Ся [пришла] в упадок, Ци [из дома] Чжоу продолжил его [дело], поэтому [ему] приносили жертвы как Цзи-[шэню]» (Лицзи цзицзе 1989, цз. 45: 1204).

¹⁸ Как указывает Ван Ли-ци, в данном предложении содержится ошибка и на этом месте должен быть следующий текст: 若稷是穀神，祭之用稷，反自食也 — «Если Цзи-[шэнь] является божеством колосьев, то, принеся ему жертвы с использованием проса, он, наоборот, съест себя» (Фэнсу туньи цзяочжу 2010: 356).

¹⁹ Вэнь-гун жил в VII в. до н.э. и правил в княжестве Чжу на протяжении чуть более пятидесяти лет (665–615 гг. до н.э.).

²⁰ Чжу (также Цзоу 鄒) было небольшим княжеством, образованным в период правления У-вана 武王 (прав. 1046–1043 гг. до н.э.) и существовавшем до покорения чуским правителем Сюань-ваном 宣王 (прав. 369–340 гг. до н.э.).

использовать [князя] *цзы* из Цзэн, [чтобы принести его в жертву] на алтаре *шэ* [Земли] в Цысуй²¹, *сыма*²² Цзыюй²³ сказал: «В древности шесть [видов домашних] животных не были взаимозаменяемы [при жертвоприношениях]. Жертвы приносятся на [благо] людей, народ — хозяин божеств. [Если] использовать человека [как жертву], кто из [богов] будет рад этому?»²⁴. В «Стихах» говорится: «Удачным [был определен] день [под знаками] *гэн-у*, и принесли жертвы *бо* [конеподобному божеству охоты], и молились [о счастье]»²⁵. Неужели также [нужно] убивать лошадь, чтобы принести жертвы [божеству] лошадей? Толкования к «Канону сыновней почитательности» противоречат этому. Божество зерна является Цзи-[шэнем], поэтому в день [под знаками] *гуй-вэй* приносят жертвоприношения *цы* Цзи-[шэню] на юго-западе, [это означает, что] вода преодолевает огонь и становится советником металла²⁶.

Лин-син 靈星 («Одухотворенное созвездие»)

俗說：縣令問主簿：「靈星在城東南，何法？」主簿仰答曰：「唯靈星所以在東南者，亦不知也。」

[Вошло] в обычай рассказывать [следующее]. Начальник уезда спросил архивариуса: «[Жертвы] Лин-сину [приносятся] к юго-востоку от [городской] стены, по какому принципу [это делается так]?». Архивариус, [почтительно] подняв [голову], ответил: «О том, почему [жертвуют] Лин-сину на юго-востоке, [мне] тоже неизвестно».

漢書郊祀志：「高祖五年，初置靈星，祀后稷也，歐爵簸揚，田農之事也。」

В «Трактате о жертвоприношениях [Небу и Земле] в предместьях» из «Книги [об эпохе Ранняя] Хань» сказано: «В пятый год [правления] Гао-цзу впервые учредили

²¹ Алтарь *шэ* в Цысуй находился на территории Шаньдуна, на северо-востоке современного г. Линьши 臨沂 (Чжунго лиши димин да цыдянь 1995: 432).

²² В эпоху Чжоу *сыма* было военной административной должностью, а занимавший ее отвечал за отдельное войско.

²³ *Сыма* Цзыюй являлся наследным принцем в княжестве Сун 宋 в VII в. до н.э. и носил имя Цзы Му-и 子夷.

²⁴ Речь в данном эпизоде идет о том, что правитель княжества Сун 宋 Сян-гун 襄公 намеревался расширить свое влияние на востоке и подчинить себе новые территории: Сян-гун приказал Вэнь-гуну 文公 княжества Чжу 邾 принести в жертву князя-*цзы* из Цзэн 鄧, чтобы таким образом продемонстрировать стремление подчинить себе территории племен восточных *и* 東夷. Заведовавший лошадьми Цзыюй 子魚 возразил против человеческих жертвоприношений, аргументируя это тем, что приносимые жертвы в разных ритуалах уже были четко регламентированы и даже в древности люди не решались отступать от этих правил (Чуньцю Цзочжуань чжэньи 2000, цз. 14: 452; ср.: Durrant, Schaberg 2016, I: 342–343).

²⁵ В данной цитате по ошибке вместе соединены начала двух соседних *чжанов* одного и того же стихотворения из «Канона стихов» под названием «Цзи жи» 吉日 («Удачный день»).

²⁶ Речь идет, похоже, не о категориях *у син*, а о «шести сокровищах» (*лю фу* 六府), которые включали в себя воду, огонь, металл, дерево, землю и зерно (*гу* 穀), поскольку принцип смены элементов подходит именно данной схеме. Упоминание *лю фу* можно встретить в «Цзо чжуань», что, вероятно, все еще свидетельствовало о становлении набора метафизических категорий в древнекитайской культуре, а впоследствии *лю фу* были замещены *у син*. Подробнее о *лю фу* см. (Васильев 2000: 449–451).

[культ] Лин-сина и жертвоприношения Хоу-цзи, [во время ритуала жертвоприношения Лин-сину] прогоняют птиц²⁷ и проеивают и очищают [зерно], это [государственное] дело, [касающееся] сельского хозяйства».

謹按：祀典，既以立稷，又有先農，無為靈星，復祀后稷也。左中郎將賈逵說，以為龍第三有天田星，靈者神也，故祀以報功。辰之神為靈星，故以壬辰日祀靈星於東南，金勝木為土相。

Скромно замечу, [что] из-за [того, что] в уставе жертвоприношений уже утверждены и [жертвоприношения] Цзи-[шэнь], а также есть [жертвоприношения] Сянь-нуну, нет необходимости включать [в него] Лин-сина и [тем самым] снова [приносить] жертвы Хоу-цзи. Левый начальник дворцовой стражи Цзя Куй²⁸ высказался об этом, посчитав, что в третьем созвездии Дракона есть Звезда Императорских полей; «Лин» (伶) ²⁹ означает «божественный» (цзип) ³⁰, поэтому приносят ему жертвы, чтобы воздать за благодеяния. Божество [циклического знака] чэнь является Лин-сином, поэтому в день [под циклическими знаками] жэнь-чэнь приносят жертвы Лин-сину на юго-востоке, [это означает, что] металл преодолевает дерево и становится советником земли.

Литература

- Байхутун шучжэн 1994 — Байхутун шучжэн 白虎通疏證 («Всепроницающие [дискуссии в зале] Белого тигра» с аргументированным комментарием) / Сост. Бань Гу 班固; коммент. Чэнь Ли 陳立. В 2 т. Пекин: Чжунхуа, 1994.
- Васильев 2000 — Васильев Л.С. Древний Китай. Т. 2. Период Чуньцю (VII–V вв. до н.э.). М.: Вост. лит., 2000.
- Дудуань 1985 — Дудуань 獨斷 (Отдельные заключения) / Сост. Цай Юн 蔡邕. Пекин: Чжунхуа, 1985.
- Исторические записки 1986 — Сыма Цянь. Исторические записки («Шицзи»). Т. IV / Пер. с кит., вступит. ст. и прил. Р.В. Вяткина. М.: Вост. лит., 1986.
- Исторические записки 2003 — Сыма Цянь. Исторические записки («Шицзи»). Т. II / Пер. с кит. и коммент. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина. М.: Вост. лит., 2003.
- Лицзи цзицзе 1989 — Лицзи цзицзе 禮記集解 («Записи о ритуале» с собранием толкований) / Сост. Сунь Си-дань 孫希旦; ред. Шэнь Сяо-хуань 沈嘯寰, Ван Син-сянь 王星賢. В 3 т. Пекин: Чжунхуа шучжэнь, 1989.
- Луньхэн цзяоши 1990 — Луньхэн цзяоши 論衡校釋 (Сверенный текст «Весов суждений» с разъяснениями) / Сост. Ван Чун 王充; коммент. Хуан Хуэя 黃暉 и Лю Пань-суя 劉盼遂. В 4 т. Пекин: Чжунхуа шучжэнь, 1990.

²⁷ Комментаторы отмечают, что здесь в тексте вместо знака 𪔐 𪔐 должен был стоять 𪔐 𪔐 («прогонять»), а вместо 𪔐 𪔐 — 𪔐 𪔐 («птицы»).

²⁸ Цзя Куй 賈逵 (30–101) — ученый эпохи Восточная Хань. Цзя Куй составил комментарий к «Го юй» и «Цзо чжуань», который высоко оценил император Мин-ди 明帝 (личное имя — Лю Чжуан 劉莊, 28–75, прав. 57–75), после чего он присоединился к Бань Гу для работы над редактированием книг в императорской библиотеке. При дворе Цзя Куй отстаивал интересы гувэнь-традиции толкования классических текстов, хотя они и не обрели формального авторитета после дискуссии 79 г. (De Crespigny 2007: 367–368).

²⁹ Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится по (Schuessler 2009: 140).

³⁰ Реконструированное для Восточной Хань произношение данного знака приводится по (Schuessler 2009: 321).

- Маоши чжэньи 2000 — Маоши чжэньи 毛詩正義 (Истинный смысл «Стихов» [в передаче] Мао) / Отв. ред. Ма Синь-минь 馬辛民. Пекин: Бэйцзин дасюэ, 2000.
- Терехов 2016 — Терехов А.Э. Представления о совершенных мудрецах (*шэн*) в китайских апокрифах (*чэньвэй*) эпохи Восточная Хань (25–220). Дис. канд. ист. наук. ИВР РАН. СПб., 2016.
- Фэнсу туньи цзяочжу 2010 — Фэнсу туньи цзяочжу 風俗通義校注 («Проникновение в смысл веяний и обычаев» с комментариями) / Сост. Ин Шао (Хань) (漢)應劭; под ред. Ван Ли-ци 王利器. В 2 т. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2010.
- Фэнсу туньи цзяоши 1980 — Фэнсу туньи цзяоши 風俗通義校釋 («Проникновение в смысл веяний и обычаев» с замечаниями и комментариями) / Сост. Ин Шао 應劭; замеч. и коммент. У Шу-пина 吳樹平. Тяньцзинь: Тяньцзинь жэньминь чубаньшэ, 1980.
- Хань шу 1964 — Хань шу 漢書 (Книга [эпохи Ранняя] Хань) / Сост. Бань Гу 班固. В 12 т. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 1964.
- Ханьйюй да цыдянь 1986–1993 — Ханьйюй да цыдянь 漢語大詞典 (Большой словарь китайского языка) / Гл. ред. Ло Чжу-фэн 羅竹風. В 12 т. Т. 1. Шанхай: Шанхай цышу чубаньшэ, 1986; Т. 2–12. Шанхай: Ханьйюй да цыдянь чубаньшэ, 1988–1993.
- Чжунго лиши димин да цыдянь 1995 — Чжунго лиши димин да цыдянь 中國歷史地名大辭典 (Большой словарь исторических топонимов Китая) / Гл. ред. Вэй Сун-шань 魏嵩山. Гуанчжоу: Гуандун цзяоюй, 1995.
- Чуньцю Цзочжуань чжэньи 2000 — Чуньцю Цзочжуань чжэньи 春秋左傳正義 (Исправленный смысл «Комментария Цзо [Цю-мина] к [летописи] „Вёсны и осени“») / Сост. Цзо Цю-мин 左丘明; коммент. Ду Юя 杜預, Кун Ин-да 孔穎達. В 4 т. Пекин: Бэйцзин дасюэ, 2000.
- Чу цы бу чжу 2006 — Чу цы бу чжу 楚辭補注 («Чуские строфы» с восполняющим комментарием) / Сост. Хун Син-цзу 洪興祖. Пекин: Чжунхуа, 2006.
- Шицзи 1963 — Шицзи 史記 (Записи историографа) / Сост. Сыма Цянь 司馬遷; коммент. Пэй Юнь 裴駟, Сыма Чжэнь 司馬貞, Чжан Шоу-цзе 張守節. В 10 т. Шанхай: Чжунхуа, 1963.
- Шовэнь цзецзы чжу 2015 — Шовэнь цзецзы чжу 說文解字注 («Разъяснение простых и анализ составных знаков» с комментариями) / Сост. Сюй Шэнь 許慎; коммент. Дуань Юй-цяя 段玉裁; ред. Сюй Вэй-сянь 許惟賢. В 2 т. Нанкин: Фэнхуан, 2015.
- Янишина 1984 — Янишина Э.М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М.: Наука, ГРВЛ, 1984.
- Bilsky 1975 — Bilsky L.J. The State Religion of Ancient China. In 2 vols. Taipei: The Chinese Association for Folklore, 1975.
- De Crespigny 2007 — De Crespigny R.A Biographical Dictionary of Later Han to the Three Kingdoms (23–220 AD). Leiden: Brill, 2007.
- Durrant, Schaberg 2016 — Zuo Tradition = Zuozhuan Commentary on the “Spring and Autumn Annals” / Transl. by S. Durrant, Wai-ye Li and D. Schaberg. In 3 vols. Seattle: University of Washington Press, 2016.
- Graham 1990 — Graham A.C. Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature. Albany: SUNY Press, 1990.
- Henricks 1998 — Henricks R.G. Fire and Rain: A Look at Shen Nung 神農 (The Divine Farmer) and His Ties with Yen Ti 炎帝 (The “Flaming Emperor” or “Flaming God”) // Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London. 1998. Vol. 61. No. 1. P. 102–124.
- Schuessler 2009 — Schuessler A. Minimal Old Chinese and Later Han Chinese: A Companion to Grammata Serica Recensa. Honolulu: University of Hawaii Press, 2009.
- Tjan 1952 — Po hu t'ung. The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall: [In 2 vols.]. Vol. 2 / Introduction, Translation and Notes by Tjan Tjoe Som. Leiden: Brill, 1952.

References

- Baihutong shuzheng* 白虎通疏證 [“The All-Pervasive Discussions in the Hall of the White Tiger” with Reasoned Commentary]. By Ban Gu 班固, commentary by Chen Li 陳立. In 2 vols. Beijing: Zhonghua, 1994 (in Chinese).

- Bilsky, Lester J. *The State Religion of Ancient China*. In 2 vols. Taipei: The Chinese Association for Folklore, 1975 (in English).
- Chuci buzhu* 楚辭補注 [“Verses of Chu” with Supplementary Commentary]. By Hong Xing-zu 洪興祖. Beijing: Zhonghua, 2006 (in Chinese).
- Chunqiu Zuozhuan zhengyi* 春秋左傳正義 [The Corrected Meaning of the Commentary of Zuo Qiu-ming on the Spring and Autumn Annals]. By Zuo Qiu-ming 左丘明, commentary by Du Yu 杜預, Kong Ying-da 孔穎達. In 4 vols. Beijing: Beijing daxue, 2000 (in Chinese).
- De Crespigny, Rafe. *A Biographical Dictionary of Later Han to the Three Kingdoms (23–220 AD)*. Leiden: Brill, 2007 (in English).
- Dudian* 獨斷 [Discrete Judgements]. By Cai Yong 蔡邕. Beijing: Zhonghua, 1985 (in Chinese).
- Fengsu tongyi jiaoshi* 風俗通義校釋 [“Penetrating into the Meaning of Traditions and Customs” with Notes and Commentary]. By Ying Shao 應劭, ed. by Wu Shuping 吳樹平. Tianjin: Tianjin renmin chubanshe, 1980 (in Chinese).
- Fengsu tongyi jiaozhu* 風俗通義校注 [“Penetrating into the Meaning of Traditions and Customs” with Commentary]. By Ying Shao (Han) (漢)應劭, ed. by Wang Liqi 王利器. In 2 vols. Beijing: Zhonghua shuju, 2010 (in Chinese).
- Graham, Angus C. *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*. Albany: SUNY Press, 1990 (in English).
- Han shu* 漢書 [The Book of the Former Han]. Compiled by Ban Gu 班固. In 12 vols. Beijing: Zhonghua shuju, 1964 (in Chinese).
- Hanyu da cidian* 漢語大詞典 [The Grand Chinese Dictionary]. Ed. by Luo Zhu-feng 羅竹風. In 12 vols. Vol. 1. Shanghai: Shanghai cishu chubanshe, 1986; Vol. 2–12, Shanghai: Hanyu da cidian, 1988–1993 (in Chinese).
- Henricks, Robert G. “Fire and Rain: A Look at Shen Nung 神農 (The Divine Farmer) and His Ties with Yen Ti 炎帝 (The ‘Flaming Emperor’ or ‘Flaming God’)”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 1998, vol. 61, no. 1, pp. 102–124 (in English).
- Ianshina, Elektra M. *Formirovanie i razvitie drevnekitaiskoi mifologii* [The Formation and Development of Ancient Chinese Mythology]. Moscow: Nauka, Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury, 1984 (in Russian).
- Liji jijie* 禮記集解 [“The Record of Rites” with a Collection of Commentaries]. By Sun Xidan 孫希旦. In 3 vols. Beijing: Zhonghua shuju, 1989 (in Chinese).
- Lunheng jiaoshi* 論衡校釋 [“Discussive Weighing” with the Commentary]. By Wang Chong 王充, commentary by Huang Hui 黃暉, Liu Pan-sui 劉盼遂. In 4 vols. Beijing: Zhonghua shuju, 1990 (in Chinese).
- Maoshi zhengyi* 毛詩正義 [True Meaning of “Poetry” transmitted by Mao]. Ed. by Ma Xin-min 馬辛民. Beijing: Beijing daxue, 2000 (in Chinese).
- Po hu t'ung*. *The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall*. In 2 vols. Vol. 2. Introduction, translation and notes by Tjan Tjoe Som. Leiden: Brill, 1952 (in English).
- Schuessler, Axel. *Minimal Old Chinese and Later Han Chinese: A Companion to Grammata Serica Recensa*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2009 (in English).
- Shiji* 史記 [Records of the Grand Historian]. By Sima Qian 司馬遷; commentary by Pei Yun 裴駟, Sima Zhen 司馬貞, Zhang Shou-jie 張守節. Shanghai: Zhonghua, 1963 (in Chinese).
- Shuowen jiezi zhu* 說文解字注 [“Explaining Simple and Analyzing Compound Characters” with Commentary]. By Xu Shen 許慎, commentary by Duan Yu-cai 段玉裁, Xu Wei-xian 許惟賢. In 2 vols. Nanjing: Fenghuang, 2015 (in Chinese).
- Syma Tsian'. *Istoricheskie zapiski: (“Shitszi”)* [Records of the Grand Historian]. Vol. 4. Translated from Chinese and commentary by Viatkin R.V. & Taskin V.S. Moscow: Vostochnaia literatura, 1986 (in Russian).
- Syma Tsian'. *Istoricheskie zapiski: (“Shitszi”)* [Records of the Grand Historian]. Vol. 2. Translated from Chinese and commentary by Viatkin R.V. & Taskin V.S. Moscow: Vostochnaia literatura, 2003 (in Russian).

- Terekhov, Anthony E. *Predstavleniia o sovershennykh mudretsakh (sheng) v kitaiskikh apokrifakh (chen'vei) epokhi Vostochnaia Han' (25–220)* [Perception of the Supreme Sages (Sheng) in Chinese Apocrypha (Chenwei) of the Eastern Han Era (25–220)]. A PhD Thesis, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Science. St. Petersburg, 2016 (in Russian).
- Vasil'ev, Leonid S. *Drevnii Kitai* [Ancient China]. Vol. 2. Period Chun'tsyu [Chunqiu Period] (the 7th–5th Centuries BC). Moscow: Vostochnaia literatura, 2000 (in Russian).
- Zhongguo lishi diming da cidian* 中國歷史地名大辭典 [Comprehensive Dictionary of Historical Toponyms of China]. Ed. by Wei Song-shan 魏嵩山. Guangzhou: Guangdong jiaoyu, 1995 (in Chinese).
- Zuo Tradition = Zuozhuan Commentary on the “Spring and Autumn Annals”*. Transl. by S. Durrant, Wai-ye Li and D. Schaberg. In 3 vols. Seattle: University of Washington Press, 2016 (in English).

Worship of Agricultural Deities according to the Work of Ying Shao 應劭 *Fengsu Tongyi* 風俗通義 (“Penetrating into the Meaning of Traditions and Customs”)

Tatiana V. KLEMENTEVA

Institute of Oriental Manuscripts RAS
St. Petersburg, Russian Federation

Received 02.02.2026.

Abstract: This article presents a translation and analysis of the first four sections from the “Si dian” 祀典 (“The Sacrificial Canon”) chapter of the work *Fengsu Tongyi* (late 2nd—early 3rd centuries CE), which was aimed at revealing various misconceptions common among Ying Shao’s contemporaries. The “Si dian” chapter contains criticism of false ideas regarding religious cults, which the author considered important for the well-being of individuals and the entire state. Ying Shao devoted the first four sections to agricultural deities and mentioned a number of names—Xian-nong 先農 (The First Husbandman), Hou-ji 后稷 (Lord of the Millet), She-shen 社神 (God of the Soil), Ji-shen 稷神 (God of the Millet), Ling-xing 靈星 (Spiritual Constellation)—the precise relationship between which was established after a textual analysis of ideas about them in Ancient China. Ji-shen, Xian-nong, and Ling-xing appear in the *Fengsu Tongyi* as various names of Hou-ji. While the terms “Ling-xing” and “Ji-shen” were consistently associated with Hou-ji during the Han, “Xian-nong” could be applied to both Hou-ji and Shen-nong in different texts.

Key words: Ying Shao, Hou-ji, Shen-nong, Xian-nong, She-shen, Ji-shen, religious cults of the Han era.

For citation: Klementeva, Tatiana V. “Worship of Agricultural Deities according to the Work of Ying Shao 應劭 *Fengsu Tongyi* 風俗通義 (“Penetrating into the Meaning of Traditions and Customs”)”. *Pis'menye pamiatniki Vostoka*, 2026, vol. 23, no. 2 (iss. 65), pp. 91–103 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO707177.

About the author: Tatiana V. KLEMENTEVA, Junior Researcher, Department of Far Eastern Studies, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (tklementeva1297@mail.ru). ORCID: 0000-0001-5964-4618.

Тарих крепости Варны (1233/1817–18) из собрания Российского этнографического музея и его автор Иззет-молла (1786–1829)

И.В. ЗАЙЦЕВ

Институт востоковедения РАН
Москва, Россия

DOI: 10.55512/WMO707228

Статья поступила в редакцию 10.11.2025.

Аннотация: В статье публикуются текст и перевод на русский язык османского *тариха* на мраморной плите, вывезенной в Россию из крепостных сооружений османской Варны после русско-турецкой войны 1828–1829 гг. Автором *тариха* был известный османский поэт Иззет-молла Кечеджизаде (1786–1829).

Ключевые слова: османская эпиграфика, Варна, русско-турецкие войны, османская поэзия, Иззет-молла Кечеджизаде.

Благодарности: статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках проекта № 25-18-00781 «Словарь исламской книжности и книжников России», <https://rscf.ru/project/25-18-00781/>

Для цитирования: *Зайцев И.В. Тарих крепости Варны (1233/1817–18) из собрания Российского этнографического музея и его автор Иззет-молла (1786–1829) // Письменные памятники Востока. 2026. Т. 23. № 2 (вып. 65). С. 104–110. DOI: 10.55512/WMO707228.*

Об авторе: ЗАЙЦЕВ Илья Владимирович, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, Институт востоковедения, Российская академия наук (Москва, Россия) (izayceev@orientmuseum.ru). ORCID: 0000-0002-9862-8511.

© Зайцев И.В., 2026

Из всех российских городов только Санкт-Петербург может похвастаться довольно большим собранием памятников османской эпиграфики, так называемых *тарихов*. Это поэтические строительные надписи, сумма числовых значений букв последней строки которых обычно давала дату постройки сооружения (крепости, ворот, бани, медресе, мечети, мавзолея, казармы и пр.). Значительная часть этих *тарихов*, оказавшихся некогда в бывшей столице Российской империи, происходит из земель Румелии (европейской части Османской империи). Это мраморные плиты с надписями на османском языке, которые попали в Россию в результате двух русско-турецких войн. Сначала, после войны 1828–1829 гг., были привезены в Россию *тарихи* крепости Варны (Казембек 1855), а в 1882 г. были доставлены надписи из Видина, Шумлы и все той же Варны — с сооружений, построенных или обновленных после 1828 г. Дело в том, что по Берлинскому трактату 1878 г. турецкие крепости подлежали уничто-

жению: их укрепления были скрыты русскими саперами в 1879 г. (см.: Смирнов 1884). Таким образом, варненских надписей оказалось в Санкт-Петербурге больше всего.

Общего числа турецких каменных надписей, привезенных из земель современной Болгарии в Россию, и какова их дальнейшая судьба, мы пока не знаем (Письмена на камне 2014: 75–76). Всего их было не менее семнадцати. Семь надписей теперь украшают первый этаж Российской национальной библиотеки. Остальные находятся в разных собраниях Санкт-Петербурга и его окрестностей (Пушкина, Павловска, Петергофа) (см.: Векилов 1958; 1960; 1971).

Почти все *тарихи*, привезенные в Россию, были авторские. Часть текстов, автором которых был некий Айни, свел воедино наш выдающийся османист Василий Дмитриевич Смирнов (1846–1922). В его архиве сохранился черновик переводов этих текстов¹.

Варненские надписи, вывезенные в Россию в 1828 г., оказались в Павловске². Впервые пять из них опубликовал М. Казем-Бек (Казембек 1855), а потом упомянул М.И. Семеvский, дав перевод одной из них (Семеvский 1877: 415–416)³. Варненские *тарихи* принадлежали перу некоего Иззета. Этот османский поэт заслуживает отдельного разговора. Иззет-молла Кечеджизаде (İzzet Molla Keçecizâde, 1786–1829) был одним из последних представителей диванной поэзии (Окçu 2001: 561–563). Вот как писал о нем В.Д. Смирнов: «Кёчеджи-задэ Иззет-молла написал до 10 000 рифмованных хронограмм, составивших целый объемистый диван, которому автор дал название Х у з з а н и а с а р = „Казнохранитель памятников“. В нем мы видим изумительную изобретательность турецкого стихотворца в подборе слов, которые должны образовать собою числовые даты разных событий, и добро бы событий важных, исторических, а то большею частию самых заурядных и обыкновенных. При этом, конечно, тщетно было бы рассчитывать на эстетическую прелесть и содержательность... диван Иззет-моллы, напр., особенно его М и х н э т - и к е ш я н е и теперь в большом ходу у турецкой читающей публики» (Смирнов 1891: 95).

В нашей стране, кстати, сохранилась рукопись Дивана Иззета (осм. دیوان عزت). Она находится в коллекции Ивановского государственного историко-краеведческого музея им. Д.Г. Бурылина (шифр: РК1-618; № КП ИГОИРМ 722214). Размер 14,8×24,3 см; объем 418 л. (I, 1–416, II). Колофон сообщает, что рукопись переписана в Стамбуле в окрестностях Ускюдара неким Мехмедом Реджебом в шаабане 1246 г.х./январь–февраль 1831 г. Судя по многочисленным пометкам, после переписки рукопись в шеввале 1262 г.х./сентябрь–октябрь 1846 г. была подарена потомком шейха Галиба Джемалем-эфенди (халифой мевлеви?) и оказалась в собственности Дервиш-Ахмеда ал-Мевлеви, после его кончины перешла в 1270 г.х./1854 г. в собственность некоего Сейида Мехмеда Зийа ад-дина ал-Мевлеви. Получается, что рукопись Дивана пользовалась большим спросом в мевлевийских кругах: была переписана и переходила из рук в руки членов братства.

Рукопись содержит сборники:

1. «Диван-и Хазан-и асар» — небольшой диван на пятидесяти трех страницах, в котором поэт собрал свои стихи, написанные во время ссылки в Сивасе. Он был посвящен Бахаэддину Накшбанду, основателю ордена Накшбанди. Опубликован через

¹ Архив востоковедов ИВР РАН. Ф. 50. Оп. 1. Ед. хр. 18.

² Часть *тарихов* в Варне осталась и хранится в местном музее (Абдула 1965; см. также: Миятев 1969).

³ Не так давно турецкие историки осуществили публикацию этих текстов еще раз (Başol, İbrahimzade 2015: 175–194).

двенадцать лет после смерти Иззета Муллы (Стамбул, 1257 г.). В диване представлены две *касыды*, написанные для султана Махмуда II (прав. 1808–1839), три *месневи*, тридцать пять *тарихов*, сорок три *газели* и *тахмисы*, *шаркы*, *мусаддасы* и *кыта*.

2. «Михнет-и Кешан». Рассказ о ссылке автора в Кашан в 1823 г. Опубликовано после смерти автора в Стамбуле в 1269 г.

Публикуемый *тарих* о строительстве варненских укреплений вошел в текст Дивана. Сам Диван сохранился не только в рукописях, но и был напечатан в египетском Булаке в зулькаде 1255 г.х./1840 г. (Диван-и Иззет 1840: 35).

Однако камнеписная и печатная версии слегка разнятся (одним только словом в 6-й строке). Думаю, что мраморная плита, которая хранится теперь в Российском этнографическом музее (РЭМ), также попала в Санкт-Петербург в 1828 г., однако по каким-то причинам не была перевезена в Павловск (как мы уже знаем, в 1855 г. пять тамошних *тарихов* из Варны были подробно разобраны М. Казем-Беком), а осталась в городе и украшает сейчас собрание РЭМ. Пользуясь случаем, хочу выразить искреннюю благодарность Лусинэ Гушмян, которая снабдила меня фотографией плиты.

Текст на плите из собрания РЭМ

ثغوردینی حفظ ایتمک ایچون شاهنشہ اسلام
متانتله قلاع روم ایلی یه ویردی استحکام

خراب آباد وار نه قلعه سی قالمش ایدی انجق
لسان حال له ایردی دائم بویله استرحام

ایا شاهنشہ غازی جهانک شاه ممتازی
بنمده کوکمی یاپ کشورکده قالمیم کمنام

جدارین ایتدی اسکندرکی آیینه خان محمود
او خاقانک یوزندن بولدی حسن صورت انجام

بو تاریخ متینم همت شاهیله درعزت
یاپلدی سور وارنه شاه عالم ایلدی اقدام
سنه ۱۲۳۳

Перевод

Чтобы защитить веру на границе (с неверными), исламский шахиншах
Укрепил с твердостью румелийские крепости.

Оставались от крепости Варны руины, однако
Явилось немое свидетельство всегдашнего милосердия.

Шах шахов, борец за веру (гази), лучший шах вселенной.
«Сделай по моему желанию, (чтобы) не оставалась в неизвестности эта страна».

Хан Махмуд сделал по примеру Искандера (Македонского) две стены,
По велению этого хакана завершилось (строительство) прекрасным образом.

Этот мой *тарих* был написан благоволением шахского достоинства⁴.

Стены Варны усилили шахскую обитель.

Год 1233

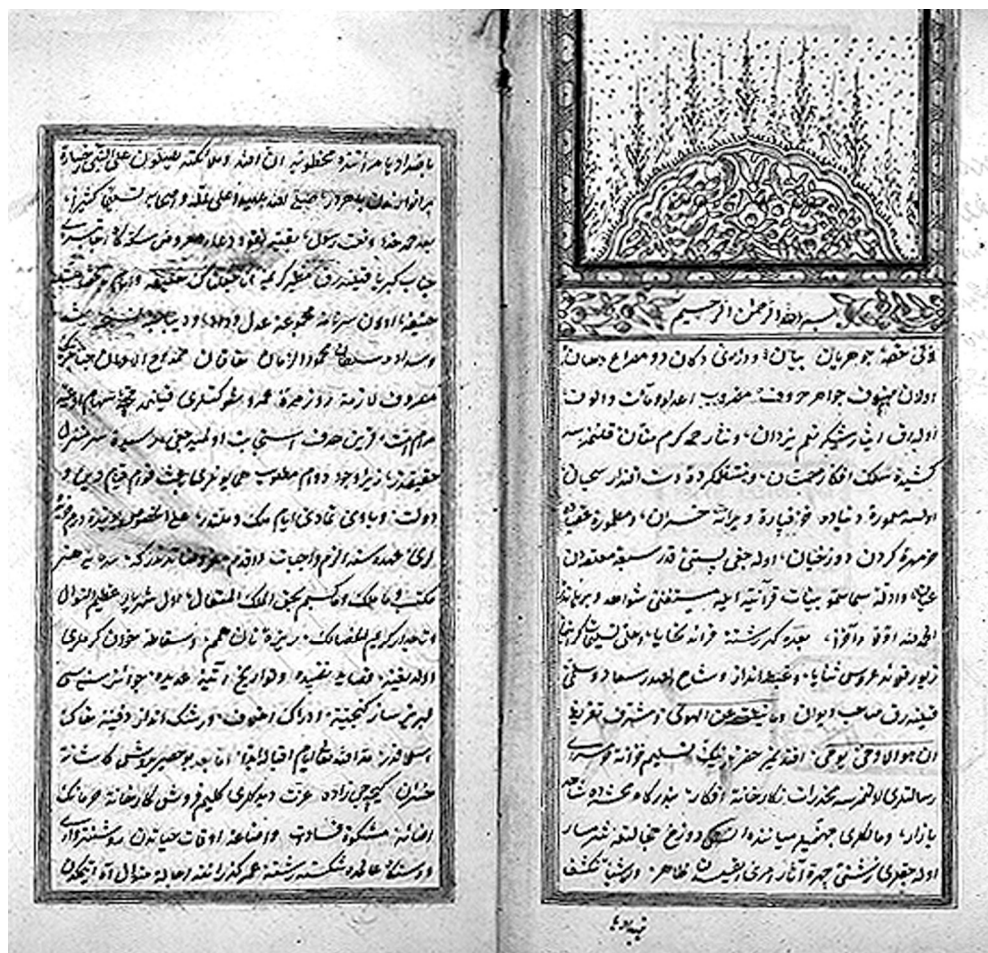
Стиль этого *тариха* мало отличается от тех, что Иззет и подобные ему употребляли в своих творениях. Это игра синонимами и близкими по звучанию словами, выстраивание хитроумных сочетаний арабских и персидских существительных с турецкими глаголами и пр.

* (۲۵) *	
زلال الطغنی محمود خانک ایچمدن یکم بقال پورن کتام شیر دودردوی او شامه ششاه صوبن پویش قبیل دوغان احمدده حمداو لکن عداوحری اولسون قطره در باقدر افزون	جبقیده وکل کوک صوده و قهر پویش الطغنی یا پویش قطره قبیلدی قتلوس عسکر الم عملو اوشاپک عده قبایلده و لکنده صوبن پورن پور دلو ایچمدن درگاه مولادن وکل شود
پویش پویش صوبن صوبن عسکر عسکر و شکر اب دریا دوغان محمود یادی متبع دلو	۱۲۳۷
* (تاریخ تعمیر قلعه دارنه) *	
باعث خیرت اولوب معنی ان تصرفم هر طرف سورده الدت چوب کتورینه دارنه تک قلعه سی از جمله خراب اولکن برج و باروسن ایدوب دین کبی سستم	نصرت دین مبین ایلدی سلطان محمود مکر افندادن مبین ایلدی سلطان محمود بایدرب و حص حصین ایلدی سلطان محمود جنده اسلامه کین ایلدی سلطان محمود
سورایدوب عزت ایلدی دیم تاریخین دارنه بی حصین مبین ایلدی سلطان محمود	۱۲۳۳
* (تاریخ دیگر برای سورمندکور) *	
نمودار منی نظام ایچمدن شاهنشاه اسلام خراب آباد و دارنه قلعه سی قالمش ایلدی ایچمدن ایمانشاهنشاه غازی جهانک شاه مجتازی جداورین ایلدی اسکندر کبی ایلخان محمود	مستقله قلعه روم ایلدی - بریدی مستحکم ایمان عالمه ایلادی دالم پویش اسرار عام جنده کوکللی باب تاکه بنده قالمش کتام او خاقانک پوزندن بولدی من قدرت انجام
پویش متبعیم بهمت شاه پیل در عزت ایلدی سوردارنه شاه عالم ایلدی ادم	۱۲۳۳
* (تاریخ دیگر) *	
حضرت محمود خانک ملکات اعما و بدر هر طرفن ایلدی سدا ایلادی قاهر برج دارنه برج اولدی ملک و شهنه استوار اولسون حمدا و دانی فلاکله	جمله داراست خلافتن مقدم ملوک سبیل دیوب اسکندری اول خسر و ارام دانه طوب و تنکندن کافیه جوسه ییم آسمان طور و قیو طورسون خسر و نصرت علم

Ил. 1. Фрагмент с текстом варненского *тариха* 1233 г.х.

(Диван-и Иззет. Булак: Матбаа Сахиб ас-Саада, зульткааде 1255 [январь 1840], с. 35)

⁴ Обыгрывается поэтический псевдоним автора — Иззет. Можно было бы перевести: «благоволением шаха Иззету».



Ил. 2. Начало текста рукописи Дивана Иззета из собрания Ивановского музея

Литература

- Абдула 1965 — Абдула Е. Османски епиграфски паметници в археологическия музей във Варна // Археология. Година VII. Книга 4. София, 1965. С. 73–79.
- Векилов 1958 — Векилов А.П. Памятник турецкой эпитафии в Петродворце (Ленинград) // Ученые записки Ленинградского государственного университета. Серия востоковедческих наук. №. 256. Вып. 7. Л., 1958. С. 127–130.
- Векилов 1960 — Векилов А.П. О турецких эпитафических памятниках в городе Пушкине // Эпиграфика Востока. 1960. Т. XIII. С. 69–77.
- Векилов 1971 — Векилов А.П. Об одном памятнике турецкой эпитафии в Ленинграде // Вопросы филологии стран Азии и Африки. Л., 1971. С. 57–60.
- Казембек 1855 — Объяснение восточных надписей. Письмо профессора Казем-Бека к академику Броссе. СПб., 1855.
- Миятев 1969 — Миятев П. Турецкие эпитафические памятники как источники по истории культуры болгарских земель XIV–XIX вв. // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. Т. II. М., 1969. С. 180–193.

- Письмена на камне 2014 — Письмена на камне. Иллюстрированный каталог / Авторы-составители О.В. Васильева, Е.А. Стрельникова. СПб., 2014.
- Семевский 1877 — *Семевский М.И.* Павловск: Очерк истории и описание 1777–1877. СПб., 1877.
- Смирнов 1884 — *Смирнов В.Д.* Надписи, бывшие на турецких крепостях, ныне находящиеся в Императорской публичной библиотеке // Отчет Императорской Публичной библиотеки за 1882 г. СПб., 1884. С. 1–9.
- Смирнов 1891 — *Смирнов В.Д.* Очерк истории турецкой литературы. СПб., 1891.
- Диван-и Иззет 1840 — Диван-и Иззет. Булак: Матбаа Сахиб ас-Саада, зулькааде 1255 [январь 1840] (араб. графика).
- Başol, İbrahimzade 2015 — *Başol S., İbrahimzade K.* Rusya'nın Pavlovsk Sarayı Müzesi'nde Bulunan Varna Kalesi Kitabeleri // *Turkish Studies — International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. Vol. 10/1. Winter, 2015. P. 175–194.
- Miyatev 1959 — *Miyatev P.* Les monuments osmanlis en Bulgarie // *Rocznik Orientalistyczny*. 1959. Vol. XXIII. S. 19–23.
- Okçu 2001 — Okçu N. İzzet Molla, Keçecizâde (1786–1829) // *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23. Cild. İstanbul, 2001. S. 561–563.
- Zajaczkowski 1962 — *Zajaczkowski A.* Materiali do epigrafiki osmańsko-tureckiej z Bulgarii, a.e., XXVI/2 (1962). S. 41–47.

References

- Abdula, Emel. “Osmanski epigrafski pametnitsi v arkeologicheskii muzei vŭv Varna” [Ottoman Epigraphic Monuments in the Archaeological Museum in Varna]. *Arkheologiya*, year 7, book 4, pp. 73–79. Sofia, 1965 (in Bulgarian).
- Başol, Samettin & İbrahimzade, Kemal. “Rusya'nın Pavlovsk Sarayı Müzesi'nde Bulunan Varna Kalesi Kitabeleri” [Inscriptions from the Varna Fortress at the Pavlovsk Palace Museum in Russia]. *Turkish Studies — International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, vol. 10(1), Winter, 2015, pp. 175–194 (in Turkish).
- Divan-ı İzzet* [Diwan of İzzet]. Bulak: Matbaat-ı Sahip üs-Saadet lil-Abadiye, 1255 [1840] (in Ottoman-Turkish).
- Miyatev, Petr. “Turetskie epigraficheskie pamiatniki kak istochniki po istorii kul'tury bolgarskikh zemel' XIV–XIX vv.” [Turkish Epigraphic Monuments as Sources on the Cultural History of the Bulgarian Lands of the 14th–19th centuries]. *Vostochnye istochniki po istorii narodov Iugo-Vostochnoi i Tsentral'noi Evropy* [Oriental Sources on the History of the Peoples of Southeastern and Central Europe], 1969, vol. 2, pp. 180–193 (in Russian).
- Miyatev, Petr. “Les monuments osmanlis en Bulgarie”. *Rocznik Orientalistyczny*, 1959, vol. 23, pp. 19–23 (in French).
- Ob'iasnenie vostochnykh nadpisei. Pis'mo professora Kazem-Beka k akademiku Brosse* [Explanation of Oriental Inscriptions. A Letter from Professor Kazem-Bek to Academician Brosset]. St. Petersburg, 1855 (in Russian).
- Okçu, Naci. “İzzet Molla, Keçecizâde (1786–1829)”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2001, vol. 23, pp. 561–563. İstanbul (in Turkish).
- Pis'mena na kamne. Illiustrirovanniy katalog* [Writing on Stones. An Illustrated Catalog]. Compiled by Olga V. Vasil'eva & E.A. Strel'nikova. St. Petersburg, 2014 (in Russian).
- Semevskii, Mikhail I. *Pavlovsk: Ocherk istorii i opisaniye 1777–1877* [Pavlovsk: An Essay on History and Description, 1777–1877]. St. Petersburg, 1877 (in Russian).
- Smirnov, Vasilii D. “Nadpisi, byvshie na turetskikh krepostiakh, nyne nakhodiashchiesia v Imperatorskoi publichnoi biblioteke” [Inscriptions that were at Turkish Fortresses, Now Kept at the Imperial Public Library]. In: *Otchet Imperatorskoi Publichnoi biblioteki za 1882 g.* [Report of the Imperial Public Library for 1882]. St. Petersburg, 1884, pp. 1–9 (in Russian).

- Smirnov, Vasilii D. *Ocherk istorii turetskoi literatury* [An Essay on the History of Turkish Literature]. St. Petersburg, 1891 (in Russian).
- Vekilov, Afrasiyab P. "O turetskikh epigraficheskikh pamiatnikakh v gorode Pushkine" [About the Turkish Epigraphic Monuments in the Town of Pushkin]. *Epigrafika Vostoka* [Oriental Epigraphy], 1960, vol. 13, pp. 69–77 (in Russian).
- Vekilov, Afrasiyab P. "Ob odnom pamiatnike turetskoi epigrafiki v Leningrade" [About a Monument of Turkish Epigraphy in Leningrad]. In: *Voprosy filologii stran Azii i Afriki* [Questions of Asian and African Philology]. Leningrad, 1971, pp. 57–60 (in Russian).
- Vekilov, Afrasiyab P. "Pamiatnik turetskoi epigrafiki v Petrodvortse (Leningrad)" [A Monument of Turkish Epigraphy in Petrodvorets (Leningrad)]. *Uchenye zapiski Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta* [Scholarly Notes of Leningrad State University], Series of Oriental Sciences, no. 256, iss. 7, Leningrad, 1958, pp. 127–130 (in Russian).
- Zajackowski A. *Materiali do epigrafiki osmańsko-tureckiej z Bulgarii, a.e., XXVI/2* (1962), pp. 41–47 (in Polish).

The *Tarikh* from Varna Fortress (1233/1817–18) at the Russian Museum of Ethnography, and Its Author İzzet Molla (1786–1829)

Ilya V. ZAYTSEV

Institute of Oriental Studies RAS
Moscow, Russian Federation

Received 10.11.2025.

Abstract: The Turkish text of the Ottoman *tarih* on a marble slab brought to Russia from the fortifications of the Ottoman fortress of Varna after the Russo-Turkish War of 1828–1829 and its Russian translation are published in the article. The author of the *tarih* was the famous Ottoman poet İzzet Molla Keçecizâde (1786–1829).

Key words: Ottoman Epigraphy, Varna, Russo-Turkish Wars, Ottoman Poetry, İzzet Molla Keçecizâde.

Acknowledgments: This research was carried out with the financial support of the Russian Science Foundation, project no. 25-18-00781 "Thesaurus of Islamic Literacy and Scribes of Russia: electronic version", <https://rscf.ru/en/project/25-18-00781/>

For citation: Zaytsev, Ilya V. "The *Tarikh* from Varna Fortress (1233/1817–18) at the Russian Museum of Ethnography, and Its Author İzzet Molla (1786–1829)". *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2026, vol. 23, no. 2 (iss. 65), pp. 104–110 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO707228.

About the author: Ilya V. ZAYTSEV, Dr. Sci. (History), Leading Researcher, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation) (izaycev@orientmuseum.ru). ORCID: 0000-0002-9862-8511.

Человек и ландшафт в дневнике Б. Барадийна «Амдо-Монголия» (1905–1907): от описания маршрута к комплексному анализу региона

С.С. САБРУКОВА

Институт восточных рукописей РАН
Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.55512/WMO707232

Статья поступила в редакцию 30.03.2026.

Аннотация: В статье анализируются дневниковые записи Б. Барадийна (экспедиция 1905–1907 гг.). Исследуются процесс восприятия культурного ландшафта Центральной Азии и переход от полевых наблюдений к системному научному осмыслению региона. Методом синхронного сопоставления записей Б. Барадийна (1878–1937) и Г.Ц. Цыбикова (1899–1901) выявляется трансформация исследовательской позиции автора. Рассматривается описание Алашаня и подступов к Амдо, в котором анализ традиционной топонимики и легенд сочетается с характеристикой социально-экономической инфраструктуры (путей сообщения, демографии, систем связи). Показано, что в записях Б. Барадийна ландшафт предстает как целостная система, отражающая социокультурный потенциал буддийского мира в зоне соприкосновения различных культурно-исторических традиций.

Ключевые слова: Б. Барадийн, Г.Ц. Цыбиков, Алашань, Амдо, Центральная Азия, культурный ландшафт, полевой дневник, этнографическое описание, буддийская традиция, дорожная инфраструктура.

Благодарности: Исследование выполнено при финансовой поддержке РНФ в рамках научного проекта № 26-18-20013 «Забытое наследие: исследование и издание неопубликованных трудов выдающихся бурятских ученых (2026–2028)».

Для цитирования: *Сабрукова С.С.* Человек и ландшафт в дневнике Б. Барадийна «Амдо-Монголия» (1905–1907): от описания маршрута к комплексному анализу региона // Письменные памятники Востока. 2026. Т. 23. № 2 (вып. 65). С. 111–121. DOI: 10.55512/WMO707232.

Об авторе: САБРУКОВА Светлана Санджиевна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Отдел рукописей и документов, Институт восточных рукописей, Российская академия наук (Санкт-Петербург, Россия) (ssabrukova@yandex.ru). ORCID: 0000-0001-7983-4291.

© Сабрукова С.С., 2026

Изучение историко-культурного пространства Центральной Азии в начале XX в. связано с деятельностью бурятских ученых, сочетавших методы классического востоковедения с глубоким знанием буддийской традиции. Особое место в этом ряду занимает Б.Б. Барадийн (1878–1937), экспедиция которого в Тибет (1905–1907) стала важным этапом научного освоения региона.

Статья посвящена анализу культурного ландшафта на материале неопубликованного путевого дневника Б. Барадийна «Амдо-Монголия...»¹. Актуальность исследования обусловлена введением в научный оборот ранее не задействованных фрагментов рукописи, которые позволяют по-новому взглянуть на механизмы освоения пространства исследователем в полевых условиях.

Методологическую основу исследования составляет положение И.И. Ломакиной о специфике исследовательской позиции Б. Барадийна, отличной от подходов П.К. Козлова или Ф.И. Щербатского. Статус ученого–носителя традиции и владение языками региона позволяли Б. Барадийну преодолевать дистанцию внешнего наблюдателя. В результате его путевые записи трансформируются из объективного описания в осмысленный этнографический текст, отражающий глубокую сопричастность исследователя изучаемой среде (Ломакина 2001: 165).

Экспедиция Б. Барадийна в Амдо (1905–1907) не являлась частной инициативой; ее организация входила в стратегические задачи Императорской Академии наук по налаживанию контактов с Далай-ламой XIII, находившимся в тот период в Урге. Согласно А.И. Андрееву, в начале 1905 г. в Санкт-Петербурге состоялось «частное совещание» с участием ведущих востоковедов: С.Ф. Ольденбурга, Ф.И. Щербатского, В.Л. Котвича, А.Д. Руднева и П.К. Козлова (Андреев 2006: 137). Выбор кандидатуры Б. Барадийна был обусловлен необходимостью глубокого изучения быта буддийских монастырей. Академия наук ориентировалась на статус исследователя-буддиста, чьи возможности были ранее успешно опробованы Г.Ц. Цыбиковым (1873–1930). Характеризуя этот подход, академик С.Ф. Ольденбург указывал на уникальную ценность свидетельств ученого, обладавшего, в отличие от европейских коллег, свободой доступа к буддийским святыням (Цыбиков 1981: 9).

Преемственность подходов прослеживается и в организационной структуре экспедиции. Подобно Г.Ц. Цыбикову в 1899 г., Б. Барадийн следовал установившейся практике: после остановки в Забайкалье он прибыл в Ургу, где нанял верблюдов из «обратного каравана алашанских монголов» (Цыбиков 1981: 25). Привлечение алашанских проводников обеспечивало не только безопасность, но и легитимацию пребывания исследователя в регионе. Следование традиционными маршрутами монгольских паломников и купцов позволяло Б. Барадийну фиксировать повседневную жизнь Центральной Азии в ее естественном состоянии. Таким образом, статус паломника-буддиста выступал в качестве исследовательского инструмента. Это позволило превратить путевой дневник в репрезентативный источник, где личный опыт участника экспедиции интегрирован в задачи академического востоковедения.

В статье проводится сравнительный анализ ключевых точек маршрута Г.Ц. Цыбикова (1899) и Б. Барадийна (1905–1907). Если для Г.Ц. Цыбикова местность выступала преимущественно объектом физико-географической классификации и логистики, то в записях Б. Барадийна она приобретает выраженное ценностное осмысление — от образа «семейного очага» до идеализации суровых условий пустыни Гоби. Целью работы является выявление того, как личностная идентичность и конфессиональная принадлежность исследователя трансформируют восприятие пространства, превращая описание пути из топографического перемещения в глубокие исследовательские размышления.

¹ «Амдо-Монголия. Дневник путешествия буддийского паломника бурята по Халха-Монголии, Алашани и северо-восточной окраине Тибета — Амдо. 1905–1907». Архив востоковедов ИВР РАН (АВ ИВР РАН). Шифр: Ф. 87. Оп. 1. Ед. хр. 28. Автограф, рукопись на 322 л. (пагинация полистная). Записи на русском, старомонгольском и тибетском языках.

Агинская степь: исходная точка маршрута

В отличие от официальных экспедиционных отчетов начала XX в., где начало пути фиксируется как административно-организационный акт (формирование каравана, закупка снаряжения), в дневнике Б. Барадийна отправная точка маршрута рассматривается в контексте родовой преемственности. Начало путешествия маркируется не формальным пересечением границ, а интеграцией исследователя в традиционную систему ценностей семейного круга. В записях зафиксировано сопряжение личных и коллективных смыслов поездки: для семьи Б. Барадийна (в частности, родителей и бабушки) экспедиция воспринималась не как научная командировка, а как религиозное паломничество. Исследователь отмечает: «Наши домашние провожали нас с большой радостью, что мы... отправляемся в божественную страну Тибета, чтобы поклониться тамошним святыням и принести оттуда счастье в семью»². Состав группы, в которую входили брат исследователя Жап и гебше Цугольского дацана Дензин Намжилай, подчеркивал конфессиональный характер поездки. Сопричастность близкого окружения к миссии исследователя придает дневниковым записям характер глубоко личного свидетельства.

Присутствие в экспедиции брата позволяло Барадийну сохранять связь с привычным жизненным укладом. Это превращало суровые ландшафты Центральной Азии из объекта сугубо академического интереса в пространство совместного жизненного опыта.

Первый этап экспедиции завершился прибытием в Ургу 1 октября 1905 г. Б. Барадийн фиксирует высокую динамику передвижения: расстояние в 250 верст было пройдено за 12 перегонов³. Столь интенсивный темп указывает на приоритетность достижения ключевых культурных центров региона. С этого момента Урга становится для исследователя отправной точкой в системном изучении монгольского этнокультурного пространства.

Вместе с тем прибытие в Ургу меняет и исследовательскую позицию автора. Если на начальном этапе пути (Ага–Кяхта) в записях преобладает личностно-биографический план, то после пересечения границы Монголии Б. Барадийн переходит к решению профессиональных задач, выступая как представитель академической восточной школы.

Процесс интеграции Б. Барадийна в интеллектуальную среду Урги осуществлялся через связи внутри бурятского духовного сословия. Согласно записи от 3 октября, посредником в установлении контактов выступил «молодой бурятский лама... Лодон Аюшийн гебше из Ацагатского дацана», охарактеризованный исследователем как «весьма толковый и осведомленный в буддизме человек»⁴. Именно это знакомство позволило Б. Барадийну выйти на авторитетных представителей монгольской учености, в частности на ламу Цзава Дамдина⁵, у которого «новый приятель намеревался прослушать санскритскую грамматику»⁶. Таким образом, бурятское духовенство

² АВ ИВР РАН. Ф. 87. Оп. 1. Ед. хр. 28. Л. 14.

³ Там же: л. 18.

⁴ АВ ИВР РАН. Ф. 87. Оп. 1. Ед. хр. 28. Л. 23.

⁵ Известный монгольский философ и историк Зава (современная транскрипция его имени) Дамдин (1867–1937), автор фундаментального труда по истории распространения буддизма в Монголии под названием «Золотая книга» (Алтан дэвтэр; *Hor chos 'byung*), написанного на тибетском языке в 1991 г. (Янджинсүрэн 2025: 44).

⁶ АВ ИВР РАН. Ф. 87. Оп. 1. Ед. хр. 28. Л. 23.

в Урге стало для Барадийна связующим звеном с местной ученой средой. Особую роль в установлении контакта сыграл тот факт, что Б. Барадийн был учеником Ф.И. Щербатского и обучался у него санскриту. Личное знакомство Цзава Дамдина с Щербатским, состоявшееся в Урге несколькими месяцами ранее, превратило Барадийна из случайного посетителя в преемника научной традиции. Это обеспечило ему доверие со стороны монгольского ученого и открыло доступ к обсуждению вопросов буддийской философии и филологии.

После кратковременного пребывания в Урге Б. Барадийн приступил к реализации следующего этапа экспедиции. В октябре 1905 г. он отправился в Ван-Курен, где в то время находилась временная резиденция Далай-ламы XIII. Эта поездка позволила исследователю войти в ближайшее окружение иерарха и в течение всей зимы 1905/06 г. вести систематические наблюдения за жизнью тибетской свиты. Как следует из дневника, пребывание в Ван-Курене стало периодом интенсивного освоения тибетского языка и детальной фиксации материальной культуры и этикета высшего тибетского духовенства⁷.

Корректировка планов экспедиции произошла еще до выезда в Ван-Курен. В октябре 1905 г. Б. Барадийн получил письмо от Ц. Жамцарано, в котором сообщалось об изменении маршрута: вместо следования в Лхасу конечной целью путешествия был определен монастырь Лавран в провинции Амдо⁸. Таким образом, пребывание в резиденции Далай-ламы рассматривалось уже как промежуточный этап, а последующий переход через Алашань стал реализацией самостоятельной программы этнографического изучения северо-восточной окраины Тибета.

Алашань: преемственность маршрута и методов исследования⁹

Переход из Внешней Монголии в Тибет через пески Алашани являлся традиционным путем, веками осваиваемым паломниками и торговыми караванами. В ноябре 1899 г. по этому маршруту проследовала экспедиция Г.Ц. Цыбикова (Цыбиков 1981: 35).

Использование уже опробованного маршрута позволило Б. Барадийну в 1906 г. сместить акцент с чисто географических описаний на систематизацию этнографических данных. В процессе движения к Алашани фиксация топографических сведений в дневнике дополняется интерпретацией категорий монгольского мировоззрения. Подобный синтез эмпирических наблюдений и аналитических размышлений трансформирует путевые заметки в репрезентативный материал для комплексного изучения региона.

Сравнительный анализ полевых записей Г.Ц. Цыбикова на идентичном участке пути выявляет доминирование прагматического аспекта, ориентированного на фик-

⁷ Там же: л. 47–183.

⁸ Там же: л. 27.

⁹ В этом и в следующем разделах фонетические расхождения в передаче топонимов (например, Пин-хуа-чэнь — Пинь-хуа-шань, Дайтун — Да-тунь-хэ, Тэнгри-даба — Тэнгриин даван и др.) обусловлены как индивидуальными особенностями транскрипции авторов, так и их опорой на разные лингвистические традиции (монгольскую, тибетскую или китайскую). В рамках данной статьи автор придерживается написания, зафиксированного в цитируемом источнике, отождествляя данные объекты как идентичные в географическом пространстве.

сацию физико-географических характеристик маршрута: качества воды, глубины колодцев и особенностей рельефа. Алашань рассматривается исследователем прежде всего как транспортный коридор, состояние которого определяло успех экспедиции.

В отличие от Г.Ц. Цыбикова, Б.Б. Барадийн смещает фокус описания с физико-географической плоскости в область субъективного восприятия пространства. Если для Г.Ц. Цыбикова ключевым параметром являются качественные характеристики ландшафта, то Б.Б. Барадийн фиксирует эмоционально-психологические аспекты пребывания в пустыне. Описания специфических состояний (например, находясь в пустыне Гоби: «Оглядываясь вокруг и вдаль — необозримая степь — океан, мертвая гробовая тишина, ни одного признака присутствия живой души. Мне невольно стало жутко в этом беспредельном степном океане...»¹⁰) придают его дневнику характер антропологического документа, в котором ландшафт рассматривается в неразрывной связи с внутренним состоянием наблюдателя. Принцип С.Ф. Ольденбурга, согласно которому исследователь обязан не просто видеть, а наблюдать там, где другие только смотрят (Ольденбург 1981: 29), находит прямое воплощение в дневниках Б. Барадийна. Академическая подготовка позволила автору перейти от полевой фиксации ландшафта к анализу этнокультурной среды, превращая путевые заметки в инструмент научного познания.

Для верификации различий в исследовательских подходах ниже представлен синхронный срез восприятия идентичных географических точек на пути в Алашань:

Географическая точка	Г. Цыбиков	Б. Барадийн
Вход в Гоби	Классификация ландшафта: «28 ноября начинается настоящая „гоби“. Монголы в характеристике местностей употребляют слова „хангай“ и „гоби“. Первым словом обозначают места, обильные растительностью и проточной водой, а вторым — безводную степь, со скудной растительностью...» (Цыбиков 1981: 35–36).	Рефлексия: 1 апреля. «Погода вполне успокоилась, и настал чудный гобийский весенний вечер... Оглядываясь вокруг и вдаль — необозримая степь — океан, мертвая гробовая тишина, ни одного признака присутствия живой души. Мне невольно стало жутко в этом беспредельном степном океане, исчезающем в гробовой тишине и полумраке наступающей ночи» ¹¹ .
Хошун Гоби Туше-гуна	Административная фиксация: 8 декабря. «Миновали по западной стороне монастыря Долон-шига-цагин сумэ, принадлежащий хошуну гобийского тушегуна тушету-ханского аймака...» (Цыбиков 1981: 36).	Естественно-научное описание: 6 апреля. «Пересекли несколько больших котловин, оставили за собой хошун Дайчин гуна и вступили в территорию хошуна Да Туше гуна или еще зовут Гоби Туше гуна (Тушет-хановского аймака). Характер местности за эти два дня

¹⁰ АВ ИВР РАН. Ф. 87. Оп. 1. Ед. хр. 28. Л. 201.

¹¹ Там же.

		несколько изменился: вместо прежних громадных степных холмистых равнин теперь — обширные котловины, окруженные низкими каменистыми хребтами и холмиками. До сих пор горная порода гранита изменилась теперь в более известковые породы камней. Многие халхасцы больше всего разводят верблюдов, которые водились здесь во множестве» ¹² .
Стойбище алашанских проводников	Точечная локация: «21 декабря прошли мимо колодца Чахарун-худук и пришли к стойбищу нашего извозчика. Он жил в двух войлочных юртах, одна из коих представляла как бы чистую половину... а другая служила постоянным жилищем хозяев с домоладцами. Местность эта называется Гун-худук (глубокий колодец)...» (Цыбиков 1981: 37).	Хозяйственный контекст: 27 апреля. «То было стойбище наших извозчиков. Стойбище богатого алашанца постоянного характера состояло из 4-угольной загороди в виде толстых стен из кирпичеобразных затвердевших пластин скотского навоза — высотой в 3–4 сажени, а шириной в 1 аршин. Северная стена, несколько дугообразная, защищала людей и животных от ветра, а южная сторона загороди — открыта... Людское отделение, в котором помещаются юрты и кладовые в виде китайских фанз. Алашанцы с частью каравана направились к стойбищу, а нас с остальной частью каравана повели в сторону на 100 сажень от стойбища» ¹³ .

Выявленные расхождения в способах фиксации реальности служат основой для понимания специфики исследовательского метода Б. Барадийна, направленного на комплексное осмысление Алашани как целостной социокультурной системы.

Восприятие культурного пространства Алаша-ямыня

Переход Б. Барадийна через Алашань фиксирует трансформацию его роли: от участника каравана к исследователю, осуществляющему комплексное изучение региона. Сопоставление его записей с дневниками Г.Ц. Цыбикова (1899–1901) демонстрирует, как топографическая сетка маршрута наполняется у Б. Барадийна этнопсихологическим содержанием.

¹² АВ ИВР РАН. Ф. 87. Оп. 1. Ед. хр. 28. Л. 206–207.

¹³ Там же: л. 253.

Различие в исследовательских ракурсах проявляется в переходе от фиксации физико-географических объектов к анализу культурной географии. Для Г.Ц. Цыбикова Алашань предстает прежде всего системой координат и административных единиц. Он описывает город Алаша-ямынь¹⁴ (Динъюаньин) как стратегический пункт, ограничиваясь лаконичной справкой: «В 30 верстах на юго-восток от города... находится монастырь Барун-хит¹⁵, известный усыпальницей шестого далай-ламы¹⁶» (Цыбиков 1981: 39).

Для Барадийна местность — это пространство памяти, где каждое название связано с преданием. Описывая Шангийин-далай, он отмечает: «Говорят, что это название дал 6-й Далай-лама...»¹⁷. Здесь ландшафт перестает быть просто рельефом и становится частью биографии святого. В отличие от Цыбикова, Барадийн фиксирует живую устную традицию, превращая путевой дневник в ценный этнографический источник. Приведенная им легенда о монастыре Цокто-хуре и «молодом страннике», избитом за незнание монгольского этикета, вскрывает важный для автора пласт: «Странник не мог как следует по-монгольски поздороваться... [Им] был не кто иной, как 6-й Далай-лама»¹⁸.

Данный эпизод демонстрирует специфику исследовательского подхода Б. Барадийна: он рассматривает Алашань как пространство, где высокая буддийская традиция органично сопряжена с суровым кочевым бытом.

Завершая описание региона, Б. Барадийн переходит от путевых наблюдений к научному синтезу, который практически отсутствует в дневниках его предшественников. Он классифицирует духовную инфраструктуру Алашани, фиксируя наличие 20 монастырей и выделяя их интеллектуальную специфику: «Самые значительные из них *Barun xiud* и *Zün xiud*¹⁹... В обоих — по цанидской школе Жамьян Шадбы²⁰... Там же покоится алашанская святыня — мощи 6-го Далай-ламы»²¹.

Б. Барадийн фиксирует отсутствие системы «цанид»²² в малых монастырях Алашани, анализируя таким образом интеллектуальный ландшафт. В отличие от Г. Цыбикова, Барадийн делает Алашань самостоятельным объектом исследования, рассматривая ее как хранителя особой линии преемственности Далай-ламы VI.

Для сравнения подходов Г.Ц. Цыбикова и Б. Барадийна важно сопоставить их записи на финальном отрезке пути к Амдо. Несмотря на разницу в шесть лет (1900

¹⁴ В настоящее время известен как Баян-хото, административный центр хошуна Алашань-Цзоци (Внутренняя Монголия, КНР).

¹⁵ До наших дней монастырь Барун-хит (Барун-хийд; *Barun xiud*) в Алашаньском аймаке (Внутренняя Монголия, КНР) не сохранился в первоначальном виде.

¹⁶ Цаньян Джамцо, Далай-лама VI (1682–1706), родился в южном Тибете, в области Монъюл (Кычанов, Савицкий 1975: 91).

¹⁷ АВ ИВР РАН. Ф. 87. Оп. 1. Ед. хр. 28. Л. 275.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Исторически существовали два крупных буддийских монастыря — Барун-хийд (западный) и Зюн-хийд (центральный, или средний), — игравшие важную роль в религиозной и культурной жизни региона. До настоящего времени не сохранились.

²⁰ Учебник «Ум и знание», написанный Кунчен Чжамьян-шэпой (1648–1722) для философского колледжа Гоман монастыря Дрэпун, использовался также во многих других монастырях в Тибете и за его пределами: в Монголии, Бурятии и Калмыкии (Крапивина 2005: 17).

²¹ АВ ИВР РАН. Ф. 87. Оп. 1. Ед. хр. 28. Л. 291.

²² «Основные предметы для всех философских колледжей монастырей-университетов школы гэлук были одни и те же, но учебные руководства различаются по некоторым внутридоктринальным акцентам...» (Крапивина 2005: 8).

и 1906 гг.), их маршруты практически идентичны. Однако описание одних и тех же мест обнаруживает существенное различие: если Г.Ц. Цыбиков фиксирует внешние факты, то Б. Барадийн переходит к анализу жизненного уклада и культурной среды. В представленной ниже таблице показано, как географические ориентиры становятся для Барадийна основой для изучения общества и экономики региона.

Сравнительный анализ восприятия маршрута:
Г.Ц. Цыбиков (1900) и Б. Барадийн (1906)

Точка пути	Г.Ц. Цыбиков: описательный подход	Б. Барадийн: аналитический подход	Аналитический акцент
Застава (Ванджадинь)	«12 января перешли через заставу Са-ян-чжин, где для проходящих установлена пошлина...» (Цыбиков 1981: 41).	«26 мая. Харчевня со-держалась китайским крестьянином и представляла из себя обыкновенную китайскую глиняную фанзу...» ²³ .	Переход от фиксации административного контроля к изучению этнического быта.
Окрестности Пин-хуа-чэнь	«15–16 января. Здешние места еще не успели заселиться после мусульманского разорения... бывшие нивы заросли густой травой... монголы и тангуты город Пин-хуа-чэнь называют Чжон-луном» (Там же).	«30 мая. Спустившись по длинной пади до 20 верст, мы достигли города Пинь-хуа-шань, или, как называют монголы, Джанлун хото... Жителей китайцев и дунган доходит, по личному впечатлению, до 30 тысяч человек. Через этот город проходят телеграф и трактовая дорога из китайского Туркестана в Пекин. Торговля, довольно оживленная...» ²⁴ .	Сдвиг от описания последствий конфликта к анализу демографического и экономического роста.
Река Датунхэ (Дайтун)	«18 января перешли по льду через реку Дайтун...» (Там же).	«2 июня. Переехали на карбузе, движущемся по канату... За перевоз с алашанцев брали по 155 чжосов» ²⁵ .	Зима, лето, разные способы переправы.
Подножие Тэнгри-даба	«19 января — первый день китайского нового года... поздравили друг друга, обме-	«2–3 июня. Остановились ночлегом... в чистом постоялом дворе — у самого подножия	Смена акцента с экстремального выживания зимой (Цыби-

²³ АВ ИВР РАН. Ф. 87. Оп. 1. Ед. хр. 28. Л. 303.

²⁴ Там же: л. 309.

²⁵ Там же: л. 311.

	ниваясь табакерками» (Там же).	перевала Тэнгрийн даван» ²⁶ .	ков) на эстетическое созерцание и этнографическую фиксацию летнего ландшафта (Барадийн).
--	--------------------------------	--	--

Сопоставительный анализ подтверждает, что в дневнике Б. Барадийна ландшафт перестает быть исключительно физическим пространством паломнического пути. Через детальную фиксацию экономики переправ, демографических показателей и быта постоянных дворов исследователь реализует новый аналитический подход. Если записи Г.Ц. Цыбикова носили характер первоначального освоения и картографирования маршрута, то работа Б. Барадийна представляет собой системную инвентаризацию социально-экономического и культурного потенциала региона на стыке монгольской, китайской и тибетской традиций. Глубокое изучение приграничных территорий предопределило масштаб дальнейших этнографических изысканий автора в монастыре Лавран и за перевалом Тэнгри-даба.

* * *

Проведенный сравнительный анализ путевых дневников Б. Барадийна и Г.Ц. Цыбикова на маршруте Алашань — Амдо позволяет сделать ряд выводов о развитии методов отечественного востоковедения в начале XX в.

Во-первых, установлено, что статус паломника-буддиста в экспедиции Б. Барадийна (1905–1907) был не только формой обеспечения безопасности, но и осознанным исследовательским инструментом. Если для Г.Ц. Цыбикова (1899–1901) этот статус являлся прежде всего залогом свободы доступа в закрытые районы, то для Б. Барадийна он стал основой для глубокого анализа социокультурного пространства региона.

Во-вторых, выявлена трансформация в способах описания ландшафта: от административно-географической фиксации у Г.Ц. Цыбикова к комплексному антропологическому восприятию у Б. Барадийна. В дневнике последнего географические объекты рассматриваются через призму традиционной топонимики (предания о Далай-ламе VI) и этнографических деталей, что превращает транзитный маршрут в самостоятельный объект изучения.

В-третьих, сопоставление идентичных маршрутов показало, что научная новизна работы Б. Барадийна заключается в информационном насыщении уже известных путей.

Опираясь на предшествующее описание Г.Ц. Цыбикова, Б. Барадийн получил возможность сосредоточиться на детальной фиксации быта и культуры монголов, что позволило ему дополнить маршрутную сетку глубоким этнографическим содержанием.

Внимание к объектам инфраструктуры (переправы на р. Датунхэ, системы связи) в сочетании с анализом религиозных институтов (школа Жамьян Шадбы) знаменует переход от первичного описания Центральной Азии к ее системному научному синтезу.

²⁶ Там же: л. 312.

Таким образом, дневник «Амдо-Монголия...» фиксирует качественное изменение типа исследователя: от путешественника-первопроходца к ученому, для которого изучение Тибета и Монголии стало опытом глубокого межкультурного диалога и интеграции в интеллектуальную традицию Востока.

Литература

- Андреев 2006 — *Андреев А.И.* Тибет в политике царской, советской и постсоветской России. СПб.: Изд-во СПбГУ; Изд-во А. Терентьева «Нартанг», 2006.
- Крапивина 2005 — *Крапивина Р.Н.* Ум и знание. Традиция изучения теории познания в Гоман-дацане тибетского монастыря Дрэпун. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005.
- Кычанов, Савицкий 1975 — *Кычанов Е.И., Савицкий Л.С.* Люди и боги страны снегов. М.: Наука, 1975.
- Ломакина 2001 — *Ломакина И.И.* Великий беглец. Документальная повесть. М.: Дизайн. Информация. Картография, 2001. С. 165.
- Ольденбург 1981 — *Ольденбург С.Ф.* От редакции // *Цыбиков Г.Ц.* Избранные труды. Т. 1. Буддист-паломник у святынь Тибета. Новосибирск: Наука, 1981. С. 29–30.
- Цыбиков 1981 — *Цыбиков Г.Ц.* Избранные труды. Т. 1. Буддист-паломник у святынь Тибета. Новосибирск: Наука, 1981.
- Янджинсүрэн 2025 — *Янджинсүрэн С.* История буддизма в Монголии в произведениях Завы Дамдины (1867–1937) // *Ориенталистика*. 2025. Т. 8. № 1. С. 44–59.

References

- Andreev, Alexander I. *Tibet v politike tsarskoi, sovetskoi i postsovetskoi Rossii* [Tibet in the Politics of Tsarist, Soviet and Post-Soviet Russia]. St. Petersburg: Izdatel'stvo St. Peterburgskogo universiteta; Izdatel'stvo A. Terent'eva "Nartang", 2006 (in Russian).
- Krapivina, Raisa N. *Um i znanie. Traditsiia izucheniiia teorii poznaniia v Goman-datsane tibetskogo monastyria Drepun* [The Mind and Knowledge. The Tradition of Studying the Theory of Cognition in the Gomang-datsan of the Tibetan Monastery Drepung]. St. Petersburg: Izdatel'stvo St. Peterburgskogo universiteta, 2005 (in Russian).
- Kychanov, Evgenii I. & Savitskii, Lev S. *Liudi i bogi strany snegov* [People and Gods of the Land of Snows]. Moscow: Nauka, 1975 (in Russian).
- Lomakina, Inessa I. *Velikii beglets. Dokumental'naia povest'* [The Great Fugitive. A Documentary Story]. Moscow: Dizain. Informatsiia. Kartografiia, 2001 (in Russian).
- Ol'denburg, Sergei F. "Ot redaktsii" [From the Editor]. In: Tsybikov G.Ts. *Izbrannye trudy. T. 1. Buddist-palomnik u sviatyn' Tibeta* [Selected Works. Vol. 1. A Buddhist Pilgrim at the Shrines of Tibet]. Novosibirsk: Nauka, 1981, pp. 29–30 (in Russian).
- Tsybikov, Gombojab Ts. *Izbrannye trudy. Vol. 1. Buddist-palomnik u sviatyn' Tibeta* [Selected Works. Vol. 1. A Buddhist Pilgrim at the Shrines of Tibet]. Novosibirsk: Nauka, 1981 (in Russian).
- Yandjinsuren Sodnomdoriyn. "Istoriia buddizma v Mongolii v proizvedeniiakh Zava Damdina (1867–1937)" [The History of Buddhism in Mongolia in the Works of Zav Damdin (1867–1937)]. *Orientalistica*, 2025, vol. 8, no. 1, pp. 44–59 (in Russian).

Man and Landscape in B. Baradiin's Diary *Amdo-Mongolia* (1905–1907): From Route Description to a Comprehensive Analysis of the Region

Svetlana S. SABRUKOVA

Institute of Oriental Manuscripts RAS
St. Petersburg, Russian Federation

Received 30.03.2026.

Abstract: The article analyzes B. Baradiin's diary entries during his expedition of 1905–1907. It explores his perception of the cultural landscape of Central Asia and the transition from field observations to a systematic scientific understanding of the region. Through a synchronous comparison of the records made by B. Baradiin and G.Ts. Tsybikov (1899–1901), the transformation of the author's research perspective is revealed. The study examines the description of Alashan and of the approaches to Amdo, where analysis of traditional toponymy and legends is combined with characteristics of the socio-economic infrastructure (transport routes, demographics, communication systems). It is shown that, in B. Baradiin's records, the landscape appears as an integral system reflecting the socio-cultural potential of the Buddhist world in a zone of contact between various cultural and historical traditions.

Key words: B. Baradiin, G.Ts. Tsybikov, Alashan, Amdo, Central Asia, cultural landscape, field diary, ethnographic description, Buddhist tradition, road infrastructure.

Acknowledgments: The Russian Science Foundation, grant No. 26-18-20013, supported this research “Forgotten Heritage: Research and Publication of Unpublished Works by Outstanding Buryat Scientists (2026–2028)”.

For citation: Sabrukova, Svetlana S. “Man and Landscape in B. Baradiin's Diary *Amdo-Mongolia* (1905–1907): From Route Description to a Comprehensive Analysis of the Region”. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2026, vol. 23, no. 2 (iss. 65), pp. 111–121 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO707232.

About the author: Svetlana S. SABRUKOVA, Cand. Sci. (Philology), Senior Researcher, Department of Manuscripts and Documents, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (ssabrukova@yandex.ru). ORCID: 0000-0001-7983-4291.

Конференция памяти О.Ф. Акимушкина (Санкт-Петербург, 18 февраля 2026 г.)

А.М. СМІРНОВА

Институт восточных рукописей РАН
Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.55512/WMO703628

Статья поступила в редакцию 22.02.2026.

Ключевые слова: О.Ф. Акимушкин, востоковедение, Средний и Ближний Восток.

Для цитирования: *Смирнова А.М.* Конференция памяти О.Ф. Акимушкина (Санкт-Петербург, 18 февраля 2026 г.) // Письменные памятники Востока. 2026. Т. 23. № 2 (вып. 65). С. 122–126. DOI: 10.55512/WMO703628.

Об авторе: СМІРНОВА Анастасия Михайловна, младший научный сотрудник, Отдел Ближнего и Среднего Востока, Институт восточных рукописей, Российская академия наук (Санкт-Петербург, Россия) (anastasiiasmirnova111@gmail.com). ORCID: 0009-0000-0931-4696.

© Смирнова А.М., 2026

18 февраля 2026 г. в Зеленом зале Института восточных рукописей РАН состоялась ежегодная иранистическая конференция памяти О.Ф. Акимушкина (1929–2010) по широкой тематике исследований: философия, религия, история и культура региона Среднего и Ближнего Востока. Участники представляли следующие организации: ИВР РАН, СПбГУ, КФУ, К(П)ФУ, КИУ, РГГУ, НИУ ВШЭ, ИСАА МГУ, ИТЭР АНТ, Санкт-Петербургский университет Промышленных технологий и дизайна, РГПУ им. А.И. Герцена и Государственный Эрмитаж. Всего на конференции прозвучало 14 докладов.

Утреннее заседание конференции было открыто докладом «Ранние семейные родословные и генеалогические традиции паштунов», в котором М.С. Пелевин проанализировал родословную Хайбат-хана Какара (ум. после 1615 г.) — представителя индо-афганской знати, автора концепции первой книги по этноистории паштунов «Тарих-и ханджахани ва махзан-и афгани» (1613). Родословная Хайбат-хана важна как один из первых образцов малого историографического жанра семейных генеалогий в литературе раннего Нового времени, создававшейся авторами паштунского происхождения. В сопоставлении с аналогичным документом той же эпохи родословная Хайбат-хана, традиционно лишенная дат, позволяет выявить в ней несколько информационно-хронологических слоев и сделать вывод об исторической достоверности паштунских генеалогий после образования крупных племенных групп в XIII в.

Р.М. Валеев (КФУ, Казань), Р.З. Валеева (КИУ, Казань), С.А. Кириллина (ИСАА МГУ) и А. Резаипуя (Тегеран, Санкт-Петербург) представили доклад «Летописное наследие российской иранистики: Письма А.А. Ромаскевича С.Е. Малову (1910–1914) из фонда СПб. филиала Архива РАН». Эпистолярное наследие, датируемое 1910–1914 гг., освещает научные и дружеские связи двух выдающихся востоковедов, а также содержит важные сведения об итогах экспедиции А.А. Ромаскевича в Персии. Данная экспедиция сыграла ключевую роль в становлении комплексных иранистических исследований ученого и формировании его рукописной коллекции.

Доклад П.Б. Лурье (Государственный Эрмитаж) «Вакф мавзолея Хаджи Мухаммада Башшара и его администраторы» был основан на документах администраторов мавзолея Хаджи Мухаммада Башшара в Мазар-и Шарифе близ Пенджикента — одного из немногих примеров высокой послемонгольской архитектуры в Таджикистане. Поскольку документы, хранящиеся в Институте истории, археологии и этнографии им. Ахмада Даниша, издавались частично и мало привлекали внимание исследователей, в докладе было освещено общее содержание документов, сведения об архитекторе и возможное имя погребенного, а также экономика *вакфа* и кризис в линии администраторов, случившийся в конце XVI в.

И.К. Павлова (Санкт-Петербургский университет Промышленных технологий и дизайна / Высшая школа технологии и энергетики) выступила с докладом «Советские топографы в Иране, 1941–1945 гг.». Материалы Архива Министерства обороны, представленные в докладе, свидетельствуют, что деятельность этих специалистов внесла значительный вклад в победу над фашистской Германией. Составленные ими детальные рельефные карты северных провинций обеспечили советскому командованию контроль над дорогами для передвижения войск и функционирования «Персидского коридора» (ленд-лиз). Кроме того, топографические данные позволили выявить нефтяные месторождения, что впоследствии использовалось руководством СССР в переговорах с шахом Мухаммадом-Резой Пехлеви о получении концессий на их разработку.

Е.Ю. Янушкевич (ИВР РАН) представила доклад «Астрабадский торговый дом: реалии российского предпринимательства в Персии», в котором на основе неопубликованных документов из фондов Российского государственного исторического архива (РГИА) была рассмотрена повседневная деятельность Астрабадского торгового дома в 1845–1855 гг. Данный проект стал наиболее долговременным российским коммерческим предприятием в Персии первой половины XIX в. На примере конкретных инцидентов — туркменских нападений, пожаров и конфликтов с персидскими властями — были выявлены ключевые риски русско-персидской торговли. Успех компании зависел не от формальных соглашений, а от способности обеспечивать безопасность и преодолевать административные барьеры.

Р.Ю. Почекаев (НИУ ВШЭ), Л.Ф. Абзалов, М.С. Гатин и И.А. Мустакимов (К(П)ФУ, Казань) завершили утреннее заседание конференции докладом «К вопросу о куптуре в монгольском Иране». В докладе были проанализированы особенности обложения оседлого населения государства ильханов в Иране XIII–XIV вв. *куптуром* (налогом со скота), который изначально распространялся только на кочевников. Основу исследования составил ярлык о назначении счетчика скота из персидского трактата «Дастур ал-катиб» (XIV в.), впервые вводимый в русскоязычный научный оборот. Документ отражает налоговую политику ильханов, направленную на интеграцию различных групп населения при учете специфики отдельных категорий подданных.

Дневное заседание конференции началось с доклада «Кашмирская историографическая традиция о гибели Мирзы Хайдара Дуглата: анализ рукописи „События Кашмира“, в котором А.М. Смирнова (ИВР РАН) проанализировала сведения из кашмирского сочинения XVIII в. о гибели Мирзы Мухаммада Хайдара Дуглата (1551) в сопоставлении с другими кашмирскими и могольскими персоязычными источниками, а также российской и англоязычной историографией. Анализ показал, как региональная историография конструировала образ смерти иноземного правителя, противопоставляя локальную память официальным традициям, что подчеркивает значимость малоизвестных региональных источников для исторической реконструкции.

Р.М. Валеев (КФУ, Казань), Р.З. Валеева (КИУ, Казань), М.Н. Ахмедова (КФУ, Казань), Р.Ф. Исламов (ИТЭР АНТ, Казань), А.А. Тагирджанова (СПб.) и Н.Е. Васильева (СПбГУ) представили доклад «Судьба профессора-ираниста А.Т. Тагирджанова: итоги и перспективы изучения наследия (в связи со 120-летием со дня рождения в 2027 г.)». В коллективном докладе внимание было обращено на обзор историографического, источниковедческого и историко-архивного наследия и этапам творчества профессора А.Т. Тагирджанова, особенно в период учебы и работы на восточном факультете ЛГУ (СПбГУ) в 1937–1983 гг. Особую ценность имеет личный фонд профессора-ираниста в Центре письменного наследия в ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АНТ (Ф. 115). Было отмечено, что в перспективе имеются в виду публикация архивных документов и подготовка очерка биографии и наследия А.Т. Тагирджанова в связи со 120-летием со дня его рождения в 2027 г.

П.В. Романова (Институт истории и социальных наук РГПУ им. А.И. Герцена; Университет Алламе Табатабаи, Иран) выступила с докладом «Мифологические и религиозные сюжеты в творчестве современной иранской художницы Фарах Уссули», в котором было отмечено творчество художницы, работающей в жанре миниатюры. Произведения Фарах Уссули представлены в коллекциях Тегеранского музея современного искусства (Иран), Метрополитен-музея (США), Музея Макса Эрнста в Брюле (Германия), Музея Виктории и Альберта (Великобритания) и других крупных собраниях. Несмотря на значимость Ф. Уссули для современной иранской живописи, в России она практически неизвестна. В докладе были рассмотрены мифологические (древнегреческие), литературные и религиозные (коранические, библейские) сюжеты, представленные в ее работах.

П.В. Башарин (РГГУ, Москва) представил доклад «К вопросу о манихейском влиянии на нусайритское письменное наследие», в котором была рассмотрена гипотеза Р. Дюссо о возможном влиянии харранских сабиев и манихеев на формирование нусайритской доктрины. В докладе было предложено, что манихейское влияние на нусайритов проявилось не тотально, но в заимствовании отдельных понятий. Ключевым примером стал термин *‘амуд аш-шабах* (призрачный столп), интерпретируемый как искажение манихейского *‘амуд ас-субх* (столп славы) — важного понятия манихейской космологии, встречающегося в арабской манихеике. Такое искажение объясняется либо ошибкой при переписке, либо восприятием арамейского слова с арабским артиклем.

С.А. Французов (ИВР РАН) выступил с докладом «О персидской этимологии арабского сиджжил», в котором был рассмотрен коранический термин *сиджжил*, встречающийся трижды (11:82–83, 15:74, 105:3–4) в контексте божественной кары камнями из обожженной глины с письменами (*хиджара мин сиджжил*). Вслед за Дж. Уолкером (1935) термин через греческий и сирийский языки возводится к лат.

terra sigillata (печатная глина), что представляется более убедительным, чем персидская этимология *санг ва гил* (камень и глина). Коранический *hарах legomenon as-sиджилл* (21:104) со значением «заверочная запись» восходит к тому же латинскому корню, а именно к термину *sigillum*, семантически эволюционировавшему от «керамическая печать» к «императорский указ» и «реестр племен».

В докладе «Функции стихотворных вставок в суфийской агиографической литературе» А.А. Хисматулин (ИВР РАН) отметил, что ученики суфийских шейхов составляли агиографии на основе устной традиции, следуя практике сбора хадисов. Характерной особенностью текстов являются поэтические вставки из *диванов* различных авторов или собственного творчества составителей. Эти вставки выполняли структурную функцию, разграничивая отдельные эпизоды, иллюстрировали содержание через ключевые слова, создавая эмоциональный фон и способствуя запоминанию. Стихи функционировали как мнемонический прием, позволяя воссоздавать содержание рассказов по ключевым словосочетаниям. Использование поэзии из наследия различных суфийских тарикатов демонстрировало преемственность традиций и расширяло целевую аудиторию агиографических сочинений.

В докладе Ю.А. Иоаннесяна (ИВР РАН) «Местоположение словообразующих префиксов в предложении в некоторых глаголах как отличительная черта персидских диалектов от других юго-западных иранских диалектов» были представлены результаты сравнительного исследования морфологии юго-западных иранских диалектов — персидских, дари, таджикских, бахтиарских и татских на территории Кавказа. Исследование показало, что в персидских диалектах Ирана и примыкающих к ним хорасанских диалектах северо-западного Афганистана словообразующие глагольные префиксы отделяются от основы при спряжении широко употребительных глаголов. В диалектах дари (за исключением гератского и примыкающих к нему), таджикских, бахтиарских и татских префиксы срослись с основой и не отделяются при спряжении. Данный признак может служить важным дифференцирующим критерием для персидских диалектов Ирана.

Конференция завершилась докладом «О рукописи D 377 из собрания Института восточных рукописей РАН», в котором С.А. Мичанович (ИВР РАН) обратилась к малоизученной рукописи «Шахнаме». Данный список содержит полную версию эпической поэмы, принадлежащей перу классика персидской поэзии Абулькасиму Фирдоуси (940–1020/1025). Рукопись D 377 была описана З.Н. Ворожейкиной (1980), а также Л.Т. Гюзальном и М.М. Дьяконовым (1934). Текст объемом 50 000 *бейтов* выполнен почерком *насталик*, а разделы — золотыми чернилами. Кодекс размером 35,5 на 22,5 см отделан изумрудным бархатом с красной кожей на корешке и украшен золотыми медальонами с растительным орнаментом. Список переписан 1 раджаба 1138 г.х. / 5 марта 1726 г. в Средней Азии, находится в хорошей сохранности и содержит многочисленные миниатюры изысканного стиля с неординарными художественными приемами.

Таким образом, по сложившейся традиции конференция памяти О.Ф. Акимушкина в 2026 г. объединила экспертов из различных учреждений, городов и стран, занимающихся изучением текстов, философских концепций, религиозных традиций, исторических процессов и культурного наследия регионов Среднего и Ближнего Востока. Плодотворные итоги научного мероприятия подтверждают необходимость продолжения этой традиции и организации подобных конференций в дальнейшем.

Conference in Memory of O.F. Akimushkin (St. Petersburg, February 18, 2026)

Anastasia M. SMIRNOVA

Institute of Oriental Manuscripts RAS

St. Petersburg, Russian Federation

Received 22.02.2026.

Key words: O.F. Akimushkin, Oriental Studies, Middle and Near East.

For citation: Smirnova, Anastasia M. “Conference in Memory of O.F. Akimushkin (St. Petersburg, February 18, 2026)”. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*, 2026, vol. 23, no. 2 (iss. 65), pp. 122–126 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO703628.

About the author: Anastasia M. SMIRNOVA, Junior Researcher, Department of Middle Eastern and Near Eastern Studies, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (anastasiismirnova111@gmail.com). ORCID: 0009-0000-0931-4696.

Рецензия на книгу:

Начальное обучение юных отроков (Тонмон сонсып) /
публ. текста, пер. с ханмуна, коммент. и указ.

Ю.В. Болтач;

вступит. статья Ю.В. Болтач и Е.Н. Кондратьевой /

Институт восточных рукописей РАН. — СПб.: ИД «Гиперион»,
2025. — 288 с.

ISBN 978-5-89332-457-0

Е.П. ОСТРОВСКАЯ

Институт восточных рукописей РАН
Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.55512/WMO707235

Рецензия поступила в редакцию 09.04.2026.

Ключевые слова: неоконфуцианство в Корее, начальное образование, индоктринация.

Для цитирования: *Островская Е.П.* [Рец. на:] Начальное обучение юных отроков (Тонмон сонсып) / публ. текста, пер. с ханмуна, коммент. и указ. Ю.В. Болтач; вступит. статья Ю.В. Болтач и Е.Н. Кондратьевой / Институт восточных рукописей РАН. — СПб.: ИД «Гиперион», 2025. — 288 с. // Письменные памятники Востока. 2026. Т. 23. № 2 (вып. 65). С. 127–130. DOI: 10.55512/WMO707235.

Об авторе: ОСТРОВСКАЯ Елена Петровна, доктор философских наук, главный научный сотрудник, заведующая сектором Южной Азии, Отдел Центральной и Южной Азии, Институт восточных рукописей, Российская академия наук (Санкт-Петербург, Россия) (ost-alex@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-3613-4428.

© Островская Е.П., 2026

Рецензируемая книга, вышедшая в свет в Издательском доме «Гиперион» на излете 2025 г., посвящена авторитетному учебному пособию, созданному в государстве Чосон в 1540-х годах и функционировавшему в корейской системе начального конфуцианского образования вплоть до 1910-х годов. «Начальное обучение юных отроков» (*Тонмон сонсып*, далее — ТМСС) представляет собой небольшое по объему произведение, написанное на литературном китайском языке (кит. *вэньянь*, кор. *ханмун*), служившем официальным письменным языком традиционной Кореи. Освоение данного учебного пособия способствовало формированию навыков владения китайским языком.

Содержание текста сводится к разъяснению пяти конфуцианских принципов человеческих отношений и изложению «общих рассуждений» — трактовок представле-

ний о базовой категории конфуцианской этики «сыновняя почтительность» и неоконфуцианских версий истории Китая и истории Кореи.

Рецензируемая книга включает обширное вводное исследование, подготовленное двумя авторами — Юлией Владимировной Болтач и Еленой Николаевной Кондратьевой. Этот в высшей степени информативный труд состоит из трех крупных разделов: «Общая характеристика памятника», «Структура и содержание текста», «Язык текста». Каждый из них разбит на несколько тематических подразделов. Е.Н. Кондратьевой написаны подразделы «Проблема авторства и ранние издания» (с. 9–14) и «Традиционные переводы памятника на корейский язык» (с. 110–124). Всё остальное написано Ю.В. Болтач.

Основная часть книги непосредственно связана с ксилографическим изданием памятника, хранящимся под шифром С 64 в корейской коллекции Института восточных рукописей РАН. По тексту ксилографа, не привлекавшего прежде специального внимания исследователей, Ю.В. Болтач впервые перевела ТМСС на русский язык. Перевод сопровождается комментариями.

Наряду с пояснениями исторического, идеологического, географического, этнологического характера в комментариях по мере необходимости раскрываются присутствующие в тексте памятника скрытые цитаты и отождествляются источники цитирования. Благодаря этому реконструируется неоконфуцианский контекст учебного пособия. Знакомство с комментарием Ю.В. Болтач способно существенно пополнить научную эрудицию не только молодых, но и зрелых специалистов по истории традиционных идеологий стран Дальнего Востока. Кроме того, выполнена факсимильная публикация текста, дополненная его расшифровкой современным стандартным шрифтом.

В книге имеются указатели имен, топонимов, этнонимов, названий астрономических объектов и три списка литературы — русскоязычной, на западноевропейских языках и языках Дальневосточного историко-культурного региона.

Что касается содержания вводного исследования, то прежде всего следует отметить усилия Е.Н. Кондратьевой, направленные на анализ проблемы авторства ТМСС, остающейся вплоть до настоящего времени нерешенной, несмотря на активное ее обсуждение в мировом научном сообществе (с. 13). Утрату имени автора Е.Н. Кондратьева объясняет спецификой обучения — требованием заучивания текста наизусть. Многократное его переписывание как наиболее эффективный метод запоминания фокусировалось на содержательной части ТМСС, а не входившее в нее имя автора, по всей вероятности, опускалось (с. 12). Однако, поскольку текст ТМСС изучался не только учениками городских и деревенских школ, но и наследниками престола, было необходимо сказать хотя бы что-то об авторе, ибо образование царственных особ, как подчеркивает Е.Н. Кондратьева, не могло базироваться на анонимных учебных пособиях. Поэтому в королевское издание ТМСС было включено послесловие Сон Сиёля (1607–1689) к изданию 1670 г., где тот упоминает в качестве автора текста Пак Сему (1487–1564).

Исключительно отчетливо история поступления ксилографа С 64 в Азиатский Музей (с. 14–21) раскрыта в подразделе, написанном Ю.В. Болтач. Подробно изложил последовательность своих изысканий, она пришла к выводу, что ксилограф поступил в Азиатский Музей не позже 1838 г. из собрания П.Л. Шиллинга. Вполне вероятно, что П.Л. Шиллинг получил это старопечатное издание от Н.Я. Бичурина (архимандрит Иакинф, 1777–1853), основоположника отечественной синологии, пребывавшего

в 1808–1821 гг. в Пекине в качестве главы Девятой Духовной миссии. Н.Я. Бичурин в то время пробовал изучать корейский язык, общался с корейскими дипломатами и выписывал через них книги из Кореи. По возвращении на родину он много лет поддерживал тесные научные контакты с П.Л. Шиллингом. По утверждению Ю.В. Болтач, ТМСС является одной из первых корейских книг, оказавшихся в России.

Раздел вводного исследования «Структура и содержание текста» показывает, что целью составления ТМСС являлась «острая необходимость индоктринации подрастающего поколения служилого сословия идеями неоконфуцианства» (с. 21). Обращаясь к истории корейской государственности, Ю.В. Болтач подчеркивает, что с середины эпохи Трех государств (I в. до н.э. — 935 г.) и до конца эпохи Корё (918–1398) в стране сосуществовали и пользовались государственной поддержкой три учения: конфуцианство, буддизм и местные верования. После гибели Корё и основания Чосон новая правящая элита стремилась насадить в государстве идеологическую монополию неоконфуцианства. Однако его активными последователями и выгодополучателями становились в основном мужчины из высших слоев социума. С учетом такой перспективы требовалось с молодых ногтей настоятельно внушать будущим чиновникам основы неоконфуцианской доктрины, глубокий пиетет в отношении Китая — родины конфуцианской мысли и одновременно нетерпимость к иным мировоззренческим системам и местным верованиям. Анализируя текст ТМСС, Ю.В. Болтач кропотливо выявила методы реализации этой идеологической задачи.

Так, в пяти параграфах, разъясняющих пять принципов человеческих отношений, ясно прослеживается единообразный метод дискурсивной подачи материала. В заголовке цитируется соответствующий пассаж из трактата «Мэн-цзы». Затем даются объяснение цитаты с примером из истории Китая без ссылки на источник и подходящее по смыслу высказывание какого-либо конфуцианского классика с указанием его имени, но без указания цитируемого текста. Сюжеты, иллюстрирующие каждый принцип, почерпнуты только из китайской истории, а подытоживающие цитаты — только из китайских произведений.

Очень подробно и доказательно охарактеризовала Ю.В. Болтач методы неоконфуцианской индоктринации в очерках истории Китая и Кореи. Немалый интерес вызывают сформулированные ею итоги проведенного анализа (с. 51–52). Так, в этих очерках общеобразовательная информация по истории Китая трансформируется в соответствии с установкой на преувеличение исторического значения деятельности конфуцианских и неоконфуцианских мыслителей. Замалчиваются или искажаются исторические события, не согласующиеся с идеологической концепцией учебного пособия (например, не упоминаются имевшие место корейско-китайские военные конфликты). Необходимая логическая аргументация или ссылки на исторические факты подменяются голословными оценочными характеристиками. Исподволь навязываются ученикам фиктивные причинно-следственные связи, убеждающие юных отроков в непосредственной зависимости процветания и долговечности государства от той степени почитания, которую проявляют правители и подданные по отношению к конфуцианцам. Данный раздел вводного исследования, несомненно, заинтересует специалистов в области историографии и традиционных идеологий стран Дальнего Востока.

Необходимо отметить, что вводное исследование предназначено в первую очередь читателю, обладающему серьезной лингвистической подготовкой в области корейского языка. Третий раздел исследования, посвященный языку ТМСС, содержит бо-

гательную информацию, интересную для филологов, изучающих историю корейского языка, бытование литературного китайского языка в Корее и вопросы корейско-китайской языковой интерференции. Раздел состоит из трех параграфов: «Стилистика текста», «Основные закономерности разметки китаеязычного текста ксилографа С 64 корейскими аффиксами и служебными словами», «Традиционные переводы памятника на корейский язык». Из них по объему превалирует второй параграф (с. 57–110), включающий семь подразделов: «Подлежащее», «Тема выделительных конструкций», «Сказуемое», «Дополнение», «Именной элемент в конструкциях, разбор которых по членам предложения неясен», «Определение», «Сверхфразовый элемент».

В целом книга, несмотря на ее сравнительно небольшой объем, соответствует рангу фундаментального научного труда, раскрывающего на материале ТМСС увлекательную страницу культурной истории традиционной Кореи, рельефно запечатлевшую способы внедрения неоконфуцианства в умы корейской молодежи.

Review of the book:

Primary Education of Young Adolescents (Tongmong Sönsüp).

**Publication of the Text, Translation, Commentaries by Iu.V. Boltach;
Introduction by Iu.V. Boltach and E.N. Kondratyeva.**

Institute of Oriental Manuscripts RAS. St. Petersburg: Publishing House

“Hyperion”, 2025. 288 pp.

ISBN 978-5-89332-457-0

Helena P. OSTROVSKAIA

Institute of Oriental Manuscripts RAS

St. Petersburg, Russian Federation

Received 09.04.2026.

Key words: Neo-Confucianism in Korea, primary education, indoctrination.

For citation: Ostrovskaia, Helena P. [Rev. of the book:] “*Primary Education of Young Adolescents (Tongmong Sönsüp)*. Publication of the Text, Translation, Commentaries by Iu.V. Boltach; Introduction by Iu.V. Boltach and E.N. Kondratyeva. Institute of Oriental Manuscripts RAS. St. Petersburg: Publishing House “Hyperion”, 2025. 288 pp.”. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*. 2026, vol. 23, no. 2 (iss. 65), pp. 127–130 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO707235.

About the author: Helena P. OSTROVSKAIA, Dr. Sci. (Philosophy), Researcher-in-Chief, Head of the Section of South Asian Studies, Department of Central Asian and South Asian Studies, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (ost-alex@yandex.ru). ORCID: 0000-0002-3613-4428.

Рецензия на книгу:

Мешезников А.В.

Буддийские санскритские рукописи Сериндии /

Ин-т восточных рукописей РАН. — М.: Наука — Вост. лит.,

2025. — 271 с. —

ISBN: 978-5-02-040625-4

С.Х. ШОМАХМАДОВ

Институт восточных рукописей РАН

Санкт-Петербург, Россия

DOI: 10.55512/WMO706945

Рецензия поступила в редакцию 08.04.2026.

Ключевые слова: ИВР РАН, Сериндийский фонд, санскрит, буддийские рукописи, Сериндия.

Для цитирования: *Шомахмадов С.Х.* [Рец. на:] *Мешезников А.В.* Буддийские санскритские рукописи Сериндии / Ин-т восточных рукописей РАН. — М.: Наука — Вост. лит., 2025. — 271 с. // Письменные памятники Востока. 2026. Т. 23. № 2 (вып. 65). С. 131–134. DOI: 10.55512/WMO706945.

Об авторе: ШОМАХМАДОВ Сафарали Хайбуллоевич, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Лаборатория «Сериндика», Институт восточных рукописей, Российская академия наук (Санкт-Петербург, Россия) (safaralihshom@mail.ru). ORCID: 0000-0002-5322-349X.

© Шомахмадов С.Х., 2026.

Рецензируемая монография представляет собой результат многолетней работы автора в рамках Лаборатории «Сериндика» — подразделения Отдела рукописей и документов Института восточных рукописей Российской академии наук (ИВР РАН), образованного в 2018 г. Прежде всего необходимо отметить острую необходимость в появлении серьезных научных работ, посвященных изучению письменного наследия Востока. Становление отечественного классического востоковедения связано с изучением рукописного наследия в стенах основанного в 1818 г. Азиатского Музея. ИВР РАН по праву является продолжателем этих славных традиций.

Несмотря на то что интерес к изучению рукописей в целом и восточных манускриптов в частности не ослабевает, в общем количестве публикуемой отечественной

востоковедной литературы число изданий, посвященных изучению рукописного наследия, невелико, что, вполне вероятно, связано с общим небольшим количеством специалистов по соответствующей тематике. Тем более ценно, что книга была опубликована.

Структура монографии строго выверена. Синописис всей работы автор емко представил в Предисловии (с. 5–8), после ознакомления с которым у потенциального читателя создается понимание содержания всей книги. Основной корпус работы состоит из четырех глав. Введение (с. 9–54) представляет собой развернутый обзор истории изучения (экспедиционный и публикационный аспекты) региона Сериндии.

В первой главе — «Соседи Сериндии — центры письменного наследия буддизма» (с. 55–88) — представлен добротный обзор специфики и основных письменных памятников буддизма, бытовавших в регионах, непосредственно примыкавших к Сериндии (Кашмир, Афганистан, Китай). Культура этих регионов, безусловно, влияла на становление сериндийского буддизма и, наоборот, испытывала его влияние (например, Китай).

Вторая глава — «Становление буддийской рукописной традиции в Сериндии» (с. 89–126) — посвящена анализу культурных заимствований (идеологических, лингвистических, отразившихся, в частности, в развитии ветвей сериндийской письменности), имевших место в регионе в I–III вв. На формирование буддизма в оазисах Сериндии повлияла идеология Кушанской империи, распространившаяся по торговым путям Великого шелкового пути. Эта ситуация и обусловила заимствование в I–III вв. ранними государствами Сериндии индобуддийского письменного наследия, зафиксированного на санскрите и пракритах (кхароштхи) на пальмовых листьях, бересте. Первые буддийские рукописи в Сериндии, как пишет А.В. Мешезников, импортировались из Гандхары и Кашмира.

Третья глава — «Письменное наследие буддизма „независимого“ Хотана» (с. 127–176) — посвящена истории буддизма в Хотане в период независимых южных государств Таримского бассейна (III–VI вв.). Выбор в пользу южных оазисов Сериндии обусловлен тем, что буддийское письменное наследие Хотана богато представлено в рукописном собрании ИВР РАН, что позволило автору лично работать с первоисточниками. А.В. Мешезников отмечает, что в III–VI вв. буддизм махаяны утвердился как основная религия, заложив основу для местной письменной традиции. Ему удалось убедительно продемонстрировать, что Хотан и Крорайна были ключевыми центрами распространения буддизма в регионе.

Период независимости Хотана характеризуется активным покровительством буддийской общины местной правящей элитой. В это время была широко распространена традиция создания рукописей буддийских текстов, которые отличались сравнительно большим форматом, филигранной каллиграфией, богатым иллюстративным оформлением. Опираясь на анализ репертуара буддийских текстов, наиболее распространенных в указанный период в Хотане, А.В. Мешезников пишет о доминировании в регионе школы *мадхьямака*.

В четвертой главе — «Буддийская рукописная культура южных оазисов Таримского бассейна в условиях внешнеполитической зависимости в VII–IX вв.» (с. 177–226) — подробно рассматривается развитие буддизма в Хотане в периоды его политической и военной зависимости от танского Китая (VII–VIII вв.) и Тибета (VIII–IX вв.). Говоря о первом периоде — протекторате Китая, — автор отмечает распро-

странение в Сериндии буддийских текстов, также популярных и в Поднебесной (Лотосовая сутра, тексты праздничнопарамитского цикла и т.д.).

Описывая этот этап развития буддизма, автор делает вывод о том, что китайские буддийские школы, не имевшие индийских аналогов, например Тяньтай и Хуаянь, формировались на основе текстов, распространенных в Сериндии, и некоторых письменных памятников буддизма, пользовавшихся особым авторитетом в Хотане.

Анализируя взаимоотношения между южными оазисами Сериндии и Тибетом, А.В. Мешезников отмечает, что Хотан сохранял внутреннюю автономию и в то же время хотанские правители получали военную поддержку Тибета. В свою очередь, буддизм Хотана влиял на формирование махаяны в Тибете.

Период тибетского доминирования в Хотане совпал со временем угасания буддизма на его исторической родине ввиду исламских завоеваний. Эти обстоятельства способствовали, по утверждению А.В. Мешезникова, укреплению статуса оазисных государств Сериндии, особенно Хотана, как центров буддизма, привлекая туда буддистов из соседних регионов. В Хотане значительно возросло число последователей буддизма, который в этот период стал поистине массовой религией. Тесные межкультурные связи между Тибетом и Хотаном, а также широкое распространение буддизма среди населения привели к усилению эзотерических аспектов хотанского буддизма.

Важный вывод, к которому приходит А.В. Мешезников в своей книге, что, несмотря на изменчивую политическую обстановку в оазисных государствах Сериндии, буддизм демонстрировал устойчивое развитие, глубоко укореняясь в обществе и активно функционируя. На протяжении столетий буддийская традиция, ставшая здесь господствующей, оказывала определяющее влияние на культуру Сериндии. Благодаря непрерывным межкультурным контактам региона с соседними государствами буддизм на протяжении почти тысячелетия выступал ключевым элементом, связывающим религиозные движения Центральной и Восточной Азии.

Неоспоримым достоинством исследования является то, что А.В. Мешезников разработал комплексный подход к изучению санскритских письменных памятников Сериндии, который позволяет классифицировать буддийские рукописи и привязывать их к конкретным историческим этапам, опираясь на палеографические и кодинологические особенности рукописей, детальный анализ их содержания, что и позволило автору представить периодизацию истории буддизма в регионе.

Также монография А.В. Мешезникова снабжена необходимым для серьезной научной работы справочным аппаратом: Списком буддийских рукописных сочинений из Сериндийского фонда ИВР РАН и Указателем имен, а также качественно выполненными факсимиле рукописей.

Безусловно, книга представит интерес как для профессиональных востоковедов — историков, религиоведов, специалистов в области санскритской манускриптологии, так и для всех интересующихся буддизмом и буддийским письменным наследием.

Review of the book:

Mesheznikov A.V.

Buddhist Sanskrit Manuscripts of Serindia.

Institute of Oriental Manuscripts RAS. Moscow: Nauka,
Vostochnaya literatura, 2025. 271 pp. (in Russian)

ISBN: 978-5-02-040625-4

Safarali H. SHOMAKHMADOV

Institute of Oriental Manuscripts RAS

St. Petersburg, Russian Federation

Received 08.04.2026.

Key words: IOM RAS, Serindian Collection, Sanskrit, Buddhist manuscripts, Serindia.

For citation: Shomakhmadov, Safarali Kh. [Review of the book:] “*Buddhist Sanskrit Manuscripts of Serindia*. Institute of Oriental Manuscripts RAS. Moscow: Nauka, Vostochnaya literatura, 2025. 271 pp.”. *Pis'mennye pamiatniki Vostoka*. 2026, vol. 23, no. 2 (iss. 65), pp. 131–134 (in Russian). DOI: 10.55512/WMO706945.

About the author: Safarali H. SHOMAKHMADOV, Cand. Sci. (History), Senior Researcher, “Serindica” Laboratory, Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation) (safaralihshom@mail.ru). ORCID: 0000-0002-5322-349X.

Письменные памятники Востока

Научный журнал

У ч р е д и т е л ь

Институт восточных рукописей РАН (Азиатский Музей)

А д р е с у ч р е д и т е л я : Дворцовая наб., 18, Лит. А, Санкт-Петербург, 191181,
Россия

Г л а в н ы й р е д а к т о р : член-корр. РАН Ирина Федоровна Попова

**К сведению читателей журнала
«Письменные памятники Востока»**

Подписка на журнал «Письменные памятники Востока» производится по Объединенному каталогу «Пресса России» (т. I) в отделениях связи.

По вопросу приобретения журнала просим обращаться в Институт восточных рукописей РАН по адресу: 191181, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., д. 18, Лит. А — www.orientalstudies.ru

Над номером работали:

А.А. Ковалев, О.В. Мажидова, М.А. Унке, О.В. Волкова, М.П. Горшенкова,
А.Е. Танчарова, И.И. Чернышева, Н.Н. Щигорева

Сдано в набор 03.06.2026. Подписано к печати 19.06.2026. Дата выхода 29.06.2026. Формат 70×100¹/₁₆. Печать офсетная. Усл. п. л. 8,5. Уч.-изд. л. 10. Тираж 500 экз. Зак. № 139. Цена свободная.

Адрес редакции и издательства: 191181 Санкт-Петербург, Дворцовая наб., д. 18, Лит. А — www.orientalstudies.ru

Адрес типографии: ООО «Литография». 196084, Санкт-Петербург, Лиговский пр., д. 260, корпус 4, литера А, этаж 2, пом. 12/1. www.litobook.ru, e-mail: info@litobook.ru. Тел. +7 (921) 438 13 32; +7 (921) 438 13 16

«Письменные памятники Востока» – международное научное рецензируемое издание, специализирующееся на изучении письменного наследия Востока. С 1970 по 1987 г. оно выходило в формате ежегодника и издавалось Институтом восточных рукописей Российской академии наук (ИВР РАН). В 2004 г. ИВР РАН возобновил «Письменные памятники Востока» как научный журнал; с 2015 г. выходит английская версия журнала; с 2016 г. он публикуется с периодичностью 4 раза в год. Издание сохраняет своим главным направлением изучение рукописного, старопечатного и архивного наследия народов Востока, а также широкого круга связанных с ним проблем истории, филологии, философии, источниковедения, историографии, кодикологии, палеографии, эпиграфики, текстологии.

The periodical "Pis'mennye pamiatniki Vostoka" is an international peer-reviewed journal, which is focused on the study of written legacy of Asia. From 1970 till 1987, it was published annually by the Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences. In 2004 the IOM, RAS resumed "Pis'mennye pamiatniki Vostoka" as an academic journal; in 2015 the English version of the journal appeared; since 2016 it has been published quarterly.

The main direction of the journal is the study of the manuscripts, early printed editions and archival heritage of the peoples of the Orient, as well as of a wide range of problems in history, philology, source study, historiography, codicology, palaeography, epigraphy, textology.

Научное содержание публикаций, наименования и содержание разделов соответствуют требованиям к рецензируемым изданиям Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук по следующим группам научных специальностей:

07.00.00 Исторические науки и археология

07.00.02 Отечественная история

07.00.03 Всеобщая история (соответствующего периода)

07.00.09 Историография, источниковедение и методы исторического исследования

09.00.00 Философские науки

09.00.03 История философии

09.00.14 Философия религии и религиоведение

10.00.00 Филологические науки

10.01.03 Литература народов стран зарубежья

10.02.22 Языки народов зарубежных стран Европы, Азии, Африки, аборигенов Америки и Австралии

Правила оформления рукописей представлены на сайте Института восточных рукописей РАН www.orientalstudies.ru.

По вопросам публикации просим обращаться в редакцию журнала.

Плата за публикацию рукописей не взимается.

Адрес: 181191, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18, Лит. А.

Тел.: (812) 315-87-28. Факс: (812) 312-14-65. E-mail: ppv@orientalstudies.ru

