

**Труды Института
востоковедения РАН**

Выпуск 30

Труды Института востоковедения РАН

серийное издание ISSN 2587-9502

Выпуск 30

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ СЕРИИ:

Аликберов Аликбер Калабекович – *председатель*
Наумкин Виталий Вячеславович, академик РАН – *сопредседатель*
Демченко Александр Владимирович – *ученый секретарь*
Белокреницкий Вячеслав Яковлевич
Железняков Александр Сергеевич
Романова Наталья Геннадиевна
Саутов Владимир Нилович

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ:

Акимов Александр Владимирович	Кузнецов Василий Александрович
Алаев Леонид Борисович	Любимов Юрий Васильевич
Александров Юрий Георгиевич	Мамедова Нина Михайловна
Алпатов Владимир Михайлович	Микульский Дмитрий Валентинович
Белова Анна Григорьевна	Мосяков Дмитрий Валентинович
Бурлак Светлана Анатольевна	Настич Владимир Нилович
Ванина Евгения Юрьевна	Орлова Кеemia Владимировна
Воронцов Александр Валентинович	Панарин Сергей Алексеевич
Десницкий Андрей Сергеевич	Плотников Николай Дмитриевич
Другов Алексей Юрьевич	Пригарина Наталья Ильинична
Захаров Антон Олегович	Сарабьев Алексей Викторович
Звягельская Ирина Доновна	Смагина Евгения Борисовна
Карасова Татьяна Анисимовна	Суворова Анна Ароновна
Катасонова Елена Леонидовна	Шаумян Татьяна Львовна
Кобзев Артем Игоревич	



RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES

Papers
of the Institute of Oriental Studies

Issue 30

WRITTEN SOURCES OF THE EAST
Problems of Translation and Interpretation

Selected papers

Volume IV



Moscow
2021

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

Труды
Института востоковедения РАН

Выпуск 30

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

Проблемы перевода и интерпретации

Избранные доклады

Том IV



Москва
ИВРАН
2021

Ответственные редакторы выпуска

Л. В. Горяева, В. Н. Настич

Рецензенты:

д.ф.н. Н. И. Пригарина, д.и.н. Д. В. Микульский

Утверждено к печати

Издательской комиссией Ученого совета

Института востоковедения РАН

Труды Института востоковедения РАН. Вып. 30: Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады: Том IV / Отв. ред. выпуска Л. В. Горяева, В. Н. Настич. — М.: ИВ РАН, 2021. — 310 с.: ил.

ISSN 2587-9502

DOI 10.31696/2587-9502-2021-30

Настоящий выпуск — продолжение изданных в 2017–2020 гг. сборников статей по докладам I–VIII ежегодных сессий проблемно-методологической конференции «Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации» (Москва, ИВ РАН), организованной в 2011 г. и проводимой сотрудниками Отдела памятников письменности народов Востока (ППНВ) на базе постоянно действующего семинара «Текстология и источниковедение Востока». В том IV вошли избранные доклады IX и X конференций (2019 и 2020 гг.), две статьи по докладам, заявленным к прочтению на 2021 г., и статьи по докладам на заседаниях семинара в 2019–2020 гг.

The present issue is a sequel of selected papers delivered at sessions 1–8 of the annual Conference «Written Monuments of the East: Problems of translation and interpretation» (Institute of Oriental Studies, Moscow), organized in 2011 on the base of the permanent Seminar «Textual Criticism and Source Study of the East» and conducted by the staff of the Department of Oriental Written Sources (vols. I–III have been printed in 2017, 2018 and 2020). Volume IV contains a selection of papers from the 9th (2019) and 10th (2020) Conference sessions, along with two papers submitted for delivery in 2021 and matters presented at the Seminar in 2019–2020.

© ФГБУН ИВ РАН, 2021

Содержание

Contents

От редакторов	7
Хроника докладов IX и X конференций (2019–2020 гг.)	9
Проблемно-методологический семинар «Текстология и источниковедение Востока» (2020 г.)	15
<i>Ю. А. Аверьянов.</i> Шамс Табризи как историческая личность и как суфий по данным <i>Макалат-и Шамс-и Табризи</i>	17
<i>Iurii A. Averianov.</i> Shams Tabrizī as a historical person and as a Sufi according to <i>Maqālāt-i Shams-i Tabrizī</i>	
<i>А. В. Акопян.</i> Художественные особенности иранских золотых и серебряных монет XVI–XIX вв.	41
<i>Alexander V. Akopyan.</i> Pictorial features of Iranian gold and silver coins (16–19 th cts.)	
<i>М. В. Бабкова.</i> Буддийская проповедь о том, как смотреться в зеркало	69
<i>Maya V. Babkova.</i> The Buddhist sermon about Looking at One-self in the Mirror	
<i>Т. А. Денисова.</i> Имена и топонимы в коллекции судебных документов Шари‘атского суда Лингги начала XX в.	93
<i>Tatiana A. Denisova.</i> Names and toponyms in the Collection of verdicts and official resolutions from the Shari‘ah Court of Justice in Daik, Lingga (early 20 th century)	
<i>Ю. И. Дробышев.</i> Монголо-тангутские войны в свете тангутских источников	106
<i>Yuliy I. Drobyshev.</i> Mongol-Tangut wars in the light of Tangut sources	
<i>Б. В. Меняев.</i> Ойратский перевод «Двадцати одного восхваления Богини Тары» из частной коллекции Б. Б. Окчаева	120
<i>Badma V. Menyayev.</i> Oirat translation of "Twenty-one praises of the Goddess Tara" from B. Okchaev’s private collection	

<i>Д. В. Микульский.</i> Французские переводы арабского эротического трактата «Благоуханный сад для духовных услад» шейха ан-Нафзави (XIV в.) — история адаптации средневекового текста в XIX–XX вв. (в связи с приобретением редкого издания перевода 1953 г.)	135
<i>Dmitriy V. Mikulsky.</i> French translations of the Arabic erotic treatise «The Fragrant Garden for Spiritual Delights» by Shaykh al-Nafzawi (14 th ct.) — a story of adaptation of a medieval text in the 19 th –20 th centuries: in connection with acquisition of a rare edition of the translation (1953)	
<i>С. А. Полхов.</i> О:та Гю:ити. «Записи о князе Нобунага». Свиток XII (перевод и комментарии)	180
<i>Svyatoslav A. Polkhov.</i> Ōta Gyūichi. Shinchō-kō ki, Books XII (translation into Russian with comments)	
<i>Д. М. Тимохин.</i> Сочинение Джузджани <i>Табакат-и Насири</i> как источник по истории Хорезма	258
<i>Dmitry M. Timokhin.</i> Juzjani's <i>Tabakat-i Nasiri</i> as a source for the history of Khorezm	
<i>К. Д. Фролов.</i> «Символ славы в истории Неджда» как источник по истории Первого государства Саудидов	278
<i>Kirill D. Frolov.</i> “The Symbol of Glory in the History of Najd” as a source for the history of the 1st Saudi state	
<i>С.Ш. Шарифова.</i> Научный диспут о жанровой природе орхоно-енисейских письменных памятников	283
<i>Salida Sh. Sharifova.</i> Scholarly debate on the genre nature of Orkhon-Yenisei inscriptions	
Принятые сокращения	306
Наши авторы и редакторы	308

От редакторов

Нынешний, четвёртый по счёту том «Избранных докладов», выходящий в серии «Трудов Института востоковедения РАН» и посвящённый исследованию письменных памятников Востока, готовился к изданию в непростой для нас период вынужденной изоляции и перехода в онлайн-режим. Как и в трёх предыдущих (вып. 2, 2017; вып. 14, 2018; вып. 28, 2020), в нём собраны статьи, посвящённые комплексному исследованию письменных источников (исторические сочинения — рукописные и опубликованные, документы, эпиграфика, нумизматика, литературные и поэтические тексты), а также памятников устной словесности, материальной и духовной культуры древнего и средневекового Востока, органически дополняющих сведения традиционных письменных источников и ощутимо повышающих их информативность.

Основная часть материалов настоящего тома представлена статьями по докладам, прочитанным на юбилейной 10-й сессии ежегодной конференции «Письменные памятники Востока. Проблемы перевода и интерпретации», состоявшейся в ИВ РАН 12–14 октября 2020 г.; включены также несколько докладов 9-й конференции 2019 г. и наших проблемно-методологических семинаров по источниковедению и текстологии Востока, проходивших как в очном, так и в удалённом формате.

Стоит отметить факт ежегодного расширения круга учёных, включившихся в работу наших конференций и семинаров. В прошедшем году ими стали коллеги из Баку, Иркутска и Элисты; доклады двух новых участников представлены в данном томе. В центре внимания исследователей, как и в прежние годы, оставались первоисточники — материал, который никогда не теряет своей актуальности для востоковедной науки. Расширяется как страноведческий охват наших

научных форумов, так и круг исследуемых источников, многие из которых вводятся в научный оборот впервые. Стало обычной практикой и визуальное сопровождение докладов иллюстративным материалом, что вносит заметное оживление в восприятие их содержания. Тематическое разнообразие докладов — результат нашего сознательного выбора в пользу междисциплинарности, позволяющей участникам услышать и увидеть не только то, что получается в результате работы исследователя, но и как происходит процесс научного поиска.

Некоторые материалы этого выпуска превышают привычный для статей объём. Причина тому в их особом формате: авторы публикуют свои переводы (полностью или в отрывках), ранее не издававшиеся, и посвящённые им статьи с подробным изложением процесса, этапов и результатов исследования. Такой комплексный подход служит достижению нескольких целей: подтверждается приоритет первоисточника, обеспечивается проверка на состоятельность полученных выводов, а также, что не менее важно, происходит творческий обмен методологическим опытом.

В подготовке сборника к печати, как и в предыдущем выпуске, принимал активное участие старший научный сотрудник Центра японских исследований С. А. Полхов.

Л. В. Горяева, В. Н. Настич

**Хроника докладов IX и X конференций,
организованных и проведённых
Отделом памятников письменности Востока
ИВ РАН (2019–2020 гг.)¹**

Предлагаемый список докладов, прочитанных на IX и X ежегодных конференциях, не в полной мере совпадает с указанным в ежегодных программах: некоторые из заявленных докладов по разным причинам не были прочитаны на заседаниях, ещё несколько докладов приняты к прочтению сверх программы.

Названия докладов в списках каждой конференции приведены не в хронологическом порядке их прочтения, а по алфавиту авторов.

IX Проблемно-методологическая конференция

**«ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА:
ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕВОДА И ИНТЕРПРЕТАЦИИ»**

(Москва, ИВ РАН, 28–30 октября 2019 г.)

Вступительное слово — член-корр. РАН В.М. Алпатов.

Акопян А.В. (ИВ РАН). Долгая жизнь хузестанских монет с центральной надписью *‘Али вали Аллах*.

¹ Списки докладов I–VIII конференций опубликованы: Труды Института востоковедения РАН. Вып. 2: Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады. [Том I]. М.: ИВ РАН, 2017. С. 11–23; Труды Института востоковедения РАН. Вып. 14: Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады. Том II. М.: ИВ РАН, 2018. С. 9–14; Труды Института востоковедения РАН. Вып. 28. Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады: Том III. М.: ИВ РАН, 2020. С. 10–14.

- Алонцев М.А. (НИУ ВШЭ). «В эту эпоху пророк был бы из их числа»: движение *маламатийа* в «Поминании друзей Божиих» Фарид ад-дина 'Аттара.
- Бабкова М.В. (ИВ РАН). Исторические лица в 19-м свитке «Собрания стародавних повестей».
- Берзон Е.М. (РГГУ). Деятельность и полномочия соправителя царя в селевкидской Вавилонии: пример Антиоха I.
- Выжлаков М.В. (Университет Палацкого, Оломоуц, Чехия). Знание и понимание в тохарском А: глаголы *knā-* и *kārs-* и их производные.
- Гордиенко Е.В. (РГГУ). Основные источники вьетнамских повествований о духах-хранителях деревенских общин (*тхан-тыть*) на примере повествования о воительнице Нгок Тъи.
- Дробышев Ю.И. (ИВ РАН). «Да всем Бог!»: по поводу монгольско-го ультиматума русским князьям в 1223 г.
- Зайцев И.А. (ИСАА МГУ). Исторический миф о победе над Хубилай-ханом в отражении бирманских надписей XIV в. из районов Зэгайна и Пиньи.
- Зарубина Е.Д. (ИВ РАН). Об использовании понятия *миньян* в первом уставе Братства соблюдающих утро из Венеции.
- Иткин И.Б. (ИВ РАН, НИУ ВШЭ), Курицына А.В. (НИУ ВШЭ). Тохарская рукопись из Сенгима: проблемы реконструкции и интерпретации.
- Коллин И.С. (ИВ РАН). *Ван Даюань* 汪大淵 и *Дао и чжи люэ* 島夷誌略 («Краткое описание островных чужеземцев»; ДИЧЛ; 1349/1350 гг.) — китайский Марко Поло и «Книга о разнообразии мира»?
- Коровина Е.В. (ИЯ РАН). К границам стиха: заметки об одном фрагменте *кохау ронгоронго*.
- Лахути Л.Г. (ИВ РАН). «Долины» *Мантик ат-тайр* в других поэмах 'Аттара.
- Лахути С.В. (ИВ РАН, РГГУ). *Salutatio* в поэме Фирдоуси *Шахнаме*: структура и лексика формальной рамки посланий.

- Меняев Б.В., Борлыкова Б.Х.* (КалмГУ). Ойратская версия «Драгоценной сокровищницы изящных изречений» (*Субхашида*) из фондов Архива Русского географического общества.
- Микульский Д.В.* (ИВ РАН). Французский перевод трактата «Благоуханный сад для духовных услад» шейха ан-Нафзави (конец XIX в.): история адаптации восточного текста для французского читателя.
- Мишин Д.Е.* (ИВ РАН). *Шах-наме* Фирдоуси как источник по истории Сасанидов.
- Пригарина Н.И.* (ИВ РАН). Ранняя поэзия Лахути и ее связь с суфийскими учениями.
- Рейснер М.Л.* (ИСАА МГУ). Вариации мотива заочной влюбленности в персидском любовно-романическом эпосе (XI–XV вв.).
- Розов В. А.* (СПбГУ). Звуковой символизм в Коране: функциональный и сопоставительный анализ.
- Саитбатталовы И.Р. и Ю.А.* (БашГУ). Сюжетные повествования в толковании Тадж ад-дина б. Йалчигула к Корану.
- Соколов О.А.* (СПбГУ). Арабиграфические рукописи из коллекции Библиотеки им. Горького СПбГУ как источники по изучению обрядов перехода у мусульман Волго-Уральского региона.
- Торопыгина М.В.* (ИВ РАН). Сюжеты «Новых юэфу» Бо Цзюйи в японском памятнике XII в. *Кара моногатари* «Рассказы о Китае».
- Тюлина Е.В.* (ИВ РАН). Классификации как принцип организации материала в текстах по строительству (*вастувидье*) в пуранах.
- Федорова Ю.Е.* (ИФ РАН). «Долина искания» Фарид ад-дина Атгара: опыт философской интерпретации.
- Фролова М.В.* (ИСАА МГУ). Яблоко и нож: Йусуф и Зулейха по-индонезийски.
- Хайрутдинов А.Г.* (ИИ АН РТ). Муса Бигиев о проблеме пьянства сквозь призму Торы, Илиады и Корана.

Чалисова Н.Ю. (ИВКА ВШЭ). От Ибн Сины до «уликовой парадигмы»: персидские истории о чтецах следов и их реинтерпретация на Западе.

Юдицкая Е.А. (ИВ РАН). О двух примерах речевого сбоя в прологе и основном тексте санскритской драмы.

Х Проблемно-методологическая конференция

«ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА: ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕВОДА И ИНТЕРПРЕТАЦИИ»

(Москва, ИВ РАН, 12–14 октября 2020 г.)²

Вступительное слово — академик РАН В. М. Алпатов.

Бабкова М.В. (ИВ РАН). Буддийская проповедь о том, как смотреть в зеркало.

Балахванцев А.С. (ИВ РАН). Новый остракон с Новой Нисы.

Бальчинова З.С. (КалмГУ). Тибетская книга мертвых: основные положения и их отражение в религиозной культуре калмыков.

Берзон Е.М. (РГГУ). Третья Сирийская война в освещении клинописных источников: взгляд из Вавилонии.

Дробышев Ю.И. (ИВ РАН). Тангутский плен Чингис-хана по западным и восточным источникам.

Ефромеева Е.П. (МГЛУ). Переосмысление места жанра сиджо в современной корейской поэзии. Анализ произведений корейского поэта О Сеёна

Зайцев И.А. (ИСАА МГУ). Четыре изображения коронованных Будд на стелах с надписями из района Пиньи (Мьянма, XIV в.): логическая связь текста и иконографии.

² В связи с режимом самоизоляции во время эпидемии все заседания конференции проводились в интерактивном формате Zoom.

- Зарубина Е.Д.* (ИВ РАН). К почерковой атрибуции «магической» рукописи из Британской библиотеки (Анкона, XVI в.).
- Илюшина М.Ю.* (ВШЭ, Санкт-Петербург). *Al-Qawl al-Mustazraf* <...> Ибн ал-Джи‘ана (1443–1497) как источник по истории мамлюкского султаната Бурджи.
- Казакевич О.А.* (ИЯ РАН; ИЛ РГГУ; НИВЦ МГУ). Истина, добро и красота в фольклоре северных селькупов.
- Колнин И.С.* (ИВ РАН). Сунская энциклопедия *Шилинь гуанци* 事林廣記 «Пространные заметки о лесе вещей и событий» — малоисследованный источник о заморских странах.
- Лажути Л.Г.* (ИВ РАН). Братья Газали (они же Газзали): ученый и мистик в поэмах ‘Аттара.
- Лажути С.В.* (ИВ РАН). Крепкое тело и бодрый дух или удар мечом: чего пожелать высокородному адресату? (на материале писем из *Шах-наме* Абулькасема Фирдоуси).
- Махачавили З.В.* (ИВ РАН). Надписи на царских обелисках Древнего и Среднего Царства Египта.
- Меняев Б.В., Борлыкова Б.Х.* (КалмГУ). Ойратский перевод Заяпандиты «Двадцать одно восхваление Тары».
- Микульский Д.В.* (ИВ РАН). *Хадийят аз-заман фи ахбар мулк Лахдж ва ‘Адан* Ахмада Фадла ал-‘Абдали (XX в.) — от традиционной хроники к современному историческому сочинению.
- Мишин Д.Е.* (ИВ РАН). Сюжет о неотвратимости судьбы в доисламской Аравии.
- Омакаева Э.У., Корнеев Г.Б.* (КалмГУ). Тибетская *Субхашита* в переводе Заяпандиты Намкай Джамцо: особенности ойратской версии.
- Османова М.Н.* (ИИАЭ ДФИЦ, Махачкала). Изучение маргиналий рукописных Коранов (по материалам некоторых частных книжных коллекций Дагестана)
- Офертас С.Ч.* (ИВ РАН) Ты сам — воспоминание. Довод от воспоминания в споре с буддистами о существовании тебя самого

в толкованиях Абхинавагупты на *Ишъварапратъябхиджня-карики* Утпаладевы *Ишъварапратъябхиджнявимаршини* и *Ишъварапратъябхиджнявивртивимаршини*.

Парижский С.Г. (ИСАА МГУ). Эротическая поэзия и проза на иврите в мусульманской Испании XI–XIII вв. — аллегория и апология.

Полхов С.А. (ИВ РАН). Вассал порицает сюзерена: наставления Ода Нобунага для сёгуна из 17 статей

Рейснер М.Л. (ИСАА МГУ). Что такое «красочный стиль»: стилистическая «мозаика» в персоязычной поэзии XVI – начала XVIII вв.

Саитбатталовы И.Р. и Ю.А. (БашГУ). *Таварих-и Булгариййа йаки Такриб-и Гари*: вопросы авторства, датировки, интертекстуальных связей.

Соколов О.А. (СПбГУ). Крестовые походы в арабской поэзии второй половины XIX – первой половины XX вв.

Терехова Н.В. (ИГУ). Терминология толкований в древнекитайском словаре *Шо взнь цзе цзы*.

Тимохин Д.М. (ИВ РАН). Сочинение Джузджани *Табакат-и Насири* как источник по истории Хорезма.

Торопыгина М.В. (ИВ РАН). История атрибуции текста *Кара моногатары*.

Тюлина Е.В. (ИВ РАН). *Вастувидья* в наши дни.

Фролов К.Д. (РУДН). «Символ славы в истории Неджда» как источник по истории Первого государства Саудидов.

Фролова М.В. (ИСАА МГУ, ИВ РАН) Фольклорные корни индонезийского нуара шестидесятых: «Амина Дракула» и другие криминальные истории.

Чеснокова Н.А. (НИУ ВШЭ). Пространственно-временные особенности корейского прогностического текста «Записи Чон Кама» (*Чон Кам нок*).

Шарифова С.Ш. (ИЛ им. Низами, Баку). Научный диспут о жанровой природе орхоно-енисейских письменных памятников.

Шелестин В.Ю. (ИВ РАН). Змеи в хеттских текстах — проблемы интерпретации.

Юдицкая Е.А. (ИВ РАН). К вопросу о классификации моментов речевого сбоя в классической санскритской драме.

**Проблемно-методологический семинар
«Текстология и источниковедение Востока»
(2020 г.)**

В содержании годовых программ отражены доклады, прочитанные на заседаниях семинара³. Названия докладов в списках каждого года приведены не в хронологическом порядке их прочтения, а по алфавиту авторов.

Программа 2020 г.

Аверьянов Ю.А. Шамс Табризи как историческая личность и как суфий по данным *Макалат-и Шамс-и Табризи*.

Васильева Л.А. Газельная лирика Мира Таки Мира: трудности понимания и интерпретации.

Герасимова М.П. Образно-эстетическое осмысление японцами действительности. (Причины и следствия на примере поэзии и прозы).

Гончаров Е.Ю. Тифлисские пулы хана Бердибека (Золотая Орда, XIV в.).

Зарубина Е.Д. Записные книжки и книги записей: многообразие жанра *пинкаса*.

³ Концепция семинара и годовые программы 2010–2019 гг. опубликованы: Труды Института востоковедения РАН. Вып. 14: Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады: Том II. М.: ИВ РАН, 2018. С. 14–24; Труды Института востоковедения РАН. Вып. 28. Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады: Том III. М.: ИВ РАН, 2020. С. 15–18.

Зарубина Е.Д. Одна традиция? Две традиции? Две иллюстрированные рукописи пасхальной истории.

Зарубина Е.Д. Процедура выборов в Братстве соблюдающих утро из Венеции по материалам книги записей (XVI–XVII вв.).

Лажути Л.Г. Как передать объем на плоскости: архитектура *маснави* ‘Аттара *Илахи-наме*.

Микульский Д.В. Женщины – участницы исторического процесса в арабо-мусульманском мире IX–X вв. (по материалам Базы данных тем и сюжетов арабо-мусульманских династийных хроник IX–X вв. и «Аннотированного указателя имен собственных и династий» к ней).

Мишин Д.Е. «Книга о царях» (*Шах-намэ*) Фирдоуси как источник по истории державы Сасанидов.

Сериков Н.И. Как писать аннотацию к статье?

Храпачевский Р.П. Отражение монгольских первоисточников XIII в. в династийной хронике *Юань ши*.

* * *

Шамс Табризи как историческая личность и как суфий по данным *Макалат-и Шамс-и Табризи*

Ю. А. Аверьянов

Аннотация: В статье рассматриваются аспекты личности и суфийского учения знаменитого мистика Шамса Табризи на основании критического текста приписываемого ему сочинения *Макалат-и Шамс-и Табризи*, опубликованного в Иране в 1990 г. Сведения из этого источника сопоставляются с данными других суфийских агиографических трудов с целью установить детали биографии Шамса Табризи и особенности его суфийского пути, а также его взаимоотношения с прочими суфийскими наставниками, в первую очередь, с Мавланой Джалал ад-дином Руми (1207–1273). Делается предварительный вывод о том, что *Макалат* нельзя рассматривать в рамках литературы суфийского братства *мавлавийа*, к рукописному наследию которого его обычно относят. Последователи Шамса Табризи могли со временем образовать отдельное братство *шамсийа*, о котором сохранился лишь краткий рассказ в трактате Вахиди (1523), однако каких-либо архивных материалов по истории данного сообщества пока не обнаружено.

Ключевые слова: суфизм в средневековой Малой Азии и Иране, Шамс Табризи, *Макалат-и Шамс-и Табризи*, Мавлана Руми, биография, экстатические черты суфийского учения, рукописи памятника.

Для цитирования: Аверьянов Ю. А. Шамс Табризи как историческая личность и как суфий по данным *Макалат-и Шамс-и Табризи*. Труды Института востоковедения РАН. Вып. 30: Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады. Том IV. М.: ИВ РАН, 2021. С. 17–40. DOI: 10.31696/2587-9502-2021-30-017-040

Shams Tabrīzī as a historical person and as a Sufi according to *Maqālāt-i Shams-i Tabrīzī*

Iurii A. Averianov

Abstract: The paper examines aspects of the personality and Sufi teachings of the famous mystic Shams Tabrīzī based on the critical text of the work attributed to him, *Maqālāt-i Shams-i Tabrīzī*, published in Iran in 1990. The author compares the information from this source with the data of other Sufi hagiographic works with a view to establish certain details of Shams Tabrīzī's biography and features of his Sufi path, as well as his relationship with other Sufi sheikhs, first of all with Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī (1207–1273). A preliminary conclusion is that *Maqālāt* should not be considered within the framework of the literature of the Sufi brotherhood *Mawlāviyya*, to which it is usually presumed to pertain. The followers of Shams Tabrīzī could eventually form a separate *Shamsiyya* brotherhood, about which a brief story alone has survived in Vahidi's treatise (1523). However, no archival materials on the history of this community have been found as yet.

Keywords: Sufism in medieval Asia Minor and Iran, Shams Tabrīzī, *Maqālāt-i Shams-i Tabrīzī*, Mawlānā Rūmī, biography, ecstatic features of Sufi doctrine, manuscript copies.

For citation: Averianov, Iurii A. Shams Tabrīzī as a historical person and as a Sufi according to *Maqālāt-i Shams-i Tabrīzī*. *Papers of the Institute of Oriental Studies*. Issue 30. Written Sources of the East: Problems of Translation and Interpretation. Selected papers, IV. Moscow 2021. Pp. 17–40. DOI: 10.31696/2587-9502-2021-30-017-040

«Второе открытие» личности Шамс ад-дина Табризи (род. ок. 1185 г.) произошло в середине XX века, когда сокровища книгохранилищ рукописей в нынешней Турции были каталогизированы и стали достоянием исследователей Востока. Х. Ритгер (1892–1971) и А. Гёльпынарлы (1900–1982) обнаружили рукописи *Макалат-и Шамс-и Табризи* «Речения Шамс [ад-дина] Табризи» и сделали первые шаги в их изучении.

Выдающийся иранский литературовед Бади^с аз-Заман Фурузанфар (1904–1970) первым обратил внимание на значительные схождения между тематикой *Макалат* и *Маснави-йи ма^снави* Джалал ад-дина Руми. *Макалат* стоит особняком среди литературных произведений суфийского братства *мавлавийа*, в рамках наследия которого обычно принято рассматривать этот текст. *Макалат* никогда не переписывалось набело и не пользовалось достаточной известностью среди дервишей и шейхов братства, в отличие от сочинений самого Мавланы Руми (1207–1273). Слова Шамса Табризи были записаны, судя по всему, не им самим. По-видимому, постоянно пребывая в экстатическом состоянии, он не придавал никакого значения записанному слову, считая средством спасения не книгу, а посвященного человека (*банда-йи Худа*): «Слова, которые я не записываю, пребывают во мне, и каждый миг они придают мне другой облик» [Муваххид 1990: 3]. Слова в его душе словно воспламеняются взаимной любовью друг к другу, удерживаясь внутри и не позволяя сердцу излить их в застывшую форму книжных изречений.

Один из первых биографов Мавланы Руми, Фаридун Сипахсалар (ум. ок. 1312) в своем повествовании о жизни Руми под названием *Рисала-йи Сипахсалар ба манакиб-и Худавандигар* приводит лишь почетные прозвища Шамс ад-дина — *Султан ал-авлия ва-л-василин* «Султан святых и достигших встречи с Богом», называемый также *Тадж ал-махбубин* «Венец возлюбленных», *Кутб ал-^сарифин* «Полюс постигших», *Фахр ал-муваххидин* «Гордость единобожников» и т. п. [Муваххид 2018: 38]. Руми в своих стихах, вошедших в *Диван-и кабир*, называл Шамса то «огнем, отраженным [букв. спрятавшимся] в вине», то «душой души душ», то «светочем девяти небес» и «морем милости». Дервиш Ахмад Афлаки (ум. 1360), автор агиографического компедиума *Манакиб ал-^сарифин*, указывает, что полное имя Шамса Табризи — Мавла-

на Шамс ал-хакк ва-д-дин Мухаммад б. ‘Али б. Маликдад ат-Табризи [Муваххид 2018: 37]. Но о самих предках Шамса информации у него фактически нет.

В настоящее время известны следующие рукописи *Макалат-и Шамс-и Табризи*:

1. Рукопись № 1856 из библиотеки шейха Вали ад-дина (Стамбул); 58 листов, написанных почерком *наسخ*; не датирована; в колофоне рукописи указано имя (предположительно) заказчика — Хаджи Йусуф б. Хаджи Амир ‘Иса, а также имя переписчика рукописи — Махмуд б. Мухаммад б. Аби Йазид ас-Сиваси. На двух первых страницах рукописи сообщается, что она принадлежит *вакфу* Шамс ад-дина ал-Фанари (муфтий и *кади-‘аскар* Османского государства; годы жизни 1350–1430).

2. Рукопись № 2154 из Музея Мавланы в г. Конья; 77 листов; почерк *наسخ*; не датирована; имеет печать *вакфа* обителя (*даргах*) Мавланы; имя переписчика отсутствует.

3. Вторая рукопись (№ 79) из Музея Мавланы в Конье; является частью сборника, содержащего также текст других произведений ранней традиции *мавлавийа*, в том числе *Фихи ма фихи* и *Маджалис-и саб‘а* самого Руми; отрывок из *Макалат* помещён между лл. 309–346 и носит название «Тайны (*асрап*) Шамс ад-дина Табризи»; имя переписчика отсутствует, но есть указание на то, что он переписал этот отрывок из рукописи Джалал ад-дина Йусуфа Турухали в конце 754/1353 г. Рукопись содержит примечания (*та‘ликат*), выделенные красным цветом и якобы принадлежащие самому Руми: например, в рассказе о побиении камнями Мансура ал-Халладжа и о том, как его последователи стали бросать в него вместо камней розы, добавлено объяснение того, почему для ал-Халладжа поступок его друзей оказался более мучительным, чем раны от камней.

4. Третья рукопись (№ 2155) из Музея Мавланы в Конье; 194 листов; имеется печать *вакфа* библиотеки обителю Мавланы; владельческая запись потомка Руми, шейха Мухаммада Са'ида.

5. Рукопись № 261 из Дар ал-Маснави (школы изучения *Маснави*) шейха Мурада; почерк *наسخ*; не датирована; имя переписчика отсутствует; имеется печать Хафиза Мухаммада Мурада, шейха обителю (*ханака*) Муллы Мурада.

6. Рукопись № 2788 из библиотеки Фатиха; 123 листов; почерк *наسخ*; не датирована; в колофоне содержится имя переписчика — Мавлана Джалал ад-дин Мухаммад Мунаджжим б. Хусам ад-дин Хусайн ал-Мавлави из числа заместителей (*халифа*) *хазрата* Султан-Валада, и имя владельца рукописи — Мустанджад б. Сати ал-Мавлави; дата 789/1387 г. относится к передаче рукописи владельцу, но и дата переписки, в таком случае, должна быть близка к указанной.

Кроме этих рукописей, отдельные части *Макалат*, возможно, были использованы дервишем Шамс ад-дином Ахмадом Афлаки при составлении его труда *Манакиб ал-'арифин*, четвертая часть которого посвящена деяниям Шамса Табризи. Но Афлаки не приводит ссылок на источники своих сведений, ограничиваясь общей формулой «так передают, что» (*хамчинан манкул аст ки*) [Муваххид 1990: 53]. Изложение его весьма близко к имеющемуся тексту *Макалат*. Теоретически могло иметь место и обратное заимствование — из текста Афлаки в *Макалат*; как вариант, возможно и наличие некоего общего прото-источника, из которого черпали свои данные и Афлаки, и неведомые нам составители *Макалат-и Шамс-и Табризи*. Вряд ли можно представить себе, что кто-то из учеников Мавланы Руми фиксировал речения Шамса Табризи с точностью стенограммы. Вероятно, что записывалось далеко не всё: например, только ответ Шамса на чей-либо

вопрос; но при этом сам вопрос не фиксировался, и в имеющихся вариантах *Макалат* эти ответы Шамса как бы «повисают в воздухе», остаются вне контекста их произнесения, вне ситуации, в которой они были высказаны. До нас дошли лишь разрозненные записи в частично перепутанном порядке, без какой-либо явной логической связи с предыдущими и последующими рассказами. Кто-то пытался соединить вместе и связать отдельные части *Макалат*; по предположению, сделанному издателем критического текста *Макалат* М.А. Муваххидом (род. 1922), этот редактор — не кто иной, как старший сын Руми, Баха ад-дин Султан-Валад (1226–1312). Именно он — тот единственный достоверно известный нам послушник-*мурид* Шамса Табризи, который на протяжении всей жизни мог и должен был хранить верность своему наставнику-*пиру* [Муваххид 1990: 59]. Он же, по мнению Муваххида, сделал перевод на фарси некоторых арабских фраз и выражений, имевшихся в первоначальных записях речений Шамса. Традиционные формулы благопожелания по отношению к Шамсу, встречающиеся в рукописях (*халлада Аллаху баракатаху* «да увековечит Аллах его благодать») показывают, что переписчики рукописей воспринимали Шамса в качестве живущего человека, а не умершего. Может быть, такая традиция восходит лично к самому Мавлане Руми, не желавшему поверить в смерть Шамса. М. А. Муваххид полагает даже, что именно Султан-Валад своей рукой переписал тот манускрипт, который хранился в библиотеке Вали ад-дина под номером 1856 и который исследователь характеризует как *нима-мунакках* «наполовину отредактированный», «пересмотренный». Рукопись № 2155 из Музея Мавланы переписана на основе рукописи № 2154 из того же хранилища, но ее составитель сделал еще несколько добавлений в виде отдельных рассказов и записей, по-видимому, оказавшихся в его распоряжении. Рукопись из библиотеки Фатиха

состоит из разрозненных рассказов и отрывков, которые её составитель Джалал ад-дин Мунаджжим («Звездочет») просто переписал все подряд, не подвергая никакому вмешательству и рецензированию.

М.А. Муваххид выделяет в составе *Макалат* следующие части: 1) «ясные» места, написанные безупречной персидской прозой; 2) места, совершенно «темные» и непонятные, которые «способны свести с ума читателя»; 3) «наполовину понятные» места, то есть такие, которые можно считать средними между двумя этими крайностями [Муваххид 1990: 60]. Авторство отрывков первой подгруппы он без сомнения отдает Шамсу Табризи. Отрывки из второй подгруппы, вероятно, записывались некими дервишами «на скорую руку» во время тех или иных суфийских собраний и бесед с участием Шамса. Тот, кто их записывал, видимо, имел в уме полную картину произошедшего и мог бы восстановить её в свободное время, глядя на эти «наводящие» фразы; но он не пожелал этого сделать в письменном виде. Мы же сейчас лишены такой возможности. Иногда этот слушатель Шамса даже успевал отредактировать свои «сырые» заметки и привести их в более «удобоваримый» вид. Следы этой «правки» также можно обнаружить в имеющемся в нашем распоряжении тексте, и это отрывки из третьей группы. Имена Шамса и Мавланы нередко «закодированы» буквами *шин* и *мим*. Многие персонажи названы только по первой части их имени, без приведения *нисбы*, полного имени и имени отца — *Имад*, *Зайн*, *Шараф*, *Шихаб*. Имя Бога часто заменяется на *Хува* «Он» или обозначается одной буквой *ха*; имя пророка Мухаммада — буквами *‘айн* и *мим*. Встречаются в тексте *Макалат* и «короткие фразы» (*каламат-и кисар*) из высказываний прежних суфиев, которые могли быть повторены Шамсом, и были восприняты теми, кто вел записи, в качестве его собственных высказываний.

В рукописях *Макалат* приводится точная дата вступления Шамса Табризи в столицу государства Сельджукидов Рума — город Конью. Это произошло ранним утром в субботу 26 числа месяца *джумада ал-ахира* 642 года хиджры (28 декабря 1244 г. по юлианскому стилю) [Муваххид 2018: 113]. Но, по более точным календарным расчетам, этот день выпадал на понедельник. По сути дела, для авторов братства *мавлавийа* это и был день «появления на свет» Шамса Табризи (в качестве аналогии можно привести появление Иисуса в евангельском повествовании в тридцатилетнем возрасте в момент Его крещения у Иоанна Крестителя). Обстоятельства рождения Шамса и годы его жизни, предшествовавшие упомянутому событию, составителей агиографий, скорее всего, совершенно не волновали.

Шамс был облачен в одеяние торговца черного цвета (*сийах нуш*). Он остановился в Конье в караван-сараяе торговцев рисом (*хан-ибиринджфурушан*, по версии Сипахсалара) или торговцев сахаром (*шакарфурушан*, по версии Афлаки). Этот караван-сарай лежал на обычном пути Мавланы Руми, по которому тот ежедневно передвигался из дома в медресе, в котором преподавал, и обратно. Вдоль стены караван-сарая располагались навесы (*дакка*), под которыми сидели торговцы и беседовали друг с другом. Нередко и сам Мавлана отдыхал там, разговаривая со своими учениками и с прочими «передовыми» людьми из числа горожан. В дальнейшем в память о встрече двух великих мистиков это место получило у жителей Коньи наименование *Мардж ал-бахрайн* «Слияние двух морей»: их встреча была подобна тому, как пресные воды рек сливаются с солеными водами океана, сохраняя при этом свою исходную сущность. Хотя была зима, но мы не знаем, было ли в тот день холодно, пасмурно или солнечно. Мавлана так описывает эту встречу в стихах в своем *Диван-и Шамс*:

Ты — живая вода, и, как только я увидел твой лик,
Будто вино пробежало по всем жилам в теле твоего слуги.

Ты — белый сокол, когда ты набросился на меня —
Ты похитил моё сердце и взвился в воздух!

[Диван-и кабир 1973: газель 3118]

...Я поражён встречей с тобой,
Я — будто одно из твоих мечтаний,
Образ моих мыслей берёт исток от тебя,
Словно бы я — лишь воплощение твоих слов.

[Диван-и кабир 1973: газель 1683]

Однако в четырех местах *Макалат* Шамс утверждает, что он виделся с Мавланой Руми и прежде. Впервые это произошло за пятнадцать или шестнадцать лет до знаменитого конийского «слияния двух морей»

Ищущий, в восторге, подобно 'Исе (Иисусу),
быстро произносит слова,

Тот, кого взыскуют, — [отвечает ему] через сорок лет.

Тот, кого взыскуют, шестнадцать лет созерцает лицо друга,
Дабы ищущий через пятнадцать лет нашёл его красноречивым.

[Муваххид 1990: 763]

М. А. Муваххид предполагает, что ищущий (*талиб*) — здесь сам Мавлана, а тот, кого взыскуют (*матлуб*) — это Шамс. Какие-то детали их жизни, понятные только им обоим, могли найти отражение в этих словах, но смысл их может быть истолкован различно. Также Шамс говорит:

Я мало общаюсь с кем-либо.

С таковым столпом (*руки*), подобного которому не найти,—

Даже если просеять весь мир сквозь решето,—

В течение шестнадцати лет я не обмолвился ни единым словом,
Кроме приветствия, и потому ходил.

[Муваххид 1990: 290]

Снова возникает число «шестнадцать», которое может означать годы, протекшие с того момента, когда Шамс в первый раз увидел Руми (согласно агиографии Афлаки, это произошло в Дамаске). Еще в одном отрывке он продолжает ту же тему:

Картины (образы, облики) различны,
Если смысл не один и тот же.

У меня есть на память о Мавлане,
То, что он говорил шестнадцать лет назад:
Люди сотворены словно множество виноградин—
Лишь внешне они кажутся многочисленными;

Но если ты выжмешь их сок в чашу,
Разве там можно будет их отличить?
[букв. «Разве там какое-то число есть?»]

[Муваххид 1990: 690]

Шамс в *Макалат* также дает понять, что все его речения обращены только к Мавлане Руми:

Лишь по благости Мавланы кто-то другой слышит от меня
хоть одно слово...

Ты — Ибрахим, пришедший в школу и увидевший,
что я учительствую,

Много есть таких, кто готов служить, не ведая ценности жемчуга,
Но что в их службе по сравнению со служением того,
кто знает цену?

[Муваххид 1990: 729]

Из сочинения Сипахсалара известно, что Шамс во многих городах, которые он посещал, занимался учительством. Ибрахим, о котором здесь идет речь, возможно, — шейх Кутб ад-дин Ибрахим, один из ближайших муридов Баха ад-дина, отца Руми, к которому Шамс относился благосклонно, о чем сообщает сам Руми в своем трактате *Фихи ма фихи* [Фихи ма фихи 1969: 176]. Шамс был ремесленником, плел *гайтаны*

для шаровар и продавал их на базарах в различных городах, иногда даже трудился в качестве подсобного рабочего, чтобы обеспечить себе хоть какое-то пропитание и кров над головой. Если же он задерживался на более длительный срок, то открывал начальную школу и обучал детей чтению Корана. Причем у него был какой-то особый метод, благодаря которому дети могли заучить весь текст священной книги в течение трех месяцев. Но при этом он ни на миг не переставал искать того желанного друга, которого обрел в конце концов в лице Мавланы Руми:

Я желал с самого начала с тобой пребывать крепко (*кави*),
Но я узрел в первых словах твоей речи,

Что оно время не подходило для этих таинств.

Если бы я их высказал, ты был бы не в состоянии тогда понять.

И время мной было бы потрачено напрасно.

Ибо тогда у тебя не было ещё такого состояния души [как сейчас].

[Муваххид 1990: 618–619]

Шамс призван был спасти Мавлану, о котором ему сообщал таинственный голос в его снах, от движения в неверную сторону, от «непостоянства» (*нахамвари*):

Меня послали, сказав:

«Гот Наш утонченный служитель

Оказался среди людей неправедных [букв. «неровных», *нахамвар*],

Жаль будет, если они причинят ему вред».

[Муваххид 1990: 622]

Шамс, вероятно, хотел уберечь Мавлану от колебаний между медресе и суфийской обителью, поскольку отец Мавланы так всю жизнь и не смог сделать выбор между богословием и мистицизмом, и сам Руми, вполне возможно, также не решался порвать с *фикхом*. Углубление в науки, по мнению Шамса, не означало достижения духовной глубины:

«Эти науки не имеют никакого отношения к внутреннему миру (*андарун*)» [Муваххид 1990: 687].

Если бы эти смыслы можно было усвоить
При помощи обучения и суждения,
Тогда нужно было бы прахом из-под ног ученого (*'алим*)
Посыпать головы Абу Йазиду и Джунайду¹ –
В печали по Фахру Рази.
Ибо им сто лет нужно было бы пребывать в ученичестве
у Фахра Рази².

[Муваххид 1990: 128]

Разговор Мавланы и Шамса во время их первой встречи в Конье касался великого мистика Байзида Бистами (ок. 804 – 874) и его представления о собственном величии (*субхан*), о том, что он является «царём царей» (*султан ас-салатин*). Как эти притязания можно сочетать с «навязчивой идеей» (*васвас*) тех, кто в историях о Байзиде подчеркивал его следование примеру пророка ислама? В *Макалат* Шамс поясняет, что Руми своим чистым сердцем (*ли тахара сиррах*) уловил суть его вопроса: почему Байзид не сказал, как говорил пророк ислама – «Ты [т.е. Бог] преславлен», но произнес: «Я преславлен»? От «удовольствия» (*лаззат*), испытанного им от звучания этого вопроса, на Руми нашло опьянение, передавшееся и самому Шамсу [Муваххид 1990: 685]. В другом месте *Макалат* Шамс призывает отправиться в *ми'радж*, вознестись вслед за пророком: «Следование (*мутаба'ат*) за Мухаммадом – в том, что он отправился в *ми'радж*, и ты тоже ступай вослед ему!» [Муваххид 1990: 645]. Эти слова Шамса явно перекликаются со строками Мавланы Руми, писавшего:

Все, кто печален, удалились, двери дома закройте!
Посмейтесь все вместе над тем опечаленным разумом!

Отправляйтесь в ми¹радж, так как вы — из семейства Посланника,
Поцелуйте же лик Месяца, раз вы так высоко забрались
[букв. «вы на высокой крыше»]

[Диван-и кабир 1973: газель 638]

Также в другом месте из *Макалат* Шамс призывает: «И подыми повыше свой взор (*назар*), так как Он — превыше всех представлений (*тасаввурха*)!» [Муваххид 1990: 648]. Обращаясь к какому-то приверженцу учения о «множественности» вещей, Шамс возглашает:

Ибо ты распылен по миру;

Сотни тысяч частиц разбросаны в мирах,
И каждая частица (атом) — увядающая и подавленная.

Он [Бог] — Самосушый, изначально Его сущность пребудет.
Но что тебе до этого? Ты ведь не существуешь!

(Муваххид 1990: 280)

Разделение влечет за собой несовершенство и порождает многочисленные беды и несчастья. Именно о преодолении «разделения» и «множественности» и возвращении к идеальному Единству многократно ратует Шамс Табризи на страницах *Макалат*.

Учение Шамса Табризи, восходящее к Байазиду Бистами, во многом перекликается с другими азиатскими традициями, в свете сравнения с которыми оно не выглядит столь «оторванным» от реалий нашего мира, как в свете собственно мусульманской теологии. В качестве примера приведем понимание «бессмертных святых» в традиционной китайской культуре. Е. А. Торчинов приводит трехчленную классификацию бессмертных святых в китайской (даосской) культуре: вознесшиеся в небесные миры; живущие на земле, в горах и в «пещерных небесах»; возвращающиеся в свое тело после физической смерти (так называемые «освободившиеся от труппа») [Торчинов 2007: 124–125]. Наивысшим статусом облада-

ют вознесшиеся бессмертные, что соответствует у суфиев признанию Байазид Бистами в качестве «полюса» (*кутб*) для всех мистиков-экстатиков.

Разумеется, не только мусульманские богословы, но и некоторые из числа суфиев обвиняли Байазид Бистами в самообожествлении и проклинали его, как «худшего, чем Фараон» (*Фир'аун*, коранический образ правителя, провозгласившего себя земным богом), так как имя *Субхан*, которым он себя нарёк, — это одно из имен Всевышнего между тем, слово *рабб*, которым называл себя Фир'аун, можно перевести и просто как «господин», не обязательно «Господь»). Багдадские суфии во главе с ал-Джунайдом попытались истолковать возглас Байазид «Субхани» как обращение его к Творцу в слезной молитве (*мунаджат*) и предлагали понимать это обращение не в смысле «я — Бог», а просто как «Бог мой!». Другие утверждали, что эти слова заставил Байазид произнести сам Господь — то есть, это Он говорил в тот момент устами мистика из Бистама. Пророк Муса (Моисей) услышал слова «Я — Господь» от горящего куста; что же странного в том, что те же слова произнесли уста человека — Байазид, бывшего, к тому же в состоянии опьянения (*сукр*), — следовательно, находившегося «вне себя»? Будучи в таком состоянии, он, как и настоящий пьяница, не различал, где у него голова, а где ноги. Шамс соглашается с этим утверждением, заявляя, что «Байазид был пьяным и произнес: “Субхани”» [Муваххид 1990: 690].

Шамс Табризи осуждает в *Макалат* подражание (*таклид*) тому или иному авторитету, то есть, по сути, базовый принцип средневековой «социализации»: «Всякая порочность, которая появляется в мире, [происходит оттого,] что кто-то поверил в кого-то из [чувства] подражания или кто-то начал отрицать кого-то другого из [чувства] подражания» [Муваххид 1990: 161]. Беда всякого человека заключается в том, что он не полагается на свои собственные силы и суждения:

«Некоторые люди подражают сердцу (*дил*); некоторые подражают чистоте («безмятежности», *сафа*); некоторые подражают Мустафе (Мухаммаду); некоторые же подражают Богу (*Худа*), и повествуют о Боге. Есть [даже] такие люди, которые и Богу не подражают. Они о Боге не рассказывают, говорят от себя [лично]. “Скажи: Если бы море было чернилами для слов Господа моего...”⁴» [Муваххид 1990: 674-675].

Одним из суфийских прозвищ Шамса было *Шамс-и Паранда* «летающий Шамс». В этом прозвище наблюдается явная отсылка к технике экстатического «полета вне себя», о которой в свое время много писал М. Элиаде, применительно к индийской культуре [Элиаде 2004: 405–406]. Шамсу также приписывали мгновенное появление в далеких друг от друга местах, но сам он ничего не говорил о наличии у него такой способности.

В суфийской традиции наиболее яркое описание полета мистика в запредельных сферах принадлежит опять же Байазиду Бистами, которого Шамс, несомненно, считал своим муршидом на пути «опьяненности» (*масти*):

«Затем я обернулся птицей, телом которой была Единственность, а крыльями — Вечность, и полетел по небу абсолютного бытия, пока не достиг небосвода очищения, откуда открылось моему взору ристалище Вечности, и я узрел древо Единственности. Созерцая все это, я сам превратился в него» [Кныш 2004: 79].

Нужно ли раскрывать «непосвященным» людям все загадки пути, ведущего к Истине? Никто не может быть принужден к чему-то, что противоречит его желаниям и предпочтениям. В любом случае, состояние опьянения служит доказательством слабости, и оно должно быть преодолено

⁴ Коран, 18:109.

теми, кто взыскует совершенства. Шамс описывает такого мистика: «Сколько бы ни выпил вина, он становится все более сознающим (*хушйартар*); чем пьянее, тем сознательнее; до самой глотки заполнен [вином] — и все равно в сознании; он — тот, кто пробуждает вселенную и мир!» [Муваххид 1990: 746].

Поэтому Шамс отказывается признавать мистическое достоинство Байзида Бистами, прозванного «Султаном постигших» (*Султан ал-'арифин*). Но и сам Байзид высказывался в том ключе, что любовь к Богу, в первую очередь, предусматривает покорность Ему: «У нее [любви] четыре ветви: одна — от Него — это Его милость; одна от тебя — это покорность Ему; одна для него — это твоё поминание Его; одна между вами обоими — и это любовь» (Шиммель 1999: 109). Нередко случается, что Бог прибегает к своему могуществу для того, чтобы затуманить духовный взор человека, а не открыть его. Эта проблематика известна еще в древнегреческих трагедиях, особенно ярко она проявляется в «Вакханках» Еврипида, где божество как раз предстает в своем экстатическом измерении. Бог и человек устремились навстречу друг другу в экстатическом порыве, но Его познание может принести человеку не только радость, но зачастую вместе с ней и гибель. «Бог — это и есть слияние воедино всех творений. Гора, принимающая участие в общей пляске, полна тем же божественным дыханием, что и существа, которые она несет в себе. Несущаяся в пляске земля и дикие звери, охваченные неистовством, неотделимы от бога. Один и тот же поток увлекает их и, если нужно, направляет против тех, кто пытается нарушить это единство» [Боннар 1991: 62].

Сопоставление учения Шамса Табризи с дионисийским мистериальным кругом возможно по линии растворения собственного «я», эгоизма (*ананийат*) в божественном начале: «Ибо, когда ты говоришь «я» (*ана*), то где тогда быть

Истинному (*Хакк*)? Если же пребудет Истинный [Бог], то слово «я» становится голым и позорным» [Муваххид 1990: 763]. Пьяный человек не в состоянии вести за собой трезвого, не может пробудить его к «трезвению» (*хушйари*), разве что только своим отрицательным примером. Идея Шамса о слиянии с Высшим началом во многом напоминает рассуждения Плотина о подлинной «самости» человека, обретаемой в состоянии экстаза [Лосев 1980: 369].

Шамс в *Макалат* отрицает монашество и отшельничество, как установления, свойственные другим религиям (христианству и иудаизму): тот, кто носит одеяние аскета и ищет убежище в скалах и горах, тот сам подобен камню, и не принадлежит роду человеческому. «Если ты человек (*адами*), то ты живешь среди людей, у которых есть понимание и есть воображение (*вахм*). Глина же по этой причине пожелала [прилипнуть] к камню. А у человека с камнем какое может быть дело?» [Муваххид 1990: 721]. Шамс призывал суфиев не отделяться, быть в социуме, завести жену, но при этом жить как бы «наедине с самим собой» (*зан бихах ва муджаррад баш*). Его учение в этом отношении напоминает положения, высказанные его младшим современником, выдающимся немецким мистиком Майстером Иоанном Экхартом (ок. 1260–1328) в его проповедях и в «Книге Божественного утешения»: «В основе экстаза лежит деятельное обращение к Богу. Сам экстаз протекает в деятельном претерпевании Бога и сотрудничестве с Ним. Последствия экстаза состоят в деятельном изведении обретенной божественной формы вовне, в область социума. Что же касается социальной деятельности, то она заключается в экстраполяции, внешнем выявлении опыта богообщения. Такова внутренняя динамика проповедуемой Экхартом мирской аскезы и монашеского подвига в миру» [Реутин 2011: 194].

Во всяком случае, тревожные метания Шамса Табризи (включая его бегство из Коньи в Дамаск и Халеб), о которых

повествуют наши источники, не дают нам оснований причислить его к «самоуспокоенным» средневековым мистикам, чья обыденная жизнь является лишь подготовкой к экстазу или средством его достижения [Карсавин 1997: 256].

Вторая и последняя историческая дата в биографии Шамса Табризи — это дата его окончательного исчезновения из Коньи (или предполагаемой гибели). В научной литературе сложилось несколько точек зрения на это событие, обычно поэтически именуемое «закатом Солнца» (*гуруб-и Шамс*). Султан-Валад, как самый надежный свидетель и ученик, приводит лишь слова Шамса о том, что он скроется от своих завистников и недоброжелателей на этот раз так, что «ни одно из созданий (*афарида*) меня больше никогда не найдет» [Муртазайи 2010: 19]. И действительно, по словам Султан-Валада, Шамс «неожиданно пропал из среды всех, чтобы очистить сердце от всех тревог (печалей)». Сипахсалар упоминает о женитьбе Шамса на некой воспитаннице Руми по имени Кимйя; о том, что средний сын Руми ‘Ала ад-дин был раздосадован тем, что ему приходится спрашивать у Шамса разрешения, чтобы пройти в отцовский дом через прихожую, в которой поселился Шамс с молодой женой; что вслед за тем ‘Ала ад-дин сошелся с врагами Шамса в Конье и устроил заговор против Шамса, после чего Шамс предупредил Султан-Валада о своем исчезновении и немедленно «сокрылся» (*дар ан мударат нагах гайбат фармуд*) [Сипахсалар, 1946: 133–134]. Биограф ханафитских законоведов египтянин Ибн Аби-л-Вафа ал-Кураши (ум. 775/1373) в своем биографическом словаре *ал-Джавахир ал-мади’а* сообщает об убийстве ат-Табризи в неизвестном месте слугами Мавланы Джалал ад-дина. Биограф Давлатшах Самарканди (1438–1494 или 1507) писал о имевшихся в его время разногласиях по поводу смерти Шамса Табризи и сообщал, что слышал от дервишей и странников, что его недоброжелатели обрушили на него какую-то стену

(*дивар*), но этот рассказ не заслуживает доверия, так как его нет в письменных источниках [Давлатшах 1959: 201].

Дервиш Афлаки утверждает, что семеро убийц вызвали Шамса из кельи Мавланы Руми ночью и нанесли ему удар ножом, после чего он издал такой крик (*нар'а*), что все они упали в обморок; когда же очнулись, то не обнаружили Шамса, но увидели лишь несколько капель крови. После этого случая Шамс исчез навсегда [Афлаки 1983: 684]. 'Абд ар-Рахман Джамии (1414–1492) передает такой же рассказ, добавляя дату — 645/1247–48 («в четверг», но без указания месяца) и сообщая о гибели всех покушавшихся в скором времени (включая сына Руми 'Ала ад-дина, на похоронах которого его отец не присутствовал). Джамии пересказывает предания о том, что убийцы бросили тело Шамса в колодец, но Шамс явился во сне Султан-Валаду и указал ему, в каком колодце он «уснул». Султан-Валад в полночь вместе со своими послушниками нашел тело Шамса и похоронил его в медресе Мавланы, рядом с могилой строителя этого медресе эмира Бадр ад-дина Гухарташа, умершего в 659/1261 г. [Джамии 1991: 467]. Гибель Шамса могла быть связана с убиением им в порыве гнева своей молодой жены Кимйа-хатун (о чем имеются намеки в *Макалат*) и мстью за это со стороны его врагов. Шамс и прежде бывал судим и был заключен в тюрьму. Он устраивал потасовки возле дома Мавланы. Сам Мавлана призывал в своих стихах, чтобы Шамса не били (значит, такие случаи имели место). Афлаки в рассказе о похоронах Шамса ссылается на слова супруги Султан-Валада Фатимы-хатун [Афлаки 1983: 700]. Почему же сам Султан-Валад ничего не говорил об этом в своих произведениях и даже не сообщил об этом своему отцу, дважды отправлявшемуся искать Шамса в Дамаск [Сипахсалар 1946: 134]? Мог ли крайне почтительно относившийся и к Шамсу, и к своему отцу Султан-Валад, основатель братства *мавлавийа*, совершить такой странный поступок как тайное погребение Шамса?

Другая группа ученых, начиная с видного иранского историка суфизма А. Зарринкуба (1923–1999), не признавала убедительной версию убийства Шамса в Конье. Хотя сам Руми в одной из газелей как будто допускает смерть Шамса («ты ушел в землю, к змеям и муравьям»), и даже намекает на убийство («будто по кровавому пути в этот раз ты ушел») [Диван-и кабир 1973: газель 983]. Будучи в Конье, Шамс неоднократно порывался ее покинуть; его удерживал только Мавлана Руми. Шамс не мог долго находиться на одном месте, его тянуло в дорогу [Муваххид 1990: 164, 353, 372]. Мавлана перекрывает все дороги, чтобы не дать Шамсу убежать. Шамс признает свое лицемерие (*нифак*) по отношению к Мавлане. Он пытается показать худшие стороны своей личности; он рад тому, что жители Коньи охладели к нему и готовы изгнать его. Шамс в *Макалат* делает предупреждение: «На этот раз они [окружение Мавланы] не смогут, как обычно, наслаждаться [моим присутствием] и не увидят меня больше даже в Судный день, особенно в раю» [Муваххид 1990: 790].

Исчезновение Шамса можно типологически сопоставить с исчезновением двенадцатого имама ши'итов ал-Махди, пребывающего, согласно их верованиям, живым в неведомом месте. Султан-Валад сам сравнивает Шамса в одной из своих касид с сокрывшимся Христом (*Масиха*). Похожие верования существовали и у дервишей братства *мавлавийа* в отношении Шамса [Gölpınarlı 1951: 157]. Дервиши из братства бекташийя, конкурировавшего с *мавлавийа*, записали свою версию (правда, достаточно позднюю и носящую фольклорный характер) о гибели Шамса Табризи [Velâyetnâme 2010: 908–941]. В этой версии признается убийство Шамса сыном Руми, которого звали Монла-Велид, то есть Султан-Валад (?!) — путем отсечения его головы мечом, но потом тело Шамса, подхватив свою голову, отправляется сначала к Хаджи Бекташу Вели в селение Карагююк, а затем в Тебриз, где его и находит в конце концов Руми в квартале Хамушан («Усоп-

ших») и там его погребает. В этом предании содержится также обоснование разделения братства *мавлавийа* на два ответвления, одно из которых, по-видимому, следовало обрядности (*аркан*) Хаджи Бекташа. М. А. Муваххид, в свою очередь, настаивает на версии, которой придерживались сам Мавлана и его сын Султан-Валад (об исчезновении Шамса из Коньи, отрицая факт убийства). Он подкрепляет эту версию указанием историка Фасиха Хафи (Хвафи) (1375–1442) в его труде *Муджмал-и Фасихи* на то, что Шамс Табризи передал свое суфийское одеяние (*хирка*) шейху Хасану Булгари (ум. 1298) и умер в городе Хой в 1273 г. [Муваххид 2018: 232]. Сам Муваххид полагает, что Шамс умер вскоре после того, как оставил Конью, на пути в Тебриз, остановившись в Хое. Гробница Шамса в Хое сохранилась до наших дней. К двум ее минаретам было прикреплено множество голов и рогов газелей (один из двух минаретов рухнул примерно лет сто назад). По другим сведениям, этот памятник представляет собой мавзолей эмира Джа‘фара Данбали, но точка зрения М. А. Муваххида (как ведущего специалиста по Шамсу Табризи) получила в последние годы большее признание.

Единственной общиной, претендовавшей на духовное наследие Шамса Табризи, были дервиши-*шамси*, о которых упоминает османский автор ‘Абд ал-Вахид Вахиди (ум. 1577), написавший около 1523 г. полемическое сочинение на османско-турецком языке *Хваджа-йи Джихан ва Натиджа-йи Джан*, в котором среди прочих групп маргинальных странствующих дервишей описаны и так называемые *шамс-и табризийан*. Эти босоногие дервиши со сбритыми бородами, усами и бровями были облачены в черный и белый войлок, носили войлочные колпаки с обрезанным верхом, открыто пили вино и шествовали под звуки барабанов и бубнов, со знаменами и с пением гимнов-*гулбангов*. Во главе этих дервишей, центром которых был Тебриз, стоял Баба Шир ‘Али Табризи, а до него их пиром был Мир Вали Хурмузи (с острова Ормуз).

Лица их были наголо выбриты, по их словам, чтобы они уподобились солнечному диску. Главный герой книги, Хваджа-йи Джихан, осуждает этих дервишей за их только внешнее подражание Шамсу Табризи и за отсутствие у них послушания (*та'ат*). Также мы узнаем, что Шамс Табризи в день менял до десяти разных одежд и головных уборов, что было проявлением его тайны. Исходя из трех *харфов* имени Шамс, его учение было основано на трех принципах — жалости (*шафкат*), познании (*ма'рифат*) и радости (*сурур*). Истинный шамси никогда не подвержен печали и горю (*гам у гусса*). Первоначально их *пиры* были «очарованными странниками» (*маджзуб-и салик*) на пути Истины, но со временем те, кто уселся на их место («на молитвенные коврики»), не смогли следовать их примеру и их делам [Вахиди 2015: 229-242]. Появление этих дервишей у Хваджи между визитами дервишей-бекташи и мавлави, вероятно, должно показать промежуточное положение дервишей-шамси между двумя братствами — *мавлавийа* и *бекташийа*. Другие сведения об этих «духовных детях» Шамса Табризи, признававших также заступничество ши'итских имамов, начиная с 'Али, в источниках пока не обнаружены.

Литература / References

- Афлаки 1983** — Шамс ад-дин Ахмад ал-Афлаки ал-'Ариффи. *Манакиб ал-'арифин / Ду джилд / Тасхих-и Тахсин Йазиджи*. Чап-и 2. Тихран: Дунйа-йи китаб, 1362/1983 (на перс. яз.).
- Боннар 1991** — Боннар А. *Греческая цивилизация*. Т. III. От Еврипида до Александра / Пер. с франц. Е.Н. Елеонской. М.: Искусство, 1991 [Bonnar H. *Greek Civilization*. Volume III. From Euripides to Alexander. Transl. from French E.N. Eleonskaia. М.: Iskustvo, 1991 (in Russian)].
- Давлатшах 1959** — Давлатшах Самарканди. *Тазкират аш-шу'ара / Ба химмат-и Мухаммад Рамазани*. Тихран, 1338/1959 (на перс. яз.).

- Джами 1991** — ‘Абд ар-Рахман б. Ахмад Джами. *Нафахат ал-унс мин хадарат ал-кудс* / Мукаддима, тасхих, та‘ликат-и Махмуд ‘Абади. Тихран: Интишарат-и Иттила‘ат, 1370/1991 (на перс. яз.).
- Диван-и кабир 1973** — Мавлана Джалал ад-дин Мухаммад. *Куллийат-и Диван-и Шамс* / Мукаддима ва шарх-и хал аз Бади‘аз-Заман Фурузанфар. Чап-и 3. Тихран: Интишарат-и Джавидан, 1352/1973 (на перс. яз.).
- Карсавин 1997** — Карсавин Л. П. *Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках*. СПб.: Алетея, 1997 [Karsavin L. P. *Fundamentals of Medieval Religiosity in the 12th–13th centuries*. SPb.: Aleteia, 1997 (in Russian)].
- Кныш 2004** — Кныш А. Д. *Мусульманский мистицизм: краткая история* / Пер. с англ. М. Г. Романов. СПб.: Изд-во «Диля», 2004 [Knysh A. D. *Islamic Mysticism: A Brief History*. Transl. from English M. G. Romanov. SPb., 2004 (in Russian)].
- Лосев 1980** — Лосев А. Ф. *История античной эстетики: Поздний эллинизм*. М.: Искусство, 1980 [Losev A. F. *A History of Ancient Aesthetics: Later Hellenism*. М.: Iskusstvo, 1980 (in Russian)].
- Муваххид 1990** — Шамс ад-дин Мухаммад Табризи. *Макалат-и Шамс-и Табризи* / Мусаххих: Мухаммад ‘Али Муваххид. Тихран: Интишарат-и Хваразми, 1369/1990 (на перс. яз.).
- Муваххид 2018** — Мухаммад ‘Али Муваххид. *Шамс-и Табризи*. Чап-и 4. Тихран: Нашр-и нав, 1397/2018 (на перс. яз.).
- Муртазаи 2010** — Джавад Муртазаи. *Андишаха ва забан дар «Макалат-и Шамс»*. Тихран: Ширкат-и интишарат-и ‘илми ва фарханги, 1388/2010 (на перс. яз.).
- Реутин 2011** — Реутин М. Ю. *Мистическое богословие Майстера Экхарта: Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья*. М.: РГГУ, 2011 [Reutin M. Iu. *The Mystical Theology of Meister Eckhart: The Tradition of Plato's Parmenides in the Late Middle Ages*. М.: RSHU, 2011 (in Russian)].

- Сипахсалар 1946** — Фаридун б. Ахмад Сипахсалар. *Рисала-йи Сипахсалар* / Ба тасхих ва мукаддима-йи Са'ид Нафиси. Тихран: Интишарат-и Икбал, 1325/1946 (на перс. яз.).
- Торчинов 2007** — Торчинов Е. А. *Пути философии Востока и Запада: познание запредельного*. М.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2007 [Torchinov E. A. *The Paths of the Philosophy of East and West: Cognition of the Beyond*. М.: Azbuka-klassika, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2007 (in Russian)].
- Фихи ма фихи 1969** — Мавлана Джалал ад-дин Мухаммад. *Фихи ма фихи* / Ба тасхихат ва хаваши-йи Бади' аз-Заман Фурузанфар. Тихран: Интишарат-и Амир-и Кабир, 1348/1969 (на перс. яз.).
- Шиммель 1999** — Шиммель А. *Мир исламского мистицизма* / Пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Раппопорт. М.: Алетейя, Энигма, 1999 [Shimmel' A. *The World of Islamic Mysticism*. Transl. from English N. I. Prigarina, A. S. Rappoport. М. 1999 (in Russian)].
- Элиаде 2004** — Элиаде М. *Йога: Бессмертие и свобода* / Пер. и вступ. статья С.В. Пахомова / 2-е изд. испр. и доп. СПб.: Изд-во С.-Петербур. Ун-та, 2004 [Eliade M. *Yoga: Immortality and Freedom* / Transl. & Preface by S. V. Pakhomov / 2nd ed. SPb. 2004 (in Russian)].
- Gölpınarlı 1951** — Gölpınarlı, Abdülbakı. *Mevlânâ Celâleddin: hayatı, felsefesi, eserleri, eserlerinden seçmeler*. İstanbul: İnkılâp Yayınları, 1951.
- Vahidî 2015** — Vahidî. *Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân*. İnceleme – tenkitli metin / Yayına hazırlayanlar: Turgut Karabey, Bülent Şığva, Yusuf Babür. Ankara: Akçağ, 2015.
- Velâyetnâme 2010** — *Hünkâr Hacı Bektaş Velî Velâyetnâmesi* / Haz. Hamiye Duran, Dursun Gümüšoğlu. Ankara: Gazi Üniversitesi, 2010.

* * *

Художественные особенности иранских золотых и серебряных монет XVI–XIX вв.

А. В. Акопян

Аннотация: В статье рассматриваются художественные особенности иранских золотых и серебряных монет XVI–XIX вв., а также генезис развития паттерна их оформления. В последнем выявляются три стадии развития, характеризующиеся различными художественными приемами: «тимуридская», «(собственно) сефевидская» и «пост-сефевидская». Обсуждаются особенности монетного дизайна на каждой из выделенных стадий, а также терминология для описания характерных художественных приемов.

Ключевые слова: Афшариды, Зенды, Иран, каллиграфия, нумизматика, оформление рукописей, Сефевиды, терминология, художественное оформление монет.

Для цитирования: Акопян А. В. Художественные особенности иранских золотых и серебряных монет XVI–XIX вв. *Труды Института востоковедения РАН*. Вып. 30: Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады. Том IV. М.: ИВ РАН, 2021. С. 41–68. DOI: 10.31696/2587-9502-2021-30-041-068

Pictorial features of Iranian gold and silver coins (16th – 19th cts.)

Alexander V. Akopyan

Abstract: The article outlines the analysis of artistic (pictorial) features in the design of Iranian gold and silver coins struck in the 16th–19th centuries, along with the genesis of their pattern development. The latter aspect reveals three stages of development characterized by

different artistic techniques: ‘Timurid’, ‘[properly] Safavid’ and ‘post-Safavid’. The features of coin design at each stage are discussed, as well as the terminology used for describing the specific calligraphic and artistic techniques.

Keywords: Afsharids, calligraphy, coin design, design of manuscripts, Iran, numismatics, Safavids, terminology, Zands.

For citation: Akopyan, Alexander V. Pictorial features of Iranian gold and silver coins (16th–19th centuries). *Papers of the Institute of Oriental Studies*. Issue 30. Written Sources of the East: Problems of Translation and Interpretation. Selected papers, IV. Moscow 2021. Pp. 41–68. DOI: 10.31696/2587-9502-2021-30-041-068

Степень изученности сефевидской нумизматики в наши дни, для которой характерно наличие детальной типологии [Album 2011], основанной на публикациях множества монет из музейных и частных собраний [Poole 1887; Rabino di Voggomale 1945; SCWC 2008: 1023–1035; SCWC 2010: 888–918; Торāбй-Табāтабā’и 2535; Album 2001], позволяет перейти к исследованию вопросов, которые обычно формулировались применительно к нумизматике эпохи классического ислама. Речь идет как о переводах и детальном толковании содержания монетных текстов¹, так и о выявлении принципов художественного оформления монет. Последний вопрос — о художественном построении пространства позднесредневековых иранских монет и его генезисе — до сих пор не был предметом специального исследования и находился в тени классических направлений нумизматического исследования, а именно типогенетического, метрологического, эпиграфического и текстуального анализа. Практически единственной работой, затрагивающей вопросы художественного развития иран-

¹ Из публикаций переводов двустиший, встречающихся на сефевидских монетах, можно назвать три: подробный корпус переводов на английский [Album 2011: 274–283] и два перевода избранных двустиший на русский [Добрынин 1953; Акопян 2013: 76–81].

ских монет «до-машинной» чеканки, является статья Присциллы Соучек [Soucek 2001], посвященная широкому спектру различных аспектов сефевидского, пост-сефевидского и каджарского монетного дела, в которой спорадически проявляется и интересующий нас вопрос.

В то же время объем накопленного к сегодняшнему дню нумизматического материала делает возможным рассмотрение вопроса оформления позднесредневековых монет иранского круга с точки зрения его собственной истории развития, а не только через призму истории монетных текстов. Такой анализ становится возможен благодаря интенсивным исследованиям художественного языка мусульманской культуры, проводившимся в последнее столетие, среди которых следует упомянуть работы Л. Массиньона, О. Грабара, А. Т. Адамовой, О. Ф. Акимушкина и А. А. Иванова, В. В. Полосина, А. В. Смирнова, Ш. М. Шукурова и А. Гачека [Масиньон 1978; Грабар 2016; Адамова 2010; Акимушкин, Иванов 1968; Акимушкин 1984; 1987; Иванов 2014; Полосин 2016; Смирнов 2005; Шукуров 1989; 2010; Gasek 2001; 2008]. Весьма важную роль играют и публикации значимых источников, посвященных искусствам и ремеслам и созданных внутри культурной традиции (наиболее важный из которых — «Трактат о каллиграфах и художниках» Кази Ахмада Куми [Кази Ахмад 2016]), а также издания образцов каллиграфии, миниатюр и подписных предметов из различных музейных коллекций.

Предлагаемая работа посвящена исследованию золотых и серебряных иранских монет XVI–XIX вв., объединяемых типологической общностью, особенностями бытования и порождающим их монетным правом *сикке*, что в совокупности принципиально отличало эту группу от медных монет, чеканившихся на основании права *хакк аз-зарб* [Акопян 2017]; такой же подход к исследованию каджарских монет характерен и для П. Соучек [Soucek 2001: 53]. Монеты из

разных металлов, чеканившиеся на основании отличных друг от друга монетных прав, обслуживали разные сферы экономических отношений, и в этом смысле сефевидскую монетную систему можно назвать «триметаллической»: медные монеты обеспечивали денежную массу в локальной (внутрирегиональной) торговле, серебряные в основном использовались во внутригосударственном и трансграничном обороте; золотые же, обладавшие всем функционалом серебряных монет, но выпускавшиеся в существенно меньших количествах, служили в первую очередь презентационным (донативным, наградным) целям — для раздачи придворным и гостям при восшествии шаха на престол, праздновании Новруза и т. п. [Matthee, Floor, Clawson 2013: 24; Акопян 2021: 237–238].

Изучение всего круга иранского письменного наследия XVI–XIX вв. — как рукописного, так и эпиграфического — явно высвечивает мощное воздействие на дизайн иранских монет со стороны сложившегося к тому времени канона оформления рукописной книги, развитие которого всемерно поддерживалось Сефевидами. В покровительстве и поощрении ими книжного дела заметно сочетание пост-монгольских традиций [Wright 2012: 3–124] и практики тимуридского патронажа в отношении книжного искусства и каллиграфии в особенности [Komaroff 1986: 208], что, в свою очередь, способствовало тому, что художественные приемы, зарождавшиеся изначально в книжном деле, проникали и укоренялись в различных областях декоративно-прикладного искусства. Не избежало такого влияния и оформление монет, развитие которого на пути следования канонам сефевидского книжного оформления прошло три стадии.

На *первой («тимуридской») стадии*, начиная с правления Исма'ила I (1501–1524) и вплоть до конца правления Мухаммада Худабенде (1578–1588) монетный дизайн сереб-

ряных и золотых монет следует канону, установившемуся еще в тимуридское время: монетное поле плотно заполняется многострочными надписями, для исполнения которых используется лишенный изящества убористый почерк *насах* с элементами *сулса*, при этом декоративные элементы в оформлении монет минимизированы и сведены к простым разделительным линиям и картушам (илл. 1). Таково построение монетного поля и его текстовое заполнение как на выпусках первых Сефевидов, так и на современных им монетах узбекских Шейбанидов XVI в. (илл. 2, 3). Надо отметить, что практически такими же особенностями характеризуются надписи на иранских бронзовых изделиях этого времени [Иванов 2014: 19]. Однако, несмотря на множество общих черт, роднящих стиль надписей XV и XVI вв., уже с начала XVI столетия, как у Шейбанидов, так и у Сефевидов, нарастает художественность исполнения монетной надписи, в которой, например, начинает различаться нажим *калама*.

В течение того же XVI в. в книжном деле доминирующими становятся нововведения, зачатки которых могут быть прослежены еще в рукописях первой трети XIV в. [Акимушкин 1987: 350]. В первую очередь это касается разработки, внедрения, а затем и очень широкого использования нового, «парящего» почерка *наста'лик*. Композиционное построение этого стиля письма сделало практически невозможным плотное заполнение текстового поля. Длинные росчерки букв — таких, как *س* или *ش*, а также финальных *ب*, *ت* и т. п., вкуче с ярко выраженной вертикальной многоярусностью надписи *наста'ликом* вынуждали переписчиков оставлять значительные пробелы между строками (илл. 4). Получающаяся вследствие этого разреженность сделала *наста'лик* непригодным для переписывания религиозных или исторических трактатов, зато он как нельзя лучше стал подходить для передачи кратких и ёмких фраз, в первую очередь поэзии и в особенности двустиший.



Илл. 1. Монетные надписи почерком *насх*.
Тимуриды, Шахрух, танка, Симнан, 848/1444-45 г.
[Zeno, no. 73870].



Илл. 2. Монетные надписи почерком *насх*.
Сефевиды, Исма'ил I, шахи, Херат, 916/1510-11 г.
[Zeno, no. 160066].



Илл. 3. Монетные надписи почерком *насх*.
Шайбаниды, Мухаммад, танка, Бухара, 914/1508-09 г.
[Zeno, no. 113760].

Неплотность текста, написанного *наста'ликом*, задала новый композиционный принцип построения страницы рукописи. На ней теперь могли быть всего несколько «висящих» строк, выполненных почти под углом 45°, что в свою очередь потребовало ограничения текста рамкой и появления, вследствие *horror vacui*, тонкого цветочного узора, сплошь заполняющего поле и оттеняющего лаконичность текста (илл. 4).



Илл. 4. Текст почерком *наста'лик* на фоне *ислими*.

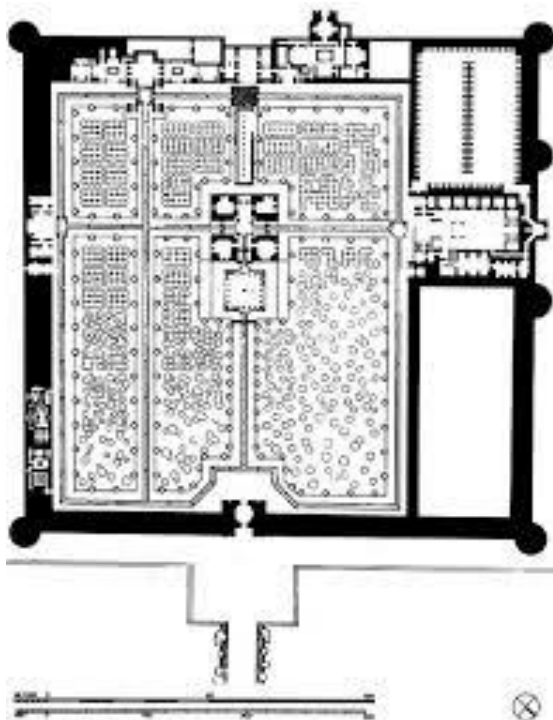
Ахмад ал-Хусайни, образец каллиграфии, XVI в.

Фонд персидско-таджикских рукописей Государственной Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, инв. Дорн 147, л. 6
(воспроизводится по: [Образцы каллиграфии 1963: № 32]).

Появление рамки, в которую заключены цветочный мотив и надпись, по своему генезису должно быть связано с восточным садом², важнейшей характеристикой которого является

² Сады (*джаннат*) — неоднократно повторяющийся в Коране архетипический образ рая (Коран 23:11; 46:14; 55:46, 62; 111:12; и др.).

замкнутость от внешнего мира³ и присущий ему обратный порядок, в котором внимание вместо цветущей периферии обращено к центральному павильону [Масиньон 1978: 52–53]. Примеры такого рода – знаменитые сады XVII в. Баг-е Фин в Кашане (илл. 5) и Чехель-Сотун в Исфахане, имеющие



Илл. 5. Сад *Баг-е Фин*, завершен в середине XVII в., Кашан (рис. К. Хердега, воспроизводится по: [Herdeg 1990: 51])

³ Один из четырех райских садов называется *фирдаус* (Коран 18:107), ед. ч. *фарādīs*, что является заимствованием из греч. *παράδεισος*, которое в свою очередь происходит из др.-перс. *pairi daēza* ‘огороженное место, сад’ (*pairi* ‘вокруг’ и *daēza* ‘стена, кирпич’). Не повлияла ли отгороженность рая на замкнутость, присущую традиционной мечети? (ср.: [Шукуров 2010: 41]).

своими прототипами более ранние садовые комплексы с фокусом на центральном павильоне, каким был, например, монгольский сад в Уджжане (создан в 701/1302 г. по приказу Газан-хана Хулагуида), который известен по описанию Рашид ад-дина [Pinder-Wilson 1976: 76–77]. На миниатюрах обратный порядок внимания достигался заполнением пространства внутри рамки подложкой для текста — орнаментом *ислими* (араб.-перс. *إسليمی* «арабеска»), обычно в виде тонкого, спирально закрученного стебля с бутонами [Традиционное искусство Востока 1997: 173; Иванов 2014: 22]. *Ислими* трактуется как частный случай ритмизированного растительного мотива, который с XV в. становится неотъемлемой частью персидской миниатюрной живописи (впрочем, традиция помещения изображений на сплошь орнаментированных поверхностях присуща уже монгольской эпохе и предметам XIII в. [Адамова 2010: 13]). С XV в. *ислими* обретает статус «изобразительной среды, жизненного пространства изображений» [Шукуров 1989: 169] и, добавим — конечно же, надписей. *Ислими* становится не просто орнаментом, но указывает на «тот уровень абстракции, тот поток сознания, который требует для своего понимания определенной подготовки» [Шукуров 2010: 23].

Первая попытка использования *ислими* как подложки для монетного текста известна на монетах Великого Могола Акбара I (1556–1605), датированных 984/1576–77 г. [Soucek 2001: 58]. Однако это была только попытка, проба пера — *ислими* на монетах Акбара I лишен фонового характера, а местами приобретает полноценный высокий рельеф, тогда как монетный текст, выполненный почерком *та'лик*, не отличается изяществом и не гармонирует с *ислими* (илл. 6). Впрочем, все требуемые черты сочетания *ислими* с *наста'ликом* были разработаны в иранской книжной миниатюре еще к середине XVI в. В этих миниатюрах происходит переход

к «логичной соразмерности» рисунка с пространством рукописной страницы [Шукуров 1989: 178]. Независимо от не очень удачного индийского «эксперимента», в самом начале правления ‘Аббаса I (1588–1629), т. е. с опозданием в столетие от начала использования в персидских рукописях, принципы сочетания *наста’лика*, наложенного на *ислими*, транслируются на монеты, характеризуя начало **второй (собственно сефевидской) стадии** развития монетного дизайна.

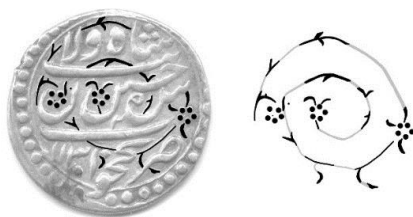


Илл. 6. Монетный текст обеих сторон выполнен почерком *та’лик* на фоне спирального *ислими*. Великие Моголы, Акбар I, рупия, Патна, месяц *михр* 42 г. илахи / 1594 г. [Zeno, no. 238280].



Илл. 7. Монетный текст на об. ст. выполнен почерком *наста’лик* на фоне спирального *ислими*. Сефевиды, ‘Аббас I, ‘аббаси, Табриз, 1028/1619 г. [Zeno, no. 191909].

Краткость текста, обусловленная характером *наста’лика*, привела к существенному укорочению монетной легенды. Вместо прежней пышной титулатуры и пространного перечисления шахских лакабов, сопровождавшихся благопожеланиями, на монетах ‘Аббаса I начинает выставляться лаконичная пейоративная легенда *عباس بنده شاه ولايت* «‘Аббас, раб Шаха святости» (илл. 7). Происходит и изменение паттерна, по которому строится монетный дизайн — *horror vacui*, выражавшийся в виде плотно заполняющего монетное поле убористого текста, всегда выходившего за пределы монетного кружка, так что у последних никогда не был обозначен край, сменяется парящей надписью, выполненной *наста’ликом* на фоне *ислими* и ограниченной линейным, а позднее и бусовым ободком (илл. 7, 8).



Илл. 8. Монетный текст на об. ст. выполнен почерком *наста'лик* на фоне спирального *ислими*. Сефевиды, Султан Хусейн I, 'аббаси, Нахиджаван, 1131/1718–1719 г.

Создание двух планов композиции в виде текста на фоне *ислими* следует традиции построения арабо-мусульманского орнамента, использующего «дробление» планов — текст на фоне *ислими*, а *ислими* на однотонном фоне. Такое дробление побуждает зрителя к особой логико-смысловой процедуре, называемой А. В. Смирновым *переход* и описывающейся как базовая процедура эстетического восприятия арабо-мусульманского орнамента [Смирнов 2005: 189–190; Bashier 2011: 145]. Оформление монеты, как и миниатюры становится раздробленным на несколько микросюжетов, что заставляет медленно рассматривать ее и медленно читать на ней текст, искусно разбросанный по монетному полю. Таким образом монета встраивается в характерный для зрелого сефевидского искусства дискурс медленного чтения [Шукуров 2016: 152]. Как и на миниатюрах, цели переноса внимания на центр поля служит спираль *ислими*, подложенная под монетный текст, за которую «цеплялся» взгляд смотрящего (илл. 8).

В дальнейшем лаконичность и изящность монетной легенды, выполненной *наста'ликом* оттачивается и достигает каллиграфически великолепного уровня на монетах Султан Хусейна I (1694–1722) (илл. 8), однако затем теряет присущие ей художественные качества при увеличении объема легенды, например, до 7 строк на хорасанских выпусках Тахмасп-Кули-хана (наместник Хорасана в 1729–1735 гг.; илл. 9).

Как указывалось, *наста'лик* практически никогда не использовался для переписывания религиозной литературы, так что лицевая сторона монет этого периода, несущая ши'итский символ веры, продолжала писаться почерком *насх* (илл. 7–9). В зависимости от желания подчеркнуть значение различных компонентов ши'итского символа веры в нем выделялись растяжения (*кешиде*) либо слова *Мухаммад* и *'Али* либо же *'Али* и *вали*. Лишь на редких выпусках нескольких монетных дворов в начале правления Султан Хусейна I ши'итский символ веры выполнялся *наста'ликом* (илл. 10).

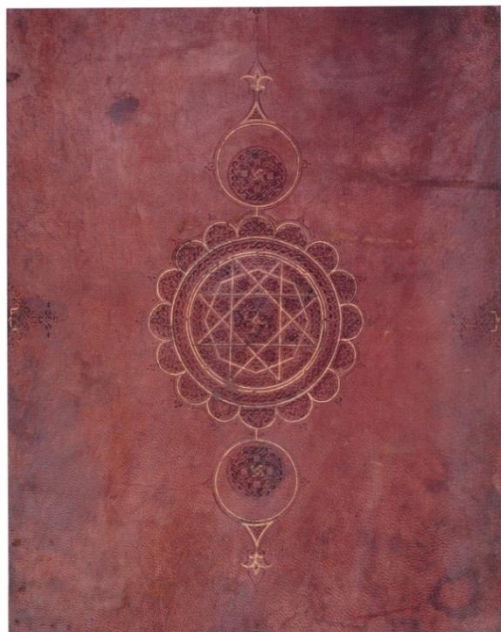


Илл. 9. Монетный текст на об. ст. выполнен почерком *наста'лик*. Анонимный выпуск (Тахмасп-Кули-хан, наместник Хорасана), 'аббаси, Машхад, 1143/1730–31 г. [Zeno, no. 81918].



Илл. 10. Монетный текст обеих сторон выполнен почерком *наста'лик* на фоне спирального *ислими*. Сефевиды, Султан Хусейн I, 'аббаси, Иран, 1109/1697–98 г. [Zeno, no. 190964].

Несмотря на гармоничность такого исполнения, этот эксперимент не закрепился в последующих монетах. Однако к XVI в. развился канон еще одного композиционного построения художественных произведений, истоки которого уходят в пост-монгольский Иран середины XIV в. По всей видимости самое раннее известное нам изображение этого канона представлено на переплете *Му'нис ал-ахрар* Мухаммада б. Бадр ад-дина Джаджарми, созданном в Исфахане в рамадане 741 г.х. / феврале–марте 1341 г. [Wright 2012: 258–259], но выкристаллизовывается он на переплете Корана ок. 1375 г., созданном в Иране при Инджуидах или Музафаридах (илл. 11). Канон этот базируется на ярко выраженной артикуляции центральной части художественной композиции, в

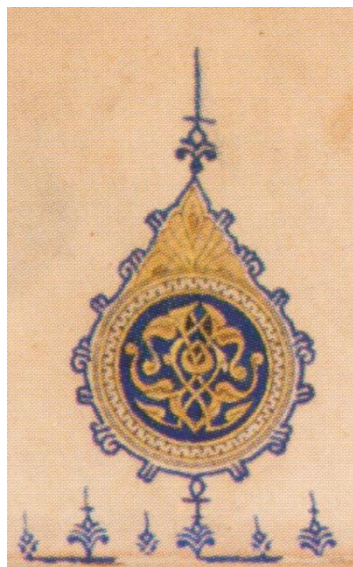


Илл. 11. *Шамсе* с двумя спутниками на *арзие*.
Коран, обложка, Иран, ок. 1375 г. Коллекция мусульманского
искусства Нассера Д. Халили, инв. № QUR181
(воспроизводится по: [Wright 2012: 261]).

которой помещается крупный медальон — *раси'ат* (араб. *رصيعة* или *صرة* «центральный медальон») [Gasek 2001: 56, 84]. Довольно часто все фестончатые центральные медальоны называют *шамсе* (от араб.-перс. *شمس* «солнце»), но, по всей видимости, это не только родовое название «медальонов-средников» [Куми 2016: 339], но и видовое название для круглого, а точнее, всякого, радиально-симметричного медальона (илл. 12). Наряду с *шамсе* известны названия и для двух других видов медальонов — миндалевидный назывался *бадами* (от перс. *بادم* «миндаль»; илл. 13), а продолговатый — *турундж* (перс. *ترنج* «бергамот»; илл. 14) [Gasek 2001: 18, 80; Полосин 2016: 47, 53, 115].



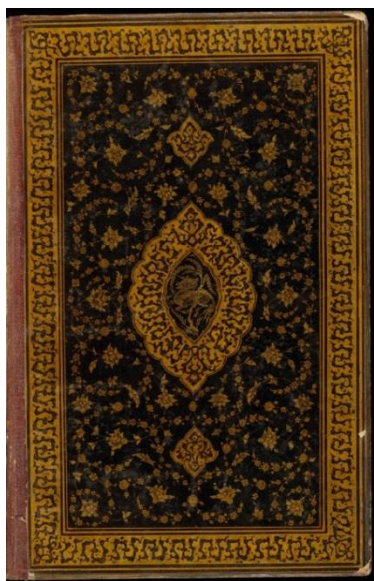
Илл. 12. *Шамсе* с двенадцатью «спутниками». «Ардабильский ковер». Тебриз (?), 946/1539–40 г. Музей искусств округа Лос-Анджелес, инв. № 53.50.2.



Илл. 13. *Бадами* со «спутником». Коран, деталь орнаментации страницы. Иран, 734/1334 г. Библиотека Честера Битти, инв. № Is 1469a, fol. 1b (воспроизводится по: [Wright 2012: 16]).

Центральный медальон мог сопровождаться выстроенными по вертикальной оси «спутниками» [Адамова 2012: 105; Полосин 2016: 115], примыкающими к нему или оторванными от него и формирующими т.н. «медальонную триаду» [Полосин 2016: 124]. В случае *турунджа* такие спутники известны под названием *сар-е турундж* (перс. سرترنج «острие бергамота»; илл. 14) [Амирбемян 2012: 21]. Выстраиваемая таким образом композиция находилась в русле известного пристрастия персидской живописи к симметричным построениям, прослеживаемого с раннемонгольского времени (XIII в.) [Адамова 2010: 13], а также активного ис-

пользования в организации художественного поля принципа отражения.



Илл. 14. *Турундж* и два *сар-е турунджа*, заполненные *ислими* и помещенные в свободное поле, заполненное *ислими*.

Переплет «Дивана» Хафиза, экземпляр султана Мухаммада Сефеви. Тебриз, ок. 1530 г. Гарвардский художественный музей, инв. № 1964.149.



Илл. 15. *Турундж* и четыре *сар-е турунджа*, заполненных флористическим орнаментом. Переплет сборника *мураккаʿ*.

Иран, 1815–1830-е гг. Матенадаран № 559 (воспроизводится по: [Амирбемян 2012: 119]).

Турундж и *сар-е турундж* (последних могло быть два, а иногда четыре: см. илл. 15) заполнялись растительным орнаментом *ислими*, а в *сар-е турундж* могла помещаться надпись более мелким шрифтом, т. н. *калам ал-батаʿик* (араб.-перс. قلم البتائق) [Gacek 2001: 13]. Обычно на крышках переплетов рукописей таким образом писались год окончания рукописи и имя мастера. Традиция письма шрифтом меньшего размера

отдельно от основного текста связана с оформлением в сефевидское время особого геометрического приема, заключавшегося в инкорпорации традиционных заметок, писавшихся на полях рукописи, в пространство основного текста [Шукуров 2010: 61].

В исследуемом каноне за пределами четко выделенной центральной композиции образовывалось свободное поле — *арзия* (араб.-перс. ارضية «фон») или *байаз* (араб.-перс. بياض «пустое место») [Gasek 2001: 6, 16], которое было ограничено снаружи орнаментированной краевой полосой. Такой ориентационный каркас изображения, благодаря своей лаконичности и симметричности, высоко ценимой в персидской культуре, быстро распространился с миниатюр на переплеты рукописей, а также прочно укоренился в орнаментации других предметов декоративно-прикладного искусства, таких как ковры, веера⁴, крышки сундуков и т. д.

Следующая ***третья (пост-сефевидская) стадия*** характеризуется проникновением в монетный дизайн композиции, базирующейся на рассмотренной выше идее центрального медальона. Процесс этот начался в период ослабления и последующего падения Сефевидов в 1730-х гг. Ввиду большого числа монетных эмитентов в это время, переход к третьей стадии не носил однонаправленного характера, что отражалось в спорадическом возвращении дизайна монетных выпусков к композиции второй (сефевидской) стадии.

Впервые сильно фестоноированный картуш (неясно, можно ли его уже называть *турунджем*?) появился на монетах Тахмасп-Кули-хана (Надира) времени его наместничества в Хорасане (илл. 9). Через шесть лет под явным влиянием османской монетной традиции (илл. 16) в свободном поле

⁴ См. миниатюру XVII в. из рукописи Матенадаран № 1999 [Амирбекиян 2012: 189].

монет Надир-шаха (1735–1747) была выставлена *тугра* (илл. 17), а спустя еще два года Надир-шах выпускает монеты, на которых появляется *шамсе*, в котором помещены его имя и



Илл. 16. *Тугра* в свободном поле л. ст. монеты.
Османы, Ахмед III, ‘аббаси, Тебриз, 1115/1703 г. (год восшествия
на престол; монетный тип чеканился в 1723–1730 гг.)
[Zeno, no. 49805].



Илл. 17. *Тугра* в свободном поле об. ст. монеты.
Афшариды, Надир-шах, ‘аббаси, Тебриз, 1148/1735–36 г.
[Zeno, no. 217057].



Илл. 18. *Шамсе* в свободном поле об. ст. монеты.
Афшариды, Надир-шах, 6 шахи, Исфахан, 1151/1738–39 г.
[Zeno, no. 200756].

титул (илл. 18). Развитие идеи *шамсе* на *арзие* мы видим в чеканке Азад-хана Гильзая (1750–1757), на монетах которого в 1167/1753–54 г. появился малый сильно фестонированный кар-

туш в свободном поле (илл. 19), а в следующем 1168/1754–55 г. при нем же чеканится монета с *турунджем* в свободном поле (илл. 20).



Илл. 19. Малый фестонированный диск *шамсе* в свободном поле об. ст. монеты.

Гильзаи, анонимный выпуск (правление Азад-хана), мохур, Дар ас-Салтана Исфахан, 1167/1753–54 г. [Zeno, no. 153606].



Илл. 20. *Турундж* в свободном поле об. ст. монеты, внутри *турунджа* — *ислими*.

Гильзаи, анонимный выпуск (правление Азад-хана), мохур, Дар ас-Салтана Табриз, 1167/1753–1754 г. [Zeno, no. 206971].

Композиция с центральным картушем получает дальнейшее усложнение на монетах Карим-хана Зенда (1753–1779), на которых у картушей появляются спутники — на монете 1177/1763–64 г. это малый сильно фестонированный картуш в свободном поле со спутником сверху, достигающим до края монеты (илл. 21), а на монете 1185/1771–72 г. это *шамсе* со спутником в свободном поле (илл. 22). В спутники медальонов на монетах помещаются религиозные *'алама*, а в силу размеров они выполняются меньшим шрифтом *калам ал-бата'ик*.

Связь между широким использованием на переплетах персидских рукописей медальонов со спутниками и их выбором

для оформления исключительно оборотных сторон различных монетных типов может быть связана со следующим соображением. Как известно, переплет совмещал в себе две функции — сакральную, ограждая рукопись от профанного, и функциональную, защищая текст от воздействия окружающей



Илл. 21. Малый фестоцированный диск со спутником в свободном поле об. ст. монеты, внутри диска — *ислими*.

В спутнике текст *калам ал-бата'ик*.

Зенды, анонимный выпуск (правление Карим-хана), 'аббасы, Дар ас-Салтана Исфахан, 1177/1763–64 г. [Zeno, no. 189339].



Илл. 22. *Шамсе* со спутником в свободном поле об. ст. монеты.

В спутнике текст *калам ал-бата'ик*.

Зенды, анонимный выпуск (правление Карим-хана), $\frac{1}{4}$ мохура, Дар ас-Салтана Табриз, 1185/1771–72 г. [Zeno, no. 207941].

среды [Амирбемян 2012: 20]. Поэтому внешней стороной монеты, её «крышкой», на которой как и на переплете рукописи размещались медальоны, становилась оборотная сторона, несущая на себе «техническую информацию» — место выпуска, год чеканки и иногда *'алама*, скрытно отсылающий к имени правителя. Буквально же перевернув ее можно было перейти к собственно «тексту» (в «манускриптном» смысле), каковым мыслилась лицевая сторона монеты, несущая на себе обраще-

ние к Аллаху, ши'итский символ веры или религиозный дистих, разработанный специально для монет.



Илл. 23. На обеих сторонах монеты *турунджи* с *сар-е турунджем* на свободном поле, внутри *турунджей* – *ислими*. Гянджинское ханство, анонимный выпуск (правление Мухаммад Хасан-хана), 'аббаси, 1189/1775–76 г. [Zeno, no. 88625].



Илл. 24. *Шамсе* со спутником на об. ст. монеты. В спутнике текст *калам ал-бата'ик*, внутри *шамсе* текст на фоне *ислими*. Гянджинское ханство, анонимный выпуск (правление Джа'фар Джавад-хана), 'аббаси, 1200/1785–86 г.⁵

С середины XVIII в., благодаря распространению влияния Карим-хана Зенда практически на весь Иран и Восточное Закавказье, нововведения его монетного дизайна подхватываются местными властями. Так, на монетах Гянджинского ханства активно используются медальоны *шамсе* и *турундж*, последние зачастую с *сар-е турунджами*, которые могут как заполняться текстом ('алама или год чеканки), так и оставаться пустыми (илл. 23–24). Широкое распространение мотива *шамсе* различного вида на периферии персидского

⁵ Частная коллекция.

культурного мира затемняет его семантическую связь с охранными функциями, что отменяет обязательность использования медальонов только на оборотной стороне, как, например, на монете Гянджинского ханства, на которой в *турунджи* вписан текст на каждой их сторон (илл. 23). Монетный дизайн, опирающийся на нормы сефевидской или пост-сефевидской стадии используется вплоть до правления Фатх-Али-шаха Каджара, при котором происходит кардинальная смена («вестернизация») как принципов построения монетного поля, так и его текстового содержания, полностью лишаящегося религиозных воззваний [Soucek 2001: 61–87].

Итак, если текстовое содержание монет позднесредневекового Ирана несомненно было синхронным происходившим событиям и чутко отражало все политические изменения, являя собой первоклассный исторический источник, то, как показывает сравнительный анализ, нововведения в художественном содержании этих монет запаздывали на столетие, а то и на два по отношению к развитию художественных приемов на других предметах декоративно-прикладного искусства. На протяжении всей истории сефевидской и пост-сефевидской нумизматики художественные формулы, разрабатываемые ремесленниками, становились основаниями для более поздних концепций организации монетного поля. Причину этого следует видеть в инертности монеты к внешним изменениям и в стремлении эмитента сохранять ее прежний вид, которому доверяет население, что отмечал еще Аристотель в «Никомаховой этике» (5.5): «монета претерпевает то же, [что и другие блага], ведь не всегда они имеют равную силу. И все же монета более тяготеет к постоянству». Лишь такие радикальные события, как воцарение деятельного шаха 'Аббаса I, проведшего несколько реформ монетного дела (реформу веса серебряных монет и прекращение выпуска новых медных монет), или же смута позднесефевидского

периода могли вызвать смену композиционного построения монетного дизайна. В этом свете, как видится, необходимо более аккуратно подходить к обобщению, сделанному Присциллой Соучек: «normally each dynastic or generational shift was made visible manifest by changes in the character and appearance of a region's coins» [Soucek 2001: 51] — если мы говорим не о текстах, а о принципах художественного оформления монетного поля, то они сохранялись существенно дольше указанных сроков.

Запаздывавшая во временном измерении, но тем не менее бесспорно существовавшая причинно-следственная связь между оформлением рукописей и предметов декоративно-прикладного искусства с одной стороны и дизайном сефевидских и пост-сефевидских монет с другой стороны ставит исследователя перед важным терминологическим выбором: оставаться ли ему в русле «традиционного» описания оформления монетного поля в терминах «картуш» — «поле» — «ободок» — «текст» и т. д., или начинать использовать наряду со сложившейся европейской терминологией понятия, сформировавшиеся *внутри* той культуры, которая породила сам объект изучения [Андросов 2019: 233–234]? Видя явные связи внешнего оформления монет с таковыми у других предметов декоративно-прикладного искусства и рукописей разумным видится активное использование терминологического аппарата, что наработан при изучении последних (и надо сказать, что такая традиция вполне себе привычна при описании предметов и понятий эпохи классического ислама). В свою очередь использование терминов, присущих самой культуре, видится положительным как минимум в двух аспектах — с одной стороны оно вплетается в единое терминологическое пространство научных исследований всех аспектов изучаемой культуры, а с другой позволяет, возможно, изучать саму эту культуру, а не наши представления о ней.

Источники и литература / Sources and References

- Адамова 2010** — Адамова А. Т. *Персидские рукописи, живопись и рисунок XV – начала XX века: каталог коллекции*. СПб.: Изд-во ГЭ, 2010 [Adamova A. T. *Persian Manuscripts, Paintings and Drawings of the 15th – early 20th Centuries: Catalogue of the Collection*. St. Petersburg 2010 (in Russian)].
- Акимушкин, Иванов 1968** — Акимушкин О. Ф., Иванов А. А. Предисловие // *Персидские миниатюры XIV–XVII вв.* / Под ред. Ю. Е. Борщевского. М.: «Наука», ГРВЛ, 1968. С. 5–44 [Akimushkin, O. F., Ivanov, A. A. Foreword. *Persian Miniatures of the 14th – 17th Centuries* / Yu. E. Borschevsky (ed.). М.: Nauka, 1968. Pp. 5–44 (in Russian)].
- Акимушкин 1984** — Акимушкин О. Ф. Заметки о персидской рукописной книге и ее создателях // *Очерки истории и культуры средневекового Ирана. Письменность и литература* / Отв. ред. О. Ф. Акимушкин. М.: «Наука», ГРВЛ, 1984. С. 8–56 [Akimushkin, O. F. Notes on a Persian Manuscripts and Their Creators. *Essays on the History and Culture of Mediaeval Iran. Writing and Literature* / O. F. Akimushkin (ed.). М., 1984. Pp. 8–56 (in Russian)].
- Акимушкин 1987** — Акимушкин О. Ф. Персидская рукописная книга // *Рукописная книга в культуре народов Востока*. Очерки. Книга первая. М.: ГРВЛ изд-ва «Наука», 1987. С. 330–406 [Akimushkin, O. F. *Persian Manuscripts // Handwritten Book in the Culture of the Peoples of the East. Essays. Vol. 1*. М., 1987. Pp. 330–406 (in Russian)].
- Акопян 2017** — Акопян А. В. Иранские медные монеты XVI–XIX вв.: особенности выпуска и обращения // *Проблемы истории, филологии, культуры*. Вып. 1, 2017. С. 468–481 [Акопян А. В. Iranian Copper Coins of the 16th–19th Centuries: Features of Emission and Circulation // *Problems of History, Philology, Culture* 1, 2017. Pp. 468–481 (in Russian)].
- Акопян 2019** — Акопян А. В. *Монеты и клады Гянджинского, Шушинского, Ереванского и Нахичеванского ханств (1747–*

1828 гг.). Источниковедческий анализ. Дисс. на соиск. уч. ст. к. и. н. Т. II. Приложения. Казань, 2019 [Akopyan A. V. *Coins and Hoards of the Khanaets of Ganja, Shushi, Yerevan and Nakhichevan (1747–1828)*. Source Study Analysis. PhD thesis. Vol. II. *Appendices*. Kazan 2019 (in Russian)].

Акопян 2021 — Акопян А. В. Нумизматика сефевидского Ирана (краткий обзор) // *Восток (Oriens)*, №1, 2021. С. 230–249 [Akopyan A. V. Numismatics of Safavid Iran (Short Review) // *Oriens* 1, 2021. Pp. 230–249 (in Russian)].

Амирбемян 2012 — Амирбемян Р. *Каллиграфия и миниатюра Востока (коллекция Матенадрана): альбом*. Ереван: Наири, 2012 [Amirbekyan R. *Oriental Calligraphy and Miniatures (Collection of Matenadaran): The Album*. Yerevan 2012 (in Russian)].

Андросов 2019 — Андросов В. П. Как мы говорим о Востоке? Языки и понятия // *Ориенталистика*, №2(2), 2019. С. 233–237 [Androsov V. P. Talking about the East. Languages and Concepts // *Orientalistica* 2(2), 2019. Pp. 233–237 (In Russian)].

Грабар 2016 — Грабар О. *Формирование исламского искусства*. Пер. с англ., комм., послесл. Т. Х. Стародуб. М.: Сафра, 2016 [Grabar O. *The Formation of Islamic Art* / T. Kh. Starodub (transl., comm., epilogue). M., 2016 (In Russian)].

Добрынин 1953 — Добрынин М. А. Стихотворные легенды на монетах Сефевидов // *Эпиграфика Востока*. Вып. VIII, 1953. С. 63–76 [Dobrynin M. A. Poetic Legends on the Safavid Coins // *Epigraphy of the East* VIII, 1953. Pp. 63–76 (In Russian)].

Иванов 2014 — Иванов А. А. Медные и бронзовые (латунные) изделия Ирана второй половины XVI – середины XVIII века // Иванов А. А. *Медные и бронзовые (латунные) изделия Ирана второй половины XVI – середины XVIII века. Каталог коллекции*. СПб.: Изд-во ГЭ, 2014. С. 7–53 [Ivanov A. A. Iranian Copper and Bronze (Brass) Artefacts from the Second Half of the 14th to the Mid-18th Century // Ivanov A. A. *Iranian Copper and Bronze (Brass) Artefacts from the Second Half of the 14th to the*

Mid-18th Century. Catalogue of the Collection. St. Petersburg 2010. Pp. 7–53 (in Russian)].

Кази Ахмад 2016 — Кази Ахмад б. Хусайн ал-Хусайни Куми. *Трактат о каллиграфях и художниках* / Пер. с перс., прилож., комм. и примеч. О. Ф. Акимушкина; подгот. к публ., предисл. и указ. Б. В. Норика. М.: Садра, 2016 [Kazi Akhmad b. Khusayn al-Khusayni Kumi. *A Treatise on Calligraphers and Artists* / O. F. Akimushkin (transl., append., comm.), B. V. Norik (arrang., foreword, indices). M., 2016 (in Russian)].

Масиньон 1978 — Масиньон Л. Методы художественного выражения у мусульманских народов. Пер. с франц. Н. Ю. Чалисовой // *Арабская средневековая культура и литература. Сборник статей зарубежных ученых* / Сост. И. М. Фильштинский, отв. ред. Д. В. Фролов. М.: ГРВЛ изд-ва «Наука», 1978. С. 46–59 [Massignon L. Les méthodes de réalisation artistique de peuples de l’Islam / N. Yu. Chalisova (transl.) // *Arab Medieval Culture and Literature. Collection of Articles by Foreign Scientists* / I. M. Fil’shtinsky (comp.), D. V. Frolov (executive editor). M., 1978. Pp. 46–59 (in Russian)].

Образцы каллиграфии 1963 — *Образцы каллиграфии Ирана и Средней Азии XV–XIX вв.* / Сост. Г. А. Костыгова; под ред. А. Н. Болдырева и А. Л. Троицкой. М.: ГРВЛ изд-ва «Наука», 1963 [Samples of Calligraphy From Iran and Central Asia of the 15th – 19th Centuries / G. A. Kostygova (comp.), A. N. Boldyreva, A. L. Troitskaya (ed.). M., 1963 (in Russian)].

Полосин 2016 — Полосин В. В. *Невербальная информация в арабских рукописях. Очерки средневековой книжной культуры* / Отв. ред. С. М. Якерсон. СПб.: Президентская библиотека, 2016 [Polosin V. V. *Non-Verbal Information in Arabic Manuscripts. Essays on Medieval Book Culture* / S. M. Yakerson (executive editor). SPb., 2016 (in Russian)].

Смирнов 2005 — Смирнов А. В. *Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры: семиотика и изобразительное искусство*. М.: [ИФ РАН], 2005 [Smirnov A. V. *Logical and*

Semantic Foundations of the Arab-Islamic Culture: Semiotics and Fine Art. М., 2005 (in Russian)].

Торāбӣ-Ṭабāṭабā’и 2535 — Торāбӣ-Ṭабāṭабā’и С. Дж. *Секкехā-йе Ақ Қўйўнлў ве мабнā-йе ваҳдат-е ҳоқўмат-е Сафавийе дар Йрāн.*: Б. м. [Тебрийз], 2535 г. э. шаханшахи [1976–1977] (на перс. яз.).

Традиционное искусство Востока 1997 — *Традиционное искусство Востока: Терминологический словарь: А–Я* [Н. А. Виноградова, Т. П. Каптерева, Т. Х. Хамзянова]. М.: Эллис Лак, 1997 [*Traditional Oriental Art: Terminological Dictionary: A – Z* / N. A. Vinogradova, T. P. Kaptereva, T. Kh. Khamzyanova. М., 1997 (in Russian)].

Шукуров 1989 — Шукуров Ш. *Искусство средневекового Ирана (Формирование принципов изобразительности)* / Отв. ред. И. В. Стеблева. М.: ГРВЛ изд-ва «Наука», 1989 [Shukurov Sh. *The Art of Mediaeval Iran (Formation of the Principles of Fine Arts)* / I. V. Stebleva (executive editor). М., 1989 (in Russian)].

Шукуров 2010 — Шукуров Ш. М. *Образ человека в искусстве ислама* / Изд. 2-е. М.: Едиториал УРСС, 2010 [Shukurov Sh. М. *Human Image in the Islamic Art*. М., 2010 (in Russian)].

Шукуров 2016 — Шукуров Ш. М. *Хорасан. Территория искусства*. М.: Прогресс–Традиция, 2016 [Shukurov Sh. М. *Khorasan. Territory of Art*. М., 2016 (in Russian)].

Album 2001 — Album S. *Sylloge of Islamic Coins in the Ashmolean*. Vol. 9. Iran after the Mongol Invasion. Oxford: Ashmolean Museum, 2001.

Album 2013 — Album S. *A Checklist of Islamic Coins* / 3rd ed. Santa Rosa (CA), 2013.

Bashier 2011 — Bashier S. H. *The Story of Islamic Philosophy: Ibn Ṭufayl, Ibn al-‘Arabī, and Others on the Limit between Naturalism and Traditionalism*. Albany (NY): SUNY Press, 2011.

Gacek 2001 — Gacek A. *The Arabic Manuscript Tradition: A Glossary of Technical Terms and Bibliography*. Leiden–Boston–Köln: Brill, 2001.

- Gacek 2008** — Gacek A. *The Arabic Manuscript Tradition : A Glossary of Technical Terms and Bibliography* — Supplement. Leiden-Boston: Brill, 2008.
- Herdeg 1990** — Herdeg K. *Formal Structure in Islamic Architecture of Iran and Turkistan*. New York: Rizzoli International Publications, 1990.
- Komaroff 1986** — Komaroff L. The Epigraphy of Timurid Coinage: Some Preliminary Remarks // *American Numismatic Society Museum Notes*. Vol. 31, 1986. P. 207–232.
- Mathee, Floor, Clawson 2013** — Mathee R., Floor W., Clawson R. *The Monetary History of Iran: From Safavids to Qajars*. London – New York: I. B. Tauris, 2013.
- Pinder-Wilson 1976** — Pinder-Wilson R. The Persian Garden: Bāgh and Chahār Bāgh // *The Islamic Garden* / Ed. by E. B. Macdougall, R. Ettinghausen. Washington: Dumbarton Oaks / Trustees for Harvard University, 1976. P. 69–85.
- Poole 1887** — Poole R. S. *Catalogue of Coins of the Shāhs of Persia in the British Museum*. The Coins of the Shāhs of Persia, Ṣafavis, Afghāns, Efshāris, Zands and Ḳājārs. London: Order of the Trustees, 1887.
- Rabino di Borgomale 1945** — Rabino di Borgomale H. L. *Coins, Medals and Seals of the Shāhs of Irān, 1500–1941*. Hertford: Numismatics International, 1945.
- SCWC 2008** — Bruce C. R., Michael Th., Miller H., et al. *Standard Catalog of World Coins: Seventeenth Century: 1601–1700* / 4th ed. Iola (WI): Krause Publications, 2008.
- SCWC 2010** — Cuhaj G., Michael Th., Miller H., et al. *Standard Catalog of World Coins: 1701–1800* / 5th ed. Iola (WI): Krause Publications, 2010.
- Soucek 2001** — Soucek P. Coinage of Qajars: a System in Continual Transition // *Iranian Studies*. Vol. 34, nos. 1–4, 2001. P. 51–87.

Wright 2012 — Wright E. *The Look of the Book. Manuscript Production in Shiraz, 1303–1452*. Washington – Dublin: Freer Gallery of Art / Univ. of Washington Press / Chester Beatty Library, 2012.

Электронные ресурсы / Digital sources

Zeno — Zeno.Ru Oriental Coins Database. — URL: www.zeno.ru
(дата обращения 20.03.2021).

* * *

Буддийская проповедь о том, как смотреться в зеркало

М. В. Бабкова

Аннотация: Доклад представляет собой анализ трактата «Старое зеркало» японского буддийского мыслителя Догэна (1200-1253). Это самая длинная его проповедь из всех, что вошли в собрание «Вместилище сути Истинного Закона», и одна из немногих, где речь идет не только об Индии и Китае, но и о Японии. Способность зеркала отражать объекты завораживала людей испокон веков, оно — значимый символ для народов мира, но здесь из многообразия возможных подходов важны два: трактовка зеркала в буддийской философии и место зеркала в японской культуре. Цель буддиста в Японии XIII в., независимо от того, к какой школе он принадлежал, — так перестроить свое сознание, чтобы воспринимать мир в его изначальной недualности, буддовости. Мир, воспринимаемый чувствами, есть лишь иллюзия. Зеркало, как и наше непросветленное сознание, предлагает нам образ мира. Поэтому оно — излюбленный предмет в рассуждениях буддийских наставников. Мир, который видит обычный человек, подобен отражению в кривом зеркале, тогда как сознание просветленного человека отражает истинную реальность, как идеальное зеркало. Об этом говорится в стихе монаха Шэнь-сю, претендовавшего на место шестого патриарха традиции созерцания в Китае. Хуэй-нэн, ставший шестым патриархом, в ответном стихе напомнил, что нет ни зеркала, ни отражаемого им мира. Догэн вспоминает и эту историю, и несколько других, как древних, индийских, так и более близких к его времени китайских. С другой стороны, японский императорский дом и поныне хранит зеркало, с помощью которого некогда удалось вернуть солнечную богиню Аматэрасу, это одна из важнейших регалий.

Догэн о нём тоже пишет, но, как наставник традиции созерцания, строит свою проповедь так, чтобы не только просветить своих слушателей, но и побудить их к активной работе над собой и, не откладывая ни на минуту, эту работу запустить: начать изменять их сознание. В докладе обсуждаются те особенности трактата, которые превращают его в средство обретения просветления для буддийских подвижников.

Ключевые слова: Догэн (1200–1253), *Сёбогэндзо*, «Старое зеркало», традиция созерцания в Японии XIII в., дзэн

Для цитирования: Бабкова М. В. Буддийская проповедь о том, как смотреться в зеркало. *Труды Института востоковедения РАН*. Вып. 30: Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады. Том IV. М.: ИВ РАН, 2021. С. 69–92. DOI: 10.31696/2587-9502-2021-30-069-092

The Buddhist Sermon about Looking at Oneself in the Mirror

Maya V. Babkova

Abstract: The paper is the analysis of the treatise “The Old Mirror” composed by Japanese Buddhist thinker Dōgen (1200-1253). “The Old Mirror” is the longest sermon in his opus magnum “Shōbōgenzō” and one of few where Dōgen preaches not only about India and China but also about Japan. Reflecting capacity of mirrors made them special objects for people all over the world from ancient times till modernity, the mirror is important symbol in many cultures. Speaking about Dōgen’s view there are two key aspects: the rendering of mirror in the Buddhist philosophy and the meaning of mirror for Japanese culture. The aim of any Japanese Buddhist of XIII c. is to change his or her way of thinking to see the ultimate truth: the one whole world of Buddha. The world as we conceive it is delusive. Our consciousness reflects the reality like a mirror does — the Buddhist teachers tell us. When we are embedded in everyday life, our mind operates like the wrong mirror. But when we realize our original enlightenment, our mind becomes clear and we can reflect the

world as it is like the perfect mirror does. This is the point of the verse by the monk Shenxiu, who planned to inherit the Dharma from the fifth Chan patriarch. Huineng, who surpassed Shenxiu and became the sixth patriarch, responded in his own verse that in fact there are no mirror and no objects which could be reflected. Dōgen discusses this famous verse dialogue and also comments on some other incidents related with Indian and Chinese Buddhist patriarchs. But in his native land the mirror also played crucial role from the very beginning: Japanese imperial house owns the mirror of Amaterasu, it's one of the most important regalia and the symbol of the divine nature of the emperor. Dōgen has this fact in mind too, but he is a Zen teacher, so he tries not only to collect the information for his readers, but to save them from suffering. Dōgen composed his texts aiming to change the way of thinking of his disciples. In the paper is shown, by which means in the treatise "The Old Mirror" Dōgen turns upside-down common mind of the students seeking enlightenment and provokes them to perceive the Buddhist Truth.

Keywords: Dōgen (1200–1253), "The Old Mirror", Zen in Japan in XIII c., Zen Buddhism, *Shōbōgenzō*, *Kokyō*

For citation: Babkova, Maya V. The Buddhist sermon about looking at oneself in the mirror. *Papers of the Institute of Oriental Studies*. Issue 30. Written Sources of the East: Problems of Translation and Interpretation. Selected papers, IV. Moscow 2021. Pp. 69–92. DOI: 10.31696/2587-9502-2021-30-069-092

Наставники традиции созерцания (кит. Чань, яп. Дзэн) часто подводят учеников к просветлению с помощью предметов, которые оказываются под рукой. Чаша для сбора подаяния, учительское кресло, посох, метелка *хоссу*, раздвижные перегородки *сёдзи*, камни, образы будд, даже еда и деревья — любой из этих объектов может спровоцировать пробуждение, то есть переживание единства повседневной реальности, данной нам в ощущениях, и непостижимой разумом основы всякого бытия, которую в дальневосточном буддизме махаяны принято называть природой будды. Известно немало случаев, когда подвижник испытывал пробуждение без

непосредственного участия своего учителя, под воздействием какого-то события. Например, Сян-янь Чжи-сянь¹ обрёл просветление, когда подметал дорожку и услышал, как камешек, отлетевший от его метлы, стукнулся о стебель бамбука. Так или иначе, действие с предметом влечет за собой переживание подвижником, если он уже достаточно подготовлен, опыта прозрения. Эта схема позволяет традиции созерцания сохранять верность её фундаментальным основаниям — принципам прямой передачи учения, передачи вне учения, отказа от опоры на письменные знаки².

Молодой монах Догэн (1200–1253), будущий выдающийся мыслитель и религиозный лидер, отправился из родной Японии в Китай специально, чтобы воспринять истинный буддизм. Учителем, которому в 1225 г. удалось спровоцировать пробуждение Догэна, стал чаньский наставник Тяньтун Жу-цзин (1163–1228). Догэн подвижничал под его руководством два года и на всю жизнь сохранил убеждение в том, что китайская традиция созерцания, воспринятая им от Жу-цзина, — самое верное учение, восходящее к Будде Шакьямуни.

Особенность Догэна как чаньского — в японском произношении дзэнского — наставника, в том, что он очень много писал. Догэн оставил после себя больше тысячи прозаических текстов и множество стихотворений. С помощью своего главного ученика он отредактировал около сотни своих

¹ Сян-янь Чжи-сянь (?–898) учился у знаменитого автора чаньского монастырского устава Бай-чжана Хуай-хая (720–814) и у Гуй-шаня Лин-ю (771–853).

² Всего постулатов четыре. Четвертый — созерцая собственную природу, становиться буддой. Их приписывают первому патриарху чань Бодхидхарме (VI в.), но исследователи сходятся в том, что они были сформулированы в период активного становления школы в танском Китае.

проповедей, придав им форму трактатов и объединил в собрание «Вместилище сути истинного Закона», *opus magnum* всей его жизни. Казалось бы, такая авторская плодовитость с трудом сочетается с установкой на передачу учения без опоры на письменные знаки³. Однако Догэн использовал свои тексты не только по их прямому назначению, для фиксации своего религиозного опыта и его осмысления. На примере трактата «Старое зеркало» из «Вместилища сути Истинного Закона» я постараюсь показать, как Догэн воздействует на сознание читателей, действуя в русле традиции созерцания.

Мысль о том, что Догэн специально строит свои тексты так, чтобы спровоцировать пробуждение у читателей не только за счет содержания, но и за счет стиля, не нова. Из недавних примеров, в предисловии к переводу «Вместилища сути истинного Закона» на английский язык Кадзуаки Танахаси, руководитель группы переводчиков, посвятивший 50 лет своей жизни этому проекту, выделяет приемы чаньской риторики, которые Догэн адаптирует и использует. Вот они: 1) небывалые образы (гора идет, гора течет, гора рождает горенка); 2) переверот субъекта и объекта (лес бежит вокруг охотящейся собаки); 3) тавтология (рыба плывет, как рыба, птица летит, как птица); 4) тавтология с отрицанием (слова «горы — это горы» не означают, что горы — это горы); 5) софизмы (колесо Закона — это «ничто не важно»; это не значит, что колесо Закона — это «ничто не важно», просто колесо Закона превращается в «ничто не важно»); 6) противоречия (поскольку это означает то, это — не то); 7) одно и то

³ Корпус чаньской литературы тоже огромен, но носит весьма специфический характер, и этому есть объяснение. Именно поскольку теория, с точки зрения традиции созерцания, ущербна, остается записывать каждый отдельный практический случай пробуждения, а также события жизней выдающихся наставников.

же слово толкуется противоположным образом (изучить себя означает забыть себя); 8) одна и та же метафора используется в противоположном смысле («когда Бодхидхарма пришел с Запада, корень пуэрарии (лианы, известной хитросплетениями стеблей, стандартная метафора для путаницы в мыслях — М.Б.) был отрублен, и распространился Чистый Закон Будды» ср. «учитель и ученик в подвижничестве сплетаются подобно пуэрарии, как сплетены между собой патриархи древности»); 9) противоположные суждения друг за другом (нарисованные рисовые колобки не могут утолить голод: голод могут утолить только нарисованные рисовые колобки); 10) *non sequitur* («Чжао-чжоу, ты правда видел живого Нань-цюаня?» — Чжао-чжоу в ответ: «Хороший редис растет в здешних краях»); 11) целое равно половине; 12) единое равно многому; 13) маскировка наставления под светскую беседу (учитель пришедшему к нему в храм ученику: «Ты был тут прежде? Поди выпей чаю»). Кадзуаки Танахаси указывает, что не всё из перечисленного Догэн берет именно из традиции созерцания. Важно, что все приемы направлены, на то, чтобы убраться в сознании читателей разделение на субъект и объект, побудить их прозреть свою исконную природу, единую с природой будды [Dogen 2012].

Приведенный список характеризует стиль Догэна как дзэнского автора и может быть отнесен ко всему корпусу его текстов. Если же взять за условную единицу для анализа отдельный трактат, — что оправдано, поскольку каждая проповедь, лежащая в основе письменного текста, отделена от других и во времени, и по смыслу⁴, — то можно увидеть,

⁴ И даже по аудитории, поскольку, помимо постоянных слушателей, в буддийском храме бывали и постояльцы, и приглашенные гости, да и просто заходящие посетители, например, странствующие монахи.

что Догэн обращается с текстом так же, как в традиции созерцания принято обращаться с бытовыми предметами. Догэн вертит проповедь, жонглирует ей, причиняет подчас почти физическую боль своей манерой огорошивать читателей и, уже далеко уйдя в рассуждениях, возвращается вновь к тому, с чего начал, открывая в том, первом, пассаже все новые и новые смысловые грани, как будто подставляя свету драгоценный камень.

Яркий пример — записанный в 1241 г. трактат «Старое зеркало» («Кокё:»). Это самый длинный текст, вошедший во «Вместилище сути истинного Закона», а кроме того, он был написан в один из самых плодотворных периодов творческого пути Догэна. Весной 1241 г. к общине Догэна примкнули монахи из формально первой в Японии школы традиции созерцания под названием «школа Бодхидхармы» (яп. *дарума-сю:*). Её основателю Нонину (жил в кон. XII в.) из Китая прислали грамоту о преемстве, подтверждающую его статус учителя созерцания. Впоследствии монахи других школ обвинили его в непочтительности к буддийским писаниям и, в целом, авторитетам, и его проповедь была запрещена двором. После смерти Нонина его ученики разошлись кто куда. Самые верные последователи остались вместе и присоединились к Догэну, для которого их появление стало важным событием. Во-первых, благодаря обсуждению с подвижниками из близкой, но все же иной традиции вопросов учения, у Догэна появился дополнительный стимул развиваться как религиозному философу и проповеднику. Во-вторых, один из пришлых монахов стал его ближайшим учеником и редактором почти всех его текстов.

Всего за 1241 г. Догэн прочел около десятка больших проповедей, которые он записал, и дал почти 60 коротких, но от

того не менее глубоких наставлений в зале Закона⁵. Некоторые трактаты попали в число наиболее известных сочинений Догэна (таковы «Природа будды», «Учение Будды», «Чтение сутр» и др.). На мой взгляд, среди текстов этого плодотворного года трактат «Старое зеркало» хорошо подходит, чтобы показать, какими средствами Догэн провоцирует пробуждение у слушателей и читателей в рамках отдельно взятой проповеди. Сначала я перечислю четыре особенности, которые мне удалось заметить, затем разберу каждую из них подробнее. Вторая часть доклада представляет собой перевод выборки из трактата «Старое зеркало», иллюстрирующий мои рассуждения.

Особенности эти таковы: 1) композиция всего трактата; 2) коаны, диалоги с участием чаньских учителей, цитаты; 3) жонглирование бытовым и философским смыслом слов; 4) пространные рассуждения, погружающие слушателей и читателей в транс. Нужно оговориться, что мы не знаем, насколько и чем именно устные проповеди Догэна отличались от записанных и отредактированных текстов. Но поскольку нет оснований предполагать, что разница была существенной, видимо, можно ставить слушателей и читателей в один ряд.

Трактаты Догэна чаще всего легко делятся на смысловые части, и «Старое зеркало» не исключение. Дошедшие до нас списки «Вместилища сути истинного Закона» отличаются друг от друга, но даже не обращаясь к тексту первоисточника, можно выделить эти части, потому что Догэн заканчивает

⁵ Зал Закона в Японии строили только в храмах традиции созерцания, и настоятели, по образцу чаньской практики в сунском Китае, давали там краткие поучения братии. Те, что произносил Догэн, были записаны и вошли в текст «Расширенные записи [наставника] Эйхэя» («*Эйхэй ко:року*»).

рассуждать на одну тему и переходит к следующей, не связанной с предыдущей. В «Старом зеркале» таких разделов можно насчитать 10 плюс короткий вводный пассаж. Разделы удобно привести списком (знаком * отмечены те, что вошли в перевод ниже):

0. Вводные слова. Отсылка к фразе Сюэ-фэна И-цуня о том, что старое зеркало явит варвара, если придет варвар, и явит китайца, если придет китаец.*

1. История о восемнадцатом индийском патриархе, который родился с зеркалом над головой.

2. Пассаж о Хуэй-нэне.*

3. Нань-юэ о зеркале, которое переотлили в статую Будды.

4. Сюэ-фэн о старом зеркале: уже полный диалог и комментарий Догэна.*

5. О китайских зеркалах времен Желтого императора.

6. Проекция наставления Сюэ-фэна на Японию и комментарий Догэна.*

7. История о том, как Сюэ-фэн и Хуэй-жань из дома Линьцзи увидели стаю обезьян, и Сюэ-фэн сказал, что каждая из них несет на спине старое зеркало.

8. Сюэ-фэн о размерах зеркала и проповедь Догэна об измерениях.

9. О том, что ответил Гу-тай Хун-тао, когда его спросили, чем является еще не отполированное старое зеркало.

10. История о том, как Ма-цзу испытал пробуждение, когда его учитель Нань-юэ принялся полировать камень с целью сделать из него зеркало.*

Из списка хорошо видно, как Догэн «закручивает», будто человека, висящего на канате, внимание своих читателей, выстраивая композицию трактата. В зачине объявлена тема

всего трактата, и Догэн говорит, что старое зеркало — не просто предмет, а самое главное, о чем пекутся все будды и патриархи⁶. Догэн делает отсылку к наставлению Сюэ-фэна о старом зеркале, но читатели пока этого не понимают. Затем он уводит сюжет в сторону: рассказывает о патриархе с зеркалом над головой, о знаменитой гатхе Хуэй-нэна и о статуе Будды. Когда же читатели оказываются достаточно погружены в размышления о важности и смысле зеркала как предмета и одновременно символа, Догэн приводит полностью поучение Сюэ-фэна. Он чередует пассажи об этом наставнике с другими рассуждениями, на каждом следующем витке возвращаясь к нему в сопровождении уже чуть более подготовленных читателей. Напряжение нарастает, непросветленному сознанию становится все сложнее и сложнее удерживать привычную логику, иллюзорную с точки зрения буддизма. Наконец, заключительный фрагмент описывает пробуждение одного из самых знаменитых учителей традиции созерцания — Ма-цзу, и это не случайно. Пробуждением может завершиться проповедь и для кого-то из аудитории.

Остальные особенности трактата лучше видны в тексте перевода, поэтому о них достаточно сказать кратко. Цитаты — как высказывания чаньских учителей из китайских сборников, так и выдержки из обширнейших буддийских писаний — Догэн использовал очень широко. Он был настолько глубоко эрудирован, что в его жизнеописании сказано, что к восемнадцати годам он успел прочесть весь буддийский канон, Трипитаку [Keizan 2001: 280]. Приводя цитаты, Догэн пользует

⁶ В разных трактатах самым главным объявляется разное. В трактате «Удержание подвижничества» это удержание подвижничества; в первой фразе трактата «Повседневные дела» сказано, что все будды и патриархи только и делают, что едят свой рис и пьют свой чай. И так далее.

ется классическим для традиции созерцания способом воздействия на аудиторию: наработками выдающихся подвижников и буддийских авторов. В третьем пункте речь идет о подмене смысла, когда в одной фразе понятие используется в бытовом смысле, а в другой — в философском. После может оказаться, что в первой фразе не менее уместен философский смысл, а во второй — бытовой. Может оказаться, что уместны оба, а с точки зрения абсолютной истины, — ни один. Отчасти об этом пишет Кадзуаки Танахаси, но он выделяет несколько приемов Догэна, имеющих отношение к вышеописанному. В «Старом зеркале» же, как и во многих других трактатах, часто встречаются подобные цельные пассажи. Они играют важную роль в опрокидывании привычных представлений о реальности, заставляют усомниться в необходимости делить повседневность и высокие рассуждения мудрецов о высшей истине. Примеры пространных рассуждений легко найти в переводе ниже. Их характерная особенность — наличие какого-то слова или фразы, которые Догэн предлагает рассмотреть со всех сторон, повторяет, отрицает, вновь повторяет и, с помощью всех риторических приемов, выделенных Кадзуаки Танахаси, меняет состояние сознания читателей. Догэн путает их настолько, чтобы они оказались полностью дезориентированы и готовы воспринять буддийскую истину вне рамок стандартного мышления. Ср. пассаж «Сюань-ша вышел [вперед] и спросил, как поступить, если вдруг встречаешь ясное зеркало, — мы должны разобраться и прояснить его слова...» и дальше.

Разбор был бы неполон без предположений о том, какие задачи, подчиненные общей цели спровоцировать пробуждение, решал Догэн, столь мастерски выстраивая свои проповеди. Во-первых, бросается в глаза его стремление показать всю условность привычного нам мышления. Об этом уже было сказано неоднократно. Во-вторых, вероятно, Догэн хотел

донести до аудитории одну из главных установок японского буддизма вообще, воспринятую им в годы учения в храме школы Тэндай: убеждение в том, что только в обыденном мире и возможно ощутить природу будды. Нигде, кроме как в повседневности, ее нет и быть не может, ведь обратное означало бы разделенность мира на иллюзорный и истинный. Для решения этой задачи бытовые предметы и рассуждения о них как нельзя более важны. В-третьих, Догэн постоянно напоминает: когда подвижник уже ощутит в себе природу будды, он будет осознанно выражать ее. Просветленный человек живет и действует совершенно иначе, нежели обычные люди, одержимые страстями. Догэн показывает и личным примером, и всеми отсылками, что к этому состоянию есть смысл стремиться. И наконец, в-четвертых, нельзя забывать, что проповеди Догэна рассчитаны, в первую очередь, на насельников его монастыря. Этим людям приходилось каждый день подолгу заниматься сидячим созерцанием, и неустанные разъяснения Догэна о том, что нужно непременно сидеть, о том, как сидеть, о чем при этом думать, какие цели перед собой ставить и как не сбиться с верного настроя, имели и прямое, практическое назначение.

Далее следует перевод фрагментов трактата «Старое зеркало»⁷.

«Вместилище сути истинного Закона», «Старое зеркало»

То, что будды и патриархи удерживают и напрямую передают друг другу, — это старое зеркало. Это то, что одинаково выглядит, и у чего одна и та же поверхность; у чего одно и то же изображение и что одинаковым образом отлито; [ведь] все они учились у одного наставника и свидетельствуют одно и то же. Придут варвары — оно явит варваров, будь тех хоть

⁷ Перевод выполнен по: [ТСД 82, №2582, 81с–87с].

сотня тысяч, хоть [всего] восемь тысяч. Придет китаец — оно явит китайца, хоть на один миг, хоть на десять тысяч лет. Придет «прежде» — оно явит «прежде»; придет «нынче» — оно явит «нынче»; придет будда — оно явит будду; придет патриарх — оно явит патриарха.

* * *

Когда тридцать третий патриарх, учитель созерцания Да-цзянь, трудился над собой в обители среди гор Хуан-мэй, он записал на стене и преподнес Патриарху-учителю⁸ такую гатху:

Изначальное бодхи — отнюдь не дерево,

У пресветлого зеркала нет подставки.

Изначально не существовало никаких вещей,

Так откуда же взяться пыли?

Пер. А.А. Маслова⁹.

Раз так, значит, мы должны изучить и освоить его слова. Современники называли высочайшего патриарха Да-цзяня старым Буддой. Учитель созерцания Юань-у¹⁰ сказал: «Низкий поклон Цао-си, настоящему старому Будде». Раз так, нужно понимать, что слова «Изначально не существовало никаких вещей, // Так откуда же взяться пыли?» указывают на ясное зеркало высочайшего патриарха Да-цзяня. «Пресветлое зеркало без подставки» — вот где жизненная артерия. Придется как следует потрудиться, [чтобы понять]! Ясное зеркало — это когда видно совершенно отчетливо. Поэтому

⁸ Здесь 祖師, *sosi**, патриарх, — это Хун-жэнь, пятый китайский патриарх Чань и тридцать второй, считая от Будды Шакьямуни.

* Если не оговорено иное, здесь и далее *курсивом* дано японское прочтение терминов.

⁹ (Маслов 2004: 93).

¹⁰ Юань-у Кэ-цинью (圓悟克勤, 1063-1135).

сказано: «Когда приходит тот, у кого голова светла, ответный удар ему от того, у кого голова светла». Но это не случается ни в каком определенном месте, да и места никакого нет. Да и может ли хоть одна пылинка, которой нет в зеркале, оставаться где-либо во всех мирах на десяти сторонах? Может ли хоть одна пылинка, которой нет в зеркале, оставаться на зеркале? Поймите, земной мир — вовсе не бесчисленные миры¹¹, а всего лишь поверхность старого зеркала.

* * *

Великий учитель Сюэ-фэн Чжэнь-цзюэ¹² как-то раз, наставляя братию, сказал вот что:

— Если хотите с этим справиться, [усвойте, что] все мы здесь подобны поверхности старого зеркала. Придет варвар — оно явит варвара; придет китаец — оно явит китайца.

Тут вышел Сюань-ша¹³ и спросил:

— А что если придет ясное зеркало и повстречаешься с ним?

Учитель ответил:

— Варвар с китайцем скроются.

Сюань-ша сказал:

— Для меня не так.

[Сюэ]-фэн спросил:

— А как для тебя?

Сюань-ша сказал:

¹¹ 塵刹, *дзинсэцу* — букв. «миры, [бесчисленные, как] пылинки», общее название для бесконечного множества миров в буддийской космологии.

¹² Сюэ-фэн И-цунь (雪峰義存, 822-908).

¹³ Сюань-ша Ши-бэй (玄沙師備, 835-908).

— Прошу тебя, учитель, спроси меня.

[Сюэ]-фэн спросил:

— Что если придет ясное зеркало и повстречаешься с ним?

Сюань-ша ответил:

— Оно разобьется на сотни осколков.

Мы должны теперь же изучить «это», о котором говорит Сюэ-фэн, как «Нечто»¹⁴. Мы должны теперь же взглядеться, изучая, в старое зеркало Сюэ-фэна. В словах «подобны поверхности старого зеркала» «поверхность» означает, что границы давно стертые и больше нет ни «внутри», ни «снаружи». Есть мы сами — жемчужины, катающиеся по блюду. Теперь, «придет варвар — оно явит варвара» — это про краснобородых. «Придет китаец — оно явит китайца»: китайцы здесь — те, кого стали так называть с незапамятных времён, ещё когда они произошли от Паньгу, когда появились три начала и пять стихий¹⁵. Теперь, по словам Сюэ-фэна, китаец являет благая сила старого зеркала. Поскольку китаец Сюэ-фэна не просто китаец, «явит китайца» [сказано] верно. Теперь, по словам Сюэ-фэна, «варвар с китайцем скроются». К этому стоило бы добавить, что и само зеркало скроется! Хотя слова Сюань-ша «разобьется на сотни осколков» тоже совершенно Точные¹⁶, он имел в виду «я просил тебя вернуть осколок, что же ты вернул мне ясное зеркало?»

¹⁴甚麼 *дзинмо* = 什麼 *инмо, симо* и др. Нечто — то есть что-то, что нельзя выразить словами. Так в чаньских текстах эпохи Сунь называли «природу Будды», «истинную таковость».

¹⁵ Согласно древнекитайской мифологии, из первозданного хаоса произошли три начала и пять стихий, а также первочеловек, Паньгу, а из его тела возникли китайцы и варвары.

¹⁶ То есть верно выражают просветленную природу Сюань-ша Шибэя.

* * *

В Японии со времен эры богов было три зеркала. Вместе с драгоценными подвесками и мечом их передают и поныне. Одно из них хранится в Великом святилище Исэ, второе — в святилище Хинокума, что в краю Кии, а третье — во внутренних покоях государева дворца.

Раз так, то совершенно ясно: все народы хранят и передают зеркала. Владеть зеркалом означает владеть страной. Что нам передано от людей, так это три зеркала. Они попали к нам так же, как божественный престол: Небесная Богиня передала их нам, а мы передаем друг другу. Раз так, значит, их тщательно отполированная медь создана из Темного и Светлого начал¹⁷. Если придет «нынче», наверно, они явят «нынче»; придет «прежде» — наверно, они явят «прежде». То, что вот так озарит «прежде» и «нынче», и есть старое зеркало, и никак иначе.

Наставление Сюэ-фэна можно переиначить: «Придет житель Силла — оно явит жителя Силла¹⁸; придет японец — оно явит японца»; «придет небожитель — оно явит небожителя; придет простой смертный — оно явит простого смертного». Хоть и велю вам вот так изучать и применять на деле эти «придет» и «явит», на самом деле истинная суть появления нам неизвестна. Мы всего лишь замечаем появление. Конечно дело вовсе не в том, чтобы изучить появление так, чтобы познать его или постичь умом. Подразумевается ли в наставлении Сюэ-фэна, что варвар, который придет, — это тот же самый варвар, который появится [в зеркале]? Должно быть, какой-то варвар придет и какой-то варвар появится. Он приходит не ради того, чтобы появиться [в зеркале]. Пусть

¹⁷ Темное начало — *инь*; Светлое начало — *ян*.

¹⁸ Силла (57 г. до н.э. – 935 г. н.э.) — одно из государств на Корейском полуострове.

старое зеркало — это старое зеркало, все же нужно изучить то, о чем я говорю.

Сюань-ша вышел [вперед] и спросил, как поступить, если вдруг повстречаешь ясное зеркало, — мы должны разобраться и прояснить его слова. Какой вес придать этому «ясному», выражающему Путь? Путь можно выразить словами и так: «придет» вовсе не обязательно о варваре или китайце, в том и состоит ясное зеркало. Есть еще такие слова: ни варвар, ни китаец вообще не должны нам являться. Пусть «придет ясное зеркало» означает, что придет ясное зеркало, — зеркал не два. Хоть их и не два, старое зеркало — это старое зеркало, а ясное зеркало — это ясное зеркало. Поистине, Сюэ-фэн и Сюань-ша подтвердили, что есть старое зеркало и есть ясное зеркало. Их нужно воспринимать как сущность и признаки Пути Будды¹⁹.

Мы должны понять: слова Сюань-ша о том, что придет ясное зеркало, исполнены совершенной мудрости, он прекрасно извернулся. Повстречай он кого-нибудь, наверняка сразу же так и сказал бы; наверняка сразу же так и привечал бы гостя. А раз так, то «ясное» из «ясного зеркала» и «старое» из «старого зеркала» — это одно и то же или разное? Есть ли у ясного зеркала истинная старость? Есть ли у старого зеркала истинная ясность? Только не думайте, что когда говорят «старое зеркало», подразумевают, что оно обязательно ясное. Наставление в том, чтобы скорей вгрызться и разучить суть выражений «и я таков», «и ты таков», «и все индийские патриархи таковы». Как сказал один патриарх, у старого зеркала есть полировка. А у ясного зеркала тогда тоже есть или нет? Все, что говорят будды и патриархи, обязательно

¹⁹ 性相 сё:со: «Сущность» здесь — необусловленная, исконная природа чего-либо, а «признаки» — её проявления в нашем иллюзорном мире, видимые характеристики.

нужно охватить как можно шире, изучить и применить на деле.

Слова Сюэ-фэна «варвар с китайцем скроются» означают, что они оба скроются в миг, когда [придет] ясное зеркало. Что это за выражение — «оба скроются», как это так сказано? Ведь раз варвар с китайцем уже пришли, появились, старому зеркалу они не помеха, то с чего бы им исчезать? Пусть старое зеркало таково, что придет варвар — оно явит варвара, придет китаец — оно явит китайца. Придет ясное зеркало, и варвар с китайцем, явленные в старом зеркале, скроются — просто потому, что таково само ясное зеркало. Раз так, то пусть, по словам Сюэ-фэна, бывает поверхность старого зеркала и бывает поверхность ясного зеркала. Мы должны четко уяснить себе истину о том, что миг, когда приходит ясное зеркало, не превращает — да и не мог бы превратить — в помеху варвара с китайцем, явленных в старом зеркале. Сейчас было сказано, что у старого зеркала есть [свойство] «придет варвар — оно явит варвара; придет китаец — оно явит китайца». Но тем самым не сказано, что кто-то придет и будет явлен на старом зеркале, или внутри старого зеркала, или вне старого зеркала, или заодно со старым зеркалом. Мы должны внимательно прислушаться к этим словам. В тот самый миг, когда варвар с китайцем приходят и являются в старом зеркале, оно заставляет варвара и китайца прийти и явиться в нем. Кто скажет, что в миг, когда варвар с китайцем скроются, зеркало останется, тот ничего не смыслит в появлении и небрежно судит о приходе. Укажи ему на путаницу — он и не поймет.

Когда Сюань-ша сказал, в самом деле, для меня не так, Сюэ-фэн в ответ спросил, а как для тебя. Сюань-ша ответил: учитель, пожалуйста, спроси меня. Нам теперь нельзя просто так бестолку пройти мимо слов Сюань-ша «учитель, пожалуйста, спроси меня». Не будь [у Сюэ-фэна и Сюань-ша] того

согласия, что бывает у отца и сына, разве могли бы так прозвучать эта просьба к учителю задать вопрос и этот ответный вопрос учителя? В миг, когда Сюань-ша попросил учителя задать вопрос, Сюань-ша определенно был Таким человеком, и он наверно встретился с тем вопросом как раз в нужном месте²⁰. А как грянул гром в том месте, где вопрос, — бежать уже некуда. Сюэ-фэн спросил:

— Что если придет ясное зеркало и повстречаешься с ним?

Место этого вопроса — одно старое зеркало, суть которого вместе постигли отец и сын. Сюань-ша ответил:

— Оно разобьется на сотни осколков.

Его слова таковы, что разбивают [зеркало] на десятки и сотни тысяч частей. Получается, сказать «что если придет ясное зеркало и повстречаешься с ним?» — то же самое, что сказать «оно разобьется на сотни осколков». Вернее всего, то, что на деле ощущает, как разбивается на сотни осколков²¹, — это ясное зеркало, потому что, по всей видимости, когда заговариваешь о ясном зеркале, оно разбивается на сотни осколков. Разлетевшиеся осколки связаны с ясным зеркалом.

Не стоит так узко мыслить, чтобы думать, что есть какое-то время до, пока осколки не разлетелись, или какой-то миг после, когда осколков уже нет. Просто зеркало разобьется на сотни осколков. Среди этих сотен осколков встречаешься всегда с каким-то одним из них. Раз так, то когда мы теперь говорим «оно разобьется на сотни осколков», мы имеем в

²⁰ 恁麼人. То есть Сюань-ша, будучи просветленным, задал «правильный», выражающий истину буддизма, вопрос, на который просветленный Сюэ-фэн «правильно» ответил.

²¹ Ощущает, 參得, *сантоку* — изучать на деле; подвижничая, обрести просветление под руководством учителя. [Комадзава 1985: 406b].

виду старое зеркало или ясное зеркало? Точно понадобится попросить [учителя произнести] ещё одну поворотную фразу,²² причем не о старом зеркале и не о ясном зеркале. Хоть Сюань-ша и задал ещё вопрос о старом зеркале и о ясном зеркале, если обдумать его слова, окажется ведь, что то, что просится нам на язык как «песок и камушки в наших оградах и стенах», для него это и есть «оно разобьётся на сотни осколков»?²³ И какой же формы эти осколки? Луна в вековечной глубокой синеве мира небес²⁴.

* * *

В древние времена Ма-цзу из Цзянси учился у Нань-юэ, и однажды Нань-юэ втайне вручил Ма-цзу сердечную печать. Вот как было положено начало полировке камня²⁵. Ма-цзу жил в молельне Чуаньфаюань и постоянно сидел в сосредоточении. Так он провел немногим больше десяти лет. Только представьте, каково ему было в его хижине дождливыми ночами, — а ведь известно, что он не бросал свою холодную подстилку даже когда она покрывалась снегом! Как-то раз Нань-юэ пришел в хижину к Ма-цзу. Ма-цзу встал, почтительно приветствуя учителя, а Нань-юэ спросил:

²² *Иттэнго*, букв. «поворотная фраза» — ключевое слово или фраза наставника, услышав которую ученик обретает просветление.

²³ Песок и камушки в наших оградах и стенах (沙磔牆壁) — то, что определяет наше восприятие; впечатления и образы, из которых непросветленное сознание строит картину мира.

²⁴ Мир небес — один из шести миров. Остальные пять: миры земли, воды, огня, ветра и знаний.

²⁵ 心印, *синъин* — чаньский термин, интуитивное запечатление в сердце-сознании ученика полной истины, обретение просветления. Ма-цзу из Цзянси — Ма-цзу Дао-и (馬祖道一, 707/709–788 гг.). Нань-юэ — Нань-юэ Хуай-жан. «Вот как было положено начало полировке камня» — Догэн имеет в виду «вот откуда взялся знаменитый коан о полировке камня».

— Чем ты занят последнее время?

Ма-цзу ответил:

— Последнее время я занят только сидячим созерцанием.

Нань-юэ спросил:

— А зачем тебе сидячее созерцание?

Ма-цзу ответил:

— Сидячее созерцание мне нужно, чтобы стать буддой.

Тогда Нань-юэ взял круглый плоский камень и принялся его полировать о большой булыжник, лежавший около хижины Ма-цзу.

Ма-цзу посмотрел на него и спросил:

— Что ты делаешь, учитель?

Нань-юэ ответил:

— Полирую камень.

Ма-цзу снова спросил:

— А зачем ты полируешь камень?

Нань-юэ ответил:

— Чтобы сделать зеркало.

Тогда Ма-цзу спросил:

— Неужели, полируя камень, можно сделать зеркало?

Нань-юэ в ответ сказал:

— Неужели, сидя в сосредоточении, можно стать буддой?

Множество людей на протяжении сотен лет считали, что в этой истории о выдающемся поступке²⁶. Нань-юэ полностью

²⁶ 大事, *дайдзи* — букв. великое занятие; поступки будды, которые приводят окружающих к просветлению, великодушное поведение будды.

сосредоточен на обучении Ма-цзу. На самом деле вовсе не обязательно. Простым смертным и близко не понять повседневные дела великого святого мудреца. Если бы великие святые не умели полировать камни, как бы они могли применять уловки²⁷ ради [спасения] людей? Способность успешно действовать ради [спасения] людей — самое главное, что внутри у будд и патриархов. Пусть на этот раз попался камень — значит, он тоже вещь из домашнего обихода. Не будь он частью домашней обстановки, его не стали бы передавать друг другу в семье будд. Тем более что на Ма-цзу подействовало сразу же. Обдумайте это и поймите: благая сила верной передачи будд и патриархов указывает напрямую. Вникните в суть: когда полированный камень становится зеркалом, Ма-цзу становится буддой. Когда Ма-цзу становится буддой, Ма-цзу сразу же становится Ма-цзу. Когда Ма-цзу становится Ма-цзу, сидячее созерцание сразу же становится сидячим созерцанием. Именно поэтому полировка камня с целью сделать из него зеркало стала и остается самым главным, что есть внутри у будд прошлого. Раз так, значит, есть старое зеркало, сделанное из камня. И хотя это зеркало отполировали, на нём никогда и не было грязи. На камне не было никакой пыли, его отполировали просто потому, что он камень. Так проявила себя благая сила изготовления зеркала. Поистине в этом заключается труд будд и патриархов. Если бы нельзя было сделать зеркало, отполировав камень, то нельзя было бы сделать зеркало и отполировав зеркало. Кто бы мог предположить, что, поступая так, можно сделать будду, можно сделать зеркало! Можно ведь и усомниться: а если будешь полировать старое зеркало и дополируешься до того, что оно

²⁷ 方便, хо:бэн — понятие из «Лотосовой сутры», широко используемое буддистами Махаяны. Благие уловки, с помощью которых будды помогают людям достичь просветления и спастись от страданий.

превратится в камень? О времени полировки известно, что его нельзя измерить и обнаружить лишнее. Слова Нань-юэ выражают истину, которая может и должна быть выражена. Поэтому в конечном итоге верно, что, полируя камень, можно сделать зеркало. Нынче люди тоже вертят в пальцах такие камни. Их нужно полировать, глядя в самую суть, и тогда непременно получатся зеркала. Если бы камни не могли становиться зеркалами, люди не могли бы становиться буддами. Считать камни всего лишь комками глины означает и людей считать всего лишь комками глины. Если же у людей есть сердце, значит, и у камней должно быть сердце. Кто бы знал, что, оказывается, бывает такое зеркало, что если придет камень — оно явит камень. Да и кто бы знал, что бывает такое зеркало, что если придет зеркало — оно явит зеркало.

«Вместилище сути истинного Закона», «Старое зеркало»

Преподало общине в храме Каннондориин в Косёхориндзи в девятый день девятого лунного месяца второго из годов Ниндзи, года младшего металла и быка²⁸.

Литература / References

Маслов 2004 — Маслов А.А. *Классические тексты дзэн*. Ростов-на-Дону: Феникс, 2004 [Maslov A. A. *Zen Classic Texts*. Rostov-on-Don: Phoenix, 2004 (in Russian)].

Комадзава 1985 — *Комадзава дайгаку* 駒沢大學 [Университет Комадзава]. *Симпан Дзэнгаку дайджитэн* 新版禪學大辭典 [Новая энциклопедия Дзэн]. Токио: Тайсю:кан 大修館, 1985 (на япон. яз.).

ТСД — *Тайсё: синсю: дайдо:кё:* 大正新脩大藏經 [Большое собрание сутр, заново составленное в годы Тайсё]. Под ред. Такакусу Дзюндзиро 高楠順次郎. Токио, 1924–1934. Т. 1–100. <http://www.cbeta.org/index.php> (на япон. яз.).

²⁸ 1241 г.

Dogen 2012 — *Treasury of the True Dharma Eye: Zen Master Dogen's Shobo Genzo* / Ed. by Kazuaki Tanahashi. Boston & London: Shambhala, 2012.

Keizan 2001 — Keizan Jokin. *Denkoroku*. California: Shasta Abbey, 2001.

* * *

**Имена и топонимы
в коллекции судебных документов
Шари‘атского суда Лингги начала XX в.**

Т. А. Денисова

Аннотация: Коллекция документов шари‘атского суда Лингги (Mahkamah Syariah Kerajaan Lingga), хранящаяся в местном музее административного центра Даик (остров Лингга, совр. Индонезия), представляет собой собрание судебных вердиктов, касающихся разных видов торговых актов, финансовых обязательств и имущественных споров. В коллекции около 350 документов, составленных на малайском языке в графике *джави* и относящихся к началу XX века (1905–1908). Особый интерес представляет анализ ономастики в представленных документах, в том числе анализ топонимических элементов в личных именах. Антропонимический анализ текста выявил группы имен, которые классифицируются как по этноконфессиональному признаку, так и по форме и составу имени. Анализ ономастики позволяет реконструировать социальный состав населения Лингги конца XIX – начала XX в., в том числе гендерную, сословную, этническую и религиозную принадлежность местных жителей.

Ключевые слова: коллекция документов шари‘атского суда Лингги, ненарративные исторические источники, ономастика, топонимы, дипломатика, социология

Для цитирования: Денисова Т. А. Имена и топонимы в коллекции судебных документов Шари‘атского суда Лингги начала XX в. *Труды Института востоковедения РАН*. Вып. 30: Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады. Том IV. М.: ИВ РАН, 2021. С. 93–105. DOI: 10.31696/2587-9502-2021-30-093-105

Names and toponyms in the Collection of verdicts and official resolutions from the Shari'ah Court of Justice in Daik, Lingga (early 20th century)

Tatiana A. Denisova

Abstract: The set of documents from the Shari'ah Court 'Mahkamah Syariah Kerajaan Lingga', kept in the museum of Daik (administrative center of Lingga Island, nowadays Indonesia), is a collection of court sentences for commercial acts, financial obligations and property disputes. The collection contains about 350 documents written in the Malay language using *Jawi* alphabet, dated from the early 20th century (1905 to 1908). Of particular importance is the analysis of onomastics in these documents, including the analysis of toponymic elements in personal names. It helps to classify the names and toponyms based on the following criteria: structure, origin, location, ethnic and religious affiliation, etc. The analysis of onomastics allows us to reconstruct the social composition of the population of Lingga in the late 19th and early 20th centuries, including gender, social status, estate, ethnicity, and religious affiliations of residents.

Keywords: Collection of verdicts and official resolutions from Lingga Shari'ah court, non-narrative historical sources, onomastics, toponyms, diplomatics, social studies

For citation: Denisova, Tatiana A. Names and toponyms in the Collection of verdicts and official resolutions from the Shari'ah Court of Justice in Daik, Lingga (early 20th century). *Papers of the Institute of Oriental Studies*. Issue 30. Written Sources of the East: Problems of Translation and Interpretation. Selected papers, IV. Moscow 2021. Pp. 93–105. DOI: 10.31696/2587-9502-2021-30-093-105

Коллекция документов шари'атского суда Лингги (Mahkamah Syariah Kerajaan Lingga), хранящаяся в местном музее административного центра Даик (остров Лингга, совр. Индонезия), представляет собой собрание судебных вердиктов, касающихся разных видов торговых актов, финансовых

обязательств и имущественных споров. В коллекции около 350 документов, написанных на малайском языке в графике *джави* и относящихся к началу XX в. (1905–1908). Встречаются также надписи на арабском языке и китайские рукописные иероглифы.

Документы выполнены разными почерками — *насх*, *наста'лик*, а также в смешанном скорописном стиле, на европейской нелинованной бумаге с водяным знаком SUPERFINE и изображением короны (скорее всего, британского производства начала 1870-х гг.). Размер страниц варьирует: 25×20, 29×20 см и др.; максимальный размер — 32,5×20 см. Использовались черные чернила местного производства; встречаются также пометки, сделанные черным, синим и оранжевым (красным) карандашом (в случае негативного решения суда).

Общее состояние удовлетворительное. Документы переплетены в единый том. Первоначальная обложка тома была утрачена и заменена на новую при реставрации в Национальной Библиотеке Индонезии в 2008г. Ряд документов утерян, некоторые имеют механические и иные повреждения, многие из которых удалось устранить.

Имеется общая сквозная пагинация, проставленная от стр. 5 до стр. 350 в верхних правых углах страниц при помощи печатного штампа.

Несмотря на общее удовлетворительное состояние, некоторые документы трудно читать, поскольку они написаны очень тонким пером. В ряде случаев чернила выцвели от времени и иногда сливаются с пожелтевшей бумагой.

Документы ранее не издавались. Коллекция оказалась доступной благодаря оцифровке в рамках проекта Британской библиотеки по сохранению и презервации архивных документов, находящихся под угрозой исчезновения (Endangered Archives Programme) в 2008 г. Ряд документов из этой коллекции был описан автором для «Антологии по малайской

палеографии и орфографии» (Jawi sourcebook for the study of Malay paleography and orthography), собранной и отредактированной британским исследователем Аннабел Гэллоп [Gallop 2015].

Данное собрание представляет особый научный интерес, поскольку ненарративные исторические источники, касающиеся экономической деятельности судебно-правовой системы Малайско-Индонезийского архипелага редко становились предметом академического исследования. В российской малаистике это совершенно неисследованная область. Между тем в отечественном источниковедении давно сформирована блистательная традиция исследования подобных документов, прежде всего на материалах Средней Азии и Кавказа. Достаточно назвать работы таких авторов, как В. В. Бартольд, И. П. Петрушевский, П. П. Иванов, Ю. Э. Брегель, О. Д. Чехович, Р. Г. Мукминова, А. Л. Троицкая, Е. А. Давидович, чтобы представить высочайший уровень российских фундаментальных исследований в этой области [Бартольд 1973; Брегель 1967; Иванов 1954; Мукминова 1966; Петрушевский 1949; Троицкая 1969; Чехович 1965; 1974; см. также: Чехович 1969; 1980; 1984; Давидович 1989; и мн. др.].

Среди документов, представленных в коллекции, есть:

- Долговые обязательства;
- Свидетельства об уплате долга;
- Вердикты о наложении штрафа (в частности, в связи с нарушением общественной морали — например, участие в азартных играх, громкое распевание песен, оскорбление официальных лиц и пр.);
- Свидетельства об уплате штрафов;
- Вердикты об установлении величины содержания (*нафках, мас кахвин* и пр.);

- Требования о выплате содержания (*нафках, мас кахвин и пр.*);
- Споры об имуществе;
- Исковые прошения в связи с порчей имущества;
- Жалобы о краже имущества;
- Исковые прошения в связи с причинением физического ущерба;
- Исковые прошения в связи с причинением морального ущерба;
- Жалобы об умыкновении невесты и совершении прелюбодеяний;
- Споры о правах на опеку над детьми;
- Споры о распределении прибыли, доходов от совместного предпринимательства;
- Документы, удостоверяющие выделение земли в собственность;
- Документы, удостоверяющие наследство;
- Документы о купле-продаже товаров и собственности;
- Документы о передаче собственности в *вакуф*.

Дипломатический анализ документов позволяет выявить общий формуляр документов, применяемый в делопроизводстве шари'атского суда Лингги. К этому уровню формализации, в частности, относятся:

- Указание даты и места вынесения вердикта или судебного заседания;
- Обращение к султану и/или вышестоящим чиновникам;
- Объяснение причины созыва судебного заседания;
- Изложение сути дела со всеми возможными подробностями;
- Перечисление всех заинтересованных сторон;
- Формулировка решения суда;
- Разъяснение причин вынесения именно такого вердикта;
- Завершающая клаузула, содержащая подписи и/или печати и прочие элементы атрибуции документа.

Особый интерес представляет анализ ономастики в представленных документах, в том числе анализ топонимических элементов в персональных именах.

Антропонимический анализ текста выявил следующие группы имен, которые классифицируются как по этно-конфессиональному признаку, так и по форме и составу имени:

Уровень 1. Этно-конфессиональный

- Малайские мусульманские имена собственные;
- Малайские имена немусульманского происхождения;
- Китайские имена;
- Индийские (тамильские) имена;
- Европейские имена.

Вот несколько примеров:

Из документа № 11 от 26 *мухаррама* 1323 г.х. (2 апреля 1905 г.):

«Что касается иска Мидана в отношении супругов Ребу (мужа и жены), то [иск заключается в том, что] последние задолжали ему за исполнение танца джовет. <...> И [супруги] Ребу привели в качестве свидетеля старосту (*пенгхулу*) Дуара¹ Хаджу Ибрахима <...> Хаджа Ибрахим свидетельствовал в пользу Ребу и его супруги».

В данном отрывке упомянуты малайские имена как мусульманского (*Хаджа Ибрахим*), так и немусульманского происхождения (Мидан, Ребу).

В документе № 15 от 3 *раби¹ ал-аввал* 1323 г.х. (8 мая 1905 г.):

«Я, нижеподписавшийся, ваш покорный слуга Гох Хо Ка-хинг, глава Кампунга Чина (Китайского поселка) на Лингге, представляющий интересы китайца из Панубы по имени Гох

¹ Область на севере о. Лингга, архипелаг Риау.

Сунгай, действительно признаю, в присутствии членов суда провинции Лингга, что получил деньги [в счет] оплаты долга Аршата (Арсата?) Бин Эндута китайцу Го Сунгай в сумме семидесяти ринггитов \$70. И ныне Го Сунгай или его наследники не могут более требовать или претендовать [на выплату этого долга] в отношении Аршата».

Здесь представлены китайские имена (Гох Хо Кахинг), смешанные малайско-китайские имена (Гох Сунгай) и малайские имена мусульманского происхождения с домусульманскими элементами (Аршат Бин Эндут).

В документе № 12 от 18 *сафара* 1323 г.х. (23 апреля 1905 г.) упомянуты имена индийского происхождения:

«Что касается иска Нинггала в отношении Джиджах, его бывшей жены, [то он заключается в том, что последняя] призналась (подтвердила), что она, Джиджах, заявляла, что намеревалась заплатить долг \$50 [ринггитов]».

В документе № 42 от 25 *раджаба* 1323 г.х. (25 сентября 1905 г.) упомянуто имя Сеньора Курнелиса в качестве истца по делу о неуплате долга неким Мухаммадом Саидом из Сингкепа:

«И в настоящее время достигнуто соглашение по иску Сеньора Курнелиса в отношении Мухаммада Саида, который задолжал 75,75 ринггитов, согласно записи в долговой книге <...>».

Уровень 2. Форма имени

- Официальное имя, включающее титулатуру, звание и пр.;
- Полное имя без титула и званий;
- Сокращенные имена;
- Прозвища.

Примеры:

«Мы, Его высокопревосходительство Верховный правитель государства Лингга Риау и всех подвластных территорий Султан Абд ал-Рахман Муаззам Шах»² (из дела № 14 от 21 сафара 1323 г.х. / 27апреля 1905г.) — официальное имя с полным титулом. Применяется при упоминании султана и других высших должностных лиц.

«Подпись: Господин Хаджи Мухаммад Салих, имам Даика» — один из членов суда. Упомянут во многих документах.

«Что касается претензии (иска) в отношении Хаджи Мухаммада Пеландука, [то в нем] говорится, что Хаджи Мухаммад продал участок поля (*дусун*) с саго по цене \$40». Хаджи Мухаммад — неполное имя, Пеландук (местный карликовый олень) — прозвище (из документа № 7 от 1 сафара 1323 г.х. (5 апреля 1905 г.).

Уровень 3. Составные части имени

- Личное имя;
- Фамильное имя;
- Клановое имя;
- Имя с элементами топонимики.

Примеры кланового имени: *Мансур Гелам, Сипия Гелам*, — один клан Гелам (вероятно, индийского происхождения); *Джиджах Мераванг, Нинггал Мераванг, Тахир Мераванг, Аман Мераванг* — один клан Мераванг, упоминаемый во многих документах; *Алман Панггак, Максум Панггак* — клановое имя Панггак, упоминается в разных документах.

Часто клановые имена имеют топонимическое происхождение:

² ‘Абд ар-Рахман Му‘аззам-шах II (1885–1911) — последний султан Риау–Лингги, отлученный от власти в 1911 г. за отказ подписать договор с голландцами, который окончательно лишал султанат Риау–Лингга независимости. Умер в Сингапуре в 1930 г.

Джирам Сунгай Пинанг, Гамби Сунгай Пинанг — здесь составной частью имени является не просто топоним (название местности), но и название реки. Скорее всего, имеется в виду *Сунгай Пинанг* и *Деса Сунгай Пинанг* — река и населенный пункт в восточной части острова Лингга (совр. Индонезия).

К вопросу о происхождении этого топонима на Лингге: *Сунгай Пинанг* — распространенное название для реки. Встречается и на острове Пенанг, и в Джамби, и в Келантане, и в Кампаре, и на Лингге. Вероятна связь двух топонимов — *Сунгай Пинанг* в Кампаре (Центральная часть Восточной Суматры), который тоже был в составе государства Риау в XVIII–XIX вв., и *Деса* (селение, деревня) *Сунгай Пинанг* на Лингге. Кампар часто упоминается в связи с историей Джохора и султаната Риау–Лингга. В частности, в *Тухфат ан-Нафис* есть сообщение о том, что Опу Даенг Челлак (второй вице-правитель Джохора, пр. 1728–1745) приехал в Кампар после победы над Раджей Кечилом в Кедахе в 1726 г., чтобы забрать Султана Сулеймана, и вместе с ним и его людьми вернулся на Риау. Затем они осели на Риау и занялись хозяйством и торговлей:

«И когда военные действия закончились, вице-правитель [Риау] отпросился у повелителя Кедаха, чтобы вернуться на Риау. И поплыл вице-правитель со своим братом Опу Даенгом Челлаком обратно на Риау. И тогда, когда они были в плавании, они получили известие, в котором сообщалось, что Султан Сулейман находится в Кампаре. И вице-правитель зашел в Кампар и забрал младшего брата-государя Султана-Сулеймана. И они вместе вернулись на Риау. И когда государь втроем с братьями-правителями вернулся на Риау, они остались на Риау и занялись развитием государства Риау при помощи торговли и укрепления [границ] государства» [Денисова 2016: 174].

Вероятно, к тому времени и относится появление топонима *Деса Сунгай Пинанг* на Лингге, а также появление этого топонимического элемента в именах жителей Риау — тех из них, кто происходил из семей, последовавших за Опу Даенгом Челлаком и Султаном Сулейманом из Кампара на Линггу. И произошло это в середине XIX в.

Особый интерес представляет исследование топонимических элементов в антропонимике, которое позволяет реконструировать региональное происхождение людей и подтвердить наличие определенных миграционных явлений внутри архипелага.

Вот еще один пример: клановое имя *Мераванг* и его топонимическое происхождение.

Мераванг — область и поселение на острове Бангка Белитунг близ Палембанга, на юго-востоке Суматры (совр. Индонезия). Хотя очевидно, что Мераванг расположен довольно далеко от Лингги, есть исторические свидетельства того, что многие выходцы с острова Бангка Белитунг поселились на Лингге еще в XVIII в. Они были захвачены в плен пиратами, которые и привезли их на Линггу, чтобы пополнить население последней. В то время, в связи с открытием залежей олова на острове Сингкеп³, на Лингге остро не хватало рабочей силы. Этот недостаток и восполнялся пиратами за счет насильственной депортации населения с острова Бангка на остров Линггу. Выбор острова Бангка для пополнения ресурсов рабочей силы на Лингге был, вероятно, не случайным. О Бангка стал известен своими оловянными рудниками еще с начала XVIII в.⁴ В хронике *Тухфат ан-Нафис* об этом сказано следующее: «И сильны были пираты. В то время их главой был Панглима Рамен. Он разбойничал в море от Танах Бангка

³ Остров Сингкеп (Singkep) — один из островов архипелага Риау-Лингга, где в начале XIX в. были открыты богатые залежи олова.

⁴ Подробнее об этом см. [Sutejo Sujitno 2007].

до Явы. И они захватили в плен множество людей с Явы и Бангки; они завозили их на Линггу, заселяя ими государство Линггу. Постепенно люди из Бангки привыкли жить в Лингге. [Они] разбили сады и построили селения. И никто больше не хотел возвращаться на Бангку. Иногда с Бангки приезжали также их родственники. И по своей доброй воле, а не из-за пиратов, они шли на службу к господину султану Махмуду. И множились роды Бангки в государстве Лингга» [Денисова 2016: 396].

Таким образом, можно с уверенностью предположить, что клановое имя *Мераванг* относится к потомкам тех семей, которые были привезены пиратами на Линггу еще в XVIII в.

Анализ ономастики позволяет реконструировать социальный состав населения Лингги конца XIX – начала XX вв., в том числе гендерную, сословную, этническую и религиозную принадлежность местных жителей.

Литература / References

Бартольд 1973 — Бартольд В. В. *Сочинения*. Т. VIII. Работы по источниковедению. М.: «Наука», 1973 [Bartol'd, V. V. *Collected Works*. Vol. VIII. Works on Source Study. M.: Nauka, 1973 (in Russian)].

Брегель 1967 — *Документы архива хивинских ханов по истории и этнографии каракалпаков* / Подбор документов, введение, перевод, примечания и указатели Ю. Э. Брегеля. М.: «Наука», ГРВЛ, 1967 [*Documents from the archive of the Khiva khans on the History and Ethnography of the Karakalpaks*. Selection of documents, introduction, translation, notes and indices by Yu. E. Bregel'. M.: Nauka, 1967 (in Russian)].

Давидович 1989 — Давидович Е. А. Серия «Восточное историческое источниковедение и специальные исторические дисциплины» (Ближайшие задачи) // *Восточное историческое источниковедение и специальные исторические дисциплины*. Вып. 1, М.: , 1989 [Davidovich, E. A. Series "Oriental Historical Source Study and Special Historical Disciplines" (Immediate

Tasks) // *Oriental Historical Source Study and Special Historical Disciplines*. Issue 1. M.: IOS RAS, 1989 (in Russian)].

Денисова 2016 — Денисова Т. А. *Тухфат ан-Нафис (Драгоценный дар)*. Введение, перевод и комментарии. Памятники мусульманской историографии Джохора XVIII–XIX веков. М.: ИВ РАН, CASIS, 2016 [Denisova, T. A. *Tuhfat an-Nafis (A Precious Gift)*. Introduction, translation and comments. Monuments of the Islamic historiography of Johore of the 18th – 19th centuries. M.: IOS RAS, CASIS, 2016 (in Russian)].

Иванов 1954 — Иванов П. П. *Хозяйство джуйбарских шейхов. К истории феодального землевладения в Средней Азии в XVI–XVII вв.* М.–Л.: изд-во АН СССР, 1954 [Ivanov, P. P. *Economy of Juybar Sheikhs. Towards the history of feudal tenure in Middle Asia in the 16th – 17th centuries.* M.–L., 1954 (in Russian)].

Мукминова 1966 — Мукминова Р. Г. *К истории аграрных отношений в Узбекистане XVI в. По материалам «Вакф-наме».* Ташкент: «Наука» УзССР, 1966 [Mukminova, R. G. *On the History of Agrarian Relations in Uzbekistan in the 16th Century. Based on "Waqf-name".* Tashkent: Nauka, 1966 (in Russian)].

Петрушевский 1949 — Петрушевский И. П. *Очерки по истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении в XVI – начале XIX вв.* Л.: изд-во ЛГУ, 1949 [Petrushevsky, I. P. *Essays on the History of Feudal Relations in Azerbaijan and Armenia in the 16th – early 19th Centuries.* L., 1949 (in Russian)].

Троицкая 1969 — Троицкая А. Л. *Материалы по истории Кокандского ханства XIX в. По документам архива кокандских ханов.* М.: «Наука», ГРВЛ, 1969 [Troitskaya, A. L. *Materials on the History of the Khoqand Khanate in the 19th Century. According to the Archive of Khoqand Khans.* M.: Nauka, 1969 (in Russian)].

Чехович 1965 — Чехович О. Д. *Бухарские документы XIV века.* Ташкент: «Наука» УзССР, 1965 [Chekhovich, O. D. *Bukharan Documents of the 14th Century.* Tashkent: Nauka, 1965 (in Russian)].

Чехович 1969 — Чехович О. Д. Задачи среднеазиатской дипломатики // «Народы Азии и Африки», 1969, №6. С. 75–82 [Chekhovich, O. D. Objectives of Central Asian diplomatics. «*Narody Azii i Afriki*», 1969, 6. Pp. 75–82 (in Russian)].

- Чехович 1974** — Самаркандские документы XV–XVI вв. (О владениях Ходжи Ахрара в Средней Азии и Афганистане). Факсимиле, критический текст, перевод, введение, примечания и указатели О. Д. Чехович. М.: «Наука», ГРВЛ, 1974 [*Samar-kand Documents of the 15th – 16th Centuries (On the Possessions of Khoja Ahrar in Middle Asia and Afghanistan)*]. Facsimile, critical text, translation, introduction, notes and indices by O. D. Chekhovich. М.: Nauka, 1974 (in Russian)].
- Чехович 1980** — Чехович О. Д. Обзор археографии Средней Азии // *Средневековый Восток. История, культура, источниковедение*. М.: «Наука», ГРВЛ, 1980. С. 267–280 [Chekhovich, O. D. Overview of the Archeography of Middle Asia. *Medieval East: History, Culture, Source Study*. М.: Nauka, 1980. Pp. 267–280 (in Russian)].
- Чехович 1984** — Чехович О. Д. О дипломатике и периодизации среднеазиатских актов // *Источниковедение и текстология средневекового Ближнего и Среднего Востока*. М.: «Наука», ГРВЛ, 1984. С. 224–230 [Chekhovich, O. D. On the diplomatics and periodization of Central Asian acts. *Sources and textual studies of the medieval Near and Middle East*. М.: Nauka, 1984. Pp. 224–230 (in Russian)].
- Gallop 2015** — Jawi Source Book for the Study of Malay Paleography and Orthography / By Annabel Gallop // *Indonesia and the Malay World (IMW)*. 2015. Vol. 43. P. 13–171.
- Sutejo Sujitno 2007** — Sutedjo Sujitno. *Sejarah penambangan timah di Indonesia*. Jakarta: Cempaka Publishing, 2007.

* * *

**Монголо-тангутские войны
в свете тангутских источников**

Ю. И. Дробышев

Аннотация: В статье анализируются крайне немногочисленные сведения о монголах, которые содержатся в дошедших до нас источниках тангутского государства Си Ся (982–1227). Максимум информации включают «Новые законы», составленные после катастрофического нашествия монголов в 1209-1210 гг. Также под критическим углом зрения рассматриваются тангутоведческие работы, посвященные монголо-тангутским войнам первой четверти XIII в. Показано, что высказывавшиеся гипотезы об упоминании имени Чингис-хана в тангутской ритуальной песне, а также о его символическом изображении на тангутском живописном свитке, базируются на очень многих допущениях и не могут быть приняты. Автор приходит к заключению, что пока мы имеем больше интерпретаций сведений о монголах и их вожде, почерпнутых из тангутских источников, чем извлеченных оттуда фактов.

Ключевые слова: тангутские источники, «Новые законы», Си Ся, монголы, монголо-тангутские войны, Чингис-хан

Для цитирования: Дробышев Ю. И. Монголо-тангутские войны в свете тангутских источников. *Труды Института востоковедения РАН*. Вып. 30: Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады. Том IV. М.: ИВ РАН, 2021. С. 106–119. DOI: 10.31696/2587-9502-2021-30-106-119

Mongol-Tangut wars in the light of Tangut sources

Yuliy I. Drobyshev

Abstract: The article analyzes very scarce information about the Mongols, which is contained in extant sources of the Tangut state Xi Xia (982–1227). Maximum information the “New laws” include drawn up after the disastrous Mongol invasion in 1209-1210. Also, Tangut studies devoted to the Mongol-Tangut wars of the first quarter of the XIII century are considered from a critical point of view. It is shown that hypotheses about mention of Genghis Khan’s name in a Tangut ritual song, as well as about his symbolic image on a Tangut painting scroll, are based on many assumptions and cannot be accepted. The author comes to the conclusion that so far we have more interpretations of information about the Mongols and their leader, drawn from Tangut sources, than facts extracted from them.

Keywords: Tangut sources, “New laws”, Xi Xia, Mongols, Mongol-Tangut wars, Genghis Khan

For citation: Drobyshev, Yuliy I. Mongol-Tangut wars in the light of Tangut sources. *Papers of the Institute of Oriental Studies*. Issue 30. Written Sources of the East: Problems of Translation and Interpretation. Selected papers, IV. Moscow 2021. Pp. 106–119. DOI: 10.31696/2587-9502-2021-30-106-119

Несмотря на то, что монголы сыграли в судьбе тангутов решающую, роковую роль, мы находим о них крайне мало сведений в тангутских источниках. Напрашивающееся объяснение сводится к тому, что тангуты просто не имели времени подробно описывать своих врагов, а если что-то и было написано, то очень скоро сгорело в огне войн с ними. Можно не сомневаться, что в столичном Чжунсине, взятом монголами в сентябре 1227 г. уже после смерти Чингис-хана, хранились десятки, если не сотни тысяч экземпляров различных сочинений, часть которых, вероятно, была этнографического и исторического характера, и включала ценные материалы о кочевниках. Надо полагать, там же погибли практически все

донесения с театров военных действий и записи о мерах, предпринимавшихся двором. Несомненно, счастливейшей случайностью явилось сокрытие тангутами большого числа рукописей и ксилографов в «знаменитом субургане» в Хара-Хото накануне последнего монгольского нашествия, равно как и обнаружение этих книжных сокровищ экспедицией П.К. Козлова в 1909 г.

Короткая, но бурная история монголо-тангутских взаимоотношений известна из китайских, монгольских, тибетских, персидских, европейских и даже русских (!) источников, и лишь малая толика информации имеет собственно тангутское происхождение, причем обнаруживается она в произведениях не исторических. Тангутская историография, если судить о ней по сохранившимся до наших дней письменным памятникам Си Ся, выглядит слабо разработанной, хотя, казалось бы, имела все необходимые предпосылки для этого: высокую культуру самих тангутов и опыт соседнего Китая, откуда они почерпнули очень много¹. Однако такой вывод, конечно, нельзя считать окончательным, и остается надежда на находки в будущем.

Из сравнительно большого числа тангутских источников, попавших в руки исследователей, лишь весьма незначительное количество было составлено в первой четверти XIII в., и буквально единичные тексты имеют то или иное отношение к монгольским вторжениям, которых насчитывается, по меньшей мере, пять: в 1205–1206, 1207–1208, 1209–1210, 1218 (или в конце 1217) и 1226–1227 гг. По существу, эти источники отражают не сами военные столкновения, а их последствия и

¹ Если судить по дошедшим до наших дней тангутским переводам китайских исторических трудов, весьма малочисленным и далеко не первостепенным, то можно допустить незначительный интерес тангутов к истории. Гораздо больше их интересовали китайские трактаты по военному делу [Меньшиков 1984: 34].

даже, если быть еще точнее, результаты устранения этих последствий. На сегодняшний день самым информативным памятником являются «Новые законы», составленные в годы под девизом правления «Гуан-дин» («Блестящее утверждение») (1211–1222) в дополнение к «Измененному и заново утвержденному кодексу девиза царствования “Небесное процветание”» (1149–1169). Они не только устанавливают меру ответственности за преступления, но и содержат любопытные пассажи экономического характера, констатирующие положение дел в стране.

Неудивительно, что много внимания в них уделено ситуации на северной границе [Кычанов 2013: 58–64]. Хотя в цитируемом ниже отрывке этническая принадлежность врагов не проясняется, можно не сомневаться, что речь идет о монголах и их кочевых союзниках: «Наша армия и народ в прежние годы много лет и дней были в сражениях с врагами. Враг наступал, периодически появлялись большие и малые армии мятежников, свивающиеся в клубок старые и новые смуты. На границе из числа служащих в армии многие бегут в пустынные, отдаленные районы, оставляют службу. Имеются разрушения» [Новые законы 2013: 76].

Несмотря на эту невеселую картину, источник дает оптимистическую оценку восстановления мирной жизни после монгольских набегов: «Все пять хлебов взойдут. Пограничные скотоводы также не пострадали. Войска *звонов* (хозяйств — *Ю.Д.*) обеспечены продовольствием. Доходы государству поступают. <...> На поля риса и пшеницы пущена вода, и поля обрабатываются. Жизнь народа восстанавливается и улучшается. Производятся возмещения убытков. Сделан шаг к полному спокойствию» [Новые законы 2013: 193]; «Во всех орошаемых районах русла рек и каналов уже приведены в порядок» [Новые законы 2013: 223]. По поводу

последней фразы можно заметить, что реки и каналы выполняли в Си Ся не только хозяйственную, но и военную функцию: они препятствовали продвижению вражеской конницы.

Проанализировав два тангутских официальных документа из рукописного фонда ИВР РАН (№№ 7630-1 и 4727-2), датированных 1210 г., японский исследователь Сато Такаясу пришел к заключению, что в результате монгольской агрессии тангутская администрация испытывала трудности в наборе солдат для охраны столицы, поскольку на эту службу не находилось желающих [Sato Takayasu 2014: 201–208]. Другие тангутские источники также подтверждают как факты дезертирства на северной границе государства [Новые законы 2013: 76], так и попытки уйти оттуда легально в более спокойные районы [Куспанов 1971: 189–201].

Тангутские источники не говорят о целях монгольских нападений. Можно более или менее обоснованно полагать, что, по крайней мере, до 1209–1210 гг. в государстве рассматривали кочевников как обычных степных варваров-грабителей, но осада Чжунсина должна была показать, что те имели гораздо более серьезные намерения.

К сожалению, источники ничего не добавляют к картине «монгольского империализма». Если говорить об идеологических аспектах монгольских завоеваний, то из введенных в научный оборот тангутских сочинений нельзя извлечь никакой информации. Судя по имеющимся крайне малочисленным упоминаниям северных соседей, тангуты не старались вникать в их духовную жизнь и не пытались разобраться, какая причина, кроме жажды наживы или мести за укрывательство врагов, толкала их на вторжения в Си Ся. Идея вселенской монархии, несомненно, владевшая в первой половине XIII в. умами монгольской элиты, едва ли была им известна. Слова ультиматумов, которые должны были получать тангутские

императоры, возможно, начиная уже с 1205 г., не сохранились либо пока не найдены. Обращался ли Чингис-хан (тогда еще Тэмучжин) к императору Чунью (1194–1206) с требованием покорности, как старший по положению к младшему, или же просил его, как равного, выдать беглого врага — сына кереитского Ван-хана Сангума, мы не знаем. Совокупность сведений, полученных из различных источников, позволяет предполагать, что в те годы монгольский хан был еще очень далек от мыслей о мировом господстве. Даже в 1209-1210 гг., когда монголы предприняли попытку штурма тангутской столицы, что можно оценивать как реализацию намерения либо уничтожения, либо покорения тангутского государства, он вряд ли рассматривал войну против тангутов как шаг на пути к созданию гигантской империи. Впрочем, по итогам этой кампании субординация монголов и тангутов обрела предельную четкость: государь Си Ся стал вассалом Чингис-хана.

殘殘

Само слово «монгол» не зафиксировано ни в одном из известных на сегодняшний день тангутских произведений²; северные соседи названы там «татарами» («дада»). При этом справедливо указывается, что «татары — подлинные враги» [Новые законы 2013: 114]. Не донесли они и ни одного слова о том, по чьему приказу Си Ся было в конце концов стерто с лица земли, — о Чингис-хане. Это выглядит еще более удивительно на фоне сообщения о последнем походе Чингис-хана на государство тангутов и его смерти там в средневековой русской историографии, обычно молчащей о событиях, не касающихся русских княжеств напрямую [ПСРЛ 1998: стб. 745]³.

² Напомним, что спор о происхождении и первоначальном значении этого слова не утихает до сих пор. В XIII в. оно было скорее политонимом, чем этнонимом.

³ Разбор этого вопроса см.: [Астайкин, Дробышев 2020: 49–59].

Тем не менее, намеки на монгольского хана обнаружила в тангутских материалах известная отечественная исследовательница — тангутовед К. Б. Кепинг. На рубеже 1990–2000 гг. она подготовила серию статей, частью оставшихся незаконченными, посвященных этой незаурядной личности, опираясь на тангутские материалы и привлекая данные из источников на других языках. Скудость тангутских сведений не помешала автору высказать ряд интересных гипотез, которые, однако, в настоящее время еще не могут быть подтверждены.

Среди привезенных экспедицией П. К. Козлова тангутских бумаг были идентифицированы песни, написанные от руки на обороте листов печатного сборника тангутской поэзии. Сборник датируется 1185–1186 гг. (Тангутские рукописи 1963: 53–54). Очевидно, песни не могли быть записаны ранее этих лет, однако исследовательница предположила датировку намного более позднюю — начало XIV в., исходя из прочтенного ею имени Пагба-ламы (1235–1280), о смерти которого там якобы говорится. Появление этих текстов в «знаменитом субургане» много позже его закрытия она объяснила еще одной загрузкой в него книг уже в юаньский период. Согласно трактовке К. Б. Кепинг, в одной из этих «тантрических ритуальных песен»⁴, носящей название «Священная мощь преодолет все соседние народы» (Танг. 25, № 121), содержится призыв к борьбе с монголами и есть строки, упоминающие имя Чингиса в зашифрованном виде:

⁴ К.Б. Кепинг постулирует бытование в Си Ся двух языков — профанного и сакрального; на последнем, по ее мнению, были сложены ритуальные песни. Это предположение не получило широкой поддержки специалистов. См.: <https://www.babelstone.co.uk/Blog/2011/08/myth-of-tangut-ritual-language.html> (дата обращения 29.10.2020).

«Демон-душителъ из преисподней / Кузнец Гром
[Так неожиданно?] появился, что нельзя было [его] избежать»

[Kepping 1999: 236; Kepping 2001: 2; Кепинг 2003а: 198].

Действительно, детское имя Чингис-хана — Тэмучжин (Кузнец). И это единственное, в чем здесь можно согласиться с К. Б. Кепинг. Имя было дано его отцом Есугаем в ознаменование победы над татарским вождем Тэмучжином-Уге [Козин 1941: 85–86], вероятно, для того, чтобы доблесть поверженного врага передалась новорожденному, и к кузнечному ремеслу как таковому отношения не имеет.

В другой статье автор объясняет причину появления в этой песне эпитета «душителъ». Известно, что Чингис-хан потребовал у предпоследнего тангутского императора Дэ-вана (1223–1226) сына в заложники (обычная международная практика тех лет), но Дэ-ван после совещания со своими сановниками ответил отказом, что фактически означало непризнание вассалитета: по монгольским представлениям — открытый бунт. Более того, он принял под свое покровительство врага Чингис-хана — сына найманского Кучлука Чилагэсякуня [Кычанов 2008: 646]. Теперь уже ничто не могло остановить мстительного монгола. Однако К. Б. Кепинг выдвигает совершенно иную версию произошедшего — юный тангутский принц все-таки был отправлен к монголам и проследовал в марте 1225 г. через Хара-Хото (о чем иносказательно сообщает хорошо известная специалистам докладная записка помощника командующего из этого города [Кычанов 1977: 139-145])⁵, а затем, согласно той же ритуаль-

⁵ Сам Е. И. Кычанов не считал, что в «записке» под «держателем золотой пайцзы» подразумевается наследник тангутского престола. По мнению ученого, там идет речь о правителе Сучжоуского округа, который, возможно, направлялся на север для переговоров с монголами или, напротив, с их степными недругами. Сильное сомнение вызывает

ной песне, «дикие звери», т.е. монголы, убили его, и теперь его останки лежат в степи непогребенными:

«... старший сын императора, не достигший и десяти лет, отправился как посол к хорам⁶.

Будучи убит дикими зверями, [он] стал трупом в степи, и его кости все еще лежат там»

[Kepping 2003a: 191].

Понятно, что трагедия произошла с санкции Чингиса. «Существенно, что в песне нет ничего, что указывало бы на тот факт, что он был ханом — в глазах тангутов он всего лишь кузнец, исполненный злобой душитель, не заслуживающий никакого уважения», — комментирует исследовательница [Kepping 2003a: 192]. Ее дальнейшие суждения, хотя выстроены вполне логично, исходят из ничем пока не подкрепленного предположения о судьбе наследника тангутского трона: «Что касается слова “душитель” по отношению к Чингис-хану — оно может намекать на факт, что наследник-заложник был задушен, а не убит мечом, так как, согласно монгольским представлениям, кровь высокопоставленного врага (несомненно, тангутский наследник-заложник принадлежал к этой категории) не следовало проливать на землю (ср. историю Чжамухи — *анды*, или побратима Чингис-хана)» [Kepping 2003a: 192–193]. Это совершенно верное изложение монгольского обычая казни высокородных людей, но, повторимся, убийство монголами сына Дэ-вана не является установленным фактом.

наличие у тангутского наследника *пайцзы*, т.е. верительной дощечки. Как член императорской фамилии, он должен был иметь личную печать, а не *пайцзу*, на которой имя ее держателя не обозначалось.

⁶ *Хор* — тибетское обозначение кочевников, прежде всего тюркоязычных. Позже оно было распространено и на монголов, которых также называли *сог*. Как отмечалось выше, тангуты именовали своих северных соседей татарами.

Собственно говоря, ничем не мотивирована сама причина такого действия. Далее К. Б. Кепинг обосновывает идею о своего рода «обмене сыновьями»: вместо отданного монголам на растерзание наследника Дэ-ван приютил сына Кучлука; затем автор пускается в рассуждения о подготовке тангутами переноса своей столицы на восток, основываясь на крайне шаткой аналогии с событиями в Древней Корее.

К большому сожалению, К. Б. Кепинг не опубликовала ни полный перевод этой «ритуальной песни», ни ее факсимиле. Не привела она и транскрипцию.

Письменное наследие тангутов — не единственный источник информации для реконструкции исторических событий, в частности, монголо-тангутских войн. С этой целью К. Б. Кепинг прибегла к сохранившимся памятникам изобразительного искусства Си Ся. Этот оригинальный подход привел к не менее оригинальным догадкам, которые, к сожалению, на данный момент также страдают недоказуемостью.

Свиток на шелке «Бодхисаттва Гуаньинь Луна-Вода» (X-2439), помимо изображения самого бодхисаттвы, включает жанровую сцену с праведником (тангутским императором), направляющимся в Чистую Землю Амитабхи, мальчиком, музыкантами и лошадьми, стоящими у разверстой могилы. К.Б. Кепинг усмотрела в этом свитке зашифрованный намек на события последних трёх лет существования тангутского государства и предположила, что мальчик — это убитый монголами сын Дэ-вана, кобыла символизирует тангутскую императрицу (которая, по легенде, досталась после разгрома Си Ся Чингис-хану и во время первой брачной ночи нанесла ему смертельное увечье), а жеребец — самого Чингис-хана. Позы лошадей метафорически демонстрируют отвержение «императрицей» притязаний «хана» [Kerping 2003б: 210–

219)⁷. Между тем, знаток тангутского искусства К. Ф. Самосюк датирует икону началом XII в. [Самосюк 2006: 145; Самосюк 2012: 347], что снимает какие бы то ни было аллюзии на последнюю кампанию Чингис-хана. Что касается лошадей, то, по ее мнению, здесь изображены жертвенные животные [Самосюк 2006: 58].

Таким образом, можно констатировать, что предположения К. Б. Кепинг о зашифровке имени Чингис-хана в тангутских письменных и живописных источниках базируются на целой системе допущений, ввиду чего они так и остаются лишь предположениями.

Подводя итог данного исследования, отметим, что на сегодняшний день мы имеем больше интерпретаций сведений о монголах и их вожде, почерпнутых из тангутских источников, чем извлеченных оттуда фактов. Однако, принимая во внимание, что еще ждут расшифровки тангутские документы из коллекции ИВР РАН, написанные скорописью, можно надеяться на обнаружение новых уникальных сведений о монголо-тангутских отношениях первой четверти XIII в.

Литература / References

Астайкин, Дробышев 2020 — Астайкин А. А., Дробышев Ю. И. Упоминания Чингисхана в русских летописях // *Восток*. 2020. Вып. 4. С. 49–59 [Astajkin A. A., Drobyshev Yu. I. Mentions of Genghis Khan in Russian Chronicles // *Vostok (Oriens)*. 2020. Issue 4. Pp. 49–59 (in Russian)].

⁷ По-видимому, К. Б. Кепинг предполагала развить эту тему в специальной статье, но преждевременная смерть не позволила ей это сделать. См.: [Кепинг 2003б: 202–209].

- Кепинг 2003а** — Кепинг К. Б. Имя Чингис-хана в тангутской песне // *Ксения Кепинг. Последние статьи и документы*. СПб.: Омега, 2003. С. 196–201 [Kepping K. B. The Name of Genghis Khan in the Tangut Song // *Ksenia Kepping. Latest articles and documents*. SPb.: Omega, 2003. Pp. 202–209 (in Russian)].
- Кепинг 2003б** — Кепинг К. Б. Чингис хан и императрица // *Ксения Кепинг. Последние статьи и документы*. СПб.: Омега, 2003. С. 202–209 [Kepping K. B. Genghis Khan and the Empress // *Ksenia Kepping. Latest articles and documents*. SPb.: Omega, 2003. Pp. 196–201 (in Russian)].
- Козин 1941** — Козин С. А. *Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г.* М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941 [Kozin S. A. *Secret Legend. Mongolian Chronicle 1240*. M.–L., 1941 (in Russian)].
- Кычанов 1977** — Кычанов Е. И. Докладная записка помощника командующего Хара-Хото (март 1225 г.) // *Письменные памятники Востока 1972*. М.: Наука, 1977. С. 139–145 [Kuchanov E. I. Memorandum of the Assistant Commander of Khara-Khoto (March 1225) // *Written Monuments of the East 1972*. M.: Nauka, 1977. Pp. 139–145 (in Russian)].
- Кычанов 2008** — Кычанов Е. И. *История тангутского государства*. СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2008 [Kuchanov E. I. *History of the Tangut state*. SPb., 2008 (in Russian)].
- Кычанов 2013** — Кычанов Е. И. Тангутско-татарская граница в первой четверти XIII в. (по тексту «Новых законов» Ся) // *Монголика-Х*. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2013. С. 58–64 [Kuchanov E. Tangut-Tatar Border in the First Quarter of the 13th century (According to the Text of the "New Laws" of Xia // *Mongolika-X*. SPb., 2013. Pp. 58–64 (in Russian)].
- Меньшиков 1984** — Меньшиков Л. Н. *Описание китайской части коллекции из Хара-Хото (фонд П. К. Козлова)*. М.: ГРВЛ, 1984 [Men'shikov L. N. *Description of the Chinese Part of the Collection from Khara-Khoto (P. K. Kozlov's Fund)*. M., 1984 (in Russian)].

- Новые законы 2013** — «Новые законы» тангутского государства (первая четверть XIII в.) / Изд. текста, пер., введ. и комм. Е. И. Кычанова. М.: «Наука», ВЛ, 2013 [*"New laws" of the Tangut State (First Quarter of the 13th Century)* / Ed. text, transl., introd. and comm. by E. I. Kuchanov. M., 2013 (in Russian)].
- ПСРЛ 1998** — Полное собрание русских летописей. Т. 2. Ипатьевская летопись. М.: Языки русской культуры, 1998 [*Complete Collection of Russian Chronicles. Vol. 2. The Hypatian Codex*. М., 1998 (in Russian)].
- Самосюк 2006** — Самосюк К.Ф. Буддийская живопись из Хара-Хото XII–XIV веков. СПб.: Изд-во ГЭ, 2006 [Samosyuk K. F. *Buddhist Painting from Khara-Khoto of 12–14th Centuries*. SPb.: State Hermitage, 2006 (in Russian)].
- Самосюк 2012** — Самосюк К.Ф. Портреты тангутов в живописи из Хара-Хото // *Тангуты в Центральной Азии*. М.: ВЛ, 2012. С. 342–363 [Samosyuk K. F. Portraits of Tanguts in painting from Khara-Khoto // *Tanguts in Central Asia*. М., 2012. Pp. 342–363 (in Russian)].
- Тангутские рукописи 1963** — *Тангутские рукописи и ксилографы*. Список отождествленных и определенных тангутских рукописей и ксилографов коллекции института народов Азии АН СССР / Сост. З. И. Горбачева, Е. И. Кычанов. М.: Изд-во восточной литературы, 1963 [*Tangut Manuscripts and Woodcuts*. List of identified and determined Tangut manuscripts and woodcuts from the collection of the Institute of the Peoples of Asia of the Academy of Sciences of the USSR / Comp. by Z. I. Gorbacheva and E. I. Kuchanov. M., 1963 (in Russian)].
- Kepping 1999** — Kepping K. B. The Etymology of Chinggis Khan's Name in Tangut // *Studia Orientalia*. Helsinki, 1999. Vol. 85. P. 233–243.
- Kepping 2001** — Kepping K. B. Chinggis Khan's Name Encrypted in a Tangut Song // *Newsletter of the International Dunhuang Project*. 2001. № 19. Winter.

Kepping 2003a – Kepping K. B. Chinggis Khan's Last Campaign as Seen by Tanguts // *Ксения Кепинг. Последние статьи и документы*. СПб.: Омега, 2003. С. 172–195 [Ksenia Kepping. *Latest articles and documents*. SPb.: Omega, 2003. Pp. 172–195].

Kepping 2003b – Kepping K. B. The Guanyin Icon (Chinggis Khan's Last Campaign) // *Ксения Кепинг. Последние статьи и документы*. СПб.: Омега, 2003. С. 210–219 [Ksenia Kepping. *Latest articles and documents*. SPb.: Omega, 2003. Pp. 210–219].

Куќанов 1971 – Куќанов Е. И. A Tangut Document of 1224 from Khara-Khoto // *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*. 1971. Vol. 24. № 2. P. 189–201.

Sato Takayasu 2014 – Sato Takayasu. Defense Challenges for the Capital of the Xi Xia (Tangut) Kingdom: Evidence from Research on Khara-Khoto Documents from around 1210 // *Central Asiatic Journal*. 2014. Vol. 57. Special Tangut Edition. P. 201–208.

Электронные ресурсы / Digital sources

<https://www.babelstone.co.uk/Blog/2011/08/myth-of-tangut-ritual-language.html> (дата обращения 29.10.2020).

<https://www.babelstone.co.uk/Blog/2011/08/myth-of-tangut-ritual-language.html> (in English) (Date of request 29.10.2020).

* * *

**Ойратский перевод
«Двадцати одного восхваления Богини Тары»
из частной коллекции Б. Б. Окчаева¹**

Б. В. Меняев

Аннотация: Статья посвящена ойратскому переводу известного канонического сочинения, посвященного культуре богини Тары, одного из популярных божеств пантеона тибетского буддизма. Большую роль в становлении культа Тары у ойратов (калмыков) сыграли посвященные ей сочинения, среди которых можно выделить как канонические, так и тексты так называемого “народного буддизма”. В настоящее время списки рукописей «Восхваления Тары» хранятся в семьях верующих, где считаются оберегами семьи, охраняющими ее от всех невзгод и болезней. У ойратов «Восхваления Тары» были популярны как в рукописном виде, так и в ксилографии. Нужно отметить, что сохранилось лишь небольшое количество ксилографических книг на ойратском языке. Почти все они сосредоточены в фондах и библиотеках Монголии, а также в частных коллекциях ойратов Китая (Синьцзян). В Калмыкии же, в научном архиве КалмНЦ РАН нет ни одного ойратского списка «Восхваления Тары».

Ключевые слова: Ойратский язык, рукопись, Тара, Зая-пандита, Камыш Окчаев, буддийская традиция, перевод, оригинал

Для цитирования: Меняев Б. В. Ойратский перевод «Двадцати одного восхваления Богини Тары» из частной коллекции Б. Б. Окчаева. *Труды Института востоковедения РАН*. Вып. 30:

¹ Исследование выполнено при финансовой помощи РФФИ в рамках научного проекта № 19-012-00640 (а).

Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады. Том IV. М.: ИВ РАН, 2021. С. 120–134. DOI: 10.31696/2587-9502-2021-30-120-134

**Oirat translation of
"Twenty-one praises of the Goddess Tara"
from B. Okchaev's private collection**

Badma V. Menyayev

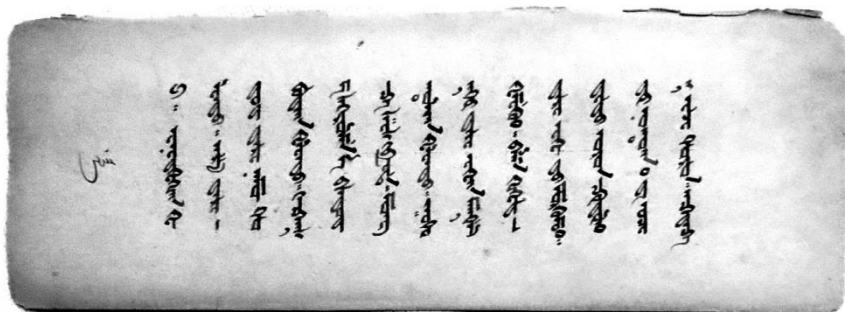
Abstract: The article is devoted to the Oirat translation of the famous canonical work dedicated to the cult of the goddess Tara, one of the popular deities of the pantheon of Tibetan Buddhism. An important role in the formation of the cult of Tara among the Oirats (Kalmyks) was played by works dedicated to this goddess, among which can be distinguished canonical text as well as texts of the so-called "folk Buddhism". Currently, the lists of manuscripts of the "Praise of Tara" are kept in the families of believers, where they are considered as amulets of the family, protecting it from all adversities and diseases. Among the Oirats, "Praises of Tara" were popular both in handwritten form and in woodcut. It should be noted that not a large number of woodcuts in the Oirat language have been preserved. Almost all of them are concentrated in the collections and libraries of Mongolia, as well as in private collections of oirats of China (Xinjiang). In Kalmykia, in the scientific archive of the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, there is not a single Oirat list of "Praising Tara".

Keywords: The Oirat language, the manuscript, Tara, Zaya-Pandita, the Kamysh Okchaev, Buddhist tradition, translation, original

For citation: Menyayev, Badma V. Oirat translation of "Twenty-one praises of the Goddess Tara" from B. Okchaev's private collection. *Papers of the Institute of Oriental Studies*. Issue 30. Written Sources of the East: Problems of Translation and Interpretation. Selected papers, IV. Moscow 2021. Pp. 120–134. DOI: 10.31696/2587-9502-2021-30-120-134

В статье рассказывается об ойратской рукописи под названием «Сутра Святой Тары» (ойр. *Xutuqtu Dāre ekeyin*

sudur kemēkūi orošiboi). Ее полное ойратское название: *Xutuqtu Dāre ekeyin maqtāl kemēkūi* («Восхваление матери Тары»). Размеры: 8,7x21,7 см. 10 лл. Текст полный. Рукопись хранится в частной коллекции в семье Окчаевых в поселке Сарпа Кетченеровского района Калмыкии. В 2016 году нами была предпринята научная экспедиция в этот поселок с целью ознакомления с имеющимися там ойратскими рукописями. В семье Окчаевых вот уже на протяжении столетия хранится молитвенник, владельцем которого был астролог (калм. зурхач) Камыш Окчаев.



Титульный лист ойратской версии

Камыш Окчаев служил астрологом в аймачном хуруле «Сера Тосамлинг», относящемуся к Хошеутовскому аймаку Икицохуровского улуса. По устной информации племянницы Камыша Окчаева, Боркаевой Куука Етаевны (1917–2007), он

скончался в 1918 г. После его смерти молитвенник хранился в семье младшего брата, Окчаева Йоты. Молитвенник состоит из пяти ойратских и одной тибетской рукописей, а также одного тибетского ксилографа (Дорджи джодва). Родственники Камыша Окчаева бережно хранили молитвенник дяди, сохраняя его и в годы сибирской депортации (1943–1957).

Богиня Тара среди буддистов известна под многими именами и эпитетами. В Индии ее называют *Tara*, в Тибете — Долма, в Монголии — *Дара эхэ*, в Калмыкии — *Дэр эк*. В силу того, что Тара, вобрав в себя мудрость многих будд, обрела запредельную способность спасать живые существа и подавлять негативные проявления кармы, ее также называют «стремительная мать» (*түргн эк*), «спасительница мать» (*гетлггч эк*), «отважная мать» (*баатр эк*), «мать благородных» (*йозуртна эк*), спасительница Окон-тенгри (*гетлггч Окн теңгр*) [Ойратская версия 2013: 22].

В «Ойратском словаре поэтических выражений» (Эпитеты великих будд) о Таре говорится, что она «Матушка, творящая ом», «успокаивающая мать», «мать победившего», «дочь войска мира», «великославная мать», «державшая лотос». В буддийском пантеоне насчитывается двадцать одна форма ее проявления, образно воплощенная в буддийской иконографии. Все Тары имеют одну общую мантру — *Ом таре туттаре туре суха*. Ее произносят нараспев 21 раз по количеству ее эманаций [Ойратский словарь 2010: 119].

В буддийской традиции происхождение Тары связывают с Авалокитешварой, олицетворяющим истинную природу сострадания. Тара в народном представлении — воплощение беспредельного сострадания (ойр. *caqlaši ügei nigüülseqči*).

Вследствие особой популярности Тары широкое распространение получили гимны и обрядовые тексты, посвящен-

ные различным ее эманациям, а также разные устные и письменные истории о ней.

К гимнам Тары, распространенным у ойратов и калмыков, можно отнести сочинение Атиши «Гимн 21 Таре». В XVII в. перевод с тибетского на ойратский язык был выполнен ойратским просветителем Зая-пандитой Намкай Джамцо. В ойратской культуре название перевода варьируется от «Сутры Тары» до «Восхваления Тары». Нужно отметить, что в народе была также популярна ее тибетская версия, которая была распространена среди донских калмыков (*бузава*).

По мнению тибетолога А. В. Зорина, этот текст «Восхваления» был настолько популярен среди верующих, что ни один другой гимн не может сравниться с ним по степени использования в ежедневных ритуальных практиках. Этот текст входит в круг регулярного чтения большинства монашеских общин и ежедневную практику простых верующих, а также включен во все сборники ритуальных текстов различных монастырских школ [Гимны Таре 2009: 37].

Структура ойратского перевода состоит из краткого обращения к Таре, хвалы ее коренной мантре, восхвалений 21 формы Тары и ряда строф, объясняющих пользу от прочтения этого гимна. Также ойратский текст дополнен молитвой-просьбой и текстом принятия прибежища в Таре. Гимн начинается с краткого обращения и призывания Поля прибежища во главе с Тарой. Восхваляется ее происхождение.

В заключительном колофоне гимна говорится, что инициатором перевода на ойратский язык (ойр. *ögligüyin ezen*) выступил аристократ по имени Ариун сузугту тайши, мы его идентифицируем с хошутским князем Аблаем, который был названным братом Зая-пандиты и покровительствовал ему в деле распространения буддизма среди ойратов. Имя перевод-

чика отмечено как равджам Зая-пандита. К сожалению, колофон не содержит информации о дате перевода гимна.

Списки рукописей ойратского перевода «Восхваления Тары» несомненно являются яркими образцами переводческой деятельности Зая-пандиты и занимают достойное место в ряду его переводных трудов.

К статье мы прилагаем транслитерацию рукописи.

Транслитерация

(1a) Xutuqtu Dāre ekeyin sudur kemēküi orošiboi:

(1b) Enedkegiyin ke=//lendü: Ārya Dāre//düd dāre namo
tö=//bödiyın kelendü: paqs//ma Skrolmā la bsodod//pa šes byevā:
mong=//γoliyın kelendü: xutu=//qtu Dāre ekeyin maqtāl//kemēküi:
Blama kigēd//Dāre eke-dü mörgümüi://

Dēdü oron Puduli=//du

Noγoyın oṃ da üze=//q-ēce törön:

Apadapa//(2a) titimtei:

Furban//cagiyın burxadiyın üyilen=//či eke:

Dāre eke//nököd selte iren//soyırxo:

Tenggeri kigēd//asurinar titim-yēr

Xo=//yor köliyin padmadu// sögödön:

Xamuq yaduyın-//ēce getülgeqči

Dāre//ekedü mörgümüi:

Oṃ// getülgeqči xutuqtu// Dāre ekedü mörgümüi://

Mörgümüi getülgeqči//(2b) türgün bātur eke:

Nige// aqšani cakilyan metü ni=//detü:

Furban yertüncü-//yin itegeliyın niyuuriyın//

Usun törölkütü delge=//reqsen geser-ēce bo=//luqsan eke:

Mörgümüi//namariyin bükündü döüri=//qsen
Zuun sara dab=//xurlaqsan niyuurtai://
Mingyan ododiyin cuul=//yan-yēr sayitur nēqsen//
Maši badarangyui genel=//te eke:

Mörgümüi//(3a) usun-ēce töröqsön
Kökö//altan padma-bēr yar maši çimeq=//sen
Öqligü kicēnggüi xatuuǰil//amurlingyui
Külicenggüi samadi//yabuduliyin oron eke:

Mörgümüi//tögünçilen boluqsani usnir
Kizā=//laši ügei teyin ilayuşsan yabdul=//tu
Xocorli ügei barimad olon://
İlayuşsan köbüün maši şüteqçi//eke:

Mörgümüi düd dāre huṃ//üzüq-yēr
Küsel züq kigēd oq=//torıyui döüregen:
Dolōn yertün=//cüyuin köl-yēr darun
Xocorli ügei//iröülün čidaqçi eke:

Mörgümüi//Xurmistan ıal tenggeri Esürin//
Ki tenggeri eldeb erketündü//takaqdan:
bhüdi bhder Gandara//(3b) noıoud kigēd
Yakša-yin cuulıayın//ömnö-ēce maqtaqçi eke:

Mörgümüi//darad kemēkü kigēd pad-yēr
Çi=//nadaşıyın endöülkü kürdü maši//ebden:
Baruun axorın zöün köl-//yēn ĵıyın daruqçi
Xorulzan şata=//xui ıal maši badarangyui eke://

Mörgümüi yeke ayuultai düre
Şum=//nuşıyın bātari teyin darun:
Usun//törölkütü niıour kilinggiyın axuril//üyiledün:
Xamuq dayısuni xocor=//li ügei alaıqçi eke:

Mörgümüi dē=//dü yurban erdeni-yi orolxui//
Muturiyin xurğun-yēr zürke-bēn//maši çimen
Xocorlı ügei zügiyin//kürdün-yēr çimeqsen
Öböröyin//gereliyin cuulğan noyoudi butu=//luqçi eke:

Mörgümüi maši bayasxui//(4a) zalitai
Titimiyin gereliyin erken//delgeren:
Inēn maši inēkü düd//dāre-bēr
Şumnus kigēd yertüncü=//şi erkedeyin oruuluqçi eke:

Mör=//gümüi yazar delkei tala tedkeqçi=//yin
Cuulğan noyoud xamugi ariu=//lan çidaqçi
Kilinggiyin axorıl kö=//dölköcü: huṃ üzeq-yēr
Xamuq//yaduuni maši tonıyaqçi eke://

Mörgümüi zarimdaq sara-bēr titimlen//
Xamuq çimeq maši badarangyui//
Xongyorcoq dotoro apidapa-//ēce
Nasuda maši genel sayitur yar//yaqçi (eke) eke:

Mörgümüi ecüs ya=//yalabiyin yal metü
Badarangyui erken//dundu oroşin:
Baruun jıyin zöün//axorin: bükün-ēce ergeküi
Bayasxu=//(4b) lang-yēr dayisuni ayımaq maši daruq=//çi eke:

Mörgümüi yazar delkei-[ın] [tala]//
Alixa[n]-yēr deldün kül-yēr debseq=//çi
Kilinggiyin xuniyēr üyiledün://huṃ üzeq-yēr
Dolōn dabxar//noyoudi ebdeqçi eke:

Mörgümüi//amuşuulangtu buyan-du amurliulu=//qçi
Gasalang-ēce nöqçiqşön amur=//lingyui yabduliyin [oron]jeki:
Sv hā//oṃ sayitur tögüsüşsen-yēr//
Yeke kilince ebdeqçi eke://

Mörgümüü bükün-ēce maši bayasun//ergekü-bēr
Dayisuni biyēyi maši//ebdeqçi
Arban zügiyin tarni zo=//kōqson
Uxān huṃ getülü=//qsen eke:

Mörgümüü doru [düre] köl//debseküi-bēr
Huṃ-giyin bayiduli=//yin körönggö çinartu
Sömör uula//(5a) mandara kigēd nebtelen üi=//ledüqçi
Γurban yertüncü noyuu=//di ködölgüqçi eke:

Mörgümüü teng=//geriyin nuur bayidultai
Görösün bel=//getüi-yi yartān barin:
Dara xo=//yor ögüülen: pad üzüq-yēr//
Xamuq xoron noyuudi xocor=//li ügei arilyaqçi eke:

Mörgümüü//tenggeriyin nuur [cuulyan] bayidaltai:
Görösün//belgetüi-yi yartān barin:
Dhara//xoyor ögüülen: pad üzeq-[yēr]
Xamuq//xoron noyuudi xocorlı ü=//gei arilyaqçi eke:

mörgümüü//tenggeriyin nuur bayidultai görō=//
sön belgetüi-yi yartān barin//
dara xoyor ögüülen pad ü=//
zeq-yēr xamuq xoron noyuudi//
(5b) xocorlı ügei arilyaqçi eke://

mörgümüü tenggeriyin cuulyan noyuu=//
diyin xān tenggeri ginari şüteqçi//
eke: bükün-ēce tālaqdaxu zem=//
segiyin coq-yēr temcel kigēd//
muu zöüdü arilyaqçi eke://
mörgümüü delgereqsen naran sara//
xoyor nidün-ēce maši todor=//
xoi gerel γarun xara xoyor//

ögüülen: düd dāre-bēr maši//
 küçir kiñiq arilyaqçi eke://
 mörgümüi bükü tereçi=//
 nariyin zoköl-yēr amurlingyui//
 küçin sayitur tögüsün: ada//
 bhdar kigēd yakša-yin cuulyan//
 noyuudi daruqçi: ülemji//
 üreyin maši dēdü eke://
 (6a) ene ündüsün tarniyin//
 maqtāl kigēd mörgüül xorin//
 nigen bui:: : :://
 okin tenggeri-dü ünən süzeq-//
 tei tögös oyuutan ken: sayitur//
 süzelen ögüüleküi-bēr: üdeşi//
 bür örlēbür bosun sedkebēsü ü=//
 lü ayuuxu büküni sayitur ögön//
 xamuq kilince maši amurlululan//
 xamuq muu zayātani ebdekü://
 dolōn byebā ilayuşsan noyuud//
 ötör abşiq ökō boluyu: öün-//
 ēce yekēyi olon moxortu kü=//
 reqsen burxani xutuq tende//
 odoxu: töüni yeke küçir xo=//
 ro nasuda oroşixu buyu: basa//
 busu yabuxu ideqsen kigēd//
 (6b) uuba cü sanaqşan-yēr sayitur//
 arilxu boluyu: ada kiñiq kigēd//
 xoron-yēr enelüşsen zobolong=//
 giyin cuulyani maši arilyaxu: busu//
 amitan noyuudtu basa tiyimi: xo=//
 yor yurban dolōnto ilte ögüü=//

lekülē: köbüü kūsüqčîn köbüü//
 olon: ed kūsüqčîn ed no=//
 yuudi cü olxu boluyu: xamuq//
 kūsül bütün todxor noyuudi//
 arilyan öbörö daruxu://
 om dāre dūd dāre dūre sv//
 hā: Getülgeqči xutu=//
 qtu Dāre eke kigēd: arban züq//
 yurban caq-tu aqşan: İlayuqşan//
 köbüün selte bügüdedü bükü=//
 ēce süzelün mörgümüi: cece=//
 q küjî zula üner zōqluur//
 (7a) ideyin köq duun terigüüte=//
 ni ilte belden sedkel-yēr xubil=//
 yaǰî örgümüi: xutuqtu ekēn//
 cuulyan zōqlon soyırxo: te=//
 rigüüleşi ügei-ēce ödögē kür=//
 tüle: arban nöül kigēd tabun//
 zabsar ügei sedkel nisvānişiyin//
 erkēr boluqşan xamuq kilonce//
 namançılan üyiledümüi: şarvaq par=//
 di kabud bodhi sadv öbörō tō=//
 rölkötön bügüdeyin yurban caqtu//
 buyan ali xurāqşan buyan-du bi//
 daxan bayasulcamui: amitan no=//
 yuudiyin sayîn kigēd oyuuni il=//
 yal yamāru yeke ücöüken: yerü//
 kölgünü nomiyin kürdü erigüülen//
 söyırxo: orçilong kezei xōsun//
 (7b) boltolo yasalang-ēce ülü//
 nöqčîn nigüülesküi-bēr zobo=//

longgiyin dalai-du çibeqsen//
 amitan noyoudi üzen soyir=//
 xo: mini xamuq töröl tutum//
 bütëküi burxan: çurban cagiyin//
 xamuq burxadiyin üyilençi eke//
 kökö noyōn nige niyuur xoyor//
 çartai türgün bātur udpala//
 bariqçi ekeyin ölzöi oroşi=//
 toçai: getülgeççi Dāre eke//
 tani biye yambar kigēd nököd//
 gegēn nasani kemzei tarālanggiyin o=//
 ron: tani dēdü sayin belge yam=//
 bar böğösü bida tere metü imaç=//
 ta olxu boltoçai: tanda maç=//
 tan zalibariqsani küçin-yēr bi=//
 da xamiyā oroşiqson çazariyin//
 (8a) mini ali xurāqşan buyan bükün//
 bodiyin ündüsün bolun önidö//
 ülü udan: amitani udurduççi//
 coç bi boltoçai: getülgeççi ila=//
 çun töğüsen üleqşen nigüülesküi=//
 tü eke: bi kigēd kizār ügei//
 xamuq xoyor töüdkür//
 arilyan: xoyor cuulyani ö=//
 tör töğüsken duusuqşan burxa=//
 ni xutuq oçyuulan söyirxo://
 töüni oltolo: inari xamuq tö=//
 röl tutum tenggeri kümüni dēdü//
 çiryalang olōd: xamugi me=//
 deççi-yi bütēn üyiledküi-dü//
 zedkerlekü ada todxor kiçi=//

q ebečın terigüten caq busuyin//
 üküü bolxu eldeb kigēd muu//
 (8b) zöüden muu belge nayıman ayuul//
 terigüüten čixula könöl noyuu=//
 di ötör amurlıulan ügei bolyon//
 soyırxo: yertüncü kigēd yertün=//
 cü-ēce nöqçıqsön ölzöi xu=//
 tuq sayın amuyuuulang xotolo tö=//
 gös noyuuud örgüjın delgerküi//
 xamuq üyile noyuuudi kicēl ügei//
 jıbxulangtayā bütēn söyırxo://
 bütēldü kicēn dēdü nom örgü=//
 jıülkü kigēd: nasuda čimā bütē=//
 ji dēdü gegēni üzen xōsun//
 činariyin utuxa onoxui erde=//
 ni bodhi sedkeli: deqjıkü sara//
 metü örgüjıülen delgeröülün//
 üyiled: ilayuşani bayaxulang-//
 tai sayın maᅇdal tende maši ü=//
 zeskülengeti dēdü padma-ēce//
 (9a) törön: ilayuşan apada=//
 pa ilerkei eši üzöülkücü//
 bi tende olxu boltoyai://
 (9b) [пустая сторона]
 (10a) züq tende: ebečın ügei//
 yaduu bayılduyān temcel amur=//
 lın nom kigēd ölzöi örgüjıü=//
 len söyırxo: ilayun tögüsüq=//
 sen ekei-yi takaşsan-yēr mini ali//
 xurāşsan buyan töügēr yertüncü=//
 s xocorlı ügei Sükvadi-dü//

törökü boltoγai:: biyeyin gem teb=//
 čin belge üligür-yēr čimeqsen://
 zarligiyin gem tebčün γalibangγayin//
 egešiqtü: sedkeliyin gem tebčün//
 xamuq medelgeši medeqči ölzöi//
 coq badarangγui ekeyin ölzöi//
 orošituyai:: Aryā Dāre ekeyin//
 ene suduri: arban caγān buya=//
 ni aqlaq-ēce xurāqsan-yēr ayimaq//
 yeke ulušiyin ezen bolun töröq=//
 (10b) sön ariun süzeqtü tayiši dur=//
 duqsan-du: xamuq ulus Dāre//
 ekedü biširen šüteji: xara//
 zügiyin dörbön šumnus darudād//
 xaril ügei burxani dörbön biye//
 olxuyin tula: γayixamšiq töbödi=//
 yin kelen-ēce mongγolčilboi://
 toyin cecen rab byams Za yā://
 öün-yēr ölzöyin coq badaran//
 Zangbu tibiyin čimeq boltoγai::

Литература / References

- Ойратская версия 2013** — *Ойратская версия «Истории Белой Тары» («Повести о Багамай-хатун»)*. / Факсимиле рукописей, исследование, транслитерация, перевод с ойратского, комментарии Б. А. Бичеева. Элиста, 2013 [*Oirat Version of the "History of White Tara" ("The Tale of Bahamai-Khatun")*]. / Facsimile of manuscripts, research, transliteration, translation from Oirat, Comments by B. A. Bicheev. Elista, 2013 (in Russian)].
- Ойратский словарь 2010** — *Ойратский словарь поэтических выражений* / Факсимиле рукописи, транслитерация, введение, перевод с ойратского, словарь с комментариями, прило-

жения Н. С. Яхонтовой; ИВР РАН. М.: ВЛ, 2010 [*Oirat Dictionary of Poetic Expressions* / Facsimile of the manuscript, transliteration, introduction, translation from Oirat, dictionary with commentary, N. S. Yakhontova; ИОМ РАН. М., 2010 (in Russian)].

Гимны Таре 2009 – *Гимны Таре* / Перевод с тибетского, критический текст, предисловие, приложения А. В. Зорина. М.: Открытый Мир, 2009. («*Самадхи*») [*Hymns to Tara* / Translation from Tibetan, critical text, foreword, supplements by A. V. Zorin. М.: Open World, 2009. ("*Samadhi*") (in Russian)].

* * *

**Французские переводы арабского эротического трактата
«Благоуханный сад для духовных услад» шейха
ан-Нафзави (XIV в.) — история адаптации средневекового
текста в XIX–XX вв. (в связи с приобретением
редкого издания перевода 1953 г.)**

Д. В. Микульский

Аннотация: Поводом для написания настоящей статьи явилось приобретение автором экземпляра редкого издания французского перевода знаменитого североафриканского эротического трактата «Благоуханный сад для духовных услад» (XIV в.). Это издание (Париж, 1953) восходит к изданию 1886 г., осуществленному там же французским знатоком эротической литературы И. Лизо, а то, в свою очередь, к первому литографированному изданию французского перевода памятника 1876 г. (на основе перевода 1850 г., сделанного в Алжире). Исходя из исследований французских арабистов, а также из собственных наблюдений, автор прослеживает зарождение интереса к «Благоуханному саду...» среди французов, служивших в Алжире, и рассматривает историю переводов памятника на французский язык, а с него — на английский и на другие европейские языки. В статье анализируется и второе издание перевода «Благоуханного сада...» на французский язык (Париж, 1935), выполненного в Алжире в 1860 г. Автор статьи реконструирует методы работы первых французских переводчиков трактата и раскрывает серьезную научную базу, на которую они опирались. Показано, что история перевода «Благоуханного сада...» — яркая страница французской арабистики и французской культуры второй половины XIX в.

Ключевые слова: французская арабистика, арабская словесность, шейх ан-Нафзави, переводы с арабского, эротическая литература

Для цитирования: Микульский Д.В. Французские переводы арабского эротического трактата «Благоуханный сад для духовных усад» шейха ан-Нафзави (XIV в.) – история адаптации средневекового текста в XIX–XX вв. (в связи с приобретением редкого издания перевода 1953 г.). *Труды Института востоковедения РАН*. Вып. 30: Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады. Том IV. М.: ИВ РАН, 2021. С. 135–179. DOI: 10.31696/2587-9502-2021-30-135-179

**French Translations of the Arabic Erotic Treatise
«The Fragrant Garden for Spiritual Delights» by Shaykh
al-Nafzawi (14th ct.) – a story of adaptation of a medieval text
in the 19–20th centuries: in connection with acquisition
of a rare edition of the translation (1953)**

Dmitriy V. Mikulsky

Abstract: The author made up his mind to compose the present article after he became the owner of a rare edition: the French translation of the famous North-African erotic treatise “The Perfumed Garden” (14th c.). This book, printed in Paris in 1953, goes back to the 1886 edition, carried out in Paris by the prominent French publisher of erotic literature I. Liseau, and the latter, in turn, to the first lithographic edition of the French translation of “The Garden...” (1876, Algeria) based on the 1850 manuscript translation of the treatise. On the basis of the studies of French Arabists as well as on the grounds of his own observations D. V. Mikulski traces the origin of the interest towards “The Garden...” among the Frenchmen who were serving in Colonial Algeria and depicts the story of the emergence of the French translation of the treatise, which in turn became the foundation of its translation into English and other European languages. The article also examines the second French translation of “The Garden...”, carried out in Algeria in 1860 and published in Paris in 1935. D. V. Mikulski reconstructs the working methods of the first French translators of the treatise and reveals the solid academic basis, against which they were leaning. The article shows that the history of the French translation of the “Perfumed Garden” is a brilliant page of French

Arabic studies and the French culture of the second half of the 19th century.

Keywords: Arabic studies in France, Arabic literature, Sheikh al-Nafzawi, translations from the Arabic, erotic literature

For citation: Mikulsky, Dmitriy V. French translations of the Arabic erotic treatise «The Fragrant Garden for Spiritual Delights» by Shaykh al-Nafzawi (14th ct.) — a story of adaptation of a medieval text in the 19th–20th centuries: in connection with acquisition of a rare edition of the translation (1953). *Papers of the Institute of Oriental Studies*. Issue 30. Written Sources of the East: Problems of Translation and Interpretation. Selected papers, IV. Moscow 2021. Pp. 135–179. DOI: 10.31696/2587-9502-2021-30-135-179

Думаю, не будет преувеличением сказать, что мировая известность средневековой арабской словесности среди широкого читателя в нынешние времена основывается в значительной мере на переводах двух сочинений, осуществленных в XIX–XX вв. на многие языки, — «Книги сказок тысячи и одной ночи» и эротического трактата «Благоуханный сад для духовных услад»¹ (*ар-Рауд ал-‘атир ли-нузхат ал-хатир*). В этом мне довелось убедиться, когда я сначала работал над переводом второй из них, а затем готовил два издания этого перевода². Убежденность моя значительно возросла, когда в 2018 г. я

¹ Такой, возможно, несколько неакадемичный перевод названия этого сочинения был в свое время предложен моим покойным учителем, замечательным знатоком арабской словесности, как средневековой, так и последующих эпох, доцентом кафедры арабской филологии ИСАА МГУ М. С. Киктевым (1943–2005).

² «Благоуханный сад для духовных услад» ученойшего шейха Сиди Мухаммада ан-Нафзави. Перевод и послесловие Д.В. Микульского. М.: Рипол Классик, 1997; «Благоуханный сад для духовных услад» ученойшего шейха Сиди Мухаммада ибн Мухаммада ан-Нафзави. Перевод с арабского и послесловие Д. Микульского. М.: Таус, 2008 Мне также посчастливилось рассказать арабским читателям о том, какие профес-

сделался владельцем книжного раритета — издания французского перевода «Благоуханного сада...» (1953)³, а позже приступил к работе над настоящей статьей.

Напомню читателям, что «Благоуханный сад ...» — это единственное сохранившееся сочинение североафриканского автора XIV–XV вв. шейха ан-Нафзави, которое посвящено физическому аспекту отношений между мужчиной и женщиной. Труд этот написан в традиционной манере. В нем «практические» рекомендации перемежаются с яркими анекдотами и новеллами, в основе большинства из них лежат фольклорные повествовательные мотивы и сюжеты. В силу такой своей особенности трактат безусловно принадлежит высокой повествовательной литературе. Этим и объясняется мировая слава сочинения ан-Нафзави⁴.

Книга же, оказавшаяся в моем распоряжении, имеет параметры 19,0 × 14,2 см. Содержит 284 страницы. Напечатана на плотной бумаге, в бумажном переплете. Представляет собой типичное французское недорогое издание 1920-х – 1950-х гг. Книга была напечатана в рамках серии «Collection La Mandragore» (том IX), в которой ко времени публикации *Le Jardin parfumé* вышел или готовился к выходу ряд европей-

сиональные проблемы пришлось решать при подготовке перевода: [Микулски 2010: 61–63].

³ Cheikh Nefzaoui. *Le Jardin Parfumé. (Manuel d'érotologie arabe)*. [Paris]. Arcanes, 1953 (далее — Nefzaoui 1953). Основателем и владельцем издательства, по всей видимости, существовавшего в 1951–1955 г., был известный издатель эротической литературы и сам автор подобного рода сочинений Эрик Лосфельд (Éric Losfeld (1922–1979). Среди прочего, он опубликовал в 1959 г. знаменитый роман Э. Арсан «Эмманюэль» [Encyclopedia 1998: 187].

⁴ См. самый полный на сегодняшний день обзор источников и научной литературы, связанных с «Благоуханным садом»: [Larzul 2016: 110–116].

ских эротических сочинений [Nefzaoui 1953: оборотная сторона первого титульного листа]. Тираж книги — 1000 пронумерованных экземпляров (в моей собственности — экземпляр № 679) [Nefzaoui 1953: оборотная сторона титульного листа]. Исследуемая книга, помимо текста перевода «Благоуханного сада...» [Nefzaoui 1953: 15–269], содержит также обращение к читателю (Avertissement [Nefzaoui 1953: 7]), биографическую справку переводчика трактата, осуществившего свой труд в 1850 г., о шейхе ан-Нафзави [Nefzaoui 1953: 9–14]) и послесловие к литографическому изданию [Nefzaoui 1953: 271–280]). Таким образом, даже беглое рассмотрение состава тома показывает, что он принадлежит весьма прочно укорененной во французской культуре книжной традиции.

Чтобы понять смысл и истоки этой традиции, следует рассмотреть вопрос о том, каким образом сочинение шейха попало в поле зрения сначала профессиональных французских арабистов, затем — переводчиков-любителей, а в итоге сделалось достоянием французских читателей.

Причиной всему этому оказалась военная экспедиция в Алжир, начавшаяся в 1830 г. Как отмечает современная французская исследовательница С. Ларзюль, вскоре после ее начала в распоряжение французских арабистов стали попадать рукописи многих арабских сочинений, которые прежде не были известны науке. Среди таких сочинений оказался и «Благоуханный сад...». По всей видимости, пишет С. Ларзюль, первой научной публикацией, в которой упоминается этот трактат, сделалась заметка Огюста Шербонно, помещенная в *Journal Asiatique* за 1859 г. [Larzul 2016: 117]⁵. В ней француз-

⁵ [Cherbonneau 1859: 263–265]. О самом Ж.-А. Шербонно (1813–1882), отдавшем немало сил изучению алжирской культуры и алжирского народно-разговорного языка, см.: [Fück 1955: 203; Messaudi 2015: 104–105]. В этой публикации А. Шербонно делится результата-

ский арабист упоминает о рукописи «Благоуханного сада...», которая стала одним из трофеев, захваченных французскими войсками во время взятия города Туггурта (франц. Touggourt) 24 ноября 1854 г., расположенного в западной части страны [Martin 2005: 331]. С этой рукописи был сделан ряд копий, приобретенных другими арабистами. В поле зрения француз-ов оказались и иные подобные манускрипты.

Вообще же, существует несколько рукописных версий памятника, значительно отличающихся друг от друга. Хотя, как отмечает С. Ларзюль, сколько-нибудь полный их каталог отсутствует, известно, что одни из них хранятся в книжных собраниях Арабского мира, а другие – в Европе. В Национальной библиотеке Франции имеется пять рукописей «Благоуханного сада...», самая ранняя из которых относится к XVII в., а прочие были изготовлены в девятнадцатом столетии [Larzul 2016: 111].

ми полевых исследований, которые он вел в Константине. Он отмечает, что, согласно представлениям современных ему образованных алжирцев, наука (*'илм*) сводится к знанию Корана и юриспруденции. Словом же *адаб* они обозначают сферу литературных занятий, изящную словесность. В связи с этим алжирцы проводят различие между ученым человеком (*'алим*) и человеком образованным (*адиб*). Под *адабом* фактически понимается сочетание интеллектуальной культуры (*culture de l'esprit*) и благовоспитанности (*culture de caractère*). Таким образом, подчеркивает А. Шербонно, хоть и пребывая в тенетах невежества, жители Северной Африки испытывают великое почтение к людям, получившим образование. В арабских рукописях, продолжает французский арабист, нередко встречаются сентенции, размышления и стихотворные отрывки, отражающие умонастроение владельцев манускриптов. В связи с этим А. Шербонно цитирует по-арабски стихотворный отрывок, а затем приводит его перевод. Этот пассаж, в котором восхваляются преимущества науки и хорошего образования, был им обнаружен на полях рукописи сочинения шейха ан-Нафзави. Таким образом, мы видим, что пока о специфическом характере сочинения ан-Нафзави речь не идет.

Так или иначе, вскоре слава о «Благоуханном саде...» до-вольно широко распространилась среди французов, служивших в Алжире. Этой книгой заинтересовались как офицеры, так и гражданские чиновники колониальной администрации. Некоторые из них пробовали переводить трактат «для домашнего чтения». Образцы таких переводов, чаще всего отрывочных, сохранились и в частных, и в государственных собраниях Франции. По крайней мере один из подобных литературных переводчиков-любителей достиг степеней весьма известных — это Жан-Батист Кампенон (Jean Baptiste Marie Edouard Campenon, 1819–1891). В 1852–1853 гг., тогда еще офицер, он был направлен в Тунис для реорганизации тамошних вооруженных сил, а в 1856–1859 гг. служил в Алжире. Возможно, во время тунисской командировки он и приобрел рукопись сочинения шейха ан-Нафзави, потому что, находясь в рядах французской армии в 1854–1855 гг., осаждавшей Севастополь, занимался переводом этого сочинения (о чем свидетельствует его собственноручная запись). Хотя перевод и остался неоконченным, Ж.-Б. Кампенон проявил себя как человек весьма упорный и последовательный, потому что в итоге дослужился до генерала и даже дважды занимал пост министра обороны Французской Республики [Encyclopédie 1889].

В отличие от этого профессионального военного и арабиста-любителя, по крайней мере пятеро его коллег по службе в Алжире довели начатое дело до конца. Два из этих переводов анонимны, авторство двух определяется лишь предположительно, а пятый был осуществлен французским колониальным чиновником Антонином Термом и издан в Париже в 1935 г. [Larzul 2016: 117–120] (об этом переводе и его издании речь пойдет ниже).

Наконец, в 1876 г. в Алжире, появилось первое, литографированное, издание французского перевода «Благоуханного

сада...», напечатанное в 35 экземплярах. Луи Персо (Louis Perceau; 1883–1942), плодовитый популяризатор научных знаний, издатель, журналист и общественный деятель, писавший под различными псевдонимами, в том числе и под псевдонимом *Helpeu*, приводит весьма полное библиографическое описание одного из этих 35 экземпляров. Точное заглавие этой публикации следующее: “Tiré à 35 exemplaires. Exemplaire No 21. CHEIKH NEFZAOUI. Traduit de l’arabe par Monsieur le baron R*** Capitaine d’État-Major. 1850”. Дата (1850) не обозначает года выхода издания: в конце тома имеется послесловие (*Postface*; то самое, которое помещено в моем экземпляре); в самом начале послесловия обозначена дата выхода в свет литографированного издания — 1876 г. [*Postface* 1953: 271]. На странице 284 литографированного издания приведена дата изготовления арабской рукописи, с которой был осуществлен перевод барона R*** — 1848 г. Обложка этой чрезвычайно редкой книги изготовлена из ярко-голубой бумаги. Арабское название напечатано золотыми буквами. На форзаце имеется водяной знак, изображающий бабочку с туловищем в виде фаллоса. Внизу титульного листа — английская монограмма из сплетенных букв M.P.Q. Имеется фронтиспис и 13 литографированных иллюстраций на отдельных листах, а также 43 иллюстрации фривольного характера непосредственно в тексте перевода⁶. Эти иллюстрации чрезвычайно понравились Ги де Мопассану. С. Ларзюль отмечает, что отдельные литографические иллюстрации помечены ли-

⁶ Оформление издания 1876 г., полагает С. Ларзюль, а также сам факт публикации перевода высокого уровня свидетельствует о том, что в Колониальном Алжире сложилась специфическая среда военных и гражданских колониальных чиновников, которая способствовала осуществлению начинаний такого рода. В этот круг входили и профессиональные арабисты, и профессиональные рисовальщики, и, возможно, граверы [Larzul 2016: 125].

терой *J.* В целом же иконография картинок восходит к традиции оформления французских эротических изданий первой половины XIX в. Позже было осуществлено пиратское (контрафактное) переиздание этой книги. Насколько мог судить Л. Персо (на основе описания этой публикации), пиратское издание воспроизводило изначальное весьма точно, однако в нем отсутствует водяной знак, изображающий бабочку-фаллос. Кроме того, пиратское издание напечатано на японской бумаге [Helpey 1935: 243–244; 247–248; 255; Larzul 2016: 123]. Согласно сведениям, приводимым С. Ларзюль, литографированное издание уже в наши дни воспроизводилось во Франции дважды — в 1999 и 2002 гг. [Larzul 2016: 110, note 5].

Конечно, уже сам Ги де Мопассан, первый читатель перевода в издании 1876 г., происходивший не из Алжира, а из метрополии, задался вопросом о том, кто же на самом деле скрыт за монограммой R***. Летом 1881 г. начинавший обретать известность писатель отдыхал в алжирском городке Бу Са‘ада⁷. Там он познакомился с комендантом местного военного округа майором Марешалем. Этот офицер и преподнес своему новому знакомому один из экземпляров издания 1876 г. Прочитав подаренную книгу, восхищенный Мопассан написал в Париж некоему издателю (его имя остается неизвестным), сообщая ему, что познакомился со «сладострастной арабской книгой, которая была переведена высокопоставленным французским офицером». Это сочинение представи-

⁷ Этот город — когда-то важный стратегический пункт, а ныне известный курорт, находится в северо-западной части Алжира, в *вилайе* (провинции) Мсила и является центром самого близкого к средиземноморскому побережью сахарского оазиса. Знаменит не только тем, что там побывал Ги де Мопассан, но и как место, где работал ряд французских художников [Martin 2005: 312]. Дословно название *Бу Са‘ада* значит «Отец счастья», т.е. «Счастливое место».

лось великому писателю «чрезвычайно интересным для любителей редкостей». Поэтому Мопассан предлагал его переиздать и сделать доступным более широкому читателю [Hélpey 1935: 245]. В другом личном письме Мопассан высказывает предположение о том, что на самом деле переводчиком был этот самый майор Марешаль, который, в силу фривольного характера книги, скрылся за монограммой «барон R***». С предположением писателя согласился И. Лизо, который и издал трактат в Париже в 1886 г. (более подробно об этом издании будет сказано ниже) и приписал перевод «барону M***», то есть майору Марешалю [Larzul 2016: 125]. Такой же точки зрения придерживался и Л. Персо. Он полагал, что приведенные в издании 1876 г. даты осуществления перевода (1850 г.) и изготовления арабской рукописи, которая лежала в его основе (1848 г.), — мистификация, обычная в XIX в. при публикации литературы подобного рода [Hélpey 1935: 245–246]. Однако С. Ларзюль была знакома с полным рукописным переводом памятника, выполненным, в г. Константина, скорее всего, бароном Огюстом Реньо (Auguste Regnault, 1811–1890), который в 1851 г. служил офицером в Отделении Генштаба французской армии в Константине⁸.

По мнению С. Ларзюль, О. Реньо, окончивший офицерское училище, обладал лишь начальными знаниями арабского языка, которым он стал овладевать во время службы в колонии. Скорее всего, считает она, французский арабист-любитель опирался на помощь профессионалов, а также алжирских литераторов и улемов, сотрудничавших с Общедоступной кафедрой арабского языка (*Chaire publique d'arabe*). Рукопись осуществленного им перевода легла в

⁸ Константина (арабск. Кустантина, Кусантина) -- город на северо-востоке современного Алжира, административный центр одноименной *вилаيي* (провинции).

основу издания 1876 г. Французская исследовательница предполагает, что в литографированном издании, сравнительно с рукописью перевода, публикуемый текст был несколько расширен: добавления касались, с одной стороны, сексуальной техники, а с другой — состава текста: бравые поклонники сочинения шейха дополнительно включили ряд фривольных рассказов и анекдотов, заимствуя их из иных рукописных арабских редакций памятника [Larzul 2016: 121–122]. Иными словами, сами издатели-«пионеры» действовали совершенно так же, как заправские арабские книжники — они породили на французском языке новую редакцию произведения.

Задача осуществления более массовой публикации перевода «Благоуханного сада...» была решена не тем издателем, к которому обращался Мопассан (имя этого человека так и остается неизвестным), но другим деятелем французской книжной культуры второй половины XIX в. — Изидором Лизо (1835–1894). Появление такого издания представляется делом вполне закономерным, так как в конце XIX в. во Франции интерес к эротической литературе был велик. Не случайно И. Лизо осуществил издание «Благоуханного сада...» годом позже печатания перевода *Камасутры* [Larzul 2016: 120]. Именно И. Лизо придумал знаменитую французскую версию заглавия сочинения ан-Нафзави — *Jardin Parfumé* (в издании 1876 г. воспроизводится дословный французский перевод заглавия рукописи, с которой работал барон R***, — *Ouvrage du Cheikh, l'imam, le savant, le très érudit, le très intelligent, le très véridique Sidi Mohammed el Nefzaoui* («Сочинение шейха, имама, ученого, весьма разумного, весьма правдивого *Сиди Мохаммеда эль Нефзауи*»). Сам текст перевода, сравнительно с алжирским литографированным изданием, также подвергся, как полагает С. Ларзюль, значительным изменениям — за счет расширения повествовательного

элемента, в соответствии со вкусами французского читателя. Таким образом, И. Лизо и его сотрудники пошли той же дорогой, что еще в начале XVIII в. проложил знаменитый Антуан Галлан (Antoine Galland, 1646–1715), открывший как французскому, так и всеевропейскому читателю знаменитую «Книгу сказок тысячи и одной ночи», не только приспособив перевод стилистически к литературным вкусам своего времени, но и включая в переведенную книгу целые сказки и повести, которые отсутствовали в исходном тексте [Marzolph 2007: 33–34]. При этом на титульном листе издания 1886 г. указывалось, что перевод был исправлен и дополнен (*revue et corrigée*). Вместе с тем, в своем предисловии И. Лизо отмечает, что публикуемый им текст отличается от предшествующего лишь некоторыми частными стилистическими исправлениями [Larzul 2016: 121, 123].

Поскольку, как помнит читатель, издание 1876 г. было богато украшено иллюстрациями, то и И. Лизо решил, что называется, не ударить лицом в грязь. По этой причине он заказал известному в то время книжному графику Морису Мартену (Maurice Martin, 1863–1926, часто публиковался под псевдонимом Martin van Maele) собрание гравюр, иллюстрирующих текст «Благоуханного сада...». Эти иллюстрации были изданы отдельным альбомом в качестве приложения к переводу [Larzul 2016: 123].

Издание И. Лизо положило начало и европейской, и общемировой славе «Благоуханного сада...» — в том же 1886 г. вышел английский перевод памятника, выполненный знаменитым Р. Ф. Бертоном (Richard Francis Burton, 1821–1890); помимо прочего, последний осуществил собственный перевод «Книги тысячи и одной ночи», а также способствовал изданию английского перевода *Камасутры*. Для викторианской эпохи показательно, что имя Бертона в первом английском издании не упомянуто, но впервые появилось в лондонском

переиздании 1963 г. [Larzul 2016: 109, note 1]. С издания И. Лизо, при использовании перевода Р. Бертона, в 1905 г. был осуществлен и издан немецкий перевод, а позже — итальянский и датский. К настоящему времени существует целый ряд сокращенных переводов памятника на разные языки. Всего же «Благоуханный сад...» известен уже, примерно, на двадцати языках, в том числе и на китайском [Larzul 2016: 109]. В период между 1976 и 2002 г. было опубликовано несколько новых переводов на европейские языки непосредственно с арабского, однако издание И. Лизо, равно как и перевод Р. Бертона, остаются важным пособием для всех, кто желает сделать «Благоуханный сад...» достоянием читателя-соотечественника [Larzul 2016: 109, note 3].

Текст перевода памятника, изданный И. Лизо, как отмечает Л. Персо, впоследствии неоднократно переиздавался, нередко с послесловием 1976 г. [Helpey 1935: 249]. Об одном из подобных переизданий (1904) упомянуто в «Предупреждении», помещенном в издании 1953 г., экземпляром которого я обладаю⁹. Это издание (1904 г.), согласно цитате, приводимой автором «Предупреждения», «полностью соответствует изданию 1886 г., осуществленному Изидором Лизо» [Avertissement 1953: 7]. Таким образом, по всей видимости, издание 1953 г. воспроизводит издание 1904 г., а через него восходит к изданию 1886 г.

⁹ О Р. Ф. Бертоне см. [Fück 1955: 197]. Название выполненного им перевода трактата ан-Нафзави следующее: *The Perfumed Garden of the Cheikh Nefzaoui. A manual of Arabian Erotology*. Revised and Corrected Translation. Cosmopoli: MDCCCLXXXVI [1886] for the Kama Shastra Society of London and Benares, and for Private circulation only; далее — Burton 1886]. Увы, Р. Ф. Бертон оказался даже слишком добросовестным переводчиком, так как воспроизвел по-английски по крайней мере одну несуразность, присущую французскому тексту (см. ниже).

По мнению С. Ларзюль, именно успех сочинения шейха ан-Нафзави во Франции и в других западных странах способствовал тому, что «Благоуханный сад...» неоднократно переиздавался по-арабски в 1892–1928 гг. в Фесе (Марокко), в Тунисе и в Каире первоначально литографически, а затем и типографским способом¹⁹. В 1988 и 1991 гг. были осуществлены современные издания этого памятника, снабженные научным аппаратом (оба раза в Западной Европе: видимо, за пределами Арабского мира эту задачу осуществить во всех отношениях гораздо легче) [Larzul 2016: 112].

Однако, что же случилось с упомянутым переводом Антонина Терма? Он не остался достоянием архивной пыли, но в *подобное* время увидел свет. Издание этого перевода осуществил уже упоминавшийся нами Л. Персо в 1935 г.²⁰ По всей видимости, издание Персо чрезвычайно редкое, так как даже С. Ларзюль ссылается на его электронную версию, воспроизводящую экземпляр из Национальной библиотеки Франции с автографом Л. Персо на титульном листе [Larzul 2016: 118]. Эта же версия оказалась доступной и нам. Издание интересно оформлено: на его обложке изображена возлежащая на фоне североафриканского города красавица в костюме одалиски; перед нею инкрустированный столик и поднос с кальяном. На обратной стороне обложки помещено изображение индийской красавицы-баядерки — это реклама подготовленного Л. Персо переиздания *Камасутры*, в свое время опубликованного И. Лизо.

Печатая перевод А. Терма, Л. Персо признаётся, что о самом этом человеке ему ничего не известно. Издатель полагает, что А. Терм — родственник (родной или двоюродный брат) политика (парламентария) Ж.-М. Терма (1823–1888) и журналиста Ф. Терма (1825–1881). Оба эти брата родились в Лионе. На лионское происхождение А. Терма, подчеркивает Л. Персо,

указывает также и то обстоятельство, что А. Терм преподнес перевод известному лионскому поэту Ж. Сулари (J. Soulayr, 1815–1891) [Helpey 1935: 249]. Личность А. Терма, насколько можно судить, остается неизвестной и С. Ларзюль.

Как бы то ни было, А. Терм в качестве чиновника колониальной администрации служил в Алжире, видимо, в конце 1850-х – начале 1860-х гг. Изучал арабский язык. Заинтересовался «Благоуханным садом...» и решил, как и ряд других «алжирских» французов, его перевести. Примечательна история осуществления перевода, рассказанная самим А. Термом в послании-посвящении поэту Ж. Сулари, которого А. Терм именует «мой друг». Работа шла, пишет А. Терм, в небольшом традиционном доме, построенном в мавританском стиле, в столице Алжира. А. Терм и его алжирские сотрудники, бывало, каждый вечер сидели, развалившись на подушках у инкрустированного мавританского столика во внутреннем дворе-патио, с мраморным полом, вычурными колоннами и со старинными изразцовыми панно на стенах. Кофе, сладости и блюдо с табаком подавала чернокожая служанка Фатма (*Fatma*).

Кем же были те алжирцы, которых хозяин дома (то есть сам Терм) приглашал помогать ему в работе?

Во-первых, это 30-летний господин Мухаммад (*Mohammed*). По словам А. Терма, он был выходцем из старинной алжирской военной семьи. Сам господин Мухаммад, еще юноша, сражался, состоя при своем родителе, с французами под знаменами знаменитого ‘Абд ал-Кадира (1808–1883)¹⁰. Уже после капитуляции алжирского героя (1847) Мухаммад был взят в плен. Некий французский офицер, обратив внимание на сообразительного молодого человека, определил его

¹⁰ См. о войне, которую ‘Абд ал-Кадир вел против французских войск: [Луцкий 1966: 150–152; 153–154; 155–156].

на службу секретарем в некий орган колониальной администрации, который А. Терм именует «арабским бюро».

Во-вторых, это семидесятилетний старик Сиди Хадж Бен Турки (*Sid-el-Adj ben Turqui*) — потомок знатного семейства турецкого происхождения, которое со времен установления в Алжире османской власти (XVI в.) занимало видные чиновничьи посты. Когда в Алжир пришли французы, Сиди Хадж отошел от государственной службы, предался делам благочестия и не раз совершал паломничество в Мекку.

Однако наибольшее впечатление на А. Терма произвела третья участница «рабочей группы» — прекрасная *мавританка* Нафиса (*Nefissah*). А. Терм называет Нафису «мавританкой», возможно, потому, что она происходила из семьи потомков выходцев из мусульманской Испании (ал-Андалуса). Мусульман же, владевших Иберийским полуостровом, средневековые западноевропейцы называли маврами [Ланда 2013: 246–282].

Все восхищает «сына земли чужой» в этой алжирской красавице — античная фигура, грациозная походка, иссиня-черные волосы, зеленые, цвета морской волны, глаза, чувственный рот.

Кем же была Нафиса? Ни сам А. Терм, ни Л. Персо, ни С. Ларзюль об этом не ничего не пишут. Думается, она была профессиональной певицей, музыкантом и танцовщицей; возможно, куртизанкой, милостями которой пользовались французские военные и гражданские служилые люди. На это указывает то обстоятельство, что Нафиса хорошо знала французский язык, а ученым арабским языком не владела. Родным же для нее был, скорее всего, арабский говор города Алжира. Именно поэтому, наверное, А. Терму порекомендова-

ли для выполнения столь щекотливой и непростой задачу это прекрасную даму¹¹.

Красота и прелесть Нафисы, воспетые А. Термом, произвели на Ж. Сулари такое неизгладимое впечатление, что он посвятил ей стансы, первоначально напечатанные в одном из его стихотворных сборников, а затем и в издание Л. Персо¹².

Работа осуществлялась следующим образом. Господин Мухаммад читал фразу из арабской рукописи «Благоуханного сада...», господин Сиди Хадж Бен Турки переводил на арабский разговорный язык города Алжира (*langage d'Alger*), стараясь максимально полно передать идею автора. Особо много усилий почтенный старец прилагал для объяснения тех слов и выражений, которые отражали некую литературную традицию, что он делал, по словам А. Терма, «с подлинно мусульманским терпением» (наверное, это обстоятельство было связано с тем, что Нафиса представлялась Сиди Хаджу особой не слишком образованной). После наступала очередь Нафисы. Она дословно переводила услышанную фразу на французский язык. Скручивала сигарету и выкуривала ее, пока Сиди Хадж объяснял следующий пассаж.

А. Терм признается, что благодаря постоянному сравнению старинного арабского языка со своим родным француз-

¹¹ Известный отечественный исследователь Р. Г. Ланда отмечает, что женщины, происходящие из сообщества морисков, потомков испанских мусульман (*мавров*), изгнанных с родины в XVII в., до сих пор часто зарабатывают на жизнь гаданием, музыкой и танцами [Ланда 2013: 130].

¹² См. об этом: [Helpey 1935: Notice, 250]. Стансы к Нафисе именуется: *Attar el Araoud á la Mauresque Nefissah* («Аромат сада мавританке Нафисе») [Nefzaoui 1935: 17–26]. Сборник, в котором было опубликовано это стихотворение: Soulyard J. *Sonnets, Poèmes et Poésies*. Lyon: Louis Perrin, 1864. Эта книга осталась мне известной только по названию.

ским, он стал лучше понимать язык той страны, в которой ему довелось служить [Терме. *А мон ами...*: 9–15].

Однако как же выглядит описанная ситуация с точки зрения современного востоковеда?

Прежде всего, думается мне, следует подчеркнуть, что А. Терм взаимодействовал с теми алжирцами, что так или иначе были связаны с французскими колониальными властями. Господин Мухаммад — служащий французской администрации, получил традиционное образование, судя по тому, что может читать с листа арабский манускрипт. Господин Сиди Хадж — потомственный чиновник, стремившийся поддерживать приемлемые отношения с новыми властями предержавшими. К тому же он, скорее всего, был коренным жителем города Алжира, как говорят алжирцы, — *'асими* (столичным уроженцем), потому что мог переводить с насыщенных диалектизмами среднеарабского языка, на котором написан трактат ан-Нафзави, на разговорный язык города Алжира. Наконец, Нафиса, выступавшая как «обслуживающий персонал», хотя, безусловно, творческий работник и человек свободной профессии.

Сама же форма общения, думается мне, это не что иное как *маджлис*, традиционное собрание, где образованные и достойно воспитанные люди, *удаба'*, предаются литературному труду, угощаясь кофе и сладостями, а также наслаждаясь курением табака (Нафиса)¹³.

Выше мы видели, что пресловутый барон R*** осуществил перевод «Благоуханного сада...» в Константине, опираясь не только на помощь служивших там французских арабистов, но и при содействии «туземных» литераторов. Возможно, что в организационном отношении работа над переводом также осуществлялась в форме *маджлиса*.

¹³ О феномене *маджлиса* см. [Микульский 2006: 56–58].

Таким образом, с одной стороны, происходило взаимодействие носителей двух культур — французской и алжирской, а с другой стороны, в подобной форме алжирская традиционная культура и алжирский традиционный образ жизни оказывали воздействие на французов, пребывавших в Алжире.

Небезынтересно и то, как была обретена рукопись перевода А. Терма. Об этом рассказывает знакомый переводчика, некто Шарль де Лазаль (Charles de Lasalle; Л. Персо ничего о нем не известно). «Повесть» де Лазалья, как мне представляется, исполнена настроений и многих реалий, присущих 1870-м гг.

«Несчастливая война 1870 г.» (франко-пруссакая. — Д.М.), пишет Ш. де Лазаль, заставила его покинуть родной Мец (этот город находится на северо-востоке Франции; он был оккупирован прусскими войсками, а затем аннексирован Германской Империей) и обосноваться в Брюсселе. В Льеже Ш. де Лазаль «имел счастье» познакомиться с другим французом, бежавшим в Бельгию из родных мест — А. Термом. Однажды, приехав к де Лазалю в Брюссель (это произошло в 1875 г.), Терм дал своему новому знакомому почитать перевод сочинения шейха ан-Нафзави, который он также любезно позволил скопировать. Ш. де Лазаль лично это исполнил, чтобы быть полностью уверенным в точности осуществленного труда. К копии текста новый прилежный читатель и переписчик присовокупил послание А. Терма Ж. Сулари (в качестве предисловия), его стансы к Нафисе (это ответ на послание Терма), а также небольшой словарь. Таким образом, завершает свой рассказ де Лазаль, существует только три рукописи перевода А. Терма: та, что он преподнес Ж. Сулари, та, что находится в его собственном владении, и та, что была изготовлена самим Ш. де Лазалем [Nefzaoui 1935: 255–256].

Л. Персо ничего не сообщает о том, как к нему попала рукопись перевода; возможно, он купил ее на каком-нибудь аукционе или приобрел у некоего антиквара-букиниста. Наверное, ознакомившись с трудом А. Терма, французский литератор немедленно решил его издать. Об этом свидетельствует характеристика, которую он дает этому опусу. По мнению Л. Персо, перевод, *выполненный Нафисой и письменно зафиксированный А. Термом* (именно так он определяет роли, сыгранные алжирской красавицей и молодым французским чиновником), более близок к арабскому оригиналу, нежели перевод, который Л. Персо полагал принадлежавшим майору Маршалю, и в большей степени носит литературный характер. С точки зрения Л. Персо, А. Терму удалось сохранить «аромат» памятника, так как он старался не употреблять научных терминов, характерных для книг по физиологии, — поэтому А. Терм и сумел передать гармоническое сочетание восточной поэзии и восточной чувственности, характерных для «Благоуханного сада...». К тому же Л. Персо полагал перевод А. Терма самым первым сочинения ан-Нафзави на французский язык — ведь он был осуществлен в 1860 г., а перевод, изданный в 1876 г., как он считал, только в 1870-е годы [Nefzaoui 1935: 251–253].

Напротив, наша современница С. Ларзюль относится к тексту, изданному Л. Персо, более сдержанно. Она подчеркивает, что Л. Персо *представил* читателям опубликованный опус как перевод, который осуществили в 1860 г. А. Терм и *мавританка Нафиса*. В итоге, труд получился не таким складным и *академичным*, как первый перевод. Опубликованная версия, полагает С. Ларзюль, — это результат обработки, которой, скорее всего, сам Л. Персо подверг попавшую к нему рукопись. Об этом свидетельствует, по мнению французской исследовательницы, влияние стиля перевода «Книги

тысячи и одной ночи», осуществленного Ж.-Ш. Мардрюсом (1861–1949)¹⁴ — этот перевод печатался в 1899–1904 гг. Впоследствии перевод А. Терма уже не переиздавался [Larzul 2016: 123–124].

Но каков же состав издания Л. Персо?

Книга начинается «Предуведомлением» издателя (*Avertissement*) (Р. 7–8). Далее следует послание А. Терма к Ж. Сулари (*A mon ami Joséphin Souлары*) (Р. 9–16) и стихотворение Ж. Сулари, адресованное Нафисе (*Attar el Araoud à la Mauresque Nefissah*). Затем помещен сам текст перевода. Название трактата переведено как *LE PARFUM DES PRAIRIES* («Аромат лугов») (Р. 27–238). К переводу прилагается уже упоминавшийся нами словник (*Table explicative des mots Arabes contenus dans la Traduction*); помечен 25 марта 1875 г. (Р. 239–241), следом за которым напечатано «Примечание» (*Notice*) издателя (Р. 243–253). Нам уже довелось цитировать этот структурный элемент рассматриваемого издания. В «Добавлении» (*Appendice*) помещены «Примечание. Рукопись Августина Терма», написанное Ш. де Лазалем (*Note. (Manuscrit Augustin Terme)*), которое мы также уже цитировали (Р. 255–256), «Справка переводчика о шейхе ан-Нафзави» (*Notice du traducteur sur le Cheikh Nefzaoui*) (Р. 257–258), та самая, что предшествует публикации собственно текста перевода в издании 1876 г. (она воспроизведена также в издании 1953 г. [Notice 1953: 9–14] и, наконец, «К читателю», тоже заимствованное из издания 1876 г. (*Au lecteur. (Edition autographiée)*) (Р. 265–277). Это послесловие также перепечатано в издании 1953 г. [Postface 1953: 271–280].

Таким образом, структурные элементы состава издания 1935 г., которые обрамляют собственно текст перевода, под-

¹⁴ См. критическую характеристику перевода Ж.-Ш. Мардрюса: [Герхардт 1984: 63].

разделяются на две категории. С одной стороны, это редакционно-исследовательские материалы Л. Персо, а с другой — материалы, которые характеризуют манеру восприятия «Благоуханного сада...» французами, жившими в середине — второй половине девятнадцатого столетия (ведь собственно только в этом издании имеются тексты, порожденные А. Термом и Ш. де Лазалем).

В связи с этим, как мне представляется, вполне правомерно подвергнуть тексты А. Терма и Ш. де Лазалья исследовательскому анализу как единый корпус материалов, вместе со «Справкой переводчика о Шейхе ан-Нафзави» и «Послесловием» из издания 1876 г., воспроизведенными у И. Лизо, а после него — в издании 1953 г. [Nefzaoui: 9–14; 271–280], равно как и в издании Л. Персо.

Так какие же темы привлекают французов, которые знакомились с переводом «Благоуханного сада...»?

Прежде всего, они понимали, что сочинение шейха ан-Нафзави порождено особой культурой, в рамках которой и продолжает бытовать. К этой культуре они относились свысока. Вот портрет типичного ее носителя, как он им представлялся. «Средний» образованный араб, читатель «Благоуханного сада...», по мнению А. Терма, — человек прагматичный до цинизма, который ведет двойную жизнь. На людях он высокомерен и презрительно обращается с окружающими. Такое душевное настроение выражается краткими и отрывистыми фразами. У себя дома, напротив, «араб» болтлив и чувствителен. Он всегда готов исполнить малейший каприз той, кого любит. Если же она остается недовольна, то ее «повелитель» плачет. В домашнем кругу «араб» ведет речи игривые, исполненные выражений, которые французам представляются непристойными [Nefzaoui 1935: 14]. Соответственно, таким

людям нравится и нравилось фривольное сочинение шейха ан-Нафзави.

Наверное, вместе с тем, издатели переводов «Благоуханного сада...» полагали, что эта особенность трактата может шокировать французского читателя. Стараясь его успокоить, офицеры, напечатавшие «Благоуханный сад...» в 1876 г., подчеркивали: мы галлы, поэтому не станем жаловаться на непристойности ан-Нафзави — ведь они просто выражают высшую степень веселья [Nefzaoui 1953: 274].

Эти самые непристойности, да и весь характер так называемой восточной эротики ан-Нафзави, с точки зрения первых читателей и переводчиков его трактата, на самом деле имеют соответствия у западноевропейских писателей начала Нового времени — в частности, у Фр. Рабле (François Rabelais, 1494–1553) и П. Аретино (Pietro Aretino, 1492–1556) [Nefzaoui 1953: 11–12]. А. Терм видит сходство между ан-Нафзави и Горацием (65–8 г. до н.э.), однако тунисский шейх более наивен и непосредствен, ведь он вырос среди народа, который находится еще во младенческом состоянии [Terme. *A ton ami...*: 14]. Порой, отмечают «издатели 1876 года», встречаются и «сходные черты» (повествовательные мотивы. — Д.М.) между сказками, включенными в труд ан-Нафзави, новеллами Дж. Боккаччо (1313–1375) и баснями Ж. де Лафонтена (1621–1695), однако причину такого феномена они найти не могут [Nefzaoui 1953: 279–280].

С точки зрения первых французских читателей «Благоуханного сада...», все в нем хорошо, за исключением одного — отсутствуют наставления по оральному сексу, гомосексуализму, лесбиянству и зоофилии [Nefzaoui 1935: 13–14]. Сожаление по этому поводу высказал также Ги де Мопассан [Nefzaoui 1935: 245]. «Издатели 1876 года» склонны объяснить это обстоятельство «двуличной природой араба»: в

тайне он может с удовольствием предаваться, скажем, педерастии, однако на людях решительно осуждает подобный порок. В то же время обсуждать естественные («натуральные») половые отношения среди арабов не считается зазорным [Nefzaoui 1953: 276–277].

Подобная «заикленность» на «альтернативной любви» объяснима тем, что во французской культуре второй половины XIX столетия существовала устойчивая мода не только на восточную эротику, но и на гомосексуализм. Это последнее «увлечение», как считал все тот же Р. Ф. Бертон, получило распространение во Франции эпохи Июльской монархии и Второй Империи под влиянием возросших контактов с алжирским социумом в ходе военной кампании по завоеванию Алжира, начавшейся в 1830 г. [Larzul 2016: 120, 122–123]; [Burton 1886: 251–252]¹⁵.

Но какие же другие особенности, помимо двух уже отмеченных, присущи, с точки зрения первых его переводчиков и издателей, «Благоуханному саду...»?

По мнению А. Терма, ан-Нафзави — сугубо восточный автор, так как, подчиняясь прихотям своих мыслей, он внезапно переходит от одного предмета к другому [Nefzaoui 1935: 13].

¹⁵ В связи с этим показательно следующее обстоятельство. Главный герой романа алжирского писателя ат-Тахира Ваттара (1936–2010) «Туз», действие которого происходит во время Освободительной войны 1954–1962 гг., (М.: Радуга, 1984; перевод И. Ермакова), — паренек-горемыка, изгой в своей родной деревне, находится в гомосексуальной связи с французским офицером, начальником местного гарнизона. Видимо, ат-Тахир Ваттар отнюдь не придумал такую художественную деталь, чтобы «разоблачить проклятого колонизатора», но отразил реальную ситуацию широкого распространения гомосексуализма среди французских военных, служивших в Алжире еще и в XX в.

Первого переводчика «Благоуханного сада...», барона R***, чрезвычайно интересует вопрос о том, насколько это сочинение представляет собой плод творчества самого ан-Нафзави, или же, скорее, является компиляцией. В этом вопросе он занимает компромиссную позицию — эротический трактат нельзя считать компиляцией, «однако он всецело не принадлежит гению ан-Нафзави». Среди источников шейха — «История пророков и царей» великого арабо-мусульманский историка ат-Табари (ум. 923) и труды других средневековых арабских авторов. Что же до позиций при совокуплении и рекомендуемых движений, то их описание заимствовано из индийских эротических сочинений [Nefzaoui 1953: 12].

При всех его достоинствах, в трактате отсутствуют целостность и серьезность. Многие недостатки, присущие тексту памятника, порождены не «злой волей» ан-Нафзави, но небрежностью переписчиков: ведь арабские копиисты отличаются особенно высокой степенью небрежности. Изначальный текст искажался также и читателями, которые не ленились делать пометки на полях. Эти пометки закреплялись в ходе дальнейшего процесса переписки [Nefzaoui 1953: 274].

Каким же, в конечном итоге, предстают перед французскими читателями и переводчиками и «Благоуханный сад...», и сам шейх ан-Нафзави?

Барон R*** уверен, что сочинение шейха поистине уникально. Дело в том, что щекотливая тема рассматривается в нем с великой серьезностью. Автор изо всех сил стремится быть полезным себе подобным. Чтобы придать рекомендациям, с которыми он обращается к читателю, неоспоримый характер, ан-Нафзави часто опирается на авторитет Корана. Трактат свидетельствует о том, что шейх был человеком нравственным. Он оказал человечеству великую услугу, и это дает основание помнить о нем [Nefzaoui 1953: 11–12].

С точки зрения А. Терма, шейх и его сочинение очаровательны. На Востоке, пишет он, ан-Нафзави считается приятным рассказчиком, знающим мир и ценящим женщин более ради любовных утех, нежели для удовлетворения потребностей души. Мужчины, продолжает А. Терм, признают его правоту, а дамы его осуждают, так как они *амбициозны и эгоистичны, желая для себя всего — одновременно и сердца и чувственности* [Nefzaoui 1935: 14–15].

Иными словами, оба переводчика «Благоуханного сада...» рассматривают трактат в целом не с филологической, но с сугубо нравственной точки зрения, что, наверное, соответствует уровню современных им представлений о характере литературного творчества в целом.

«Издатели 1876 года» гораздо более строги к труду ан-Нафзави. С их точки зрения, ряд пассажей «Благоуханного сада...» не слишком привлекателен для чтения. Это, прежде всего, медицинские рецепты и толкования сновидений. Такие экскурсии, считают французские военные библиофилы, способны скорее вызвать скуку, нежели удовольствие. В трактате много такого, что способно привести в недоумение цивилизованного человека, показаться ему нелепым [Nefzaoui 1953: 278]. Воспитанным на французской литературе второй половины XIX в. и весьма ценившим в литературных произведениях правдоподобие, «алжирским французам» представляется, что в трактате ан-Нафзави оно весьма часто приносится в жертву воображению. Впрочем, признают они, что это одна из отличительных черт арабской литературы в целом, и «Благоуханный сад...» не мог составить исключения. Ведь этот изъясн «унаследован от гения народа, который прославился любовью к чудесному и который причисляется к главнейшим творцам «Тысячи и одной ночи». Таким сказкам, продолжают

«издатели 1876 года», нельзя отказать в очаровательных качествах — наивности, изяществе, тонкости, которые ныне используют многие современные литераторы [Nefzaoui 1953: 279]. Следует признать, продолжают «издатели 1876 года», что народ, о котором идет речь (арабы. — *Д.М.*), не остался всецело чужд «играм остроумия». Ведь каламбуры играют значительную роль в толкованиях сновидений (подобного рода пассажами буквально усеяны главы трактата, посвященные половым органам). Правда, недоумевают французские офицеры, непонятно, зачем надо был включать в сочинение подобные отрывки, — наверное, для того, чтобы в нем присутствовало все, что достойно внимания [Nefzaoui 1953: 279]. Текст сочинения также изобилует стихотворными цитатами, которые, по мнению военных издателей, чаще всего приведены ни к селу, ни к городу [Nefzaoui 1953: 273].

При всем том, «издатели 1876 года» признают, что «несуразности», присущие «Благоуханному саду...», оказываются весьма полезными для познания обычаев и нравов «араба», причем не только современника самого ан-Нафзави, но и «араба» нынешнего времени (конца XIX в. — *Д.М.*; уж таковых-то они, наверное, «познали чрез опыты»). Современный издателям «араб» ничуть не более развит, нежели его предок. Несмотря на всё более тесные контакты европейцев с арабами, «мы» встречаем и в Тунисе, и в Марокко, и в Египте, и в других мусульманских странах всё те же медицинские предписания, ту же веру в гадания, ту же совокупность представлений, в которых магия и амулеты играют значительную роль — «всё это способно нас лишь рассмешить» [Nefzaoui 1953: 279].

«Издатели 1876 года» весьма подробно рассказывают о том, каким образом велась работа по подготовке перевода к изданию. Первоначально, они предполагали, что всецело

доверятся имевшейся у них рукописи барона R*** (в издании, которое имеется в моем распоряжении, барон, по известным уже читателям причинам, сокрыт под монограммой M***). Этот перевод они, с одной стороны, оценили весьма высоко, назвав его «замечательным» [Nefzaoui 1953: 272]. Однако ниже они признают, что перевод, к сожалению, содержал серьезные смысловые искажения и пропуски, а также воспроизводил изъяны арабского манускрипта, который находился в распоряжении переводчика. Поэтому, продолжают издатели, им пришлось сверить перевод, обратившись ко всем доступным им арабским рукописям памятника. Таких оказалось три. Все эти рукописи содержали одинаковый набор глав, в которых рассматривался тот же самый спектр тем. Версии текста памятника, содержащиеся в двух рукописях, носили довольно краткий характер, а версия, зафиксированная в третьей, напротив, — пространная. Автор, породивший пространную версию, порой злоупотребляет непристойными деталями, к которым имеет особое пристрастие. Вместе с тем, считают «издатели 1876 года», достоинство пространной версии заключается в том, что она отличается не холодными и сухими объяснениями, но картинными, «исполненными очарования, поэзии, изобразительного таланта и даже возвышенности в мыслях». Все эти достоинства присущи именно третьей, пространной версии [Nefzaoui 1953: 273–274].

Что касается собственно редакторской работы, то, с одной стороны, издатели утверждают, что они стремились сохранить особенности доставшегося им перевода в первоизданном виде [Nefzaoui 1953: 278]. С другой стороны, всякий сомнительный пассаж выверялся по трем упомянутым рукописям и был в той или иной степени разъяснен. Если перевод предполагал несколько вариантов, то предпочтение отдавалось такому, который в наибольшей степени соответствовал

характеру сочинения. Лакуны, имевшиеся в тексте перевода, восполнялись по одной из трех рукописей. Редакторы старались, по их словам, не перегружать издаваемый перевод дополнительными вставками, хотя порой подобные дополнения могли заинтриговать читателя [Nefzaoui 1953: 278; 277].

«Издатели 1876 года» отмечают, что им пришлось немало потрудиться над усовершенствованием стиля перевода, благодаря чему публикуемое произведение сделалось более приемлемым для чтения — дело в том, что изначально переводчик слишком буквально следовал оригиналу. Фразы отличались разрозненностью и нимало друг с другом не гармонировали. Поэтому «авторский» вариант перевода, признают издатели, «читать было мучительно» [Nefzaoui 1953: 277–278].

Подводя итог проделанной работе и оглядываясь назад, издатели выражают свое мнение касательно того, как же в принципе следует переводить сочинения, подобные «Благоуханному саду...». Коротко говоря, надо пройти между Сциллой буквализма и Харибдой творческого подхода и редакторской обработки. С одной стороны, следует стремиться сохранить характер таких текстов. С другой стороны, важно придать переводу *французский* стиль, одновременно не лишая переводимый памятник его исконной природы. Вот к какой цели, по их собственному признанию, и стремились офицеры, готовившие к изданию труд шейха ан-Нафзави.

Думается, что «французские военные филологи», немало потрудившись, испытали чувство удовлетворения от выполненного творческого долга. В то же время они признают, что любое произведение, переведенное на другой язык, в значительной мере искажается — так получилось и с «Благоуханным садом...» [Nefzaoui 1953: 279]. Как бы то ни было, такая

констатация свидетельствует и о немалом переводческом опыте, и о высоком уровне филологической культуры, которой обладали «издатели 1876 года». Об этом же свидетельствует и объяснение того, почему они решили обратиться к читателям не с предисловием, а с послесловием: не желали навязывать собственных мнений и впечатлений от издаваемого сочинения [Nefzaoui 1953: 280].

«Издатели 1876 года», вне всякого сомнения, напечатали книгу, рассчитанную на широкого читателя своего времени. Поэтому они старались сделать плод своих трудов максимально понятным всем, в чьи руки он попадет. Воспитанники не только традиций французской изящной словесности, но и французской академической арабистики, они не пожалели сил на комментирование предлагаемого перевода. Издатели отмечают, что вносили исправления в изначальные примечания, которые им достались от переводчика, а также дополняли их новыми, стремясь, как и в случае с собственно переводом, проявить максимальное уважение к труду, приложенному его автором. Интересно отметить, что «издатели 1876 года» полагали уровень знаний и о собственно алжирской, и об арабской культуре в целом, которыми располагал барон R***, для своего собственного времени уже устаревшим, так как переводчик работал «в ту эпоху, когда Алжир еще не был так известен, как теперь» [Nefzaoui 1953: 9, note 1]. Эти комментарии являются еще одним предметом исследования в нашей статье.

Предварительно прорабатывая их, мы обратили внимание на то, что среди примечаний имеются такие, которые помечены как относящиеся к изданию 1876 г. Следовательно, прочие были подготовлены для издания, напечатанного И. Лизо в 1886 г.

Исследуя весь корпус примечаний, мы обнаружили, что общее их количество достигает 210. Что же до примечаний, относящихся к изданию 1876 г., то их количество равняется 35. Это составляет около 11,4% от общего корпуса. Таким образом, львиная доля примечаний была, по всей видимости, подготовлена в Париже. Скорее всего, их составил друг и активный сотрудник И. Лизо, филолог, литературный критик и эрудит Аристид Бонно (Aristide Bonnot, 1836–1904) [Larzul 2016: 123].

Весь корпус примечаний разбит нами на 18 тематических блоков. О количественном соотношении примечаний между этими блоками дает представление следующая таблица 1.

Таблица 1

**Тематические блоки примечаний к изданию И. Лизо
и количественное соотношение между ними**

№ п/п	Наименование тематического блока	Общее количество примечаний данного тематического блока	Доля (в %) от общего корпуса примечаний	Количество примечаний данного тематического блока из издания 1876 г.	Доля (в %) от общего количества примечаний данного тематического блока
1	Примечания лингвистического характера	58	27,62	7	12,0
2	Примечания, разъясняющие передачу по-французски особенностей арабского речевого этикета	25	11,90	4	16,0
3	Реалии повседневной арабской жизни	24	11,44	8	33,3

4	Растения, упоминаемые в тексте перевода	18	8,57	4	22,2
5	Социальные установления арабского общества	12	5,72	2	16,6
6	Пояснения к некоторым из историй, включенных в текст перевода	10	4,76	5	50,0
7	Объяснение сущности химических веществ, упоминаемых в тексте перевода	10	4,76	1	10,0
8	Отсылки к произведениям западноевропейской словесности	10	4,76	1	10,0
9	Исторические персонажи, упоминаемые в тексте перевода ¹⁶	10	4,76	—	—
10	Коранические цитаты	6	2,86	—	—
11	Персонажи мусульманской священной истории, упоминаемые в тексте перевода	5	2,38	—	—
12	Арабские обычаи эротического характера	4	1,90	1	25,0
13	Примечания медицинского характера	4	1,90	—	—
14	Животные, упоминаемые в тексте перевода, и их особен-	3	1,43	2	66,6

¹⁶ Среди этих персонажей исторического предания не могу не отметить поэтессу Лайлу ал-Ахйалийю (VII в.), которая была знаменита, среди прочего, стихотворными заплачками по своему возлюбленному, лихому наезднику и разбойнику Таубе б. Хумаййиру [Фильштинский 1985: 234–236]. Издатели первого французского перевода «Благоуханного сада...» почему-то отождествляют Лайлу ал-Ахйалийю с Лайлой — возлюбленной Маджнуна [Nefzaoui 1953: 26, note 3]. О любовной истории Маджнуна и Лайлы см.: [Фильштинский 1985: 236–246]. Поразительно, что эту нелепицу повторяет автор первого английского перевода трактата ан-Нафзави Р. Бертон [Burton 1886: 10, note 2].

	ности				
15	Религиозные воззрения и суеверия	3	1,43	—	—
16	Меры веса, принятые в Арабском мире	3	1,43	2	66,6
17	Ссылки на хадисы	3	1,43	—	—
18	Этно-социальные отношения	2	0,95	1	50,0
	Всего	210	100,00	35	

Из Таблицы 1 явствует, что зафиксированные в ней тематические блоки, в свою очередь, объединяются в более крупные тематические группы. Представление о них дает Таблица 2.

Таблица 2

Тематические группы комментариев к изданию И. Лизо

№ п/п	Наименование тематической группы	Тематические блоки, входящие в данную группу	Количество единиц комментария, относящихся к данной группе	Доля в % от общего корпуса комментариев
1	Филологическая группа	№№ 1; 2; 6; 8; 10; 17	112	53,33
2	Этнографическая группа	№№ 3; 5; 12; 18	42	20,00
3	Группа сведений историко-культурного характера	№№ 9; 11; 15	18	8,58
4	Группа различных реалий	№№ 4; 7; 13; 14; 16	38	18,09
	Всего		210	100%

Полагаю, что из Таблицы 2 следует: авторы комментариев уделяли наибольшее внимание освещению филологических и историко-культурных вопросов, не оставляя в стороне и

этнографические детали. Собственно говоря, они старались покрыть весь спектр сведений, содержащихся в тексте «Благоуханного сада...».

Если же мы вновь обратимся к Таблице 1, то заметим еще одну любопытную закономерность. Тематический спектр примечаний к изданию 1876 г. значительно уже, нежели примечаний к изданию И. Лизо. Ему самому и его сотрудникам пришлось полностью заполнять тематические блоки №№ 10; 17 (Филологическая группа); №№ 9; 15 (Историко-культурная группа); № 13 (Группа различных реалий). Таким образом, именно эти информационные сферы не были никак освещены «издателями 1876 года».

Думается, что для современных арабистов чрезвычайно интересно узнать, каким научным аппаратом пользовались издатели первой французской версии «Благоуханного сада...» для составления комментария.

О характере привлеченных ими источников свидетельствует Таблица 3.

Таблица 3

Переводные и оригинальные источники, на которые опирались издатели первого французского перевода «Благоуханного сада...»

№ п/п	Наименование источника	Количество ссылок	Предполагаемое издание	Замечания исследователя
1	Коран	P. 22, note 1; 22, note 2; 85, note 2; 161, note 1; 161, note 2; 251, note 1 = 6 ссылок	[Koran 1840]	Могли быть использованы издания 1840, 1841, 1844, 1865 гг.

2	Хроника ат-Табари (X в.)	P. 33, note 1 = 1 ссылка	[Tabari 1890: 1917–1919]	Ко времени публикации первого французского перевода сочинения ан-Нафзави еще не существовало печатного издания хроники ат-Табари. Таким образом, издатели работали с некоей рукописью этого труда.
3	Сочинение алжирского медика XVIII в. ‘Абд ар-Раззака ал-Джаза’ири о целебных растениях	P. 233, note 1; 238, note 2 = 2 ссылки	[Jazairi 1874]	Полного библиографического описания этого труда мне получить не удалось. Известно, что перевод был осуществлен французским врачом и исследователем Люсьеном Леклерком (1816–1893).
4	Справочник по мусульманскому праву Халила б. Исхака	P. 128, note 1 = 1 ссылка	[Khalil–Perron 1848–1852]	Комментарий относится к изданию 1876 г. Полным библиографическим описанием этого труда не располагаю. Сведений о Н. Перроне получить не удалось.

Академические труды и справочники, которыми пользовались издатели, представлены в Таблице 4.

Таблица 4

Академические труды и справочники, которыми пользовались издатели первого перевода «Благоуханного сада...»

№ п/п	Предполагаемое издание	Количество ссылок	Замечания исследователя
1	[Biberstein Kazimirski	P. 152, note 1;	Все три ссылки относятся к

	1860] (2 volumes, 1392 et 2369 pp.)	230, note 2; 238, note 2 = 3 ссылки	изданию 1876 г.
2	[Beaussier 1871] (XII, 764, XVI pp.)	P. 238, note 2 = 1 ссылка	Ссылка относится к изданию 1876 г.
3	[Littré, Robin 1855]	P. 173, note 1= 1 ссылка	Ссылка относится к изданию 1876 г.
4	[Bresnier 1871]	P. 134, note 1= 1 ссылка	
5	[Reinaud, Favé 1845]	P. 242, note 4= 1 ссылка	Согласно издателям, они пользовались некоей статьей под тем же названием и тех же авторов, помещенную в JournalAsiatique. Такой статьи нам обнаружить не удалось. Видимо, они все же имели в виду упоминаемую нами монографию.

Таким образом, и «издатели 1876 года», и их преемники, осуществившие парижское издание 1886 г., демонстрируют солидную научную эрудицию, опираясь на широких пласт и доступных им арабских источников, и современной им научной литературы. На долю собственно «издателей 1876 года» приходится использование одного источника из четырех (25%) и трех из пяти научных трудов и справочников (60%). Так что «алжирские французы» работали, опираясь как на полевые данные, так и на источниковую и академическую базу.

Издание перевода А. Терма далеко от научной фундаментальности; в нем отсутствуют комментарии. Тем не менее, и это издание обладает важным элементом пояснительного аппарата — словником, в котором содержатся и объясняются

арабские (алжирские) слова, встречающиеся в тексте перевода. Словник составлен Ш. де Лазалем [Nefzaoui 1935: 239–241]. В нем учтены 43 лексические единицы, представленные в алфавитном порядке. Запись лексики была осуществлена практической транскрипцией на основе французского алфавита. Тем не менее, большинство единиц, зафиксированных в списке (34), идентифицируются как слова алжирского диалекта, часто имеющие аналоги в арабском литературном языке. 9 (20,93%) единиц, по всей видимости, являются либо жаргонными словами, которые использовала известная читателям Нафиса, либо представляют специфический слой лексики, характерной для столичного говора алжирского диалекта.

Тематические блоки и количественные соотношения между ними представлены в таблице 5.

Таблица 5

Тематические блоки, на которые распадается корпус непереводимых слов, представленных в списке Ш. де Лазала

№ п/п	Название тематического блока	Количество лексических единиц, входящих в данный блок	Доля (%) лексических единиц данного блока от общего корпуса непереводимых слов	Количество жаргонизмов	Доля жаргонизмов в % от общего количества единиц данного блока
1	Эротико-анатомическая лексика	12	27,91	4	33,33
2	Социальные термины	10	23,25		
3	Слой бытовой лексики	7	16,28	1	14,28
4	Лексические единицы, отражающие алжирский речевой этикет	6	13,95	1	16,67

5	Лексика, отражающая эротический быт	5	11,63	1	20,00
6	Сверхъестественные существа и пресмыкающиеся («нелюди»)	3	6,98		
	Итого	43	100,00	9	

Таблица 5 показывает, что наибольшее количество жаргонизмов присутствует в пласте эротико-анатомической лексики, а также в пласте бытовой лексики. Правда, полагаю, что приведенные данные слишком малочисленны, чтобы быть репрезентативными. В целом же, думаю, мне, проанализированный лексический список отражает и культурный уровень, и характер словоупотребления, который был присущ главной и самой непосредственной помощнице А. Терма, *мавританке* Нафисе. В еще большей степени анализ списка свидетельствует о том, что автор перевода, не будучи профессиональным арабистом, все же максимально использовал возможности полевой работы. В силу непрофессиональности А. Терма, такие возможности носили для него ограниченный характер, однако и умение строить доброжелательные отношения с представителями другой культуры, и, думаю, немалый литературный талант позволили ему породить такой текст перевода, который остался важной вехой в истории познания Францией Арабского мира.

Завершая «Послесловие» к изданию 1876 г., французские военные арабисты отмечали, что опубликованная ими книга оставляет открытым для *благонамеренного* арабиста путь, ведущий к осуществлению нового, более полного перевода «Благоуханного сада...» [Nefzaoui 1953: 280]. Разумеется, Терм создал свой перевод, ничего не зная об этом напутствии. Так нельзя сказать о французском арабисте сирийского происхождения Рене Хаваме (1917–2004), перевод которого был напечатан в 1996 г. (переиздавался в 2003 и 2011 гг.; он остался мне недоступным). Перевод озаглавлен: *La Prairie parfumée*

où s'ébattent les plaisirs («Благоуханный луг, где изобилуют удовольствия»). С. Ларзюль отмечает, что Р. Хавам не упоминает источников, на которые он опирался, осуществляя перевод. Французская исследовательница полагает, что текст порожденного Р. Хавамом перевода отражает некую «стандартную» версию арабского оригинала. Эту версию, на основе которой он работал, Р. Хавам считает аутентичной, но в то же время заявляет, что та версия, что стала основой перевода барона R***, изобилует «фантастическими добавлениями». Все искажения, присутствующие в различных арабских рукописях и печатных изданиях «Благоуханного сада...», происходят от «происков» переписчиков, а также от недобросовестных переводчиков и издателей, которые «преднамеренно» покушались на изначальную аутентичность памятника. Кроме того, Р. Хавам отрицает факт индийского влияния на текст сочинения. Такой наивный подход, характерный для *арабских эрудитов* (носителей традиционной арабской филологической культуры. — Д.М.) и в прежние времена, и ныне, С. Ларзюль называет «националистическим», т.е. этноцентрическим. Исследователь, следующий такому подходу, оказывается неспособным выйти за рамки своей собственной словесной культуры — Д.М.). Р. Хавам, продолжает французская исследовательница, не понимает того, что в тексте «Благоуханного сада...» отразились различные традиции мировой словесности в том числе, и европейской (т.е. не видит мировых странствующих сюжетов и повествовательных мотивов, игнорирует взаимовлияния в сфере фольклора и литературы. — Д.М.). Такую позицию, подчеркивает С. Ларзюль, Р. Хавам занимает и относительно формирования корпуса «Книги тысячи и одной ночи» [Larzul 2016: 124–125].

Думаю, что нет оснований не доверять суждению французской исследовательницы. В связи с этим хочется сказать, что характеристика, данная ею переводу Р. Хавама, наталки-

вает нас на важное наблюдение: современная арабистика (это, видимо, касается и востоковедения в целом) испытывает стойкое обратное влияние традиционной арабской культуры через посредство арабистов арабского происхождения, в изобилии работающих в Западной Европе и Северной Америке. Такие преподаватели и научные работники не в состоянии изжить в себе основы арабской культуры, присущей им от рождения, выйти за ее рамки — эту основу не может заглушить западное арабистическое образование. Арабистами арабского происхождения порой не усваиваются методы работы западных арабистов. Это, на самом деле, довольно странно, так как, по моим наблюдениям, с другой стороны, западные (в широком смысле этого понятия) методы филологической работы, в том числе и достижения наших отечественных филологов, прекрасно известны многим арабским литературоведам, изучающим родную словесность (см. об этом: [Микульский 2019: 1068]).

Как бы то ни было, но история адаптации французской словесностью (и культурой в целом) столь яркого сочинения, коим является «Благоуханный сад...», весьма поучительна для нашей отечественной арабистики, потому что благодаря этой истории мы соприкасаемся с великой французской арабистической школой XIX в., которая, среди прочего, основывалась на опыте, обретенном в колониальном Алжире и в других арабских странах Северной Африки. Этой научной традиции были сопричастны первые переводчики и издатели бессмертного трактата.

Каковы же профессиональные достоинства, что проявились у первых французских издателей «Благоуханного сада...»?

Они обладали превосходными навыками чтения арабских рукописных текстов, знали основополагающие арабские источники, прекрасно ориентировались в научной арабисти-

ческой литературе, умели редактировать текст французского перевода.

Изучая и переводя «Благоуханный сад...», «первопроходцы» на пути познания трактата опирались на навыки повседневного общения с носителями «туземной» бытовой и духовной культуры. Правда, к этим людям они относились свысока и приписывали им действительные или мнимые пороки. Природа традиционного североафриканского социума и порожденной им культуры оставалась им в значительной мере непонятной.

Первые французские переводчики и издатели трактата шейха ан-Нафзави еще не понимали характера традиционной арабской словесности. По этой причине многое в этом памятнике, который их безусловно восхищает, казалось им нелепым.

Разумеется, исходя из современного уровня развития арабистики, легко рассуждать о просчетах предшественников. Думается, что гораздо продуктивнее перенимать у них те навыки, которые мы сами, увы, потеряли или теряем. Поэтому без познания опыта, накопленного нашими предшественниками как на Западе, так и в нашем отечестве, мы не сможем эффективно развиваться в рамках своей профессии, глубже и полнее постигать неисчерпаемый Арабский мир и его культуру.

Литература / References

Герхардт 1984 — Герхардт М. *Искусство повествования. Литературное исследование «1001 ночи»*. М.: «Наука», ГРВЛ, 1984 [Gerhardt M. *The Art of Storytelling. Literary Research of "1001 Nights"*. М.: Nauka, 1984 (in Russian)].

Ланда 2013 — Ланда Р. Г. *Судьба морисков*. М.: ИВ РАН, 2013 [Landa R. G. *The Fate of the Moriscos*. М.: IOS RAS, 2013 (in Russian)].

Ланда 2017 — Ланда Р. Г. *История арабских стран* (учебник). М.: Институт стран Востока, ИВ РАН, 2017 [Landa R. G. *History*

of the Arab Countries (Textbook). M.: Institute of Oriental Countries, IOS RAS, 2017 (in Russian)].

Микульский 2006 — Микульский Д. В. *Арабо-мусульманская культура в сочинении ал-Мас'уди «Золотые копи и россыпи самоцветов»* («Мурудж аз-захаб ва ма'адин ал-джаухар»). X век. М.: ВЛ, 2006 [Mikulsky D. V. *Arab-Muslim Culture in the Composition of al-Mas'udi "Gold Mines and Placers-Gems"* ("Muruj az-zahab va ma'adin al-jawhar"). X century. M., OL RAS, 2006 (in Russian)].

Микульский 2010 — Микулски Д. «Ар-Рауд ал-'атир ...» ли-н-Нафзави. Киссат таулид ан-насс ар-руси // *Ма'алим*. Маджалла фаслийа та'ни би тарджамат мустаджиддат ал-фикр ал-'алами. Тасдуру 'ан ал-Маджлис ал-а'ла ли-л-луга ал-'арабийя. Ал-'адад ас-сани. [Алжир]. Шита' 2010. С. 61–63 (in Arabic).

Микульский 2019 — Микульский Д. В. На арабской литературоведческой конференции (Рабат, сентябрь 2018 г.) // *Ориенталистика*, 2019, т. 2, № 4. С. 1063–1080 [Mikulsky D. V. At the Arab Literary Conference (Rabat, September 2018) // *Orientalistica*, 2019, vol. 2, No. 4. Pp. 1063–1080 (in Russian)].

Нафзави 1997 — «*Благоуханный сад для духовных услад*» учейшего шейха Сиди Мухаммада ан-Нафзави / Пер. и послесл. Д. В. Микульского. М.: Рипол Классик, 1997 [«*The Fragrant Garden for Spiritual Delights*» by the Most Learned Sheikh Sidi Muhammad al-Nafzawi. Transl. & Afterword by D. V. Mikulsky. M.: Ripol Classic, 1997 (in Russian)].

Нафзави 2008 — «*Благоуханный сад для духовных услад*» учейшего шейха Сиди Мухаммада ибн Мухаммада ан-Нафзави / Пер. с араб. и послесл. Д. Микульского. М.: Таус, 2008 [«*The Fragrant Garden for Spiritual Delights*» by the Most Learned Sheikh Sidi Muhammad al-Nafzawi. Transl. & afterword by D. Mikulsky. M.: Taus, 2008 (in Russian)].

Фильштинский 1985 — Фильштинский И. М. *История арабской литературы*. V – начало X века. М.: ГРВЛ изд-ва «Наука»,

1985 [Filshhtinsky I. M. *History of Arabic Literature*. 5th – early 10th centuries. M.: Nauka, 1985 (in Russian)].

Adamy 2009 – Adamy P. *Isidore Liseux. 1835–1894. Un grand "petit éditeur". Histoire et bibliographie*. Bassac: Plein Chant, coll. "Petite Librairie du XIX^e siècle", 2009.

Beaussier 1871 – Marcelin Beaussier. *Dictionnaire pratique arabe-français*. Alger: Bouyer, 1871.

Ben Cheneb 1997 – Ben Cheneb M. Khalil b. Ishak // *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition... Vol. IV. Third Impression. Leiden: Brill, 1997. P. 964.

Biberstein Kazimirski 1860 – *Dictionnaire arabe-français, contenant toutes les racines de la langue arabe, leurs dérivés, tant dans l'idiome vulgaire que dans l'idiome littéral, ainsi que les dialectes d'Alger et de Maroc*, par A. de Biberstein Kazimirski. Paris: Maisonneuve et C^{ie}, 1860. (2 volumes, 1392 et 2369 pp.)

Bresnier 1871 – *Chrestomathie arabe, lettres, actes et pièces diverses: avec la traduction française en regard. Accompagnée de notes et d'observations par L.-J. Bresnier <...> 2e édition, revue, corrigée et augmentée*. Alger: Librairie Adolphe Jourdan, 1871.

Brockelmann 1938 – *Geschichte der Arabischen Litteratur* von Prof. Dr C. Brockelmann. Zweiter Supplementband. Leiden: Brill, 1938.

Burton 1885 – *A Plain and Literal Translation of the Arabian Nights Entertainments , Now Entitled "THE BOOK OF THE THOUSAND NIGHTS AND A NIGHT" with Introduction Explanatory Notes on the Manners and Customs of Muslem Men and a Terminal Essay upon the History of the Nights*. Volume X. By Richard F. Burton. Printed by the Burton Club for Private Subscribers Only. [Stoke Newington. Miller & Richard,] 1885.

Burton 1886 – *The Perfumed Garden of the Cheikh Nefzaoui. A Manual of Arabian Erotology*. Revised and Corrected Translation. Cosmopoli: MDCCCLXXXVI: for the Kama Shastra Society of London and Benares, and for Private circulation only.

- Cherbonneau 1859** – Cherbonneau M.A. Lettre à M. C. Defrémy sur les mots علم et أدب // *Journal Asiatique*. Cinquième série. Tome XIV. P. 263–265.
- Encyclopedia 1998** – *Encyclopedia of Contemporary French Culture*. Edited by Alex Hughes and Keith Reader. New York: Routledge, 1998.
- Encyclopédie 1889** – Campenon (Jean Baptiste Marie Edouard) // *La Grande Encyclopédie...* Tome huitième. Paris: H. Lamirault et Cie, Editeurs, [1889]. P. 1125.
- Fück 1955** – *Die arabischen Studien in Europa bis inden Anfangdes 20. Jahrhunderts*. Von Johann Fück. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955.
- Jazairi 1874** – *Traité de matière médicale d'Abderezaq al-Jazairi* (médecin algérien du xviiiè siècle). P. J.B. Baillière, 1874.
- Khalil-Perron 1848-1852** – Précis de jurisprudence musulmane, ou Principes de législation musulmane civile et religieuse, selon le rite Mâlékite, par Khalil Ibn-Ishak, traduit par M. [Nicolas] Perron // *Exploration scientifique de l'Algérie, sciences, histories et geographies*. Vols. X–XV, 1848–1852.
- Koran 1840** – *Le Koran*, traduction nouvelle faite sur le texte arabe par M. Kasimirski, interprète de la légation française en perse; revue et précédée d'une introduction par M. G. Pauthier. Paris: Charpentier, Librairie-Éditeur, 1840.
- Labaume 2005** – Labaume V. *Louis Perceau, le polygraphe*. Paris: Jean-Pierre Faur Éditeur. 2005.
- Larzul 2012** – Larzul S. Khawam René Riqullah // *Dictionnaire des orientalistes de langue française*. Nouvelle édition, revue et augmentée. Paris: IISMM–Karthala, 2012. P. 572–573.
- Larzul 2016** – Larzul S. De l'érotologie arabe aux curiosa: Le Jardin parfumé du Cheikh an-Nafzâwî // *L'orientalisme après la Querelle: Dans les pas de François Pouillon*. Paris: Karthala, 2016. P. 109–127.

- Littré, Robin 1855** — Littré É. et Robin Ch. *Dictionnaire de médecine, de chirurgie, de pharmacie, des sciences accessoires et de l'art vétérinaire*, avec Charles Robin, d'après le plan suivi par Nysten. Paris : chez J.-B. Baillière et fils, 1855.
- Martin 2005** — Martin M.-H. *Algérie. Country Guide*. Le Petit Futé. Paris: Nouvelles Éditions de l'Université, 2005.
- Marzolph 2007**— Marzolph U. *The Arabian Nights // Brill's Encyclopaedia of Islam* 3. Preview. Leiden: Brill, 2007. P. 30–40.
- Nefzaoui 1935** — Cheikh Nefzaoui. *Le Parfum des Prairies (Le Jardin Parfumé). Manuel d'Érotologie arabe*. D'après une traduction littéraire inédite faite en 1860 par Antonine TERME et la Mauresque NEFISSAH. Publié avec Notice par Helypey, bibliographe poitevin. Paris: Jean Fort, Editeur, 79, Rue de Vaugirard, 1935.
- Nefzaoui 1953** — Cheikh Nefzaoui. *Le Jardin Parfumé. (Manuel d'érotologie arabe)*. [Paris]: Arcanes, 1953.
- Reinaud, Favé 1845** — *Histoire de l'artillerie*. I^{re} partie. Du Feu Grégeois des feux de guerre et des origins de la poudre a canon. D' après des texts nouveaux; par M. Reinaud <...> et M. Favé <...>. Paris: J. Dumaine <...>, 1845.
- Tabari 1890** — *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari cum alliis edidit M.J. de Goeje*. Prima series. IV. Recensuerunt P. de Jong et E. Prim. Lugduni Batavorum: Brill, 1890.

* * *

**О:та Гю:ити.
«Записи о князе Нобунага». Свиток XII**

(перевод и комментарии)

С. А. Полхов

Аннотация: Данная публикация продолжает серию переводов на русский язык свитков *Синтё:-ко: ки* («Записи о князе Нобунага») О:та Гю:ити, хроники, являющейся важнейшим источником по истории Японии 2-й половины XVI в. В свитке XII повествуется о военной кампании Нобунага в провинции Сэтцу, об осаде замка Ариока, твердыне мятежного вассала Акэти Мицухидэ, а также о знаменитом диспуте в призамковом городе Адзути между монахами школы Лотоса и школы Чистой Земли, проходившем под надзором Нобунага и окончившемся поражением школы Лотоса. В свитке также содержится подробное описание переезда наследного принца Санэхито в новую резиденцию в Нидзё:, подаренную ему Нобунага. Перевод снабжён подробным комментарием, в котором разъяснены сложные для понимания фрагменты текста; сообщения *Синтё:-ко: ки* сопоставлены со сведениями из других исторических источников.

Ключевые слова: Синтё:-ко: ки, О:та Гю:ити, Ода Нобунага, диспут в Адзути, Араки Мурасигэ.

Для цитирования: Полхов С. А. О:та Гю:ити. «Записи о князе Нобунага». Свиток XII (перевод и комментарии). *Труды Института востоковедения РАН*. Вып. 30: Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады. Том IV. М.: ИВ РАН, 2021. С. 180–257. DOI: 10.31696/2587-9502-2021-30-180-257

Ōta Gyūichi. *Shinchō-kō ki*, Book XII

(translation into Russian with comments)

Svyatoslav A. Polkhov

Abstract: This publication continues the series of translations into Russian of *Shinchō-kō ki* chronicle by Ōta Gyūichi, an important source on the history of Japan of the 2nd half of the 16th century. Book XII narrates the story of Nobunaga's military campaign in Settsu province, the siege of Arioka Castle, the stronghold of the rebellious vassal Akechi Mitsuhide, as well as the famous dispute in the castle town of Azuchi between the monks of the Lotus School and the Pure Land School, held under the supervision of Nobunaga and the defeat of the Lotus School. The book also contains a detailed description of Crown Prince Sanehito's move to the new residence in Nijo, given to him by Nobunaga. The translation is provided with a detailed commentary, which explains difficult fragments of the text; *Shinchō-kō ki* evidence was collated with information from other historical sources.

Keywords: *Shinchō-kō ki*, Ōta Gyūichi, Oda Nobunaga, Azuchi dispute, Araki Murashige.

For citation: Polkhov, Svyatoslav A. Ōta Gyūichi. *Shinchō-kō ki*, Book XII (translation into Russian with comments). *Papers of the Institute of Oriental Studies*. Issue 30. *Written Sources of the East: Problems of Translation and Interpretation. Selected papers, IV*. Moscow 2021. Pp. 180–257. DOI: 10.31696/2587-9502-2021-30-180-257

Свиток XII¹

Сложил это О:та Идзуми-но ками

7-й год [девиза правления] Тэнсё:, зайца и младшего брата земли²

1. О походе [его милости] в землю Сэтцу.
2. О вдове торговца нитью из квартала Кююи в Сидзё: в Киото.

3. О смерти от болезни господина Нидзё:, господина Карасумару, господина Кикутэй, господина Ямасина Саэмон-но ками, Сакугэн из Сага, Муту: Яхё:э.
4. О вероучительном диспуте [школ] Лотоса и Чистой земли.
5. О распятии братьев Хатано из земли Тамба.
6. Об отступлении Акаи Акуэмон.
7. О том, как Араки Сэтцу, бросив жену и детей в замке Итами, скрытно [из него] выбрался.
8. О *кэнгё*: Дзё:кэн.
9. О том, как [его милость] приказал построить мост в Удзи.
10. О продаже людей.
11. Об увещательной грамоте господину Китабатакэ-но Тю:дзё: [от его милости]
12. О поддельном письме.
13. О мятежниках [в] замке Итами.
14. О нападении Удзимаса на провинцию Каи.
15. ³. О том, как находившиеся в замке Итами старейшие вассалы ушли, бросив жён, детей и братьев.
16. О переезде его светлости принца в новую усадьбу в Нидзё:.
17. О строительстве [в святилище] Явата Хатимангу:.
18. О захвате замка Итами и о казнях [по воле его милости].

[Князь Нобунага] встретил Новый год на горе Адзути в провинции О:ми. Именитые вассалы [его милости]⁴ не предстали [перед ним], потому что несли службу в нескольких фортах в районе Итами в провинции Сэтцу⁵.

Первая луна, 5-й день. Куки Уэмон прибыл из гавани Сакаи. На горе Адзути [он] почтительно обратился с новогодним поздравлением, после чего [князь Нобунага сказал], что

сейчас, [пока есть] свободное время, следует прийти домой, повидать жену и детей, [а затем] тотчас же прибыть в [область] Камигата⁶, и милостиво даровал [ему] дозволение отлучиться. Довольный, [Куки Уэмон] направился в провинцию Исэ.

Первая луна, 8-й день. [Князь Нобунага] отдал распоряжения [отрокам] *окосё:*, *оумамавари* и [своим] лучникам, приказал доставить более 350 обтёсанных камней из Мабути⁷.

На другой день [его милость] пожаловал каждому из них уток или журавлей, [пойманных его] соколами. [Вассалы] с благодарностью почтительно [их] приняли.

2-я луна, 18-й день. [Князь Нобунага] прибыл в Киото. Соизволил перебраться в новую резиденцию в Нидзё:. В 21-день вышел на соколиную охоту в Хигасияма⁸, в 28-й день снова охотился с соколами в Хигасияма.

3-я луна, 2-й день. [Князь Нобунага] снова вышел на соколиную охоту в горах Камо.

3-я луна, 4-й день. Тю:дзё: Нобутада, Китабатакэ Нобукацу, Ода Ко:дзукэ-но ками, Ода Сансити Нобутака⁹ прибыли в Киото.

(1). 3-я луна, 5-й день. Князь Нобунага с сыном выступил в район Итами в провинции Сэтцу. Расположился лагерем в Ямадзаки. На другой день занимался соколиной охотой на пути из Тэндзин-но Бамба, [затем] расположился лагерем в Ко:рияма.

3-я луна, 7-й день. Князь Нобунага изволил раскинуть лагерь в Коикэда¹⁰. Все [его] воины встали лагерем с четырёх сторон [вокруг] Итами. Люди [из] Этидзэн — Фува, Маэда, Сасса, Хара, Канамори, — также прибыли в расположение войска. Тю:дзё: Нобутада из Гифу приказал в двух местах — на берегу [реки] Камогава и в Икэноуэ — возвести надёжные крепости. Построив со всех сторон [блокировавшие вражеский замок]

форты, [каждый отряд] выкопал рвы, поставил стены и палисад.

3-я луна, 13-й день. [Князь Нобунага] отправил О:цу Дэн-дзю:ро:¹¹ [командующим] гарнизоном замка Такацуки¹², но, как стало известно, [он] умер от болезни.

3-я луна, 14-й день. [Князь Нобунага] занимался соколиной охотой в долине Тада. Когда Сиокава Кандзю:ро: преподнес угощение¹³, [князь Нобунага] пожаловал ему [накидку] *до:буку*, [которую тот] почтительно принял. [Кандзю:ро:] преисполнился благодарности.

3-я луна, последний день. Соколиная охота [князя Нобунага]. [Его милость] осмотрел водопад Миноо¹⁴. В тот день стало известно, что Дзюсамби, сокол [его милости], немного повредил лапку. [Эта] превосходная [птица] немало послужила [на охоте]. [Князь Нобунага] дорожил [ею], как никакой другой.

Каждодневной соколиной охотой князь Нобунага, что и говорить, [немало] утруждал себя. Все восхищались, сколь крепок [он] духом.

4-я луна, первый день. Садзи Синтаро: и Канамори Дзинситиро:¹⁵, [отроки] *окосё:* господина Тю:дзё: Нобутада из Гифу, затеяли ссору. Заколов [мечом] Дзинситиро:, Синтаро: умер, вспоров [свой] живот. Возрастом оба были примерно по 20 лет. Достойный поступок, восхищались верхи и низы.

4-я луна, 8-й день. [Князь Нобунага] изволил выйти на соколиную охоту. На полях к востоку от Коикэда [он] устроил дикую [потеху]¹⁶. [Князь Нобунага] приказал *оумамавари* и [отрокам] *окосё:* сесть верхом на коней, а лучников расположил возле себя, разделив [вассалов] на два отряда. Сидевшие верхом, собравшись ворваться в ряды загонщиков¹⁷, пустили коней вскачь. Князь Нобунага был вместе с загонщиками и защищался. Некоторое время длилась [эта] дикая [потеха],

[он] соизволил отвести душу и после того тотчас [отправился на] соколиную охоту.

4-я луна, 8-й день. [Князь Нобунага] послал войско в провинцию Харима — людей Этидзэн — Фува, Маэда, Сасса, Хара, Канамори, [и] Ода Ситибё:э Нобудзуми, Хори Кю:таро:.

4-я луна, 10-й день. Корэдзуми Горо:дзаэмон, Цуцуи Дзюнкэй, люди Ямасиро выступили в поход.

4-я луна, 12-й день. Князь Тю:дзё: Нобутада, князь Китабатакэ Нобукацу, Ода Ко:дзукэ-но ками, Ода Сансити Нобутака направили коней [в поход].

[Князь Нобунага] послал вместе [с ними] в провинцию Харима в район [замка] Мики двоих — Иноко Хё:сукэ и Иноо Оки — [своими] инспекторами [для наблюдения] за нынешним строительством крепостей. Князь Тю:дзё: Нобутада назначил [командовать] в своё отсутствие гарнизонами крепостей Кояно и Икэноуэ троих — Нагата Гё:бу-но сё:, Макимура Тё:бё:э, Икома Итидзаэмон.

4-я луна, 15-й день. Когда Корэто: Хю:га из Тамба прислал в дар коня, [князь Нобунага] тотчас же, сказал, что жалует [его] Хю:га и соблаговолил вернуть обратно.

4-я луна, 17-й день. [От] Тагая Сюри-но сукэ¹⁸ из земли Хитати в Канто:, привели издалека и преподнесли в дар буланого коня¹⁹ с белыми отметинами, длиной 4 сун 8 бу²⁰, [возрастом] 7 лет, дородного и крепкого, превосходного скакуна. Говорили, что он мог [без передышки] проскакать путь в 30 ри²¹ туда и обратно, и был [очень] выносливым. [Князь Нобунага] был несказанно рад. [Он] приказал Аодзи Ёэмон²² объезжать коня и пожаловал Аодзи меч Масамунэ²³. [Сей] меч, [ранее] принадлежавший [роду] Сасаки, приобрёл Сасса Курано сукэ, и, потратив 10 пластин золота, изготовил ножны *саямаки* в золотой обкладке²⁴, преподнёс [князю Нобунага]. И честь и выгода — [обретя] награду, [Аодзи] преисполнился благодарности.

Перечень [даров], посланных Тагая Сюри: 5 *косодэ*; 30 рулонов шёлкового крепа.

5 пластин серебра [князь Нобунага] пожаловал [его] посланцу.

4-я луна, 18-й день. [Князь Нобунага] послал 100 пластин серебра Сиокава Хо:ки-но ками²⁵. [Через своих] посланцев Мори Ран и Наканиси Гомбэй пожаловал дар. Говорят, что [Хо:ки-но ками посчитал сей дар] непомерной [честью] и был преисполнен благодарности.

Из вражеского замка Итами послали *асигару* ко входу в Кавара, крепость Инаба Хикороку. Сиокава Хо:ки и Удзииэ Сакё: тотчас же поспешили навстречу, недолгое время бились и сразили трёх [врагов] значительного положения. Поступили донесения, что в районе Мики в провинции Харима враг также послал *асигару*, [а] отряд князя Тю:дзё: Нобутада одержал победу, добыв примерно 10 голов.

4-я луна, 23 день. Корэто: Хю:га, приобрета в Тамба птенцов сокола сапсана, прислал в дар [князю Нобунага].

(2). Меж тем в Киото случилось происшествие в прежние времена неслыханное. В квартале Коюи в Сидзё: в Нижнем Киото была вдова торговца нитью, старая женщина, дожившая до 70 [лет]. Имела одну дочь. [А та] жила с матерью. Ночью 24-го дня 4-й луны [дочь], раздобыв хорошее сакэ для матери, насильно вдосталь [её] напоила. Когда [мать] легла пьяная, [она] положила её на складе. Глубокой ночью, когда люди спали, [дочь] заколола мать, собственноручно положила [тело] в кожаный короб, [и] как следует [его] перевязала [верёвками]. Хотя [женщина эта] принадлежала к школе Лотоса, [она] позвала послушника [храма] Сэйгандзи²⁶, и так, чтобы люди не узнали, отправила [короб] в храм. Была [там] одна служанка. [Убийца] дала ей красивое *косодэ*, наказав: «Держи [происшедшее] в глубокой тайне от других». Та женщина, испугавшись [того, что может случиться] потом, при-

бежала в усадьбу Мураи Нагато, и рассказала [обо всём] как есть. Немедленно схватив и связав ту дочь, [он] провёл расследование; в 4-ю луну, 28-й день посадили её на повозку на перекрестке Итидзё: в Верхнем Киото, и провезли по столице, казнив в Рокудзё:гавара.

4-я луна, 26-й день. Князь Нобунага изволил проследовать до Коикэда, [где] устроил дикую [потеху]. Как и раньше посадил на коней *оумамавари*, [отроков] *окосё:*, а также господина Коноэ и господина Хосокава Укё:-но дайбу²⁷. Разделив [вассалов] на два отряда, [князь Нобунага] маневрировал [своими] *асигару*. [Он] хорошо позабавился, соизволив отвести душу.

Князь Тю:дзё: Нобутада приказал в районе [замка] Мики в провинции Харима [построить] крепости в шести ключевых пунктах. После того приблизил коня к Готяку — [замку]-резиденции Кодэра То:хё:э Масанори²⁸, подступив, сжёг [его окрестности].

4-я луна, 28-й день. Князь Тю:дзё: Нобутада увёл коня назад в уезд Арима, оттуда тотчас вторгся в уезд Носэ. Срезал на корню урожай [на окрестных полях].

4-я луна, 29-й день. [Нобутада] вернулся из похода в Коикэда. Когда доложил князю Нобунага о положении дел в провинции Харима, [тот] сразу же приказал ему возвратиться в [свои] земли. В тот день [Нобутада] изволил проследовать до То:фукудзи. На другой день вернулся в замок Гифу.

Люди Этидзэн и Корэдзуми Горо:дзаэмон приказали [построить] крепость, обращённую к вражескому замку О:го:²⁹ и вернулись из похода в Коикэда. После того, как [они] доложили о положении дел, [князь Нобунага] даровал дозволение уйти людям Этидзэн, [и те] вернулись обратно. Остальным отрядам [князь Нобунага] приказал охранять [крепости] в районе Итами.

Деревня Цукагути. Корэдзуми Горо:дзаэмон, Хатия Хё:го-но ками, Гамо: Тю:дзабуро:.

Танака, к востоку от Цукагути. Фукудзуми Хэйдзаэмон, Ямаока Цусима-но ками, люди Ямасиро.

Кэма. Нагаока Хё:бу-но дайбу, [его сыновья] Ёитиро:, Тон-горо:.

Крепость Кавабата. Икэда Сё:дзабуро: и два его сына.

Танака. Накагава Сэхё:э, Фурута Сасукэ.

Усадьба Сикаку. Удзииэ Сакё:-но сукэ.

Крепость Кавара. Инаба Хикороку, Акутагава.

Берег [реки] Камо. Сиокава Хо:ки, Ига Хэйдзаэмон, Ига Ситиро:.

Икэноуэ. Поочерёдная охранная служба [отрядов] войска князя Тю:дзё: Нобутада.

Старый замок в Кояно. Такигава Сакон, Муто: Со:эмон.

Фукада. Такаяма Укон.

Курахаси. Икэда Сё:куро:.

Приказав таким образом [возвести] крепости с четырёх сторон [вокруг вражеского замка], [князь Нобунага также] распорядился выкопать двойной — тройной ров, поставить стены и палисад, и каждому [отряду] крепко охранять [свои позиции].

(3). 5-я луна, первый день. Князь Нобунага возвратился в столицу.

Меж тем тогда один за другим умерли от болезни господин Нидзё:, господин Карасумару, господин Кикутэй, господин Ямасина Саэмон-но ками, Сакугэн из Сага³⁰.

5-я луна, 3-й день. Князь Нобунага отбыл из столицы. [Следуя] путём из Яманака в Сакамото, в сопровождении лишь [отроков] *окосё:*, [он] на корабле вернулся прямо в замок Адзуги.

5-я луна, 11-й день. [Был] благоприятный день, и потому Нобунага соизволил перебраться в главную башню [замка Адзути].

5-я луна, 25-й день. Ночью Хасиба Тикудзэн-но ками Хидэёси, скрытно проникнув в крепость Кайдзо:дзи в провинции Харима³¹, захватил [её]. По этой причине на другой день [враги] также оставили близлежащий замок О:го:.

(4). Случилось это в средней декаде 5-й луны. Из Канто: прибыл в [область] Камигата³² старец школы Чистой земли по имени Рэйё³³, и [начал] проповедь в городе [у замка] Адзути. Такэбэ Сё:ти и О:ваки Дэнсукэ³⁴, два приверженца [школы] Лотоса, придя на место проповеди, усомнились [в его словах]. Старец ответил: «Даже если растолкую [столь] молодым господам, вершины буддийского закона не проникнут в [ваши] уши. Дам ответ, коли приведёте священников [школы] Лотоса, на которых полагаетесь». Продлив [срок] своих проповедей с 7 до 11 дней, [Рэйё] отправил в [школу] Лотоса посланца. Приверженцы школы Лотоса также сказали: «Желаем провести вероучительный диспут». Из Киото [пришёл] Нитико: из Тё:мё:дзи, Дзё:ко:ин, Куонъин, Дайдзо:бо: из Мё:кэндзи, младший брат торговца маслом из Сакаи, монах Фудэн из Мё:кокудзи³⁵. Именитые монахи, монахи и миряне из столицы и провинции толпами сбирались в Адзути. [Вести] об этом дошли до слуха [князя Нобунага], среди находившихся подле него [вассалов] было много последователей [школы] Лотоса. Князь Нобунага объявил через своих посланцев Сугая Куэмон, Ябэ Дзэнсити, Хори Кютаро: и Хасэгава Такэ, что соизволит стать посредником [в споре], и потому лучше [уладить всё] миром. Школа Чистой земли повиновалась: как бы то ни было, [пусть всё будет] по высочайшей воле. Но [школа] Лотоса, в предвкушении победы, не согласилась, [там] уже решились на вероучительный диспут³⁶. Тогда [князь Нобунага] вымолвил: «Коли так, назначу судей, посему пусть [они] в записях покажут [мне, каков] исход [диспута]». [Он] призвал [в

судьи] старца Сю: из Хино, [известного] учёностью даже в [храмах] Годзан³⁷. В это самое время прибыл Инга кодзи³⁸. [Князь Нобунага] также добавил его [к судьям]³⁹, и на окраине города Адзути в зале Будды в Дзё:гонъин, храме Чистой земли, состоялся вероучительный диспут⁴⁰. [Князь Нобунага] поручил пятерым — Ода Ситибё:э Нобудзуми, Сугая Куэмон, Ябэ Дзэнситиро:, Хори Кютаро:, Хасэгава Такэ — охранять [порядок] в храме. [Священнослужители] школы Лотоса нарядились пышно и с великолепием — Нитико из Тё:мё:дзи, Дзё:ко:ин, Куонъин, Фудэн из Мё:кокудзи, [который был] младшим братом торговца маслом из Сакаи⁴¹. Дайдзо:бо: из Мё:кэндзи был писцом. Пришли, принеся с собой «Сутру Лотоса» в восьми свитках, а также тушечницу и писчую бумагу. [От] школы Чистой земли пришли в чёрных рясах, одевшись просто, двое — старец из Канто: и старец Тэйан из Танака в Адзути⁴², они также принесли с собой тушечницу и писчую бумагу⁴³. Старец Рэйё из Канто: молвил: «Поскольку мои дела [положили начало спору], скажу [первый]». Но Тэйан из Танака говорил быстро и задал первый вопрос. [Начиная] с этого [момента], записал взаимные вопросы и ответы [обеих сторон]⁴⁴:

Тэйан спрашивает: Содержат ли восемь свитков «Сутры Лотоса» памятование о Будде⁴⁵?

Школа Лотоса отвечает: Памятование о Будде [там есть].

Тэйан говорит: Если памятование о Будде [там есть], отчего школа Лотоса учит, что памятование о Будде [приводит] к падению в Непрерывный [ад]?⁴⁶.

Школа Лотоса говорит: Амида Лотоса и Амида Чистой земли — единосущны или разные по сущности?

Тэйан говорит: Где бы ни был Амида, везде Амида единосущен.

Школа Лотоса говорит: Тогда почему в школе Чистой земли отвергают Амиду [Сутры] Лотоса, [призывая] «отбросить, закрыть, оставить без внимания, откинуть»^{47?}

Тэйан говорит: Этим не говорится отбросить памятование о Будде. Это значит, что перед тем, как совершить памятование о Будде следует «отбросить, закрыть, оставить без внимания, откинуть» всё кроме памятования о Будде.

Школа Лотоса говорит: Есть ли сутра, призывающая отбросить «Сутру Лотоса» перед тем, как совершить памятование о Будде?

Тэйан говорит: Есть верное писание⁴⁸, говорящее: отбросьте «Сутру Лотоса». В сутрах Чистой земли сказано, что «[Будда] установил уловки и ясно открыл три колесницы»⁴⁹, и так далее. Сверх того, сказано: «всецело предайтесь молитве Будде Неизмеримое Долголетие»⁵⁰.

[Школа Лотоса говорит]: В «Сутре о Бесчисленных Значениях»⁵¹ сказано: «Проповедовал больше 40 лет с помощью силы уловок, но пока не открыл истинную правду»⁵².

Тэйан говорит: Если отбрасываете [проповедь] буддийского учения в течение 40 с лишним лет до [«Сутры Лотоса»], отбрасываете ли [так же] знак *мё*, четвёртый в период широкого [распространения], или не отбрасываете^{53?}

Школа Лотоса говорит: Какой именно *мё*: из тех, [что Шакьямуни разъяснял] больше 40 лет?

Тэйан говорит: Разумеется, [знак] *мё*: Сутры Лотоса. Разве не ведаете?

[От школы Лотоса] нет ответа, [её приверженцы] молчат.

Тэйан снова говорит: Отбрасываете или не отбрасываете?

Хотя [он] спросил, [приверженцы Лотоса] безмолвствовали⁵⁴.

Тогда все присутствующие, начиная с судьи, вместе засмеялись, и со священника школы Лотоса сорвали [оплечье] *кэса*.

7-й год [девиза правления] Тэнсё:, зайца и младшего брата земли, 5-я луна, 27-й день, час дракона. Старец из Канто: раскрыл веер, встал и исполнил танец. Нитико из Тё:мё:дзи, поставленный в тупик [вопросом] о знаке *мё:*, был избит. Даже [его] восемь свитков Сутры-государя зрители изорвали своими руками⁵⁵. Приверженцы школы Лотоса в миг разбежались на все четыре стороны. К выходам [из города] и переправам [через озеро Бива] послали преследователей, некоторых [из бежавших] задержали⁵⁶. Когда записи об исходе вероучительного диспута представили на высочайшее обозрение, князь Нобунага тотчас же, не откладывая, в час лошади благоволил спуститься с горы, проследовать в Дзё:гонъин и соизволил призвать [последователей] школы Лотоса и школы Чистой земли. Сперва [он] дал складной веер старцу Рэйё, старцу Тэйан из Танака пожаловал круглый веер. [Князь Нобунага] не поспешил на похвалы [для них обоих]. Старцу Сю: [он] изволил подарить посох Дун-по⁵⁷, преподнесённый ему в прежние годы жителем Сакаи. Затем [князь Нобунага] вызвал О:ваки Дэнсукэ и соизволил предъявить ему следующие [обвинения]. Даже тому, кто владеет уездом или провинцией, не пристало [так поступать], но ты, и полный мирянин⁵⁸ и горожанин, сам торговец солью, ныне дал кров старцу, но не оказал ему поддержку. Подстрекаемый другими, усомнился в [словах] старца, [вызвал] ропот в столице и провинции — [всё это непростительная] дерзость. Изложив перечень [обвинений], [его милость] велел, прежде всего, отрубить [О:ваки] голову. Кроме того, [он] вызвал Фудэн, о котором часто слышал от господина Коноэ разные истории. Фудэн пришёл [в Киото] с Кюсю и находился в столице с прошлой осени. Говорят, что был [он] столь учён, что [мог] сказать наизусть, какой знак и в каком месте находится во всех буддийских писаниях⁵⁹. Однако [не принадлежал] к какой-либо

школе. Из восьми школ⁶⁰, [учения которых] постиг, школа Лотоса — хороша, обыкновенно говорил [Фудэн]. «Если Нобунага прикажет, могу [присоединиться] к любому течению», — говорил [он]. Что же до [его] манер, то Фудэн порой носил⁶¹ *косодэ* [цвета] алой сливы, порой же — одеяния, [украшенные] золотом⁶². Говоря: «Изорванное *косодэ*, что я носил, завязывает узы, [ведущие к спасению]», отдавал [свою одежду] людям. Так изволил рассказывать господин Коноэ.

Когда позднее [его милость] изволил разузнать получше, [выяснилось], что хоть вид [Фудэн] и казался благопристойным, *косодэ*, [что он раздавал], были ненастоящими, подделками. [Князь Нобунага рёк]. [В школе Лотоса должно быть решили], раз уж и столь учёный муж как Фудэн, внял [нашей проповеди] и сказал: «Становлюсь [приверженцем] школы Лотоса», школа Лотоса непременно будет благоденствовать. И потому [Фудэн] умоляли [явиться в Адзути]. [Он же], взяв мзду, вознамерился примкнуть к школе Лотоса. Негоже, дожив до старых лет, измышлять ложь. «Коли сейчас победим в споре о Дхарме, постараемся, чтобы [ты был] обеспечен на всю жизнь», — [так] школа Лотоса просила [Фудэн], твёрдо обещав награду. Не испросив дозволения, [Фудэн и приверженцы школы Лотоса] прибыли [в Адзути], что расходится с их недавними словами — непростительная дерзость, молвил [князь Нобунага]. Сверх того Фудэн не вступал в диспут, сначала предоставив другим вести спор о Дхарме, решив: «Выступлю, коли [окажется, что школа Лотоса] будет побеждать», и не выступал, что [есть] малодушие и низость. Предъявив одно за другим [сии обвинения], [князь Нобунага] велел отрубить голову и Фудэн. Остальным именитым монахам [школы Лотоса] [его милость] сказал: «Пока самураи несут ратную службу, перенося [её] тяготы день за днём, [вы], пышно разукрашив [свои] храмы, предаётесь роскоши, не занимаетесь даже учением, [вас] ставят в тупик [вопросом] о знаке *мё*. Нет большей низости. При этом у последователей [школы] Лотоса

слишком длинный язык. Впоследствии [вы], точно не скажете, что проиграли вероучительный диспут. Смените школу и станьте учениками школы Чистой земли или в противном случае дайте [письменное] поручительство⁶³, что после поражения в нынешнем вероучительном диспуте отныне и впредь не будете поносить другие школы». Когда [воспоследовало сие] высочайшее повеление, [приверженцы школы Лотоса] немедленно повиновались.

С почтением [письменная] клятва⁶⁴

Ныне провели вероучительный диспут со школой Чистой земли в [храме] Дзё:гонъин в провинции О:ми. Приверженцы школы Лотоса проиграли, и посему монах из Киото Фудэн, а также торговец солью Дэнсукэ были [казнены] по приказанию [его милости].

Впредь ни в коей мере не будем притеснять другие школы.

Мы преисполнены благодарности за то, что [князь Нобунага соблаговолил] сохранить честь [школы] Лотоса.

Священноначальники [школы] Лотоса до поры покидают свои посты, [смиренно ожидаем, что его милость] соизволит призвать [их обратно].

7-й год [девиза правления] Тэнсё, 5-я луна, 27-й день

Школа Лотоса

Его светлости повелителю

Школе Чистой земли

Такую клятвенную грамоту [они] преподнесли⁶⁵. [Последователи школы Лотоса] написали: «Проиграли вероучительный диспут». [Тем самым] знак «проиграть»⁶⁶ и в грядущие времена будут знать даже невежественные женщины и дети. «Хотя есть сколько угодно заменяющих слов, допустили промашку», — сокрушались именитые монахи [школы Лото-

са], о чём стало известно [другим]. Люди снова предали их осмеянию. Кроме того, хотя Такэбэ Сё:ти бежал в гавань Сакаи, [за ним] послали погоню, схватили и связали. Сочтя, что так [всё вышло] из-за содеянного⁶⁷ двоими — О:ваки Дэнсукэ и Такэбэ Сё:ти, [князь Нобунага приказал] отрубить голову и ему.

(5). Меж тем к замку-резиденции Хатано в провинции Тамба⁶⁸ с прошлого года подступил и окружил [его] Корэто: Хю:га-но ками. [Он приказал] выкопать с четырёх сторон ров [длинной] в три *ри* и несколько раз надёжно [обнести замок] палисадом и оградой, [и] осаждал [его]. Люди из осаждённого замка стали уже умирать от голода, сначала ели траву и листья деревьев, потом — коров и лошадей⁶⁹. Когда же, иссякла [их] готовность терпеть [голод], [защитники] безрассудно вышли [на бой], [их] перебили всех до одного⁷⁰. Трёх братьев Хатано⁷¹ схватили обманом⁷², и [в]

6-ю луну, 4-й день доставили в Адзути. [По приказанию князя Нобунага] трёх [братьев] распяли на окраине квартала Дзиондзи. Говорят, что приготовившись [к смерти], [они] от начала до конца [держались] достойно⁷³.

6-я луна, 13-й день. Мацуда Сэтцу-но ками из Танго преподнёс [князю Нобунага] двух птенцов сокола-сапсана.

6-я луна, 18-й день. Князь Тю:дзё: Нобутада изволил прибыть в Адзути, [чтобы] навестить [отца].

6-я луна, 20-й день. [Князь Нобунага передал в дар] в район Итами через своего посланца Аояма Ёдзо трёх самок и двух самцов ястреба-перепелятника⁷⁴ пяти военачальникам, находившимся в походе, — Такигава, Хатия, Муто:, Корэдзуми, Фукудзуми. [Они] почтительно и с благодарностью приняли [дары].

6-я луна, 22-й день. Такэнака Хамбё:э, которого [князь Нобунага] придал в качестве *ёрики* [в помощь] Хасиба Тикудзэн, умер от болезни во время похода в провинции Харима. На

смену [князь Нобунага] послал в провинцию Харима его младшего брата Такэнака Кю:саку⁷⁵, который служил *оума-мавари*.

6-я луна, 24-й день. [Князь Нобунага] забрал [обратно] чашку Сюко:, которую [от него] получил в прошлые годы Корэдзуми Горо:дзаэмон. Молвив: «Вместо неё», [он] пожаловал свой меч *Каннакири*. То был [клинок] работы Нагамицу⁷⁶. Превосходное творение, меч у которого имелась родословная.

7-я луна, 3-й день. Муто: Со:эмон⁷⁷ умер от болезни во время похода на Итами.

7-я луна, 6-й и 7-й день. Два дня [по воле князя Нобунага] проводились состязания сумо на горе Адзути.

7-я луна, 16-й день. От князя Иэясу через его посланца Сакаи Саэмон-но дзё: был подарен конь. Окудайра Кухатино:, Сакаи Саэмон-но дзё: также оба преподнесли [князю Нобунага] коней.

7-я луна, 19-й день. [Князь Нобунага] отдал приказания господину Тю:дзё: Нобутада, и в Гифу трое — Цуда Ёхати, Гэнъи и Акадза Ситиро:эмон — [по высочайшему распоряжению] умертвили Идо Сайсукэ⁷⁸. Причина в том, что [он] не переселил жену и детей в Адзути, блуждал из дома в дом в разных местах, постоянно отсутствовал в Адзути и был нерадивым вассалом⁷⁹. Сверх того в прежние годы изготовил поддельную грамоту, оговорив Фукао Идзуми. Беззакония [Идо Сайсукэ] скопились, громоздясь [одно на другом], [и князь Нобунага] казнил [его].

7-я луна, 19-й день. Когда Корэто: Хю:га-но ками двинул [свои] силы в Танго, Уцу оставил [свою] крепость⁸⁰, [а Корэто:] послал [за ним] войско, в погоне сразил многих и послал головы [врагов] в Адзути. Затем [он] пошёл [на замок] Онигадзё:, предал огню окрестности; построив форты, противостоявшие Онигадзё:, Корэто: разместил [в них] войско.

(6). 8-я луна, 9-й день. Когда [Корэто: Хю:га-но ками] подступив, напал на [замок] Курои, где укрепился Акаи Акуэмон, [враг] послал [навстречу] войско. Сразу же отбросив [противника обратно в замок]⁸¹, [воины Корэто:] прорвались за внешние укрепления⁸², сразили больше десяти видных [вражеских воинов]. Тогда [враги], на разный лад моля о пощаде, сдались и отступили⁸³. Корэто: в подробностях доложил об этом. [Князь Нобунага] милостиво составил и пожаловал [ему] грамоту с похвалой, [следующего] содержания: долго пребывая в провинции Тамба, [вы] не щадили себя, часто [совершали] подвиги и [обрели] беспримерную славу. И в столице и провинции не может быть чести превыше.

7-я луна, 18-й день. От Дайхо:дзи⁸⁴ из Дэва привели превосходных скакунов — 5 коней, а также преподнесли 11 соколов, среди которых один был белым.

7-я луна, 25-й день. Человек по имени То:но Магодзиро:⁸⁵ из провинции Муцу прислал в дар белого сокола. Сокольник Исида Кадзуэ, [следуя] из Северных земель морским путём, преодолевая ветер и волны на далёком [пути], прибыл и преподнёс в дар. Сокол поистине замечательный, белый как снег и видом прекрасный. Благородные и низкорождённые, увидевшие [его], были изумлены, [а князь Нобунага] необычайно дорожил [той птицей]⁸⁶. Кроме того, Маэда Сацума из места в [провинции] Дэва, зовущегося Сэмбуку⁸⁷, также, с соколом, посаженным [на руке], явился [в Адзути]. Приветствовал [князя Нобунага], преподнёс [птицу].

7-я луна, 26 день. [Князь Нобунага] соблаговолил пригласить обоих — Исида Кадзуэ и Маэда Сацума, приказав приветчать [их] в усадьбе Хори Кю:таро:. [Их] сотрапезником стал Намбу Кунай-но сё: из Цугару. Осмотрев главную башню [замка Адзути], [гости сказали], что [им] не доводилось слышать о [чём-либо] подобном, столь же великолепном, в прошлые и

нынешние [времена], [увиденное станет] памятью на всю жизнь, [за которую они] благодарны.

Сперва [князь Нобунага] тут же [пожаловал] То:но Магдзиро: дары: 10 воистину превосходных одеяний 10 цветов, расшитых гербами [дома Ода], и нательные платья — тоже 10 цветов; 2 пучка шерсти с хвоста яка; 2 тигровые шкуры. Всего 3 вида [подарков]. 5 одеяний, а также золото на дорожные траты [князь Нобунага] пожаловал посланцу Исида Кадзуэ, [и тот] принял с благодарностью [дары]. 5 одеяний с золотом в придачу [князь Нобунага] пожаловал Маэда Сацума-но ками, [и тот], преисполненный благодарности, покинул [Адзути].

8-я луна, 2-й день. Старцу Тэйан, прежде проводившему диспут о Дхарме со школой Лотоса: 50 пластин серебра [князь Нобунага] пожаловал Тэйан⁸⁸; 30 пластин серебра — пожаловал старцу [из] Дзё:гонъин; 10 пластин серебра — старцу Сю: из Хино; 10 пластин серебра — старцу Рэйё из Канто:. Такие [дары] послал [его милость], радостное событие [для них].

8-я луна, 6-й день. [Князь Нобунага] изволил созвать борцов сумо из провинции О:ми, велел состязаться в сумо на горе Адзути и наблюдал [за поединками]. Человек из Ко:ка по имени Томо Сё:рин, лет 18-ти – 19-ти от роду⁸⁹, [показал] хорошее сумо, одержав 7 побед. На другой день [по воле князя Нобунага] также [проводились состязания] сумо. На сей раз [Сё:рин] вновь превзошёл [остальных] и [князь Нобунага] тотчас же принял [его] на службу как вассала⁹⁰. В это самое время торговец аркебузами⁹¹ Ёсиро: в наказание был помещён в клетку. [Сё:рин] получил в пожалование личный дом, имущество и пожитки того Ёсиро: вместе с владением [с] доходом в 100 коку [риса], большой и малый [мечи]⁹² с ножнами в золотой и серебряной обкладке — два набора, [одеяние] *косодэ*, коня с полной упряжью. [Великая] честь [для него].

8-я луна, 9-й день. Стало известно, что Сибата Сюри-но сукэ вторгся в провинцию Кага и сжёг всё вплоть до Атака,

Мотоори и входа в город Комацу, приказав после этого снять урожай на рисовых полях, возвратился из похода.

8-я луна, 20-й день. [Князь Нобунага] отдал приказ, и Тю:дзё: Нобутада направил коня в район провинции Сэтцу. В тот день остановился в Касивабара. На следующий день прибыл в Адзути. В 22-й день [Тю:дзё: Нобутада], получив в помощь Хори Кю:таро:, расположил лагерь в Кояно.

(7). 9-я луна, ночью 2-го дня Араки Сэтцу-но ками в сопровождении пяти-шести человек скрытно выбрался из [замка] Итами, и переместился в Амагасаки⁹³.

9-я луна, 4-й день. Хасиба Тикудзэн-но ками Хидэёси прибыл из провинции Харима в Адзути. Когда [он] доложил: «Договорился об условиях помилования Укита из Бидзэн, посему пусть [его милость] соблаговолит составить грамоту с кинварной печатью», [князь Нобунага] ответил, что сговариваться, не осведомившись о высочайшей воле, — непросительная дерзость, и тотчас же отправил [Хидэёси] обратно в провинцию Харима⁹⁴.

9-я луна, 10-й день. Враги [князя Нобунага] в провинции Харима — воины из Готяку, Сонэ и Кинугаса — объединили [силы], замышляя доставить провиант в неприятельский замок Мики. Тогда, [воспользовавшись] благоприятным моментом, осаждённое в Мики войско вышло [из замка], напало на лагерь Танино Дайдзэн⁹⁵ и убило Танино Дайдзэн. Улучив момент, Хасиба Тикудзэн-но ками ринулся [на врагов], началась битва, [оба войска] сразились. Убитые [вражеские] воины:

Бэссё Дзиндаю:, Бэссё Сандаю:, Бэссё Сакон-но дзё:, Сайгуса Котаро:, Сайгуса До:ю:, Сайгуса Ёхэйдзи, То:ри Магодаю:.

Кроме того, [Хидэёси] сразил несколько десятков человек — самураев провинции Аки и провинции Кии⁹⁶, имена которых неизвестны, одержал большую победу⁹⁷.

9-я луна, 11-й день. Князь Нобунага направился в столицу. Пройдя по суше через Сэта, прибыл в Киото. На Аусака [ему] донесли, что у замка Мики в провинции Харима была битва, в которой [его войско] сразило многих [врагов]. Досадую из-за того, что в прошлый раз был отправлен [его милостью] из Адзути обратно, Тикудзэн по этой причине выказал рвение в битве и одержал победу. [Князь Нобунага] милостиво соблаговолил составить послание, [в котором] говорилось: падение [замка] Мики всё ближе, и потому, [продолжая] осаду, важно распорядиться, чтобы без небрежения стерегли главные выходы [из замка и] другое.

В это время О:иси Гэндзо: Удзинао, младший брат Удзима-са из провинции Сагами⁹⁸, доставил в Киото трёх соколов и подарил [князю Нобунага].

9-я луна, 12-й день. Тю:дзё: Нобутада из Гифу, ведя половину войска из района Итами, изволил подступить к Амагасаки и приказал построить в месте, зовущемся Нанацумацу, две крепости совсем близко [к Амагасаки]. [Объединив силы] Сиокава Хо:ки и Такаяма Укон в один отряд, [он] разместил [его в одной из крепостей] в качестве постоянного гарнизона. [Нобутада] также приказал Накагава Сэхё:э, Фукудзуми Хэйдзаэмон, Ямаока Цусима [объединиться] в один отряд, [оставив их в другой крепости], [после чего] вернул войско в Кояно.

(8). 9-я луна, 14-й день. В Киото в гильдии слепых⁹⁹ случилась тяжба¹⁰⁰. Причина [такова]. В Хё:го в провинции Сэтцу жил человек по имени Дзё:кэн, богач. Этот человек говаривал: коли буду в убытке [из-за] каждого, [кому одолжил], непременно обнищаю. [И вот] замыслил [он сделать], так, чтобы можно было всю жизнь беззаботно наслаждаться. Хотя тот Дзё:кэн хорошо видел, [он] решил, что отдав 1 тыс. кан и став кэнгё, сможет жить в столице ¹⁰¹. [Дзё:кэн] известил [о своём желании] [совет] кэнгё:¹⁰², передал 1 тыс. кан, и назвал

себя *кэнгё*: Дзё:кэн. Взямая с гильдии слепых плату за разрешения¹⁰³, [Дзё:кэн] несколько лет беззаботно жил в столице. Тогда младшие члены гильдии слепых¹⁰⁴ пожаловались: «[Наша гильдия] долгое время сохранялась лишь [силой] закона. Но коли богачи таким [путём] будут становиться *кэнгё*; погрязнем в подношениях золотом и серебром, [а это] основа беспорядка, никуда не годится [такое терпеть]. Сверх того, [нарочно] перегружают весы [при выдаче ссуд], [и несправедливо] берут золото, досаждая [другим]». Когда [они] почтиительно обратились с таким иском¹⁰⁵ к князю Нобунага, [его милость] соизволил выслушать [их], и рассудив, объявил: то, [в чём обвиняют] *кэнгё*: — беззаконие. [Его милость] собирался уже [их] казнить, [когда *кэнгё*:] на разные лады умоляя о снисхождении, преподнесли 200 пластин золота, и [князь их] помиловал¹⁰⁶.

(9). [Князь Нобунага] тотчас же объявил, что за счет этой платы будет построен мост через реку Удзи перед [храмом] Бё:доин. [Он] отдал распоряжения Кунайкё:-но хо:ин и Ямагүти Дзинсукэ, сказав, что [мост строится] и ради времён грядущих, и оттого следует [его] соорудить надёжно.

Ранее школа Чистой земли и школа Лотоса провели диспут. В качестве благодарности [за] тогдашнее [великодушие князя Нобунага] от монахов [школы] Лотоса в столице преподнесли 200 пластин золота. Сказав, что в сердце [считает] низостью брать сие [золото], [князь Нобунага] пожаловал по 5, 10, 20, 30 пластин [золота] господам, самоотверженно нёсшим охранную службу в Тэнно:дзи в районе Итами, [а также] в крепостях в разных местах [вокруг замка] Мики в провинции Харима.

9-я луна, 16-й день. [Князь Нобунага] пожаловал двоим — Такигава Сакон и Корэдзуми Горо:дзаэмон, — коней, [они же] преисполнились благодарности. Посланцем [его милости] стал Аодзи Ёэмон.

(10). 9-я луна, 17-й день. Когда Китабатакэ-но Тю:дзё: Нобукацу послал войско в землю Ига, [чтобы] покарать [её], началось сражение, и Цугэ Сабуро:дзаэмон¹⁰⁷ пал в бою¹⁰⁸.

9-я луна, 28-й день. В новой резиденции [его милости] в Нидзё: отпрыски регентских домов, сиятельная знать и господин Хосокава Укё:-но дайбу¹⁰⁹ соизволили играть в мяч. Князь Нобунага наблюдал [за игрой].

9-я луна, 21-й день. Князь Нобунага направил коня из Киото в район Итами в провинции Сэтцу. В тот день остановился [на ночлег] в Ямадзаки. Два дня – 22-й и 23-й день, шёл дождь, [и он] оставался [там же]. Здесь [князь Нобунага] указал князю Китабатакэ-но Тю:дзё: Нобукацу, что не подобало [ему], не выступив в поход в область Камигата, [предпринимать] самовольные действия. Об этом [он] соблаговолил составить высочайшее послание¹¹⁰.

[Вот] слова послания [его милости]:

Ныне на границе Ига [вы] потерпели неудачу – поистине страшен Путь неба, [но] солнце и луна покамест не пали на землю¹¹¹. Причина такова. [Вам говорили]: коли повести войско в Камигата¹¹² воины сей земли¹¹³ и [её] народ и крестьяне претерпят лишения. В конце концов в [вашей] земле [поднимется] ропот [недовольства]. Посему [решили вы] избежать похода в другие земли, согласились: «Это справедливо». Если же говорить как есть, по молодости [вы] решили, что и вправду [так может случиться], и оттого всё так вышло? Как же это до крайности досадно. Поход в эти земли, прежде всего [нужен] ради Поднебесной, [это] служение отцу, [выражение] почтения [к] старшему брату Дзё:-но сукэ, и ради Вас же, как ни говори, [ради] настоящего и будущего [он] должен был стать [достойным] свершением. В довершение всего пали в битве Сабуро:дзаэмон и другие [воины]. Нет слов, это непростительная провинность. Коли и вправду таковы [ва-

ши] помыслы, разорву узы, [соединяющие] отца и сына, и видно, не смогу простить. Посланец передаст [остальное].

9-я луна, 22-й день Нобунага

Господину Китабатакэ-но Тю:дзё:

9-я луна, 24-й день. [Князь Нобунага] перенёс лагерь из Ямадзаки в Коикэда.

9-я луна, 27-й день. [Князь Нобунага] осмотрел крепости, [возведённые] с четырёх сторон вокруг Итами. [Он] ненадолго остановился в Кояно в [походной резиденции] Такигава Сакон. После того [его милость] изволил проследовать в Цукагути к Корэдзуми Горо:дзаэмон. Передохнув, [князь Нобунага] вечером возвратился в Икэда. На другой день, в

9-ю луну, 28-й день, направился обратно в столицу. В тот день [князь Нобунага] впервые заехал в Ибараки.

(11). Тем временем жена человека, охранявшего ворота¹¹⁴ в квартале Бамба в Нижнем Киото, уже давно похищала множество женщин и продавала [их] в Сакаи в [провинции] Идзуми. Когда, ныне, прослышав [об этом], Мураи Сютё:кэн [её] схватил, и провёл расследование; [она] сказала, что до этого продала примерно 80 женщин. [Тогда он] немедленно [её] казнил.

9-я луна, 29-й день. Господин О:гимати Тю:нагон ¹¹⁵, схватив шедших в Одзака участников *икки* из провинции Кага, благоволил прислать [их в дар] [его милости]. [Князь Нобунага] был несказанно рад. Тотчас же казнил [их].

(12). 10-я луна, первый день. Горожане Ямадзаки, подделав документы, [относившиеся] к тяжбе, [по которой] вынесли решение Корэто: Хю:га-но ками и Мураи Сютё:кэн, обратились с прямым иском [к его милости]. Когда [князь Нобунага] расспросил Мураи, [он] доложил об обстоятельствах [дела]. Постановив, что это незаконно, [его милость] казнил [истцов].

10-я луна, 8-й день. В час собаки [князь Нобунага] соблаговолил покинуть Нидзё:, ехал всю ночь напролёт. Утром следующего, 9-го дня с восходом солнца вернулся в Адзути.

(13). 10-я луна, 15-й день. Такигава Сакон, отправив посланцем Садзи Синсукэ, с помощью хитрой уловки переманил [на сторону князя Нобунага] Наканиси Симпатиро:¹¹⁶. Благодаря замыслу Наканиси *асигару тайсё*: Хосино, Ямаваки, Оки, Мияваки¹¹⁷ подняли мятеж, впустили войско Такигава в Дзё:ро:дзука¹¹⁸, было убито множество [врагов]. В великой спешке и полной неразберихе [защитники] бежали в замок. Лишившись родителей и детей, старших и младших братьев, [уцелевшие] лишь скорбели и рыдали. [Такигава Сакон] легко захватил город. Между замком и городом находился самурайский квартал. [Он] его поджёг и оголил замок [Итами]. В крепости Киси заперся Ватанабэ Кандаю:. Замешавшись [среди] сотоварищей, [он] перебежал в усадьбу¹¹⁹ Тада, но [князь Нобунага] приказал его умертвить, молвив: не обратился заранее [с просьбой о пощаде] — это непростительная дерзость. Военачальником в Хиёдорицука был Номура Танго, [который] держал [эту цитадель] вместе с людьми из Сайка. Все до единого [защитники цитадели] пали в бою. Хотя Танго умолял о снисхождении, [князь Нобунага] не внял [его мольбам], [Танго] умертвили, а голову отослали в Адзути. Вдова Танго, младшая сестра Араки, узнав об этом в замке, рыдала и скорбела: «Горести и несчастья — [лишь] мне одной». «Жить [дальше] мне смысла нет, но какие же горести после этого должно быть вновь [доведётся] перенести?», — в отчаянии горевала [женщина], вид [её] был жалок и нестерпим для глаз. Все отряды [армии князя Нобунага] с четырёх сторон совсем близко подступили [к замку], и штурмовали [его], [возведя] осадные башни и послав рудокопов. «Соизвольте пощадить [наши] жизни» — умоляли [осаждённые] о снисхождении, но [князь Нобунага] не внял [их прошению].

10-я луна, 24-й день. Корэто: Хю:га-но ками полностью подчинив две земли — Танго и Тамба, прибыл в Адзуги и засвидетельствовал почтение. Тогда [он] преподнёс 100 свёртков шёлкового крепа [князю Нобунага].

(14). 10-я луна, 25-й день. Поступили донесения, что Хо:дзё: Удзимаса из земли Сагами, открыто приняв сторону [князя Нобунага], выступил с примерно 60 тыс. [воинов]¹²⁰. Стало известно, что Удзимаса, обратившись к земле Каи, встал лагерем в Мисима, [его армию] отделяла [от Каи] [река] Кисэгава. Такэда Сиро: также двинул войско провинции Каи, и, построив крепость в Саммайбаси¹²¹ у подножия горы Фудзи, встал напротив [врага]¹²². А князь Иэясу, действуя заодно [с] провинцией Сагами¹²³, вторгся в провинцию Суруга, пустил дым в разных селениях.

10-я луна, 29-й день. Дзимбо: Эттю:-но ками из Эттю: прислал в дар [князю Нобунага] тёмно-серого коня.

10-я луна, последний день. В связи с помилованием Укита Идзуми из [провинции] Бидзэн, вместо него в Кояно в провинции Сэтцу прибыл Укита Ётаро:¹²⁴ и засвидетельствовал почтение господину Тю:дзё: Нобутада. Посредником стал Хасиба Тикудзэн Хидзёси¹²⁵.

11-я луна, 3-й день. [Князь Нобунага] отбыл в Киото. В тот день остановился в чайном домике у [моста] Сэтабаси. Охране и находившимся подле [его особы] людям [он] соизволил показать [своего] белого сокола. На другой день прибыл в Киото. Поскольку возведение новой резиденции в Нидзё: было завершено, [князь Нобунага] объявил, что преподносит [её] в дар его величеству, и

[в] 5-й день 11-й луны доложил [об этом] государю. После этого наставникам светлого и тёмного начал¹²⁶ велено было выбрать [подходящий] день. И решено было, что его светлость принц соблаговолит переехать в новый дворец в 22-й

день 11-й луны, поскольку [день тот] счастливый. [Начаты] были приготовления.

11-я луна, 6-й день. Посадив белого сокола [на свою руку], [князь Нобунага] охотился на перепелов в окрестностях Ки-тано.

11-я луна, 8-й день. [Князь Нобунага] охотился с белым соколом от Хигасияма до Итидзёдзи, [его милость] впервые притравливал [сокола на добычу]. Два дня — 9-й и 10-й день — [князь Нобунага] занимался соколиной охотой в горах у Итидзё:дзи и Сю:гакудзи¹²⁷. Когда горожане из Татиури в Нижнем Киото преподнесли угощение, [его милость] обратился к каждому [из них], [и они] преисполнились благодарности.

11-я луна, 16-й день, час свиньи. Нобунага соизволил перебраться из новой резиденции в Нидзё: в Мё:какудзи¹²⁸.

(16). 7-й год [девиза правления] Тэнсё:, зайца и младшего брата земли, 11-я луна, 22-й день. Установили время, когда его светлость принц для переезда соблаговолит отправиться в новый дворец в Нидзё: ¹²⁹, [начать выезд предполагалось в] час зайца¹³⁰. [Завершить] — в час дракона. От Итидзё: [следовали] через проспект Муромати. Порядок, [в котором шла процессия, сопровождавшая принца].

Пять регентских домов. Впереди ехал господин Коноэ¹³¹. Следом — господин Дайнагон Коноэ, господин [Канцлер] Кампаку, господин Левый министр Итидзё:, господин Правый министр Нидзё:, господин Такацукаса-но Сё:сё:¹³². Ехали в паланкинах, возле паланкинов следовали именитые самураи. Прислужники, *тю:гэн* и иные, перемешавшись, шли позади паланкинов.

Высочайшие распорядители¹³³: О:то: Садзаэмон-но дзё:, О:то: Бидзэн-но ками, Хаяси Этидзэн-но ками, Огава Камэти-ёмару. Вестники¹³⁴ — [шапки с согнутым верхом] *ориэбоси*¹³⁵, одеяния *суо*; подвернули вверх [шаровары] *хакама* [справа и

слева] и подоткнули под пояс, [чтобы легче было идти]¹³⁶. Вещи [его высочества]¹³⁷ в двух лакированных красных [сундучках] *карахицу*, помещены на подставку [размером] в 5 *сяку* по четырём сторонам.

[Челядинцы] *дзо:сики*¹³⁸ — [шапки с согнутым верхом] *ориэбоси*, одеяния *суо*; подвернули вверх [шаровары] *хакама* [справа и слева] и подоткнули под пояс, [чтобы легче было идти]. [Каждый из них] по своему усмотрению привязал [разные поясные накидки] *хикисики*¹³⁹, [они держали] железные посохи, призывая к порядку тех, у кого были клинки, либо [имевших неподобающе] надменный [вид].

Музыканты Тэнно:дзи¹⁴⁰. *Кото*¹⁴¹ [его высочества] уложено в парчовый мешок. [На] носильщике — [заломленная набок шапка] *кадзаори* и полотняное *хитатарэ*¹⁴². Зонт [его высочества] вложен в белый чехол. Его носильщик — [челядинец] *дзитё*:¹⁴³ — [с высокой шапкой] *татээбоси* [на голове и в одежде охотника] *сирасари*¹⁴⁴.

Первый [паланкин] *итагоси*¹⁴⁵. Его светлость Го-но Мия и её светлость Вака Оцубонэ¹⁴⁶ [ехали] в одном паланкине. Второй. [Дама] *дзё:ро*: Накаяма и [дама] *дзё:ро*:¹⁴⁷ Кансюдзи. Третий. Великая кормилица. Четвертый. Ояя¹⁴⁸. Пятый. Госпожа Тю:дзё:. Шестой. Кормилица его светлости Го-но Мия. Всего шесть паланкинов. Носильщики — [челядинцы] *дзитё*: одели [платья] *дзицутоку*¹⁴⁹. Самураи¹⁵⁰ следовали по [обеим] сторонам паланкинов.

Сопровождавшие [принца] фрейлины, [числом] 60, [лица, закрыты] *кинукадзуки* ¹⁵¹, [ноги] в кожаных носках, обуты в сандалии без задников. Блистая и сияя, [они] благоухали ароматами, словами не описать — великолепное [зрелище]. Кроме того, были и низшие прислужницы¹⁵², нёсшие [мешки] *увадзаси* и другое¹⁵³.

Особы, [вхожие] в государев дворец¹⁵⁴, спутники придворной знати¹⁵⁵: Господин Асукаи Дайнагон, господин Нива-

та Дайнагон, господин Янагихара Дайнагон, господин Ёцуцудзи¹⁵⁶ Дайнагон, господин Канродзи Дайнагон, господин Дзимё:ин Тю:нагон, господин Такакура То:-но Тю:нагон, господин Ямасина Тю:нагон, господин Нивата Гэн-но Тю:нагон, господин Кансюдзи Тю:нагон, господин О:гимати Тю:нагон, господин Накаяма Тю:нагон, господин Наканоин Тю:нагон, господин Карасумару-но Бэн, господин Хино Тю:нагон, господин Минасэ Дзибу-но кё:, господин Хирохаси То:-но бэн, господин Ёсида Уэмон-но ками, господин Такэути Сахё:э-но ками, господин Бо:дзё: Сикибу-но сё:¹⁵⁷, господин Минасэ-но Тю:дзё:, господин Такакура Уэмон-но сукэ, господин Хамуро Курандо-но Бэн, господин Мадэноко:дзи Курандо-но Усё:бэн, господин Ёцуцудзи-но Сё:сё:, господин Сидзё:-но Сё:сё:, господин Накаяма-но Сё:сё:, господин Рокудзё:-но Сё:сё:, господин Асукаи-но Сё:сё:, господин Минасэ-но Дзидзю:, господин Годзё:-но Дайнайки, господин Накамикадо Гон-но Усё:бэн, господин Томиноко:дзи Син Курандо, господин Карахаси.

Каждый из них шёл пешком, сопровождая [его высочество]. [На головах — высокие шапки] *татэбоси*, шёлковые *хитатарэ* с самыми разными гербами. Босые ноги обуты в сандалии без задника с толстым ремешком¹⁵⁸. Завязками [их заломленных набок шапок] *кадзаори* были плоские тесёмки фиолетового цвета. У господина Асукаи Дайнагон [шапка подвязана] четырьмя переплетёнными тесёмками фиолетового цвета. Настоятеля святилища Ёсида¹⁵⁹ [его величество] причислил к особам, [входим] в государев дворец. Его [шапка была подвязана] восьмью переплетёнными тесёмками белого цвета.

Следующие за паланкином [его высочества]. Августейший паланкин его светлости принца. Носильщики паланкина [принца] надели [высокие шапки] *татэбоси* и [одеяния охотника] *сирахари*. [На] одиннадцати самураях Северной стороны¹⁶⁰ [были шапки с согнутым верхом] *ориэбоси*, [одеяния] *суо:*, [шаровары] *хакама*, [сандалии] *асинака*. Немного

позади паланкина [его светлости] также шли погонщики быков.

Сиятельная знать: господин Токудайдзи Дайнагон, господин Сайондзи Дайнагон, господин Сандзё: Тю:нагон, господин Оимикадо Тю:нагон, господин Кога Тю:нагон, господин Дэмбо:рин Сандзё: Тю:нагон, господин Кадзанъин Сайсё:-но Тюдзё:.

В [высоких шапках] *татэбоси*, в шёлковых *хитатарэ* разных цветов, босые ноги — в сандалиях без задника с толстым ремешком, [они] шествовали, немного поотстав [от паланкина]. Самураи и *тю:эн*, сопровождавшие придворную знать, перемешавшись, шли следом. [Всего] должно быть было примерно 300 человек.

В тот самый миг утреннее солнце проникло сквозь бамбуковую занавесь [августейшего паланкина], [и князь Нобунага] вполне мог лицезреть с места, откуда смотрел, [принца]. Брови [его высочества] были нарисованы [тушью], [на нём была высокая шапка] *татэбоси*, [платье] *собацуги*¹⁶¹ яркожёлтого цвета, сотканное из нитей лощёного шёлка и шёлка-сырца¹⁶², белые шёлковые [шаровары] *хакама*. [Никто] не [сподобился] ни в старину, не сподобится и во времена грядущие узреть столь близко [августейшую особу]¹⁶³. Словами не описать великолепие высочайшей церемонии¹⁶⁴.

Двое — господин Хаку-но Тю:дзё: и господин Рэйдзэй-но Тю:дзё:¹⁶⁵ — следовали рядом [с августейшим] паланкином. Обязанность господина внутреннего министра Кикутэй¹⁶⁶ [состояла] в поднятии бамбуковой занавеси [паланкина принца]. Меч [его высочества] нёс господин Наканоин Тю:нагон¹⁶⁷. Передают, что господин Кансюдзи Тю:нагон¹⁶⁸ был посредником, [передавшим принцу] приветствие [князя Нобунага].

11-я луна, 27-й день. [Князь Нобунага] вышел на соколиную охоту в окрестностях Китано. Пропала самка ястреба-

перепелятника¹⁶⁹, которой [он] особенно дорожил. Когда [князь Нобунага] соблаговолил повсюду разыскивать [птицу],

[в] 12-ю луну, первый день из Тамба [доставили] посаженного на руку [ястреба] и преподнесли [его милости].

Тем временем в замке Итами троих — Суита, Хокабэ, Икэда Идзуми¹⁷⁰ — оставили, чтобы стеречь женщин [-заложниц]. Должно быть осознав до конца, в каком положении замок, Икэда Идзуми сложил стихотворение:

Пусть я – росинка – исчезну,
Лишь одна
в сердце
Осталась тревога:
Что же с малыыми крохами будет¹⁷¹?

Прочитав [его], [Икэда Идзуми] засыпал порох в аркебузу, и покончил с собой, разнеся себе голову [выстрелом]. Женщины, не находя себе места от тревоги, ждали, что рано или поздно [придёт за ними] посланец из Амагасаки. [Столь] жалостное зрелище, что не передать словами.

12-я луна, 3-й день. [Князь Нобунага] соизволил призвать в Мё:какудзи всех до единого вассалов [высочайшего] дома¹⁷² — [положения] и высокого и низкого. Велев приготовить 1 тыс. с лишним отрезков шёлкового крепа, свертки ткани, шёлк, намотанный на доски, [он] жаловал [всё это] *оумама-вари* и всем служилым людям¹⁷³. [Они же] с благодарностью почтительно принимали [дары].

12-я луна, 5-й день. Такаяма Хида-но ками¹⁷⁴ перебежал в прошлом году в Итами, оказавшись предателем, и по этой причине [князь Нобунага] отослал [его] в Северные земли [под надзором] Аоки Цуру, своего посланца, и изволил препоручить Сибата.

(17). 12-я луна, 10-й день. [Князь Нобунага] соблаговолил перебраться в Ямадзаки. Два дня — 11-й и 12-й день, шёл дождь, [и он] остановился в Такарадэра¹⁷⁵. Между внутренними и внешними¹⁷⁶ пределами [святилища] Ивасимидзу Хатимангу:¹⁷⁷ с давних времён проложили [деревянный] водосточный желоб. Но [он] уже сгнил и истлел, пропускал дождевую воду и разрушился. Дошло об этом до слуха князя Нобунага, [и он] объявил, что намерен [вновь его] соорудить. Тотчас соизволив призвать к себе *дайкан* [провинции] Ямасиро — Такэда Сакити, Хаяси Ко:бё:э, Нагасака Сукэити, — [его милость] распорядился: поскольку [сделанное должно остаться] и в грядущие времена, отлить из бронзы 5 водосточных желобов, [каждый длиной] 6 *кэн*¹⁷⁸. В старину глава плотников и старшины ремесленников¹⁷⁹ брали непомерную плату за работу, то и дело бесчестно допускали излишние траты, и потому [работа] совсем не ладилась. На сей раз, чтобы не было ни малейших лишних трат, помимо положенной платы за работу, [князь Нобунага] назначил распорядителей к работникам. [Его милость] строго приказал старательно следить за тем, чтобы [желоба] соорудили за короткий срок.

Позвали кузнецов, плотников, пильщиков, кровельщиков, литейщиков, черепичников, древесину добыли на [горе] Миваяма¹⁸⁰ в провинции Идзуми. Когда расспросили святилищных монахов¹⁸¹ о счастливом дне [для] первого [удара] топора, [те ответили], что по заведённому обычаю день изволят выбирать из государева дворца. [Распорядители князя Нобунага] переждали, [и в государевом дворце] выбрали счастливый и благоприятный день¹⁸². 7-й год [девиза правления] Тэнсё: младшего брата земли и зайца, 12-я луна, 16-й день, час зайца — [таково было] повеление государя.

Тем временем у человека из Явата, которого звали Катаока Уэмон, [князь Нобунага] приобрёл принадлежавшую ему курильницу для благовоний Сюко:¹⁸³. [Князь Нобунага] пожаловал [Уэмон] 150 пластин серебра.

¹ За основу взят свиток XII «Записей о князе Нобунага» списка Ё:мэй бунко, опубликованного издательством Кадокава [Синтё:-ко: ки 1996: 265–306]. Во время работы над переводом памятника автор обращался и к другой версии хроники — рукописи Матида [Синтё:-ко: ки 1921]. В настоящей публикации не представлен перевод двух частей свитка XII (15-й и 18-й).

² Соответствует временному интервалу с 27.01.1579 по 16.01.1580 по юлианскому календарю.

³ Комментированные переводы частей 15 и 18 свитка XII, в которых рассказывается о мятеже Араки Мурасигэ, будут опубликованы в отдельной статье.

⁴ Именитые вассалы [его милости] –*рэки рэки-но госю*: (歴々の御衆).

⁵ Итами — замок Итами, также известный как замок Ариока (совр. г. Итами, преф. Хё:го). Построен в период Намбокутё: местным могущественным военным домом Итами. В 1574 г. Араки Мурасигэ, в тот момент поддерживавший Ода Нобунага, захватил замок, дал ему новое имя — Ариока, перестроил и укрепил его. Он завершил сооружение внешних укреплений (*со:гамаэ*), включавших ров и вал и окружавших не только замок, но и призамковый город. Замок Ариока включал три, связанные друг с другом цитадели: Киси-но торидэ, Дзё:ро:дзука и Хиёдорицзука [Итаמידзё:].

⁶ Прибыть в [область] Камигата — дословно *дзё:коку цукамацуру* (上国仕る). *Дзё:коку* (上国, буквально «Верхние земли»), может означать как «столицу» (Киото), так и «столичную область» Камигата («столичный район Кинай»). В данном случае, вероятно речь идёт о Камигата, а точнее о провинции Сэтцу, откуда флотоводец Куки Ёситака прибыл в Адзуту и куда должен был возвратиться после отдыха по приказу Нобунага.

⁷ Совр. г. О:михатиман, преф. Сига.

⁸ Гористая местность к востоку от Киото, место расположения многих монастырей и святилищ (область на востоке совр. преф. Киото).

⁹ Сыновья Нобунага: Ода Нобутада, Ода Нобукацу, Ода Нобутака. Ода Ко:дзукэ-но ками — Ода Нобуканэ (1543–1614), младший брат Нобунага.

¹⁰ Совр. г. Икэда, преф. Осака.

¹¹ О:цу Нагамаса (?–1579), влиятельный *оумамавари* Ода Нобунага. Выполнял административные функции, а также неоднократно выступал в роли военного инспектора (*кэнси*) Нобунага [Танигути 2010: 97].

¹² Крепость в уезде Симаками провинции Сэтцу (совр. г. Такацуки, преф. Осака).

¹³ Угощение — *иккон* (一献), дословно «чашечка сакэ». В данном фрагменте бином употреблён в следующем смысле: «небольшое угощение» (сакэ и закуски). *Иккон* в эпоху Муромати: 1) небольшой пир; 2) пиршественный обычай, предусматривавший поднесение трёх чарок сакэ с закусками (рыбой, морепродуктами). О других значениях см. [Иккон].

¹⁴ Совр. г. Миноо, преф. Осака.

¹⁵ Канамори Дзинситиро: также известен как Канамори Кадзутамэ.

¹⁶ Дикую [потеху] — *онкуруи* (御狂). *Куруи* значит «помешательство», «безумие», «беспорядок». По мнению комментаторов «забава» — не просто игра, а своего рода военные учения [Синтё:-ко: ки 1996: 267; Chronicle 2011: 310]. Очевидно, что таким образом Нобунага тренировал вассалов, находившихся под его непосредственным командованием (*окосё*; *оумамавари* и лучников), повышая их боеготовность. Кирино Сакудзин также видит в «дикой [потехе]» «имитацию сражения». Кроме того, по его мнению это был способ «снятия стресса» для «всё ещё молодого Нобунага» [Кирино 2011: 466].

¹⁷ Загонщикова — *онсэкосю* (御責子衆).

¹⁸ Тагая Сигэцунэ (1558–1618), владетель замка Симоцума (Тагая) в провинции Хитати (совр. г. Симоцума, преф. Ибараки). Подробнее о нём см. [Сэнгоку дзиммэй 2006: 474].

¹⁹ Буланого — *каварагэ* (河原毛). *Каварагэ* — цвет лошадиной кожи — белый с желтовато-коричневым оттенком. При этом хвост и грива у таких лошадей чёрные [Каварагэ].

²⁰ Неясно, длина чего именно здесь имеется в виду. 1 *сун* в Японии в новейшее время приравнялся к 3,03 см, а 1 *бу* составлял одну десятую часть *сун*.

²¹ *Ри* (里) — мера длины. В 1891 г. в Японии 1 *ри* был приравнен к 3,927 км.

²² Борец сумо из провинции О:ми (годы жизни и смерти неизвестны). Проявил себя на турнире сумо, устроенном Нобунага в 1570 г. в храме Дзё:ракудзи и в награду был принят Нобунага на службу, получив назначение на пост «распорядителя сумо» (*сумо:-но бугё: 相撲の奉行*) [Синтё:-ко: ки 1996: 103, 104]. В 9-м году Тэнсё: (1581) во время конного смотра в Киото занимал должность «распорядителя конюшен его милости» (*гоумая бэтто: 御厩別当*) [Синтё:-ко: ки 1996: 342].

²³ Меч — *косиномоно* (腰物). Слово использовалось как общее название для мечей, а также могло значить — «короткий меч без гарды» (*косигатана*), а также *саямаки* (см. ниже). Масамунэ — знаменитый кузнец из Камакура (точные годы жизни неизвестны, конец периода Камакура), ковавший длинные и короткие мечи.

²⁴ Ножны *саямаки* в золотой обкладке — *саямаки-но носицуки* (さやまきのし付). *Саямаки*, буквально «оплетённые ножны» — короткий меч без гарды, на ножнах которого был длинный шнур, с помощью которого он привязывался к поясу. Сначала клинок *саямаки* оборачивали травянистой лианой *кудзу*, волокна которой чрезвычайно прочны (отсюда название меча — «оплетённые ножны»). В Средние века на его деревянных ножнах стали делать зарубки, а затем лакировать, чтобы сделать их похожими на более ранний прототип [Кого дайджитэн 1994: 722; Саямаки]. *Носицуки* — ножны в золотой или серебряной обкладке. В данном фрагменте, по-видимому, идёт речь о том, что по заказу Сасса Наримаса «оплетённые ножны» меча были обложены тонкой золотой фольгой.

²⁵ Сиокава Нагамицу (1538–1586), один из владетелей провинции Сэтцу. После мятежа Араки Мурасигэ остался верным Нобунага.

²⁶ Сэйгандзи был главным храмом Сэйдзан Фукакуса (西山深草), ветви школы Чистой земли. Местонахождение — совр. район Накагё: г. Киото.

²⁷ Господин Коноэ — Коноэ Сакихиса (1536–1612), аристократ, занимавший при дворе наивысшие должности (пост канцлера *кампаку*, великого министра (*дайджё: дайджин*) и др.). Коноэ — один из пяти регентских домов, чьи отпрыски в Средние века могли быть удостоены постов *сэссё* (регента) и *кампаку* при императорском дворе. К пяти регентским домам также относились кланы Кудзё:, Нидзё:, Итидзё: и Такацукаса. Все они представляли собой линии «Северного дома» Фудзивара. Хосокава Нобуёси (также носил имена Нобумото и Акимо-

то, 1546–1592), глава знатного военного дома — основной линии рода Хосокава. Как известно, её представители в период Муромати занимали наряду с главами кланов Сиба и Хатакэяма должность *канрэй* — своего рода «главного сановника» при сёгунах Асикага.

²⁸ Кодэра Масамото (?–?1582), владетель замка Готяку в уезде Сикама провинции Харима (совр. г. Химэдзи, преф. Хё:го). Изначально вассал дома Акамацу. В 1575 г. признал власть Нобунага. Конфликтовал со своим вассалом Кодэра Ёситака (Куроода Ёситака). В 1578 г. после мятежей Бэссё Нагахару и Араки Мурасигэ также стал врагом Нобунага, тогда как Курода Ёситака сохранил ему верность. В 1579 г. Масамото оставил замок Готяку и бежал в княжество Мо:ри [Танигуги 2010: 186].

²⁹ Сейчас территория района Кита г. Ко:бэ, преф. Хё:го.

³⁰ В основном здесь перечислены высшие придворные сановники. Господин Нидзё: — Нидзё: Харэси (1526–1579), глава дома Нидзё:. Одновременно являлся *То:си-но тё:дзя* (藤氏の長者) — главой всего разветвлённого клана Фудзивара. Занимал посты *кампаку* и левого министра. Умер в 29-й день 4-й луны. Господин Карасумару — Карасумару Мицуясу (1513–1579), дослужившийся до должности *гондайнагон*, умер в 27-й день 4-й луны [Кугё: бунин 1899: 666, 667]. Неясно, кто именно подразумевается под «господином Кикутэй». Кикутэй (Имадэгава) Кинхико умер в 23-й день 1-й луны 6-го года Тэнсё: (1578 г.). Есть предположение, что О:та Гю:ити по ошибке упомянул «господин Кикутэй» вместо вельможи Сандзё:ниси Санэки (1511–1579), умершего в 24-й день 1-й луны 1579 г. [Сакакияма 2017: 312; Chronicle 2011: 314]. Ямасина Саэмон-но ками — Ямасина Токицугу (1507–1579), автор дневника *Токицугу-кё: ки*, дослужившийся до должности *гондайнагон*. Умер во 2-й день 3-й луны. Гю:ити приписывает ему титул Саэмон-но ками, который носил его сын Ямасина Токицунэ (1543–1611). Сакугэн — Сакугэн Сю:рё: (1501–1579), дзэнский монах школы Риндзай, настоятель храма Мё:тиин монастыря Тэнрю:дзи в Сага (совр. район Укё: г. Киото). По поручению даймё О:ути Ёситака дважды участвовал в официальных торгово-дипломатических миссиях в Китай — в 1537 г. был назначен помощником посланника, а в 1547 г. — посланником миссии. В середине 1550-х годов по приглашению даймё Такэда Сингэн стал настоятелем храма Эриндзи в провинции Каи, поддерживал связи как с императорским двором, так и с военными

домами. Был известным поэтом, представителем литературы Годзан позднего периода. Кроме того, известен тем, что выбрал по просьбе Нобунага название Гифу для замка Инокути в земле Мино, захваченного им в 1567 г. Умер в 30-й день 6-й луны 7-го года Тэнсё: [Сэнгоку дзиммэй 2006: 406; Сэкай дайхякка 2007].

³¹ Кайдзо:дзи — замок Тандзё:сан, построенный на горе Нибуяма (Тандзё:сан, высота 514 м), соответствует части территории района Кита г. Ко:бэ. Находился в провинции Сэтцу, а не Харима. Крепости Тандзё:сан и О:го контролировали маршрут, по которому в замок Мики из Ариока, твердыни Араки Мурасигэ, поставлялось продовольствие. Согласно *Бэссё Нагахару ки* гарнизон замка составлял 2 тыс. человек. Хидэёси с тремя сотнями воинов под покровом ночи во время бури незаметно туда проник и вырезал всех, «не отличая женщин от мужчин» [Бэссё 1987: 339]. Защитники О:го сочли невозможным сопротивление превосходящим силам противника, сожгли замок и отступил в Мики [Бэссё 1987: 341]. Захват замков Тандзё:сан и О:го: Хидэёси осложнил положение Бэссё Нагахару, владельца Мики, поднявшего мятеж против Нобунага.

³² Дословно *дзё:коку со:ро:тэ* (上国候て).

³³ Рэйё Гёкунэн (靈譽玉念), монах из храма Дзё:рэндзи в провинции Ко:дзукэ.

³⁴ Кодзима Митихиро предполагает, что торговец солью О:ваки Дэнсукэ из хроники О:та Гю:ити соответствует «торговцу солью Дэннай», упомянутому в дневнике аристократа Ямасина Токицугу. Дэнсукэ — предположительно купеческий старшина из призамкового города Гифу, позднее переселившийся в город близ замка Адзути. Он был не только богатым торговцем, но и одновременно вассалом (*оумамавари*) Нобунага [Кодзима 2006: 175]. Однако Танигути Кацухиро считает, что О:ваки Дэннай, вассал Нобунага, фигурирующий в дневнике *Токицугу-кё: ки*, и О:ваки Дэнсукэ из «Записей о князе Нобунага» — разные люди, хотя возможно и находившиеся в родстве [Танигути 2010: 99]. Представляется, что интересная гипотеза Кодзима всё же нуждается в дополнительном обосновании.

³⁵ В дебатах принимали участие четыре представителя школы Лотоса, включая писца. Нитико: (Никко: 日珰, 1532–1598), монах школы Нитирэн. Сын богатого торговца маслом из Сакаи. Настоятель храма Тё:мё:дзи (совр. район Сакё: г. Киото). Первоначально приверженец

использования в проповедях и спорах сякубуку (折伏, дословно «сгибать и повергать») — метода жёсткой критики и «ниспровержения» взглядов и «заблуждений» оппонента для его превращения в адепта школы Лотоса [Сэнгоку дзиммэй 2006: 603, 604]. Дзё:ко:ин — Ниттай (日諦), монах из храма Дзё:ко:ин. Куонъин — монах Нитиэн (日淵 1529–1609) из храма Куонъин [Сэнгоку дзиммэй 2006: 599]. Дайдзо:бо: (大藏坊) — монах школы Нитирэн из храма Мё:кэндзи (совр. район Камигё: г. Киото). Мё:кокудзи — храм школы Нитирэн в провинции Сэтцу (совр. г. Сакаи, преф. Осака).

³⁶ Согласно записям Нитиэн (Куонъин), монаха школы Лотоса, участника диспута, к представителям его школы прибыл посланец от распорядителей Нобунага. Он передал волю властителя Адзуги: если школа Лотоса решится на дебаты, пусть её монахи подпишут грамоту, в которой согласятся в случае поражения на разрушение храмов своей школы в Киото и уделе Нобунага. Если же прибывшим в Адзуги наставникам Нитирэн-сю: это сделать затруднительно, пусть возвращаются обратно. Посланцу был дан ответ: пусть всё будет по воле его светлости (Нобунага). Однако такой ответ его не устроил [Адзуги сю:рон 1914: 117]. В то же время Луиш Фройш в своей «Истории Японии» как и О:та Гю:ити утверждает, что приверженцы школы Лотоса в отличие от своих противников настойчиво просили Нобунага предоставить разрешение на диспут. Они даже согласились на условия, выдвинутые Нобунага, вместе подписав специальный документ, позволявший ему в случае проигрыша убить их самих, а также отдать приказ о разрушении храмов Хоккэ-сю: [Канъяку Фуройсу 2000: 86]. Видимо наставники школы Нитирэн добивались проведения диспута, несмотря на явное нежелание Нобунага его санкционировать. Вместе с тем вероучительный диспут в Адзуги можно рассматривать в том числе и как проявление соперничества между Хоккэ-сю: и школой Чистой земли из-за прихожан. По сообщению Фройша дебаты между этими двумя течениями буддизма происходили в Японии того времени особенно часто [Канъяку Фуройсу 2000: 85].

³⁷ Старец Сю: — Сю: тё:ро: (秀長老). Монах Тэцусо: Кэйсю: (鉄叟景秀) из храма Кэнниндзи монастыря Нандзэндзи (совр. район Сакё: г. Киото), одного из храмов Годзан, относившегося к дзэнской школе Риндзай. Годзан — «пять монастырей» с наиболее высоким статусом в иерархии дзэнских храмов, введённой в Японии в конце XIII – XIV вв.

по китайскому образцу. К концу эпохи Муромати в Японии было не пять монастырей с таким статусом, а гораздо больше. К *годзан* относился и Нандзэндзи, но при сёгуне Асикага Ёсимицу он был выведен за рамки данной иерархии и фактически стал главнейшим дзэнским монастырём страны. Подробнее о системе ранжирования *годзан* см. [Кабанов 1987: 180–203].

³⁸ *Кодзи* (居士) — *гриханати*, богатый и преуспевающий мирянин, оказывающий поддержку буддизму [Buswell 2014: 327]. Инга (1525–?) оставил описание диспута — *Адзути сю:рон дзицууроку* (安土宗論実録 «Подлинные записи о вероучительном диспуте [в] Адзути»). В *Синтё:ки* он называется «[не остригшим] волосы монахом» (*ухацу-но со: 烏髪の僧*), сведущим в учениях «восьми школ» [Синтё:ки 1981: 36]. Многие исследователи полагают, что арбитры, избранные Нобунага, не были беспристрастными. Так, Инга *кодзи* по поручению Нобунага, помогал отвечать на вопросы оппонентов представителям школы Чистой земли, когда те испытывали затруднения, а также должен был судить в их пользу. Иными словами властитель Адзути с самого начала был заинтересован в поражении Хоккэ-сю: [Асао 1988: 131; Канда 2010: 152].

³⁹ Судей было четверо — столько же, сколько монахов от каждой из школ, участвовавших в прениях. В хронике не названы Какэй Сэйсёку (華溪正稷), помощник «старца Сю:» из храма Киунъин монастыря Нандзэндзи, а также Сэнгакубо: из храма Хо:рю:дзи (совр. преф. Нара, уезд Икома).

⁴⁰ Диспут прошёл в 27-й день 5-й луны 7-го года Тэнсё: [Канэмикё: ки 2014: 170].

⁴¹ Фудэн, который в «Синтё:-ко: ки» представлен как один из инициаторов диспута, в действительности присутствовал на прениях, но напрямую не участвовал в них [Икава 1972: 5; Танака 1922: 56].

⁴² Сэйё Тэйан был наставником в храме Сайко:дзи в прирамковом городе Адзути.

⁴³ Также как и школу Нитирэн, школу Чистой земли на диспуте представляли четыре монаха. Помимо упомянутых в хронике Тэйан и Рэйё Гёкунэн в числе участников были Синъё До:ко из храма Сё:фукудзи (город Адзути) и Дзёнэн из храма Иссинъин. Последний выполнял роль писца.

⁴⁴ Данная ремарка не даёт ясного ответа на вопрос, был ли О:та Гю:ити очевидцем диспута или же переписал его содержание из какого-то источника.

⁴⁵ Памятование о Будде — *нэмбуцу* (念仏), молитва *Наму Амида Буцу* («Слава Будде Амида»). Согласно доктринам Дзё:до-сю: (школы Чистой земли) и других течений амидаистского буддизма в наступившую эпоху «конца Дхармы» («конца Закона») люди не способны спасти себя собственными ограниченными силами, поэтому им следует прибегнуть к помощи Будды Амида, давшего обет: все, кто поверит, и воззовет к Амида, произнеся его имя, возродятся в Чистой земле далеко на западе. Многократное повторение мантры *Наму Амида буцу*, как полагали последователи Дзё:до-сю:, вело к возрождению молящегося после смерти в Чистой земле. Это положение стало стержневым в доктринальной системе амидаизма. Кроме памятования о Будде остальные виды подвижничества считались второстепенными. Подробнее см. [Козловский 1998; Трубникова, Бабкова 2016: 107–161].

⁴⁶ Непрерывный [ад] — *мугэн* [дзигоку] (無間地獄). Ад Авичи (санскр. *avīci*) — самый страшный из восьми горячих адов, куда попадают те, кто совершил великие злодеяния (убийство матери или отца, убийство архата, пролитие крови Будды, учинение раскола в сангхе). Муки грешников, горящих в огне, не прекращаются ни на миг, и они перерождаются в том же аду [Андросов 2011: 97; Buswell 2014: 86]. Как известно Нитирэн и его ученики резко критиковали другие течения буддизма, для убеждения оппонентов в своей правоте применяя метод *сякубуку*. Амидаизм, в частности школу Чистой земли, Нитирэн гневно осуждал в своих сочинениях и письмах, например в трактате *Риссё анкоку рон* (立証安国論 «Рассуждение об установлении справедливости и спокойствия в стране»). Он обвинял приверженцев амидаистских школ в непочтительности к Будде Шакьямуни, в отрицании превосходства «Лotosовой Сутры» (главного для Нитирэна буддийского священного текста), что для него было равнозначно «клевете на Дхарму» [Игнатович 2002: 80, 81]. Как думал основатель школы Лотоса, стихийные бедствия, эпидемии и даже угроза монгольского завоевания обрушились на Японию вследствие пренебрежения «истинным» учением в пользу «временных» (в том числе амидаистских), а те, кто повторяет молитву *нэмбуцу* будет ввергнут в Непрерывный ад [Stone 2013: 125].

⁴⁷«Отбросить, закрыть, оставить без внимания, откинуть» — *схэй какухо*: (捨閉閣抛). Выражение из трактата Нитирэн «Рассуждение об установлении справедливости и спокойствия в стране» [Нитирэн 2002: 122]. Согласно Нитирэн таковы принципы, выражающие отношение Хонэн, основателя школы Чистой земли, к другим буддийским учениям: 1) «отбросить» (*ся* 捨) «путанные деяния» и сосредоточиться на «памятовании о Будде»; 2) «закрыть» (*хэй* 閉) «врата сосредоточения и рассеяния»; 3) «оставить» (*каку* 閣) — «оставить без внимания врата Святого Пути» (т. е. сотериологические учения, утверждающие, что можно стать Буддой в этом мире); 4) «откинуть» (*хо*: 抛) — отказаться от «путанных деяний» (ошибочные действия, которые человек совершает, напрасно надеясь возродиться в Чистой земле) и обратиться к «правильным» (деяния, обеспечивающие возрождение в Чистой земле, в первую очередь возгласение *нэмбуцу*) [Игнатович 2002: 340]). Нитирэн также утверждал, что Хонэн «называл святых монахов из трёх стран и учеников Будды с десяти сторон [света] шайкой разбойников», а также обвинял его в клевете на «Истинную Дхарму», на которую опирается само учение Чистой земли [Нитирэн 2002: 122, 123].

⁴⁸ Верное писание — *сё:мон* (証文), «авторитетный источник», «до-стоверный источник».

⁴⁹ Цитата из 1-й части «Сутры о [Будде] Неизмеримое Долголетие, проповеданной Буддой» (яп. *Буссэцу Мурё:дзю: кё*: 仏説無量寿経). «[Будда] установил уловки и ясно открыл три колесницы» (善立方便 顕示三乗 *дзэнрицу хо:бэн кэндзи сандзё*: — ёку хо:бэн о татэтэ сандзё: о кэндзи си 善く方便を立てて三乗を顕示し) [Кокуяку Буссэцу Мурё:дзю: кё: 1935: 6]. Уловки — *упайя* (яп. *хо:бэн* 方便), многозначное слово, в данном случае — набор средств и методов (проповеди, учения, увещевания и др.), используя которые Будда направляет к просветлению неодинаковых по своим способностям и находящихся в разном положении живых существ [Игнатович 2002: 282]. О других значениях термина см. [Андросов 2011: 366; Buswell 2014: 942]. «Три колесницы» (*сандзё*: 三乗, санскр. *triyāna* — три разных пути, которые могут привести существо, наделённое разумом, к спасению. В данном случае — «колесницы» *шраваки*, *пратьекабудды* (оба пути завершаются состоянием архата); а также «колесница» Бодхисаттвы (этот путь ведёт к состоянию Будды) [Buswell 2014: 926]. Триаду важнейших текстов

школы Чистой земли (*Дзё:до самбукё: 淨土三部經*) составляют «Сутра о [Будде] Неизмеримое Долголетие» (*Мурё:дзю: кё: 無量壽經*), «Сутра о созерцании [Будды] Неизмеримое Долголетие» (яп. *Кан Мурё:дзю: кё: 觀無量壽經*) и «Сутра об Амида» (*Амида кё: 阿彌陀經*).

⁵⁰ Цитата из 2-й части «Сутры о [Будде] Неизмеримое Долголетие, проповеданной Буддой»: «всецело предайтесь молитве Будде Неизмеримое Долголетие» — *икко: ни моппара мурё:дзю: буцу о нэндзи* (一向專念無量壽仏) [Кокуяку Буссэцу Мурё:дзю: кё: 1935: 42]. Призыв всецело предаться памятованию о Будде Амида (*нэмбуцу*), отказавшись от других буддийских практик.

⁵¹ *Мурё:зи кё (無量義經)* — «Сутра о Бесчисленных Значениях» («Сутра Неисчислимых Смыслов»). Одна из главных сутр школ Тэндай и Нитирэн, входящая в «Лотосовую Сутру». Главная её идея «выражается в утверждении Будды Шакьямуни о бесчисленных значениях проповедуемой им Дхармы»: разным существам он проповедует по-разному [Игнатович 2002: 310]. Две другие части «Лотосовой Сутры» — «Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» и «Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая мудрость».

⁵² Цитата из «Сутры о Бесчисленных Значениях». Ответ Будды на вопрос Бодхисаттвы Великого Величественно украшенного: «[Я] знал, что «природа» и желания живых существ неодинаковы. А так как [их] «природа» и желания неодинаковы, [я] по-разному проповедовал Дхарму с помощью силы «уловок». За сорок с лишним лет [я] ещё не показал истинного» [Игнатович 1998: 77]. Наставник Чжии (538–597), основатель традиции Тяньтай, которая в Японии трансформировалась в школу Тэндай, создал периодизацию проповеднической деятельности Будды Шакьямуни. Во время первых четырёх этапов своей проповеди в человеческом мире в течение 42 лет Шакьямуни готовил слушателей («человечество») к восприятию истинной Дхармы. Сокровенные положения своего учения, заключённые в «Лотосовой Сутре», он открыл только в пятый период («период Цветка Дхармы–Нирваны»), продлившийся пять лет, после чего вошёл в нирвану [Игнатович 2002: 314, 315]. Для школы Лотоса пятый период подвижничества Шакьямуни представлялся самым важным, поскольку именно тогда он поведал истины, запечатлённые в главной для этой школы триаде текстов — «Лотосовой Сутре». Вместе с тем доктрины, которые Будда открыл в третий период, легли в основание учений амидаист-

ских и некоторых других школ [Игнатович 2002: 315]. Для последователей Нитирэна сутры, в которых отражены откровения третьего этапа, в целом куда менее важны, чем «Лотосовая Сутра».

⁵³ Знак *мё*: (妙) — «чудесный». Комментаторы хроники приводят мнение историка Цудзи Дзэнносукэ (1877–1955), который полагал, что данный вопрос и словосочетание «знак *мё*», четвёртый в период широкого [распространения]» (*хо:дза дайси но мё: но итидзи* 方座第四ノ妙ノ一字) были специально выдуманы наставниками школы Чистой земли, чтобы сбить с толку противников [Синтё:-ко: ки 1996: сноска 4, 274; Chronicle 2011: сноска 24, 318]. Предполагалось, что вопрос был «бессмысленным». Однако Танака Тигаку (1861–1939), религиозный деятель, писатель и адепт школы Нитирэн, предложил его гипотетическое истолкование [Танака 1925: 68]. *Хо:дза* (方座 или *хо:до: эдза* 方等会座, примерный дословный перевод — «место проповедей [сутр] широкого распространения») — это по сути переименованное название третьего периода проповеди Шакьямуни согласно периодизации Чжии. Полное его название — «период [проповедей, запечатлённых в сутрах] широкого распространения» (*хо:до:дзи* 方等時). В это время были разъяснены доктрины, вошедшие в большинство сутр Махаяны [Игнатович 2002: 315]. Согласно Чжии в «период широкого распространения» Будда проповедовал все «четыре учения о Дхарме, [с помощью которой]» обращают». Четвёртое из этих учений — «учение [о Дхарме] круга» (*энкё*: 円教). «Дхарма круга» — это откровения Будды, отражённые в «Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» [Игнатович 2002: 316]. Тем самым «учение [о Дхарме] круга» можно обозначить с помощью знака *мё*: («чудесный»). Танака допускал, что *мё*: из вопроса Тэйан — это знак *мё*: четвёртого учения «[о Дхарме] круга» во время одновременной проповеди (Буддой) «четырёх учений [о Дхарме] в «период широкого распространения» [Танака 1925: 68]. Иными словами Тэйан хотел поймать оппонентов в интеллектуальную ловушку, вопрошая: «Если отбрасываете истины, возвещённые Шакьямуни в течение 42 лет (первых четырёх периодов проповеди по Чжии, которого чтити и в школе Лотоса), то отвергаете ли вы и четвёртое учение («учение [о Дхарме] круга», оно же — *мё*:), открытое в третий период «широкого распространения», т. е. истины, запечатлённые в «Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы» (ключевом тексте течения Нитирэн)? Однако наставники школы Лотоса, посчитав вопрос некоррект-

ным или же его не поняв, не дали ответа. Вышеизложенный комментарий основан на интерпретации Идзава Мотохико, который не является профессиональным историком, однако предлагает довольно убедительное объяснение вопроса Тэйан в главе 10 своей книги, опираясь на мысли Танака и учёного, монаха школы Чистой земли, Хаяси Гэммё: [Идзава 2012: 199–216]. С ценной статьёй Хаяси, посвящённой диспуту в Адзути, я не имел возможности ознакомиться.

⁵⁴ Согласно уже упоминавшимся записям Нитиэн на этом вопросе диспут не завершился, в конце концов не монахи школы Лотоса, а их оппоненты были поставлены в тупик и замолчали. Когда Ниттай, ещё один участник дебатов от школы Лотоса, хотел уже по обычаю диспутов снять оплечье *кэса* с монахов школы Чистой земли, старец Рэйё вдруг встал и громким голосом дважды возгласил «Победили». Потом он сорвал *кэса* с Ниттай [Адзути сю:рон 1914: 120, 121]. Таким образом, согласно версии Нитиэн в споре одержала победу школа Лотоса, а их противники несправедливо приписали её себе. В то же время Луиш Фройш излагает версию событий, близкую к рассказу О:та Гю:ити. Представители школы Лотоса не смогли ответить на вопрос о знаке *мё*: После этого Рэйё поднялся со своего места, исполнил танец с веером и провозгласил, что школа Чистой земли одержала верх в диспуте [Канъяку Фуройсу 2000: 88]. В своём дневнике Ёсида Канэми также утверждает, что «замолчали, [не зная что сказать]», наставники школы Лотоса (запись 28/5/Тэнсё: 7) [Канэми-кё: ки 2014: 170]. И так, обе стороны считали, что одержали верх. Однако позиция Нобунага гарантировала «победу» Дзё:до-сю:, и Хоккэ-сю: вынуждена была признать «поражение». Соответствующая версия произошедшего, фактически санкционированная Нобунага, нашла отражение как в хронике О:та Гю:ити, так и во многих других источниках.

⁵⁵ Сутры–государя — *кё:о*: (經王). Бином обозначает наиболее читаемые буддийские сутры, но часто (как и в данном случае) только «Лотосовую Сутру».

⁵⁶ Судя по всему, после окончания диспута толпа напала на последователей школы Лотоса, началась потасовка. Монах Нитиэн, непосредственный хотя и не беспристрастный свидетель, рассказывает, что «несколько тысяч человек» с палками ринулись в павильон храма Дзё:гонъин. Распорядители Нобунага пытались с помощью посохов отогнать толпу и навести порядок. В это время Нитиэн ударили пал-

кой, разбив ему в кровь лицо [Адзути сю:рон 1914: 121]. Как пишет Фройш зрители, следившие за спором, осмеяли монахов школы Лотоса, а затем напали на них, срывали великолепные одеяния, снимали накидки, разорвали «Лотосовую Сутру» и порвали на клочки свёртки шелковой материи и дамасские ткани, приготовленные для подарков. Пришедшие из Сакаи и Киото священники школы Лотоса разбежались, некоторые заплутали, и проблуждав несколько дней, умерли от голода в горах. Португальский миссионер в подробностях описывает унижения и бесчестье, постигшие Хоккэ-сю:, монахи которой были непримиримыми противниками христианства [Канъяку Фуройсу 2000: 88]. Когда вести об исходе диспута достигли столицы, там поднялась необычайная суматоха. Примерно тысячу приверженцев Нитирэн-сю:, а также горожан Киото загнали в храм Куонъин. Многие горожане, адепты школы, искали убежище в усадьбе Ямасина Токицунэ или оставляли ему на сохранение свои вещи (28/5/Тэнсё: 7) [Токицунэ-кё: ки 1959: 189]. Распространились слухи, что Нобунага намерен разрушить все монастыри и храмы Нитирэн-сю:. Их священнослужители спешно собрали своё имущество и старались его вывезти и спрятать. Некоторых из них по дороге ограбили [Канъяку Фуройсу 2000: 90]. По сведениям Ёсида Канэми после окончания диспута в заточении удерживались больше 800 монахов школы Лотоса. Однако позднее они повинились на разные лады и были помилованы Нобунага (запись 1/6/Тэнсё: 7) [Канэми-кё: ки 2014: 171].

⁵⁷ Дун-по — Су Ши (1037–1101) выдающийся китайский поэт, художник, каллиграф, теоретик искусства и государственный деятель периода династии Северная Сун. Поэзия Су Ши испытала влияние чань-буддизма и даосизма [Духовная культура Китая 2008: 414, 415]

⁵⁸ Полный мирянин — *дайдоку* (大俗). Ещё одно значение бинорма — «грубый», «неотёсанный», «вульгарный».

⁵⁹ Всех буддийских писаниях — *иссай кё:* (一切經). *Дайдзо: кё:* (大藏經, кит. *Да цзан цзин*) — «Великое хранилище сутр» (также переводится как «Великий буддийский канон» и др.), систематизированная по образцу Трипитаки совокупность буддийских текстов (сутры, *виная*, *шастры*) на любом языке, а также толкования и комментарии к ним. В Китае в 972 г. первое издание данного канона включало 1142 сочинения [Духовная культура 2007: 437–441].

⁶⁰ Восемь школ — *хассю*: (八宗), восемь течений японского буддизма: шесть нарсских школ (Куся, Дзё:дзицу, Рицу, Хоссо:, Санрон, Кэгон), а также направления Сингон и Тэндай.

⁶¹ [Цвета] алой сливы — дословно *ко:бай* (紅梅). *Ко:бай* — красновато-розовый, насыщенный розовый цвет.

⁶² Одевания, [украшенные] золотом — *хакуэ-но исё*: (薄絵の衣装). Известно, что в эпоху Муромати японские мастера создавали имитации парчовой ткани *кинран*, набивая орнамент золотой фольгой (*кимпаку* 金箔) [Хованчук 2007: 110]. В данном фрагменте летописи, повидимому, говорится об одеяниях, сделанных с помощью такой техники. В английском переводе *хакуэ-но исё*: — «clothes of fine white silk» [Chronicle 2011: 319].

⁶³ [Письменное] поручительство — *сумицуки* (墨付). Слово имеет несколько значений, в данном случае — «грамота с поручительством» [Судзуки 2019: 323].

⁶⁴ Можно констатировать, что позиция хозяина замка Адзути предопределила исход диспута. Об отношении Нобунага к школе Лотоса красноречиво свидетельствует его письмо, вероятно написанное вскоре после дебатов и адресованное старшему сыну Нобутада. В нём Нобунага именует участников прений, представлявших школу Лотоса, *итадзурамоно* (いたづらもの) — «никчёмными» [Окуно 1988 (2), № 831: 447]. Безусловно эта неприязнь во многом объясняется нежеланием наставников Хоккэ-сю: принять его посредничество и отказаться от диспута. Настаивая на своём, они пошли наперекор воле хозяина Адзути и навлекли на себя его гнев. Историки полагают, что в событиях, связанных с диспутом, нашла своё выражение политическая линия Нобунага на недопущение доктринальных споров и конфликтов между буддийскими школами [Канда 2010: 154; Кирино 2011: 468; Хори 2010: 50]. В период Сэнгоку дискуссии о вере не раз перерастали в вооружённые столкновения. Так, в 1536 г. один такой спор привёл к широкомасштабной войне в Киото между отрядами монастыря Энрякудзи, его союзников с одной стороны и войска приверженцев школы Лотоса, весьма влиятельной в столице, с другой. Чтобы не допустить подобных кризисных ситуаций *сэнгоку даймё*: воспрещали любые споры между разными буддийскими течениями (см. ст. 28 уложения законов «Имагава канамокуроку» (1526) даймё Имагава Удзитика, ст. 22 свода законов «Ко:сю: хатто-но сидай» (1547–1554)

даймё Такэда Сингэн [Полхов 2015: 433, 510] и др.). Вероятно Нобунага также учитывал подобные прецеденты и старался предотвратить их повторение. Примечательно, что политика *сэнгоку даймё* и Нобунага была продолжена *Токугава бакуфу*, которое в одном из своих указов запретило подобную полемику, равно как и восхваление своей школы в буддизме и нападки на другие течения, поскольку подобные действия ведут к «упадку» буддийской Дхармы [Канда 2010: 154]. Не исключено, что и *сэнгоку даймё* и Нобунага также были озабочены не только лишь поддержанием религиозного мира и порядка, но и процветанием закона Будды. Действительно, по требованию Нобунага священноначальники школы Лотоса поклялись впредь не хулить монахов из других школ. Очевидно его раздражало бескомпромиссное неприятие Хоккэ-сю: взглядов адептов других направлений буддизма. С другой стороны прения проходили под его надзором (и во многом по задуманному им сценарию), в конечном счёте Нобунага хотел добиться и добился победы школы Чистой земли. Во многом неизбежный проигрыш школы Лотоса стал очередной демонстрацией превосходства светской власти над властью духовной [Асао 1988: 131; Кирино 2011: 468, 469; Хори 2010: 50]. Судя по всему, для Нобунага это превосходство было своего рода аксиомой. Со своей стороны Икома Тэцуро: предполагает, что Нобунага, нанося «психологический удар» по школе Лотоса, стремился, чтобы в будущем школа Лотоса понапрасну не затевала споров из-за вероучения с приверженцами других течений буддизма, а также хотел получить от неё выплаты [Икома 2014: 230]. Представляется, что в данном случае экономическая мотивация всё же не играла особой роли, а выплаты были штрафом, дополнительным наказанием, наложенным Нобунага. Примечательно, что проигрыш в диспуте не повлёк за собой долговременных негативных последствий для школы Нитирэн. Нобунага видимо не рассматривал её как политического противника, несмотря на всё влияние и богатство Хоккэ-сю; а также её популярность среди горожан Киото. Совсем иначе он поступил с монастырём Энрякудзи, примкнувшим к врагам Нобунага и обращённым по его воле в пепел.

⁶⁵ Из сочинения Нитиэн следует, что наставники Хоккэ-сю: вынуждены были подписать клятву, испытывая жесточайшее давление и сталкиваясь с угрозой преследований своих единоверцев в уделе Нобунага. После казни О:ваки Дэнсукэ и Фудэн на глазах наставников

Нитико:, Нитиэн и Ниттай Нобунага, обратившись к ним, сказал, что не слышал, чтобы хоть один человек говорил что-либо хорошее о школе Лотоса или хвалил её. Из слов Нобунага следовало, что он недоволен «наступательным» прозелитизмом Хоккэ-сю: (а по сути практикой *сякубуку*). По его приказу всех троих оставили под охраной сотни воинов в павильоне храма Дзё:гонъин [Адзути сю:рон 1914: 123–124]. Затем монахов заставили написать уже известную клятву из трёх статей в двух экземплярах, один из которых должен был быть адресован трём распорядителям Нобунага (Сугая Нагаёри, Хори Хидэмаса, Хасэгава Хидэкадзу), следившим за проведением диспута, а другой — школе Чистой земли [Адзути сю:рон 1914: 124]. Как показано в исследовании Сугисаки Юми автор «Записей о князе Нобунага» О:та Гю:ити поместил в своей летописи видоизменённый текст клятвы представителей Хоккэ-сю:. Её более точные копии сохранились в дневнике столичного аристократа Ямасина Токицунэ *Токицунэ-кё: ки* и в некоторых собраниях документов [Сугисаки 2007: 7, 8]. В письме Мураи Садакацу Нобунага сообщал, что один подлинник клятвенной присяги был послан в Тионъин, главный храм школы Чистой земли близ Киото, а другой остался у него самого. Нобунага отправил копию документа Садакацу, приказав обнародовать итоги диспута в Адзути в столице и её окрестностях (28/ 5/Тэнсё: 7) [Окуно 1988 (2): № 829, 443]. Вероятно, Садакацу исполнил повеление господина, в Киото были распространены копии вышеупомянутой клятвы, а также описание диспута [Сугисаки 2007: 8]. Если это так, то, по всей видимости, была растиражирована «правильная» версия событий, выгодная для Нобунага и утверждавшая «поражение» школы Лотоса в Адзути.

⁶⁶ Знак 負 (*фу/макэру*).

⁶⁷ Сивадза ни ёттэ (云為に依って).

⁶⁸ Замок Яками (провинция Тамба) — совр. г. Тамбасасаяма, преф. Хё:го).

⁶⁹ Акэти Мицухидэ (Корэто: Хю:га-но ками) в своём письме Вада Ядзю:ро:, одному из владетелей провинции Танго, поддержавшему его, сообщал, что в замке от голода уже умерло 400–500 человек, защитники умоляли пощаде и разрешении оставить замок. По его словам, лица явившихся на переговоры воинов были распухшими и синими, словно «не из мира людей». Мицухидэ был уверен, что в течение 5–10 дней захватит крепость [Окуно 1988 (3), № 199: 203, 204].

Письмо датировано 4-м днём 4-й луны, но замок Миками вопреки ожиданиям Мицухидэ пал лишь в 6-й луне.

⁷⁰ Ёсида Канэми сообщает о падении замка Яками в записи дневника, датированной 1-м днём 6-й луны 7-го года Тэнсё:. Как говорят, в бою пало 400 человек, схваченные братья Хатано — Хидэхару (?–1579), владетель Яками, а также Хидэнао (?–1579) и Хидэтака (?–1579) находятся в замке Камэяма, пишет он [Канэми-кё: ки 2014: 171].

⁷¹ Хатано Хидэхару, Хидэнао и Хидэтака.

⁷² Обманом — *тё:ряку о моттэ* (以調略), «с помощью хитрой уловки». В чём состоял «обман» неясно. В *Со:кэнки* (総見記, также известно как *Ода гунки* 織田軍記), составленном в 1685 г. То:яма Нобухару, содержится рассказ о том, как Мицухидэ удалось выманить из замка братьев Хатано. В свитке XIX *Со:кэнки* в разделе «О войне Корэто: Мицухидэ в провинции Тамба, а также о Акаи Акуэмон Хидэто:» говорится, что Акэти Мицухидэ был раздосадован тем, что в отличие от Хасиба Хидэёси, одержавшего ряд побед на западе Тамба, ему не удалось отличиться. Уже несколько лет он безрезультатно воевал в Тамба, а замок Яками всё еще не пал. Мицухидэ опасался, что станет «посмешищем» в глазах всех людей и навлечёт на себя немилость Ода Нобунага. Всё это заставило военачальника вступить в переговоры с Хатано Хидэхару. Он будто бы послал Хидэхару клятвенную грамоту на семи листах, в которой заверял, что Нобунага в случае подчинения подтвердит права Хатано на провинцию Тамба. Мицухидэ также предложил ему выйти из замка, а чтобы развеять опасения Хидэхару, передал ему в заложники свою старую мать. После этого был заключён мир, и братья Хатано Хидэхару и Хидэнао, покинув Яками, явились в замок Хоммэ. Там Акэти Мицухидэ устроил в их честь пир, на котором братьев и их 11 спутников схватили и связали люди Мицухидэ. Пленников отослали в Адзути, причём Хидэхару умер от ран по дороге. Остальных казнили в Адзути. Узнав об этом, остававшиеся в замке Яками вассалы Хатано распяли мать Мицухидэ, ранее переданную им в заложники [Ода гунки 1913: 308]. Данное сообщение *Со:кэнки* позднее стало использоваться для объяснения мятежа Акэти Мицухидэ против Нобунага в 1582 г.: нападение будто бы стало мстью господину за казнь Хатано, которая привела к гибели матери Мицухидэ. Современные историки считают военную повесть *Со:кэнки*, написанную через сто с лишним лет после описываемых событий, ненадёж-

ным источником, а приведённую в ней информацию — недостоверной. Мицухидэ, как свидетельствует его подлинное письмо, взял в плотную блокаду замок и знал о том, что осаждённые страдают от голода. Он рассчитывал на скорое его падение. По этой причине Мицухидэ не было смысла отдавать свою мать в заложники [Ватанабэ 2013: 14; Такаянаги 1996: 178; Танигути 2007: 208]. Согласно *Синтё:ки* Одзэ Хоан (1624 г.) и хронике *То:дайки* (1624–1644) братьев Хатано схватили и выдали Мицухидэ их собственные люди [Синтё: ки 1981: 38; То:дайки 1995: 34], по всей видимости, надеявшиеся благодаря этому получить пощаду от Мицухидэ. Вероятно, часть осаждённых вела тайные переговоры с Мицухидэ, а другие (лояльные Хатано?) защитники крепости сделали отчаянную вылазку и были перебиты.

⁷³ Согласно дневниковым записям хорошо информированного Ёсида Канэми братьев Хатано распяли в Адзути в 8-й день 6-й луны [Канэми-кё: ки 2014: 172].

⁷⁴ Самец восточносибирского ястреба-перепелятника называется *конори* (兎鷲), в тексте хроники этот орнитоним передан другими иероглифами (小男鷹). Его самка — *хайтака* (鷲).

⁷⁵ Такэнака Сигэнори (1546–1582), младший брат Такэнака Сигэхару (1544–1579), находившегося в подчинении Хасиба Хидэёси.

⁷⁶ Нагамицу — кузнец 2-й половины периода Камакура, живший в Осафунэ в уезде Оку провинции Бидзэн (совр. поселение Осафунэ, г. Сэто:ти, преф. Окаяма). Считается сыном Мицутада, основателя знаменитой школы оружейников Осафунэ. Выкованные Нагамицу клинки отнесены в современной Японии к «национальным сокровищам», объектам «важного культурного достояния» или «важного произведения искусства». В настоящее время в музее Токугава хранится *кодати* (小太刀 «малый [меч] *тати*») работы Нагамицу, носящий имя *Каннагири* (鉞切).

⁷⁷ Мутто: Киёхидэ (?–1579), вассал Нобунага. Согласно *Синтё:ки* Нобунага был весьма опечален его смертью и в грамоте с красной печатью подтвердил права его сына Мутто: Ясухидэ на наследство отца [Синтё: ки 1981: 38].

⁷⁸ Идо Масамото (?–1579), *оумамавари* Нобунага. В свитке XI хроники рассказывается, что после пожара в Адзути, случившегося по вине одного из вассалов, Нобунага приказал сжечь дома и вырубить деревья и бамбук в усадьбах 120 своих лучников и *оумамавари*, не пе-

реселивших своих жён и детей в призамковый город. После этого он заставил их проложить дорогу через бухту к югу от замка и помиловал [Синтё:-ко: ки 1996: 240]. Таким образом, Масамото нарушил ранее отданный приказ Нобунага.

⁷⁹ Нерадивым вассалом — *бухо:ко: моно* (無奉公者).

⁸⁰ Уцу — Уцу Ёрисигэ, владевший замком Уцу в уезде Кувада провинции Тамба (а не Танго, как указано в хронике). В годы Эйроку (1558–1570) неоднократно захватывал земли и бесчинствовал в императорских вотчинах Ямагуни-но сё: и Оно-но сё: (провинции Тамба и Ямасиро), игнорируя приказы императора и могущественных даймё о прекращении беззаконий. После начала войны между Асикага Ёсиаки и Нобунага в 1573 г., встал на сторону сёгуна. В 1575 г. сражался с войском Акэти Мицухидэ [Танигути 2010: 386]. Судя по всему, Уцу Ёрисигэ, покинувшему свой замок, удалось сбежать. Нобунага в письме Нива Нагахидэ предположил, что Ёрисигэ укрылся в глубинах гор на границе Вакаса и может уплыть на корабле в область Сайгоку (Западные земли, владения дома Мо:ри и их союзников). В связи с этим он просил своего вассала отдать приказ в гаванях Вакаса разыскать Ёрисигэ (25/7 Тэнсё: 7) [Окуно 1988 (2), № 839: 456]. Примечательно, что в 20-й день 7-й луны того же года государь О:гимати прислал Акэти Мицухидэ дары: коня, доспех и др. По правдоподобию предположению Такаянаги Мицутоси так император выразил благодарность за восстановление своих прав на доходы с вотчин [Такаянаги 1996: 131–132].

⁸¹ Отбросив [противника обратно в замок] — *цукэири ни* (付入に). Данное выражение в данном случае означает: «силой заставить напавшего из замка врага уйти обратно». См. [Судзуки 2019: 397].

⁸² Внешние укрепления — *сото курува* (外くるわ). Внешние укрепления замка [Судзуки 2019: 351]. Так же именовалось пространство за внешними укреплениями.

⁸³ Акаи Куэмон — Акаи Тадаиэ (1549–1605), одному из магнатов земли Тамба и владельцу замка Курои, удалось скрыться, хотя, Нобунага, как следует из письма Акэти Мицухидэ, приказал его казнить [Окуно 1988 (2), № 840: 457]. Ещё в 1570 г. он подчинился Нобунага, но в 1573 г. решил принять сторону сёгуна Ёсиаки. Тадаиэ пережил Нобунага, стал вассалом Тоётоми Хидэёси, во время битвы при Сэки-

гахара в 1600 г. примкнул к Токугава Иэясу, за что был пожалован новыми землями [Танигути 2010: 4, 5].

⁸⁴ Дайхо:дзи Ёсиудзи (?–1583). Дайхо:дзи — могущественный род области Сё:най провинции Дэва (совр. преф. Ямагата), родословную которого возводят к Муто: Ёрихира, прямому вассалу основателя Камакурского сёгуната Минамото-но Ёритомо (Муто: — ветвь Северного дома Фудзивара) [Сэкай дайхякка 2007]. Дайхо:дзи Ёсиудзи, враждующий с Могами и некоторыми другими кланами Дэва, пытается заключить союз с домом Датэ [Сэнгоку дзиммэй 2006: 465]. Преподнесение лошадей и соколов в дар повелителю Адзути можно расценивать как стремление установить отношения с Ода Нобунага, которого Дайхо:дзи Ёсиудзи и другие даймё северных провинций и области Канто:, судя по всему, рассматривали как носителя высшей политической власти в стране.

⁸⁵ То:но Хиросато (Асанума Хиросато, ?–?), владелец замка Ёкота в уезде Хэй провинции Муцу (совр. преф. Иватэ, г. То:но). То:но — ветвь рода Асанума из провинции Симоцукэ, возводившего своё происхождение к Фудзивара-но Хидэсато, знаменитому полководцу эпохи Хэйан [Сэнгоку дзиммэй 2006: 45, 46].

⁸⁶ Сохранилась копия письма Ода Нобунага (20/7/Тэнсё: 7) То:но Хиросато, в котором он благодарил за «белого словно снег сокола». Хотя и прежде дарили множество белых соколов, такую птицу ему «доныне видеть не доводилось», признавался властитель Адзути [Окуно 1988 (2), № 838: 455].

⁸⁷ Маэда Сацума-но ками, владелец замка О:магари в провинции Дэва (совр. преф. Акита, г. Дайсэн), вассал дома Тодзава.

⁸⁸ Сохранилась грамота Нобунага, заверенная красной печатью, посланная Тэйан, в которой властитель Адзути называл победу в диспуте с Хоккэ-сю: «беспримерным свершением» адресата (28/5/Тэнсё: 7) [Окуно 1988 (2): № 830, 445]. Документ является ещё одним свидетельством того, что Нобунага ожидал безусловной победы Дэё:до-сю:, и его позиция вовсе не была нейтральной.

⁸⁹ Житель уезда Ко:ка провинции О:ми, ставший вассалом Нобунага. Погиб во 2-й день 6-й луны 10-го года Тэнсё: (1582 г.) в храме Хонно:дзи во время мятежа Акэти Мицухидэ [Синтё:-ко: ки 1996: 416].

⁹⁰ Вассала — *гофутинин* (御扶持人). Значения слова: 1) «вассал»; 2) «вассал, получающий рис в качестве жалованья» [Судзуки 2019: 527].

⁹¹ Торговец аркебузами — *тэппо:я* (鉄砲屋).

⁹² Большой и малый [мечи] — два набора — *тати вакидзаси дайсё: футацу* (太刀脇差大小二つ). *Дайсё:* (大小) — комплект из большого (*тати*) и малого (*вакидзаси*) мечей. Авторы английского перевода считают, что речь идёт о двух клинках («a sword and a dagger») [Chronicle 2011: 325].

⁹³ Это шаг Араки Мурасигэ в настоящее время расценивается историками не как бегство из обречённого на захват замка, а как попытка добиться поддержки от союзников. В замке Амагасаки находились Кацура Мотомаса и другие военачальники дома Мо:ри. Вероятно Мурасигэ надеялся встретиться с ними и обеспечить скорейшее оказание военной помощи гарнизону Ариока [Кирино 2011: 478, 479]. В 11-й день 9-й луны он послал из Амагасаки письмо Номи Мунэкацу (1527–1592), вассалу Мо:ри, в котором сообщал о малочисленности гарнизона Амагасаки, насчитывавшего 600–700 человек. Он просил прислать войско Мо:ри. Сходное по содержанию послание Мурасигэ в тот же день направил и двум самураям из союза Сайка-сю: [Аmano 2017: 67, 68]. Аmano Тадаюки, оправдывая поступок Мурасигэ, считает, что в тот момент замок Амагасаки подвергался большей угрозе, чем Ариока. Падение Амагасаки ухудшило бы положение как Ариока, так и крепости Одзака. Таким образом, переместившись в Амагасаки, Мурасигэ стремился сохранить линию обороны против сил Ода Нобунага [Аmano 2017: 69].

⁹⁴ Укита из Бидзэн (Укита Идзуми) — Укита Наоиэ (1529–1581), даймё провинции Бидзэн, деятельный полководец, ранее был младшим союзником Мо:ри Тэрумото и воевал против Нобунага. Однако, посчитав, что дом Мо:ри уступает в борьбе с Нобунага, Наоиэ вероятно вступил в тайные переговоры с Хидэёси, с которым до этого неоднократно сражался, задолго до 9-го месяца 7-го года Тэнсё:. Грамота с киноварной печатью (*госю:ин* 御朱印), о выдаче которой ходатайствовал Хидэёси, по предположению Ватанабэ Даймон, должна была предусматривать среди прочего и пожалование Наоиэ провинций Бидзэн и Мимасака [Ватанабэ 2013: 160]. Однако Нобунага отверг инициативу Хидэёси, известившего о намерении Наоиэ изъявить покорность, выразив неудовольствие тем, что Хидэёси загодя не предупредил его о контактах с Наоиэ.

⁹⁵ Тани Мориёси (1530–1579), изначально вассал клана Сайто, перешедший на службу Нобунага и переведённый под командование Хасиба Хидэёси [Вада 2017: 222].

⁹⁶ В гарнизоне были воины из союзов Сайка-сю: (провинция Кию), воевавшие на стороне Одзака Хонгандзи и его союзников.

⁹⁷ В этом отрывке хроники приведено описание битвы при О:мура. Хасиба Хидэёси, приказав построить вокруг замка Мики больше 30 противостоящих фортов (*цукэ-но сиро*), взял его в плотную блокаду [Бэссё Нагахару ки 1987: 342]. Гарнизон крепости страдал от нехватки провианта и ожидал помощи от союзников — прежде всего Мо:ри Тэрумото. Согласно письму Хасиба Хидэёси (12/9/Тэнсё: 7) объединённое войско дома Мо:ри («провинции Аки»), Сайка-сю: и самураев Харима пыталось доставить провиант в замок Мики. [Тоётоми мондзёсю: 2015: 67]. Чтобы прорвать кольцо окружения эти силы атаковали форт на горе Хирата (близ О:мура), которым командовал Тани Мориёси. Последний сделал вылазку с небольшим отрядом, но пал в бою. На помощь форту поспешил Хидэёси, который нанёс поражение своим противникам, к которым присоединились и отряды из замка Мики [Бэссё Нагахару ки 1987: 343–346]. Хидэёси в упомянутом послании сообщал, что добыл 408 вражеских голов; он был уверен в скором падении замка [Тоётоми мондзёсю: 2015: 67]. Однако совсем иную картину произошедшего можно получить на основании анализа документов дома Мо:ри: «коалиционным» силам не только удалось доставить провиант в замок Мики, но и сжечь форт, а также убить несколько сотен врагов [Ватанабэ 2016: 136]. Таким образом, каждая из сторон приписывала победу себе. Так или иначе Хидэёси продолжил осаду. Неизвестно, насколько правдивы сведения о пополнении продовольственных запасов замка — совсем скоро, в 1-й луне 8-го года Тэнсё (1580), его защитники капитулировали. По всей вероятности потери, понесённые армией Хидэёси, были не столь значительны. Вместе с тем согласно *Бэссё Нагахару ки* в сражении были убиты 73 военных предводителя из Мики, всего же — больше 800 человек, было много раненных, и, проиграв битву, в замке «ещё больше пали духом» [Бэссё Нагахару ки 1987: 346].

⁹⁸ В действительности в Киото прибыл не Удзинао (1562–1591) сын Хо:дзё Удзимаса (1538–1590), главы дома Хо:дзё, а Удзитэру (1540?–1590). Он приходился младшим братом Удзимаса и дядей Уд-

зинао. Удзитэру после женитьбы на дочери О:иси Цунатика, одного из магнатов провинции Мусаси, стал прозываться О:иси Гэндзо: Удзитэру и унаследовал место главы клана О:иси. Оказывал большое влияние на формирование внутренней и внешней политики дома Хо:дзё: [Симояма 2006: 590, 591]. Хо:дзё: вели тяжёлую борьбу с домом Такэда, а также Сатакэ и другими кланами области Канто:. Нуждаясь в новых союзниках, они создали альянс с Токугава Иэясу [Курода 2005: 137]. Визит Удзитэру в Киото положил начало сближению дома Хо:дзё: и Нобунага.

⁹⁹ *Дзато:сю* (座頭衆) — существовавшие в Средневековье и Раннее Новое время в Японии гильдии слепых (также известные как *то:до:дза* (当道座). Занятия членов гильдий были самыми разнообразными. Они могли выступать в роли сказителей, декламировавших «Повесть о доме Тайра» под аккомпанемент лютни *бива*, музыкантов, игравших на *бива* и *кото*, целителей, знающих акупунктуру, массажистов, гадателей, а также ростовщиков. Выдача денег в рост под высокие проценты приносила высокопоставленным членам *то:до:дза* немалый доход. В Средние века *бакуфу* стремилось регулировать деятельность *то:до:дза*, в XVI в. гильдии слепых находились под патронажем аристократического дома Кога. О гильдиях слепых в период Токугава см. [Groemer 2001].

¹⁰⁰ Тяжба — *мо:сигото* (申事). Синоним *мо:сигото* — слово *шибун* (言い分), имеющее, в частности, следующие значения: «жалоба», «недовольство», «возражение» [Мо:сигото]. В данном отрывке хроники более уместен перевод «судебная тяжба» (или же «спор»). В таком смысле *мо:сигото* употреблено в некоторых документах Ода Нобунага. Например в одном из его судебных приговоров: *Какуко:ин то сонохо: мо:сигото корэ ари* (覚弘院其方申事之在) — «случилась тяжба Какуко:ин с вами» [Окуно 1988 (1), № 203: 330].

¹⁰¹ *Кэнгё* (檢校) — наивысшее звание в гильдии слепых. Звания в гильдии были ранжированы по образцу иерархии буддийского духовенства, а сами её члены брили головы. Чин *кэнгё*: приравнивался к титулу *хо:ин* (法印 «печать Дхармы»). Приобретение за деньги званий в гильдии слепых было распространённой практикой [Groemer 2001: 356].

¹⁰² [Совет] *кэнгё*: — *кэнгё:сю* (檢校衆). В Киото в период Муромати существовала должность главного *кэнгё*: (*со:кэнгё*: 総檢校), опиравшие-

гося на группу из десяти *кэнгё*: и вместе с ними регулировавшего деятельность членов гильдии [Goemer 2001: 359]. Возможно, что *кэнгё:сю* соответствует этому органу управления.

¹⁰³ Плату за разрешения — *канхай* (官配).

¹⁰⁴ Младшие члены гильдии слепых — *кодзато:домо* (小座頭共).

¹⁰⁵ Жалоба была подана напрямую самому Нобунага, хотя в княжествах периода Сэнгоку иски как правило направлялись даймё через специальных докладчиков, обычно его вассалов, представлявших их даймё. О том, что речь идёт о «прямом иске» (*дзикисо*: 直訴) говорится в *Синтё:ки* Одзэ Хоан и *То:дайки* [Синтё:ки 1981: 40; То:дайки 1995: 34].

¹⁰⁶ В *Синтё:ки* Одзэ Хоан приводятся подробности суда, отсутствующие в хронике О:та Гю:ити. Нобунага будто бы сказал, что нет большего злодеяния, чем нарушать установленные законы. Но, решив, что слепым рубить голову не подобает, он пожелал лишить *кэнгё*: их званий, после чего отдал необходимые распоряжения Мураи Садакацу, своему наместнику в Киото. Однако *кэнгё*:, обратились с прошением о помиловании через монахов Годзан (дзэнских монастырей в Киото). Тогда Нобунага, вняв их мольбам, потребовал уплатить в качестве штрафа 2 тыс. *рё*: золота [Синтё:ки 1981: 40]. Согласно сочинению Одзэ Хоан полученный штраф был потрачен на строительство моста Удзи. В данном случае сообщения Хоан и Гю:ити согласуются друг с другом.

¹⁰⁷ Высокопоставленный вассал Ода Нобукацу, родом из провинции Ига.

¹⁰⁸ В период Сэнгоку в провинции Ига, как и во многих землях столичной области Гокинай, не появились как в Восточной Японии княжества с сильной властью *сэнгоку даймё*. Положение назначавшихся сёгуном военных наместников (*сюго*) из рода Ники (ветвь дома Асикага) было очень непрочным. В Ига сложилась конфедерация местных самурайских кланов, поддерживавшаяся и крестьянскими общинами (*Со:коку укки* 惣国一揆). Её союзником было объединение воинских кланов уезда Ко:ка (*Ко:ка гунтю:со*:) провинции О:ми. Уже в 1569 г. Ники Нагамаса, *сюго* Ига, подчинился Нобунага, однако землю Ига контролировал не он, а уже упомянутый союз воинских кланов, утвердивший особые установления, координировавшие общую политику его участников (точное время создания этого документа неясно,

Фудзита Тацуо датирует его 11-й луной 12-го года Эйроку) [Фудзита 2018: 17, 18]. В 1570 г. даймё Роккаку Ёсихару (1545–1612) и его отец Ёсиката (1521–1598) собрали своих сторонников в О:ми, но были разбиты в битве на реке Ясугава полководцами Нобунага Сибата Кацуиэ и Сакума Нобумори. При этом в бою пало 780 «лучших самураев» из Ига и Ко:ка [Синтё:-ко: ки 1996: 108, 109], которые в тот момент поддерживали Роккаку. В 1574 г. *Ко:ка гунтю:со*: перешло на сторону Нобунага, отпав от Роккаку [Фудзита 2018: 19]. Согласно «Военной повести провинции Исэ» (*Сэйсю: гунки 勢州軍記*, ок. 1635, 1636 гг.) в 1578 г. Симояма Каи-но ками, житель уезда Набари провинции Ига, изъявил покорность Ода Нобукацу, который к тому времени возглавил род Китабатакэ и управлял частью провинции Исэ. Он посоветовал Нобукацу напасть на Ига; воинские кланы этой провинции, судя по всему, к тому времени ещё не подчинились власти Нобунага. Нобукацу не согласовал поход со своим отцом Нобунага. Его войско, насчитывавшее 10 с лишним тысяч человек, вторгнулось в Ига с юга и с севера через два прохода — Мано и Набари. Враги устраивали засады в труднопроходимых местах, обстреливая воинов Нобукацу из луков и аркебуз, и по всей видимости навязали армии Нобукацу партизанскую войну [Сэйсю: гунки 1923: 414, 415]. Поход в Ига оказался неудачным, и владелец Исэ со своей армией вынужден был отступить.

¹⁰⁹ Хосокава Нобуёси (см. выше).

¹¹⁰ Высочайшее послание — *гонайсё* (御内書). *Гонайсё* называли письма сёгунов Асикага или глав рода Асикага, покинувших пост сёгуна, заверенные их стилизованной подписью (монограммой).

¹¹¹ Солнце и луна покамест не пали на землю — *дзицу гэцу мада ти ни отидзу* (日月未夕地二墜チズ). Смысл данного выражения следующий: моральные нормы, «правильный путь», по которому должен следовать человек, не сгнули, остаются по-прежнему [*дзицу гэцу ти ни отидзу*].

¹¹² В Камигата — в данном случае в провинцию Сэтцу, где продолжалась военная кампания против Араки Мурасигэ, взбунтовавшегося вассала Нобунага.

¹¹³ Этой земли — провинции Исэ, которой управлял Ода Нобукацу.

¹¹⁴ Человека, охранявшего ворота — *монъяку цукамацури со:ро: моно* (門役仕候者), то есть привратника, который сторожил запиравшиеся на ночь ворота в квартал.

¹¹⁵ О:гимати Суэхидэ (1548–1612), придворный. В 1579 г. занимал должность *гонтю:нагон* и 3-й старший ранг [Кугё бунин 1899: 666].

¹¹⁶ Вассал Араки Мурасигэ.

¹¹⁷ Вассалы Араки Мурасигэ: Хосино Саэмон, Ямаваки Кандзаэмон, Оки Тоса-но ками, Мияваки Матабэй.

¹¹⁸ Одна из цитаделей замка Итами (Ариока).

¹¹⁹ Усадьбу — *тати* (館), т. е. усадьба-резиденция. Слово *тати* также могло обозначать замки и крепости.

¹²⁰ Союз Такэда и Хо:дзё:, могущественных домов Восточной Японии, был восстановлен в 1573 г. после смерти Такэда Сингэн. В 1578 г. после смерти даймё Уэсуги Кэнсин, извечного противника Сингэн, его приемные сыновья Кагэкацу и Кагэтора вступили в борьбу за власть. Такэда Кацуёри вначале пытался их примирить, тогда как даймё Хо:дзё: Удзимаса и его сын Удзинао безоговорочно поддерживали своего родича Уэсуги Кагэтора, приходившегося Удзимаса младшим братом. В конце концов Кацуёри, получив от Кагэкацу территориальные уступки в провинциях Синано и Этиго, склонился на его сторону. В 24-й день 4-й луны 7-го года Тэнсё: (1579) Уэсуги Кагэтора, победённый Кагэкацу, покончил с собой. В доме Хо:дзё: ожидали, что Кацуёри окажет помощь Кагэтора, поэтому его сближение с Кагэкацу восприняли как предательство и в начале 9-й луны 7-го года Тэнсё: разорвали союз с Такэда [Марусима 2017: 254–265]. Согласно *Ко:ё: гункан* во время противостояния на реке Кисэгава армия Такэда насчитывала 16–17 тыс. человек, а силы Хо:дзё: — 36–37 тыс. воинов [Коё: гункан 1994: 156]. Оценка Гю:ити войска Хо:дзё: (60 тыс. человек), как и оценка Одзэ Хоан (50–60 тыс. человек) [Синтё: ки 1981: 47], кажутся завышенными. Скорее всего, Гю:ити опирался на сведения, присланные вассалами Токугава Иэясу, союзника и Ода Нобунага и дома Хо:дзё:. Вероятно, войско Хо:дзё: действительно имело численное превосходство. В то же время О:та Гю:ити расценивает поход Хо:дзё: к границе провинции Суруга как свидетельство перехода этого рода на сторону Нобунага. Одзэ Хоан пишет, что Хо:дзё: Удзимаса повёл войско, «подчинившись [князю Нобунага], дабы явить преданность» [Синтё:ки 1981: 47]. Не отрицая наметившегося к этому моменту сближения Хо:дзё: с Нобунага, следует отметить, военная кампания Хо:дзё: началась в первую очередь из-за распада альянса и обострения отношений с Такэда. Вряд ли Хо:дзё: Удзимаса и его сын в

данном случае руководствовались желанием выказать «верность» властителю Адзуты.

¹²¹ Замок в земле Нумадзу в провинции Суруга, которой владел дом Такэда (совр. г. Нумадзу преф. Сидзуока). О строительстве крепости Саммайбаси упоминается в письме Хо:дзё: Удзимаса, датированном 3-м днём 9-й луны. Удзимаса воспринял возведение форта на границе с провинцией Идзу, принадлежавшей Хо:дзё:, как серьёзную угрозу [Сэнгоку ибун 1991, № 2099: 107].

¹²² Противники предпринимали ночные вылазки друг против друга, но до серьезного столкновения между армиями Хо:дзё: и Такэда дело не дошло. Согласно *Ко:ё: гункан* и *То:дайки* Кацуёри будто бы отправлял послания во вражеский лагерь, предлагая сразиться, но ответа так и не получил [Коё: гункан 1994: 157]. Сообщение хроники О:та Гю:ити датировано 25-м днём 10-й луны, но описанные события произошли во второй половине 9-й луны. Как следует из текста известия о войне дома Такэда против Токугава и Хо:дзё: в Суруга и на границе провинции Идзу дошли до Гю:ити (или его информантов?) с месячным опозданием.

¹²³ Провинция Сагами — дом Хо:дзё:. В источниках периода Сэнгоку могущественные военные дома часто обозначались по названию провинции (региона), являвшейся ядром их уделов. В провинции Сагами располагался замок-резиденция главы дома Хо:дзё:. Во второй половине 9-й луны 7-го года Тэнсё: Такэда Кацуёри была навязана война на два фронта. Он был вынужден сдерживать армию Хо:дзё: на реке Кисэгава, в то время как Токугава Иэясу согласно *Иэтада никки* (家忠日記) и другим источникам в 17-й день 9-й луны выступил в поход и напал на его владения в провинции Суруга с армией из 10 тыс. с лишним человек, в 19-й день 7-й луны взял приступом замок Мотибунэ, сжёг и опустошил разные районы Суруга [Сидзуока-кэн си 1996: 501; Коё: гункан 1994: 157, 158; То:дайки 1995: 35]. Кацуёри, оставив часть сил в замке Саммайбаси для сдерживания армии Хо:дзё:, с большей частью войска направился в Суруга, чтобы отбить нападение Иэясу. Последний отступил в провинцию То:то:ми в 25-й день 9-й луны [Сидзуока-кэн си 1996: 502], его примеру последовал и Хо:дзё: Удзимаса после безуспешного нападения на замок Саммайбаси [Коё: гункан 1994: 159, 160].

¹²⁴ Укита Ётаро: — Укита Мотоиэ (1562–1581), племянник Наоиэ, им усыновлённый.

¹²⁵ В это время Нобунага и его полководцы небезуспешно пытаются переманить на свою сторону провинциальных владельцев Западной Японии, ранее признававших сюзеренитет дома Мо:ри. Укита Наоиэ отпал от Мо:ри в 7-м году Тэнсё: (1579), примерно до 6-й луны. В 9-й луне того же года Мо:ри «предал» Нандзё: Мотоцугу, владелец замка Уэси в провинции Хо:ки [Ямамото 2009: 212]. Самураи области Сайгоку понемногу стали отворачиваться от Мо:ри, видимо считая, что выгоднее примкнуть к более могущественному властителю Адзуты. Укита Наоиэ видел успешные кампании военачальников Нобунага, последний также, вероятно, обещал признать владением Наоиэ провинции Мимасака и Бидзэн. Наконец, Наоиэ видимо был разочарован отказом Мо:ри Тэрумото от похода в Харима, на который возлагал немалые надежды. Приняв сторону Нобунага, Наоиэ получил более надёжную поддержку от нового господина и возможности для территориальной экспансии за счёт дома Мо:ри и их союзников, которыми не замедлил воспользоваться. Силы дома Укита стали авангардом армии Нобунага в Западной Японии [Мицунари 2016: 140].

¹²⁶ Наставникам [светлого и темного начал] — *онъё: хакасэ* (陰陽博士). Служащие Управления тёмного и светлого начал (Управления инь–янь, Оммё:рё: 陰陽寮) в составе Накацукасаё: (中務省, Ведомство дворцовых служб — в переводе Т. Л. Соколовой-Делюсиной), одного из восьми центральных ведомств, действовавших в государственной системе *рицурё:*. В сферу компетенции Управления входили гадательные практики и геомантия, астрология и астрономия, составление календарей и др. *Онъё: хакасэ* были не только знатоками своего дела, но и учителями, готовившими новых специалистов Управления. *Хакасэ* в традиционной Японии — не учёное звание, а должностная позиция. Перевод *хакасэ* словом «профессор» представляется не очень удачным, поскольку оно ассоциируется с современной системой высшего образования, возникшей в Европе.

¹²⁷ Сю:гакудзи (также Сюгакуин) и Итидзё:дзи — буддийские храмы, находившиеся у подножия горы Хиэй (совр. район Сакё: г. Киото).

¹²⁸ Перемещение властителя Адзуты в Мё:какудзи объясняется тем, что он решил преподнести свою новую резиденцию в дар наследному принцу Санэхито. Ёсида Канэми в дневниковой записи 15-го дня

11-й луны сообщает, что «господин Нобунага» подарил его высочеству свою резиденцию в Нидзё; и вскоре Санэхито туда переберётся. Точность этих сведений Канэми подтвердил Мураи Садакацу [Канэмикё: ки 2014: 187].

¹²⁹ Обстоятельства, связанные с переездом принца Санэхито (1552–1586), сына императора О:гимати, в новый дворец в Нидзё; по-разному оцениваются учёными. Так, Иматани Акира цитировал сообщение из дневника *Оюдоно-но уэ-но никки* (御湯殿上日記), составленного придворными дамами, прислуживавшими императору, в котором переезд наследника трона называется полной неожиданностью. По мнению учёного, это косвенное свидетельство того, что для Санэхито это было непредвиденное событие, переезд состоялся против его воли по требованию Нобунага. Одарив наследника новой резиденцией, Нобунага «выманил» его из императорского дворца и сделал его своим «заложником». В качестве исторической аналогии Иматани приводил событие эпохи Муромати, когда Асикага Ёсимицу (1358–1408), глава дома Асикага и фактический правитель Японии, забрал к себе на воспитание сына государя Гокомацу (1377–1433), будущего императора Сё:ко: (1401–1428), в свою усадьбу в Китаёма. Нобунага, как и в своё время Ёсимицу, стремился, забрав наследника в свою усадьбу, затем возвести его на престол [Иматани 2002: 161]. Иную интерпретацию происшедшего предложил Кирино. По его предположению Санэхито жил во дворце Куродо госё, прилегающем ко дворцу Сэйрё:дэн (Дворцу чистой прохлады). К 7-му году Тэнсё: у молодого принца было уже пять сыновей и две-три дочери. Помимо супруги Кансюдзи Харуко (Кадзю:дзи Харуко, 1553–1620) принцу прислуживали и фрейлины, поэтому дворец Куродо госё стал для его семейства тесноват. Узнав об этом, Нобунага решил уступить ему свою новую резиденцию в Нидзё:. Но для властителя Адзуты это была и подготовка к возведению на трон нового государя. Учёный рассматривает переезд как адресованную столице политическую декларацию Нобунага: поддерживая Санэхито, он стремился показать, что осуществляет политику «единства военных домов и императорского двора» (*ко:бу гаттай* 公武合体) [Кирино 2011: 482, 484]. Можно согласиться с Кирино, что Нобунага в очередной раз рассчитывал представить себя покровителем императорского дома подобно сёгунам Асикага. Однако принц перебирался в новый дворец по инициативе вла-

стителю Адзуты, ничего неизвестно о предварительном согласовании планов Нобунага с государем О:гимати. Нобунага в очередной раз продемонстрировал и императорскому двору и всей «Поднебесной» не только свою власть, но и определённую «бесцеремонность». «Облагодетельствовав» наследника, возможно, вопреки его желанию, Нобунага желал сделать его зависимым от себя (но не «заложником»). В то же время можно согласиться с тем, что для Нобунага передача в дар нового дворца в Нидзё: скорее всего была подготовкой к возведению Санэхито на трон.

¹³⁰ Час зайца — 5.00–7.00 утра. Согласно *Канэми-кё ки* процессия тронулась в час дракона (7.00–9.00 утра) и завершила свой путь в час змеи (9.00–11.00 утра). Из императорского дворца принц, его свита и спутники проследовали по проспекту Итидзё: на запад, а затем по проспекту Муромати — на юг и прибыли прямо в Нидзё:. По свидетельству Ёсида Канэми за переездом следили бесчисленные простолюдины и иные зрители [*Канэми-кё: ки* 2014: 189].

¹³¹ Коноэ Сакихиса (см. выше).

¹³² Господин [Канцлер] Кампаку — Коноэ Нобумото (Нобутада, 1565–1614). Господин Левый министр Итидзё: — Итидзё: Утимото (1548–1611). Господин правый министр Нидзё: — Нидзё: Акидзанэ (1556–1619). Господин Такацукаса-но Сё:сё: — Такацукаса Нобуфуса (1565–1658).

¹³³ *Гобугё:сю* (御奉行衆). В данном случае, вероятно, ответственные за организацию и проведение переезда принца придворные.

¹³⁴ Вестники — *фурэкути* (触口). Пешие прислужники, передававшие во время выездов сёгуна или знатного лица их приказы [*Фурэкути*].

¹³⁵ *Ориэбоси* (折烏帽子). Головной убор воинов в Средние века. Однако *ориэбоси* надевали и простолюдины.

¹³⁶ *Хакама каэси момодати о тору* (袴返しも々だちを取る).

¹³⁷ *Гёмоцу* (御物). Среди значений биннома: 1) украшения и одежда знатного лица; 2) вещи, используемые и хранимые императором или императорским домом [*Гёмоцу*]. В данном фрагменте слово употреблено во втором из упомянутых значений.

¹³⁸ *Дзо:сики* (雑色) — дословно «разноцветные». В данном фрагменте — прислужники в аристократических или военных домах, вы-

полнявшие разнообразные поручения и работы. Не исключено также, что это – служилые люди Мураи Садакацу, «градоначальника» Киото. О других смыслах этого слова см. [Дзо:сики].

¹³⁹*Хикисики* (引敷) – меховая накидка («фартук»), подвязывавшаяся к поясу и закрывавшая тыльную сторону бедёр. В английском переводе *хикисики* – «the marshals» [Chronicle 2011: 336]. Однако, вероятно, здесь речь идёт не о новой группе слуг, сопровождавших принца Санэхито, а о *хикисики* тех же челядинцев *дзо:сики*, следивших за порядком. В данном отрывке автор хроники продолжает описывать их внешний вид.

¹⁴⁰*Тэнно:дзи гакунин* (天王寺樂人). Музыканты храма Ситэнно:дзи в провинции Сэтцу, подчинявшиеся императорскому двору. Ещё в эпоху Хэйан была образована Музыкальная палата при этом храме (*Ситэнно:дзи гакусю* 四天王寺樂所). В годы Тэнсё: (1573–1593) сложилась система «Трёх музыкальных палат» (*сампо: гакусю* 三方樂所), к которой относились объединения потомственных исполнителей музыки *гагаку* Киото, Нара (монастыря Ко:фукудзи) и Ситэнно:дзи [Ямада 2016: 201]. Подробнее о ранней истории церемониальной музыки *гагаку* в Японии см. [Сисаури 2008: 69–158].

¹⁴¹*Онъкото* (御琴), дословно «*кото* [его светлости]». Японский струнный щипковый музыкальный инструмент. Подробнее о цитре *кото* см. [Есипова 2012: 149–154].

¹⁴²*Хитатарэ* (直垂) – костюм, популярный среди воинов. Включал брюки *хакама* и своего рода кафтан. В эпоху Муромати *хитатарэ* постепенно превратился в официальное, церемониальное одеяние [Сэкай дайхякка 2007].

¹⁴³*Дзитё:* (仕丁, также *ситё:*). С эпохи Хэйан наименование челяди, выполнявшей разнообразные работы при императорском дворе, в храмах и святилищах, а также в домах придворных аристократов. О других значениях данного биннома см. [Дзитё:].

¹⁴⁴*Сирахари* (白張). Разновидность охотничьего платья *каригину* белого цвета (также называлось *хои* 布衣), которое преимущественно носили низшие слуги и челядь придворной аристократии и военных домов [Синтё:-ко: ки 1996: 292].

¹⁴⁵*Итагоси* (板輿). Экипаж, крыша и боковые стенки которого были обшиты деревянными панелями (*ита*), а сзади и спереди свешива-

лись бамбуковые шторы. Использовался для длительных путешествий. В нём как правило передвигались отрѣкшиеся государи, сановная знать, а также монахи [Итагоси]

¹⁴⁶ Го-но Мия (五の宮) — пятый сын наследного принца Санэхито, принц Куниёси (1576–1620). Вака Оцубонэ — Кансюдзи Харуко, супруга Санэхито и мать Куниёси. Согласно *Тамонъин никки* Куниёси стал приёмным сыном Нобунага [Тамонъин никки 1936: 80]. Ранее, упомянутое сообщение из этого дневника, датированное 20-м днём 11-й луны 7-го года Тэнсё:, иногда интерпретировалось неверно: Нобунага будто бы усыновил наследного принца Санэхито. Однако Хасимото Масанобу показал ошибочность такого толкования, поскольку в источнике ясно говорится об усыновлении Го-но Мия, сына Санэхито [Хасимото 1985: 409].

¹⁴⁷ *Дзё:ро*: (上臈). Так именовали наиболее высокопоставленных придворных дам Службы дворцовых прислужниц (Найси-но цукаса 内侍司) и некоторых других ведомств внутренней части дворцового комплекса, где жил император. Обычно это были дочери или внучки высших сановников (министров (*дайджин*), *дайнагон*, *тю:нагон*). Прислуживая подле особы государя, докладывали о делах, передавали его распоряжения, выполняли функции секретарей и др. [Окуно 2004: 125, 126].

¹⁴⁸ По всей видимости одна из фрейлин, прислуживавших принцу Санэхито.

¹⁴⁹ *Дзицутоку* (十徳) — в эпоху Муромати название одеяния *косуо*: (小素襖). Одеядние носили вместе с узкими брюками *ёнобакама* (四幅袴). Его обычно надевали пешие слуги сёгуна (*хасирисю*: 走衆), сопровождавшие его во время выездов. В период Токугава в него облачались врачи, конфуцианцы, мастера *хайку*, низкоранговые воины и др. [Дзицутоку].

¹⁵⁰ Самурайсю (侍衆).

¹⁵¹ *Кинукадзуки* (衣被). С эпохи Хэйан однослойное *косодэ*, которым знатная женщина накрывала голову при выходе из дома. Ниспадавшее на спину *кинукадзуки* позволяло скрывать лицо. Открывать лицо считалось постыдным, кроме того, таким образом защищались от ветра и пыли [Сэкай дайхякка 2007].

¹⁵² *Симобэсю* (下部衆), «челядь», «холопки».

¹⁵³ *Увадзаси-но фукуро* (上さしの袋). Мешки из шёлка с прямоугольным днищем для перевозки одежды и вещей знатного лица во время выездов. Стягивались тесьмой, продетой по обшиту краю отверстия *увадзаси*.

¹⁵⁴ 当庄方 (*до:дзэ:гата* 堂上方) — придворные аристократы, имевшие право входить в зал для приёма в Сэйрё:дэн императорского дворцового комплекса.

¹⁵⁵ Спутники придворной знати — *гокугэ-но отомосю* (御公家の御伴衆).

¹⁵⁶ Ёцуцудзи — ветвь дома Сайондзи, относившегося к линии Канъин Северного дома (*хоккэ*) Фудзивара.

¹⁵⁷ Бо:дзэ: — боковая ветвь линии Кансюдзи (Кадзю:дзи), принадлежавшей к Северному дому Фудзивара.

¹⁵⁸ *О:буто* (大ふと).

¹⁵⁹ Ёсида Канэми (1535–1610), настоятель святилища Ёсида, автор дневника *Канэми-кё: ки*. Благодаря посредничеству Нобунага он получил разрешение присоединиться к свите принца во время его переезда и входить в новый дворец Санэхито в Нидзё: [Канэми-кё: ки 2014: 187, 188].

¹⁶⁰ *Хокумэн-но госамурайсю* (北面の御侍衆). Так именовались воины, охранявшие дворец отрёкшегося государя (*хокумэн-но буси* 北面の武士), обычно находившиеся на посту в северной его части. Однако при государе О:гимати не было отрёкшихся императоров. В данном случае, вероятно, речь идёт о самураях из охраны принца или же императора О:гимати.

¹⁶¹ В тексте — *особацуги* (御そばつぎ), дословно «собацуги [его светлости]». Одевание *собацудзуки*, также известное как *коно:си* (小直衣, «малое *но:си*») — более официальная разновидность *каригину* («охотничьего платья») с пришитой к подолу узкой полосой ткани (*ран* 襷). Это одеяние носили отрёкшиеся государи, принцы и придворная знать.

¹⁶² *Нэринуки* (練貫).

¹⁶³ Кирино Сакудзин полагает, что в данном фрагменте памятника приводится описание одежды и внешнего вида Нобунага [Кирино 2011: 484]. Однако из текста следует, что Нобунага наблюдал за процессией и, если верить О:та Гю:ити, увидел Санэхито. После описания

внешности следует фраза, свидетельствующая, что речь идёт именно о принце: «Никто] не [сподобился] ни в старину, не сподобится и во времена грядущие узреть столь близко». В данном случае моя версия перевода совпадает с интерпретациями переводчиков хроники на английский и современный японский язык [Chronicle 2011: 338; Сакагута 2018: 265; Сакакияма 2017: 342].

¹⁶⁴ То есть великолепие церемонии переезда принца в новую резиденцию.

¹⁶⁵ Рэйдзэй-но Тю:дзё: — Рэйдзэй Тамэмицу (1559–1619), придворный сановник и известный поэт, глава дома Рэйдзэй — ветви дома Микохидари, относившейся к Северному дому Фудзивара. Хаку-но Тю:дзё: — Сиракава Масатомо (1555–1631), находившийся на должности главы ведомства Дзингикан (*Дзинги хаку* 神祇伯). Дзингикан (Палата небесных и земных божеств) ведало проведением синтоистских священнодействий, общегосударственных празднеств и церемоний, призванных обеспечить благополучие страны [Мещеряков, Грачёв 2010: 246]. Представители рода Сиракава с 1165 г. стали наследственными главами Дзингикан. В период Эдо произошла письменная фиксация интерпретации синто, передававшейся в роду Сиракава (*Сиракава синто*: 白川神道, *Хаккэ синто*: 伯家神道) [Боги, святылища 2010: 270].

¹⁶⁶ Внутреннего министра — *найфу* (内府), также *найдайджин* (内大臣). Кикутэй — Имадэгава Харусуэ (1539–1617). Кикутэй (Имадэгава) — боковая ветвь дома Сайондзи, в свою очередь относившегося к линии Канъин Северного дома Фудзивара.

¹⁶⁷ Наканоин Митикацу (1556–1610), придворный и поэт. Автор дневника *Кэйкайки* (継芥記), комментария к *Гэндзи моногатари* и др. Наканоин — ветвь дома Кога, являвшегося одной из линий рода Мураками Гэндзи (потомков одного из сыновей императора Мураками, 926–967).

¹⁶⁸ Кансюдзи Тю:нагон — Кансюдзи Харутоё (Харэтоё, 1544–1603). Кансюдзи (Кадзю:дзи) — ветвь дома Канродзи, относившегося к Северному дому Фудзивара.

¹⁶⁹ *Хайтака* (鶯).

¹⁷⁰ Суита — Суита Мураудзи (1560–1579), младший брат Араки Мураисигэ, поддержавший его мятеж против Нобунага и впоследствии

казнённый в Рокудзё:гавара в Киото. Хокабэ и Икэда Идзуми — вассалы Араки Мурасигэ.

¹⁷¹ Малыми крохами — *мидорико* (みどり子), «младенцами» (*мидориго* 緑児). Обычно так называли детей в возрасте до трёх лет.

¹⁷² *Гокэнин* (御家人) — прямые вассалы Ода Нобунага.

¹⁷³ *Хо:ко:нин* (奉公人).

¹⁷⁴ Такаяма Хида-но ками (также Такаяма Томотэру, ?–1596). Отец Такаяма Укон, владельца замка Такацуки и вассала Араки Мурасигэ, перешедшего в 1578 г. на сторону Ода Нобунага. Первоначально служил Мацунага Хисахидэ. В 1563 г., услышав проповедь иезуитов, принял крещение. В 1568 г. последовал за Вада Корэмаса, вассалом Асикага Ёсиаки, во время похода Нобунага и Ёсиаки на Киото. После гибели Корэмаса, одного из трёх *сюго* провинции Сэтцу, вступил в конфликт с его наследником Вада Корэнага. Захватил замок Такацуки и изгнал из него Корэнага, став вассалом Араки Мурасигэ. Страдая от многочисленных недугов, Такаяма Хида-но ками уступил место главы дома сыну — Укон. Покровительствовал христианским миссионерам, оказывал всемерную поддержку проповеди католического вероучения [Сэнгоку дзиммэй 2006: 476; Катаока]. Луиш Фройш называл его одним из выдающихся христиан области Гокинай и близким другом Общества Иисуса [Канъяку Фуройсу 2000: 75]. Когда Такаяма Укон присоединился к Нобунага, его отец, обеспокоенный судьбой своей дочери и двух внуков, остававшихся в заложниках у Араки Мурасигэ, сохранил верность последнему и ушёл из Такацуки в замок Ариока (Итами). Узнавший об этом Нобунага был чрезвычайно разгневан. Однако после падения замка Ариока в 1579 г. Хида-но ками не казнили, но отдали под надзор Сибата Кацуиэ в провинции Этидзэн. Вначале его заточили в тесную клетку, выставленную на всеобщее обозрение, но затем Нобунага разрешил ему выйти из неё, смягчив условия ссылки [Канъяку Фуройсу 2000: 61, 74–77].

¹⁷⁵ Хо:сякудзи, храм школы Сингон в уезде Отокуни провинции Ямасиро (совр. преф. Киото).

¹⁷⁶ Внутренние пределы святилища — *найдзин* (内陣, 内陣), срединная часть синтоистского святилища (*хондэн* 本殿 — «главные палаты»), где пребывало *синтай* («тело божества» 身体) или буддийского храма, где находилась его почитаемая святыня (*хондзон* 本尊). Про-

тивопоставлялись внешним пределам (*гэдзин* 下陳, 下陣) [Сэкай дай-хякка 2007].

¹⁷⁷ Ивасимидзу Хатимангу: в провинции Ямасиро близ Киото (совр. г. Явата преф. Киото) — одно из трёх главных синтоистских святилищ, посвящённых Хатиман, божеству воинов и охранителю Японии (подробнее о культе Хатиман см. [Дулина 2013]). Считается, что святилище было основано в 859 г. [Боги, святилища 2010: 173, 174].

¹⁷⁸ Мера длины. В 1891 г. 1 *кэн* приравнивался в Японии к 1,818 м.

¹⁷⁹ Глава плотников — *дайку-но то:рё:* (大工の棟梁). Старшины ремесленников — *сёсёкунин касира гасира* (諸職人頭々).

¹⁸⁰ Совр. г. Сакураи, преф. Идзуми. Высота Миваяма — 467 м.

¹⁸¹ *Сясо:* (社僧).

¹⁸² *Китинити рё:син* (吉日良辰). В японской буддийской традиции день, особенно благоприятный для подвижничества и свершения добрых дел, улучшающих карму [*Китинити рё:син*].

¹⁸³ Прославленный мастер чайной церемонии Мурата Сюко: (Дзюко:).

Литература / References

- Адзуги сю:рон 1914** — Адзуги сю:рон дзицуруку 安土宗論實録 // *Дайнихон буккё: дзэнсё* 大日本佛教全書. Токио, 1914. С. 115–126.
- Андросов 2011** — Андросов В. П. Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь. М., 2011 [Androsov V. P. Indo-Tibetan Buddhism. Encyclopedic Dictionary. M., 2011. (in Russian)].
- Асао 1988** — Асао Наохиро 朝尾直弘. *Тэнка итто: Тайкэй Нихон-но рэкиси* 天下一統. 体系日本の歴史 8. Токио, 1988.
- Боги, святилища 2010** — *Боги, святилища, обряды Японии. Энциклопедия Синто* / Смирнов И. С. (ред.). М., 2010 [Smirnov I. S. (ed.). *Japan: Gods, Shrines, Rites. Encyclopedia of Shinto*. M., 2010. (in Russian)].
- Бэссё 1987** — Бэссё Нагахару ки 別所長春記 // *Сэнгоку-ки Тю:гоку сирё:сэн* 戦国期中国史料撰. *Ёнэхара Масаёси* 米原正義 (сост. и комм.). Токуяма, 1987. С. 313–355.
- Вада 2017** — Вада Ясухиро 和田裕弘. *Ода Нобунага-но касиндан. Хабацу то нингэн канкэй* 織田信長の家臣団. 派閥と人間関係. Токио, 2017.
- Ватанабэ 2013** — Ватанабэ Даймон 渡邊大門. *Нобунага Сэйкэн. Хонно:дзи-но хэн ни соно сё:тай о миру* 信長政権 本能寺の変にその正体を見る. Токио, 2013.
- Ватанабэ 2016** — Ватанабэ Даймон 渡邊大門. Мики кассэн 三木合戦 // *Нобунага гун-но кассэн-си* 信長軍の合戦史. 1500–1582. Ватанабэ Даймон 渡邊大門 (ред.). Токио, 2016. С. 124–141.
- Ватанабэ 2013** — Ватанабэ Даймон 渡邊大門. *Укита Наоизэ, Хидэизэ. Сайгоку-но симпацу-но сакигакэ то наран* 宇喜田直家, 秀家. 西国進発の魁とならん. 2-е изд. Токио, 2013.
- Дулина 2013** — Дулина А. М. Хатиман — милосердный бодхисаттва или грозный бог войны? // Мещеряков А. Н. (отв. ред.). *История и культура традиционной Японии* 6. М., 2013.

C. 133–142 [Dulina A. M. Hatiman — Merciful Bodhisattva or Formidable God of War? // Meshcheryakov A.N. (editor-in-chief). *History and Culture of Traditional Japan* 6. М., 2013. Pp. 133–142 (in Russian)].

Духовная культура Китая 2007 — Духовная культура Китая: энциклопедия. Мифология. Религия / Титаренко М. Л. и др. (ред.). Т. 2. М., 2007 [*The Spiritual Culture of China. Mythology, Religion* / Titarenko M. L. et al. (ed.). Vol. 2. М., 2007. (in Russian)].

Духовная культура Китая 2008 — *Духовная культура Китая: энциклопедия. Литература. Язык и письменность* / Титаренко М. Л. и др. (ред.). Т. 3. М., 2008 [*The Spiritual Culture of China. Literature. Language and Writing* / Titarenko M. L. et al. (ed.). Vol. 3. М., 2008. (in Russian)].

Есипова 2012 — Есипова М. В. *Традиционная японская музыка. Энциклопедия*. М., 2012 [Esipova M. V. *The Traditional Japanese Music. Encyclopedia*. М., 2012 (in Russian)].

Игнатович 1998 — Игнатович А. Н. (пер. и комм.). Сутра о Бесчисленных Значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость. М., 1998 [Ignatovich A. N. (transl. and comm.). *The Sutra of Innumerable Meanings. The Wonderful Dharma Lotus Flower Sutra. Sutra of Meditation on the Bodhisattva Universal Virtue*. М., 1998 (in Russian)].

Игнатович 2002 — Игнатович А. Н. *Школа Нитирэн*. М., 2002 [Ignatovich A. N. *The School of Nichiren*. М., 2002 (in Russian)].

Идзава 2012 — Идзава Мотохико 井沢元彦. *Гокай-но Нихон-си* 「誤解」の日本史. Токио, 2012.

Икава 1972 — Икава Дзё:кэй 井川定慶. Ода Нобунага то Дзё:досю: 織田信長と浄土宗 // Буккё: дайгаку кэнкю: кийё: 佛教大學研究紀要. 1972. Т. 56. С. 1–18.

Икома 2014 — Икома Тэцуро: 生駒哲郎. Нобунага ва сю:кё: о до: тораэтэ ита но ка 信長は宗教をどうとらえていたのか // Нобунага кэнкю:-но сайдзэнсэн. *Коко мадэ вакатта какусинся*

но *дзицудзо*: 信長研究の最前線 ここまでわかった「革新者」
の実像. Токио, 2014. С. 224–236.

Иматани 2002 — Иматани Акира 今谷明. *Нобунага то тэнно*: 信
長と天皇. Токио, 2002.

Кабанов 1987 — Кабанов А. М. Формирование системы «год-
зан» («пяти монастырей») и бюрократизация дзэн-
буддизма // *Буддизм и государство на Дальнем Востоке. Сб.
статей* / Делюсин Л. П. (ред.). М., 1987. С. 180–203 [Kabanov
A. M. Formation of the System of Gozan ("Five Monasteries") and
the Bureaucratization of Zen Buddhism // *Buddhism and the
State in the Far East. Collection of articles* / Delyusin L. P. (ed.).
M., 1987. Pp. 180–203 (in Russian)].

Канда 2010 — Канда Тисато 神田千里. *Сю:кё: дэ ёму Сэнгоку дзи-
дай* 宗教で読む戦国時代. Токио, 2010.

Канъяку Фуройсу 2000 — *Канъяку Фуройсу Нихон-си* 完訳フロイ
ス日本史. Т. 3. Ода Нобунага 織田信長 III. Мацуда Киити, Ка-
васаки Момота 松田毅一 川崎桃太 (пер.). Токио, 2000.

Канэми-кё: ки 2014 — *Синтэй дзо:хо Канэми-кё: ки* 新訂増補 兼
見卿記. Канэко Хираку, Эндо: Тамаки 金子拓 遠藤珠紀 (ред.).
Т. 1. Токио, 2014.

Кирино 2011 — Кирино Сакудзин 桐野作人. *Ода Нобунага* 織田
信長. Токио, 2011.

Кого дайджитэн 1994 — *Кого дайджитэн. Компакуто хан* 古語大
辞典.コンパクト版. Накада Норико 中田祝夫 и др. (ред.). То-
кио, 1994.

Кодзима 2006 — Кодзима Митихиро 小島道裕. *Нобунага то ва
нани ка* 信長とは何か. Токио, 2006.

Козловский 1998 — Козловский Ю. Б. Японский амидаизм в
эпоху средневековья // *Буддийская философия в средневеко-
вой Японии* / Козловский Ю. Б. (ред.). М., 1998. С. 17–29 [Ko-
zlovsky Yu. B. Japanese Amidaism in the Middle Ages // *Buddhist
Philosophy in Medieval Japan* / Kozlovsky Yu. B. (ed.). M., 1998.
Pp. 17–29 (in Russian)].

- Коё: гункан 1994** — Коё: гункан тайсэй 甲陽軍鑑大成. Т. 2. Сакаи Кэндзи 酒井憲二 編著 (сост., исслед., комм.). Токио, 1994.
- Кокуяку Буссэцу Мурё: дзю: кё:** — Кокуяку Буссэцу Мурё: дзю: кё: 國譯佛說無量壽經 // Кокуяку Дайдзо: кё: 國譯大藏經. Токио, 1935. С. 1–81¹.
- Кугё: бунин 1899** — Кугё: бунин 公卿補任. Тю:хэн 中編. Кокусуй тайкэй 国史大系. Т. 10. Токио, 1899.
- Курода 2005** — Курода Мотоки 黒田基樹. *Сэнгоку Хо:дзё: итидзоку* 戦国北条一族. Токио, 2005.
- Марусима 2017** — Марусима Кадзухиро 丸島和洋. *Такэда Кацуёри. Тамэсарэру сэнгоку даймё:-но кирё: (тю:сэй кара кинсэй э)* 武田勝頼: 試される戦国大名の器量 (中世から近世へ). Токио, 2017.
- Мицунари 2016** — Мицунари Дзюндзи 光成準治. *Мо:ри Тэрумото. Сайгоку-но ги макаэзокару но ёси со:ро:* 毛利輝元. 西国の儀任せ置かるの由候. Киото, 2016.
- Мещеряков, Грачёв** — Мещеряков А. Н., Грачёв М. В. *История Древней Японии: Учебное пособие для вузов.* 2-е изд. М., 2010 [Meshcheryakov A. N., Grachev M. V. *History of Ancient Japan: Textbook for Universities.* 2nd ed. М., 2010 (in Russian)].
- Нитирэн 2002** — Нитирэн. Рассуждение об установлении справедливости и спокойствия в стране («Риссё анкоку рон») // Игнатович А. Н. *Школа Нитирэн.* М., 2002. С. 111–142 [Nichiren. *Treatise on the Establishment of Justice and Tranquility in the Country (Rissho ankoku ron)* // Ignatovich A. N. *School of Nichiren.* М., 2002. Pp. 111–142 (in Russian)].
- Ода Гунки 1913** — Ода Гунки 織田軍記 // *Цу:дзоку Нихон дзэнси* 通俗日本全史. Т. 7. Токио, 1913.
- Окуно 1988 (1)** — Окуно Такахио 奥野高廣 (сост. и комм.). *Дзо:тэй Ода Нобунага мондзё-но кэнкю:* 増訂 織田信長 文書の研究. Т. 1. Токио, 1988.

¹ В книге отсутствует сквозная нумерация страниц.

- Окуно 1988 (2)** — Окуно Такахиро 奥野高廣 (сост. и комм.). *Дзо:тэй Ода Нобунага мондзё-но кэнкю*: 増訂 織田信長 文書の研究. Т. 2. Токио, 1988.
- Окуно 1988 (3)** — Окуно Такахиро 奥野高廣 (сост. и комм.). *Дзо:тэй Ода Нобунага мондзё-но кэнкю*: 増訂 織田信長 文書の研究. Хои сакуин 補遺索引. Токио, 1988.
- Окуно 2004** — Окуно Такахиро 奥野高廣. *Сэнгоку дзидай-но кю:тэй сэйкацу* 戦国時代の宮廷生活. Токио, 2004.
- Полхов 2015** — Полхов С. А. Законодательные уложения сэнгоку даймё: исследования и переводы. М., 2015 [Polkhov S. A. The Law Codes of Sengoku Daimyo: Studies and Translations. M., 2015 (in Russian)].
- Сакагути 2018** — Сакагути Ёсиясу 坂口善保 (пер. и комм.). *Якутю: «Синтё:-ко: ки» 訳注* 信長公記. О:та Гю:ити 太田牛一. Токио, 2018.
- Сакакияма 2017** — Сакакияма Дзюн 神山潤 (пер. и комм.). Гэндайго яку «Синтё: ко:ки» (дзэн). 現代語訳 信長公記 (全). *О:та Гю:ити* 太田牛一. Токио, 2017.
- Сидзуока-кэн си 1996** — Сидзуока-кэн си 静岡県史. *Сирё:хэн* 資料編 8. Тю:сэй 中世 4. Сидзуока, 1996.
- Симояма 2006** — Симояма Харухиса 下山治久. *Гохо:дзё:-си касиндан дзиммэй дзитэн* 後北条氏家臣団人名辞典. Токио, 2006.
- Синтё:ки 1981** — *Синтё:ки*. Т. 2. 信長記 下. Аманэ Кангори (комм.) 神郡周 校注. Токио, 1981.
- Синтё:-ко: ки 1996** — *Синтё:-ко: ки* 信長公記. Ивасава Ёсихико, Окуно Такахиро (сост. и комм.) 岩沢愿彦 奥野高広 校注. 9-е изд. Токио, 1996.
- Синтё:-ко: ки 1921** — Синтё:-ко: ки 信長公記. *Кайтэй сисэки сю:ран* 改定史籍集覧. Токио, 1921.
- Сисаури 2008** — Сисаури В. И. *Церемониальная музыка Китая и Японии*. СПб., 2008 [Sisauri V. I. *Ceremonial Music of China and Japan*. SPb., 2008 (in Russian)].

- Сугисаки 2007** — Сугисаки Юми 杉崎友美. О:та Гю:ити то «Син-тё: ки» хэнсан 太田牛一と信長記 編纂 // *Комондзё кэнкю: 古文書研究*. 2007. Т. 63. С. 1–24.
- Судзуки 2019** — Судзуки Масандо 鈴木正人 (сост.). *Сэнгоку комондзё ё:го дзитэн 戦国古文書用語辞典*. Токио, 2019.
- Сэйсю: гунки 1923** — Сэйсю: гунки 勢州軍記 // *Дзоку гунсё руй-дзю 続群書類従*. Т. 21. Часть 1. Токио, 1923. С. 1–72.
- Сэнгоку дзиммэй 2006** — *Сэнгоку дзиммэй дзитэн компакуто хан 戦国人名事典 コンパクト版*. Абэ Такэси, Нисимура Кэйко (ред.) 阿部猛 西村圭子 編. Токио, 2006.
- Сэнгоку ибун 1991** — *Сэнгоку ибун 戦国遺文. Гохо:дзё:-си хэн 後北条氏編*. Т. 3. Сугияма Хироси, Симояма Харухиса 杉山博 下山治久 (ред.). Токио, 1991.
- Такаянаги 1996** — Такаянаги Мицутоси 高柳光寿. *Акэти Ми-цухидэ 明智光秀*. Токио, 1996.
- Тамонъин никки 1936** — *Тамонъин никки 多聞院日記*. Т. 3. Цудзи Дзэнносукэ 辻善之助 (сост.). Токио, 1936.
- Танака 1922** — Танака Тигаку 田中智學. *Адзутти хо:нан 安土法難*. Токио, 1922.
- Танигути 2010** — Танигути Кацухиро 谷口克広. *Ода Нобунага касин дзиммэй дзитэн 織田信長家臣人名事典*. 2-е изд. Токио, 2010.
- Танигути 2007** — Танигути Кацухиро 谷口克広. *Кэнсё: Хон-но:дзи-но хэн 検証 本能寺の変*. 2-е изд. Токио, 2007.
- То:дайки 1995** — То:дайки 当代記 // *Сисэки дзассан 史籍雜纂*. Т. 2. Токио, 1995.
- Тоётоми мондзёсю: 2015** — *Тоётоми Хидэёси мондзёсю: 豊臣秀吉文書集*. Т. 1. Нагоя хакубуцукан хэнсю: 名古屋市博物館 編集. Токио, 2015.
- Токицунэ-кё: ки 1959** — Токицунэ-кё: ки 言経卿記. Т. 1. *Дайни-хон кокироку 大日本古記録*. Токио, 1959.
- Трубникова, Бабкова 2014** — Трубникова Н. Н., Бабкова М. В. Обновление традиций в японской религиозно-философской

- мысли XIII–XIV вв. М., 2014 [Trubnikova N. N., Babkova M. V. *Renewal of Traditions in the Japanese Religious and Philosophical Thought in the 13th – 14th Centuries.* М., 2014 (in Russian)].
- Фудзита 2018** — Фудзита Тацуо 藤田達生. Ига моно Ко:га моно ко: 伊賀者 甲賀者考 // *Ниндзя кэнкю: 忍者研究*. 2018. № 1. С. 16–27.
- Хасимото 1985** — Хасимото Масанобу 橋本正宣. Ода Нобунага то тё:тэй 織田信長と朝廷 // *Ода сэйкэн-но кэнкю: 織田政権の研究*. Фудзика Хисаси 藤木久志 (ред.). Токио, 1985. С. 393–417.
- Хованчук 2007** — Хованчук О. А. История японского костюма с древнейших времён до середины XX в. Дисс. канд. ист. наук. Владивосток, 2007 [Khovanchuk O. A. *The History of Japanese Costume from Ancient Times to the Middle of the 20th century.* PhD in history (thesis). Vladivostok, 2007 (in Russian)].
- Хори 2010** — Хори Син 堀新. *Тэнка то:ицу кара сакоку э 天下統一から鎖国へ. Нихон тю:сэй-но рэкиси 日本中世の歴史 7*. Токио, 2010.
- Ямада 2016** — Ямада Дзюмпэй 山田淳平. Кинсэй сампо: гакусон-но сэйрицу катэй 近世三方楽所の成立過程 // *Нихон дэнто: онгаку кэнкю: 日本伝統音楽研究*. 2016. Т. 13. С. 188–206.
- Ямамото 2009** — Ямамото Хироки 山本浩樹. *Сайгоку-но сэнгоку кассэн. Сэнсо:-но Нихон си 13. 西国の戦国合戦. 戦争の日本史 13*. Токио, 2009.
- Buswell 2014** — Buswell Jr. R. E., Lopez Jr. D. C. *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton and Oxford, 2014.
- Chronicle 2011** — *The Chronicle of Lord Nobunaga* by Ōta Gyūichi. Transl. and ed. by J. S. A. Elisonas and J. P. Lamers. Boston, Leiden, 2011.
- Groemer** — Groemer Gerald. The Guild of the blind in the Tokugawa Japan // *Monumenta Nipponica*. 2001. Vol. 56. № 3. Pp. 349–380.
- Stone 2013** — Stone Jacqueline. Nenbutsu leads to the Avīci Hell: Nichiren's Critique of the Pure Land's Teachings // *Universal*

and International Nature of the Lotus Sutra: Proceedings of the Seventh International Conference on the Lotus Sutra, ed. Risshō University Executive Committee for the 7th International Conference on the Lotus Sutra. Tokyo, 2013. Pp. 115–130.

Электронные ресурсы / Digital sources

Гёмоцу — Гёмоцу 御物. *Сэйсэн Нихон кокуго дайджитэн* 日本国語大辞典. 2-е изд. Сёгакукан, 2001. — URL: <https://kotobank.jp/word/%E5%BE%A1%E7%89%A9-454914> (Дата обращения: 02.09.2020)

Дзитё: — Дзитё: 仕丁. *Сэйсэн Нихон кокуго дайджитэн* 日本国語大辞典. 2-е изд. Сёгакукан, 2001. — URL: <https://kotobank.jp/word/%E4%BB%95%E4%B8%81-73899> (Дата обращения: 02.09.2020)

Дзицу гэцу ти ни отидзу — Дзицу гэцу ти ни отидзу 日月地に隆ちず. *Сэйсэн Нихон кокуго дайджитэн* 日本国語大辞典. 2-е изд. Сёгакукан, 2001. — URL: <https://kotobank.jp/word/%E6%97%A5%E6%9C%88%E5%9C%B0%E3%81%AB%E5%A2%9C%E3%81%A1%E3%81%9A-521233> (Дата обращения: 02.09.2020)

Дзицутoku — Дзицутoku 十徳. *Сэйсэн Нихон кокуго дайджитэн* 日本国語大辞典. 2-е изд. Сёгакукан, 2001. — URL: <https://kotobank.jp/word/%E5%8D%81%E5%BE%B3-74182> (Дата обращения: 02.09.2020)

Дзо:сики — Дзо:сики 雑色. *Сэйсэн Нихон кокуго дайджитэн* 日本国語大辞典. 2-е изд. Сёгакукан, 2001. — URL: <https://kotobank.jp/word/%E9%9B%91%E8%89%B2-89393#E7.B2.BE.E9.81.B8.E7.89.88.20.E6.97.A5.E6.9C.AC.E5.9B.BD.E8.AA.9E.E5.A4.A7.E8.BE.9E.E5.85.B8> (Дата обращения: 02.09.2020)

Иккон — Иккон 一献. *Сэйсэн Нихон кокуго дайджитэн* 日本国語大辞典. 2-е изд. Сёгакукан, 2001. — URL: <https://kotobank.jp/word/%E4%B8%80%E7%8C%AE-434109> (Дата обращения: 10.09.2020)

Итагоси — Итагоси 板輿. *Дэдзитару Дайдзисэн* デジタル大辞泉; Итагоси 板輿. *Нихон кокуго дайdzитэн* 日本国語大辞典. 2-е изд. Сёгакукан, 2001. — URL: <https://kotobank.jp/word/%E6%9D%BF%E8%BC%BF-432937> (Дата обращения: 10.09.2020)

Итамидзё: — Итамидзё: 伊丹城. *Нихон-но сиро га вакару дзитэн* 日本の城がわかる事典. Ко:данся. — URL: <https://kotobank.jp/word/%E4%BC%8A%E4%B8%B9%E5%9F%8E-179696> (Дата обращения: 10.09.2020)

Каварагэ — Каварагэ 川原毛. *Сэйсэн Нихон кокуго дайdzитэн* 日本国語大辞典. 2-е изд. Сёгакукан, 2001. — URL: <https://kotobank.jp/word/%E5%B7%9D%E5%8E%9F%E6%AF%9B%E3%83%BB%E7%93%A6%E6%AF%9B-2025516> (Дата обращения: 10.09.2020)

Катаока Тидзуко — Катаока Тидзуко 片岡千鶴子. Такаяма Дзусё 高山図書. *Асахи Нихон рэкиси дзимбуцу дзитэн* 朝日日本歴史人物事典. Асахи Симбун сьоппан 朝日新聞出版. — URL: <https://kotobank.jp/word/%E9%AB%98%E5%B1%B1%E5%9B%B3%E6%9B%B8-1088044#E3.83.87.E3.82.B8.E3.82.BF.E3.83.AB.E7.89.88.20.E6.97.A5.E6.9C.AC.E4.BA.BA.E5.90.8D.E5.A4.A7.E8.BE.9E.E5.85.B8.2BPlus> (Дата обращения: 10.09.2020)

Китинити рё:син — Китинити рё:син 吉日良辰. *Сэйсэн Нихон кокуго дайdzитэн* 日本国語大辞典. 2-е изд. Сёгакукан, 2001. — URL: <https://kotobank.jp/word/%E5%90%89%E6%97%A5%E8%89%AF%E8%BE%B0-2027856> (Дата обращения: 10.09.2020)

Мо:сигото — Мо:сигото 申事. *Сэйсэн Нихон кокуго дайdzитэн* 日本国語大辞典. 2-е изд. Сёгакукан, 2001. — URL: <https://kotobank.jp/word/%E7%94%B3%E4%BA%8B%E3%83%BB%E7%94%B3%E8%A8%80-2087520> (Дата обращения: 10.09.2020)

Саямаки — Саямаки 鞘巻. *Сэйсэн Нихон кокуго дайdzитэн* 日本国語大辞典. 2-е изд. Сёгакукан, 2001. — URL:

<https://kotobank.jp/word/%E9%9E%98%E5%B7%BB-512145>
(Дата обращения: 10.09.2020)

Сэкай 2007 — *Сэкай дайхякка дзитэн* 世界大百科事典. Като: Сюити ред. 加藤周一 編. Издание на CD ROM. Хэйбонся, 2007
(Дата обращения: 10.09.2020)

Фурэкути — Фурэкути 触口. *Сэйсэн Нихон кокуго дайджитэн* 日本国語大辞典. 2-е изд. Сёгакукан, 2001. — URL:
<https://kotobank.jp/word/%E8%A7%A6%E5%8F%A3-2080814> (Дата обращения: 10.09.2020)

* * *

**Сочинение Джузджани *Табакат-и Насири*
как источник по истории Хорезма**

Д. М. Тимохин

Аннотация: Статья посвящена анализу сведений по истории Хорезма в годы правления там династии Ануштегинидов (1097–1200) в персидском сочинении Джузджани *Табакат-и Насири*. Этот источник предлагает обширный массив информации по данной проблематике, которая существенно дополняет сведения по истории Хорезма в составе других арабо-персидских сочинений XIII века. Стоит также отметить, что этот персидский историк приводит совершенно уникальные данные относительно правления некоторых хорезмийских владык, которые не встречаются в других памятниках. В качестве одной из задач данной статьи – не только выделить такого рода сведения, но и постараться проанализировать причины, по которым средневековый автор включил их в состав *Табакат-и Насири*. Еще одной важной проблемой, над которой придется поработать в этой статье, является генеалогия Ануштегинидов, которая в тексте Джузджани существенно отличается от той, которую приводят его современники. В частности, имена правителей Хорезма, которые упомянуты *Табакат-и Насири*, в ряде случаев не совпадают с именами хорезмшахов, о которых сообщают другие арабо-персидские памятники XIII века.

Ключевые слова: Джузджани, арабо-персидские источники, Хорезм, Ануштегиниды, монгольское нашествие

Для цитирования: Тимохин Д. М. Сочинение Джузджани *Табакат-и Насири* как источник по истории Хорезма. *Труды Института востоковедения РАН*. Вып. 30: Письменные памятники Востока: Про-

блемы перевода и интерпретации. Избранные доклады. Том IV. М.: ИВ РАН, 2021. С. 258–277. DOI: 10.31696/2587-9502-2021-30-258-277

Juzjani's *Tabakat-i Nasiri* as a source for the history of Khorezm

Dmitry M. Timokhin

Abstract: The article is devoted to the analysis of information on the history of Khorezm during the reign of the Anushteginid dynasty (1097–1200) in the Persian work by Juzjani *Tabakat-i-Nasiri*. This source offers an extensive array of information on this topic, which significantly supplements the information on the history of Khorezm as part of other Arabic-Persian works of the 13th century. It is also worth noting that this Persian historian provides completely unique data regarding the reign of some Khorezmian rulers, absent from other sources. One of the objectives of this article is not only to highlight this kind of information, but also to try to analyze the reasons why the medieval author included them in *Tabakat-i-Nasiri*. Another important problem to be dealt with in this article is the genealogy of the Anushteginids in Juzjani's text, significantly differing from the one cited by his contemporaries. In particular, the names of the rulers of Khorezm mentioned in *Tabakat-i-Nasiri*, in some cases significantly mismatch with the names of the Khorezmshahs known from other Arabic-Persian sources of the 13th century.

Keywords: Juzjani, Arabic-Persian sources, Khorezm, Anushteginids, Mongol invasion

For citation: Timokhin, Dmitry M. Juzjani's *Tabakat-i Nasiri* as a source for the history of Khorezm. *Papers of the Institute of Oriental Studies*. Issue 30. Written Sources of the East: Problems of Translation and Interpretation. Selected papers, IV. Moscow 2021. Pp. 258–277. DOI: 10.31696/2587-9502-2021-30-258-277

Средневековая арабо-персидская историография истории Хорезма XII–XIII вв., то есть эпохи правления здесь династии Ануштегинидов (1097–1220), представляет собой совокуп-

ность различных исторических и географических текстов, среди которых практически отсутствуют памятники, которые можно было бы назвать «придворной хорезмийской историографией». Это было отмечено уже В. В. Бартольд в классическом исследовании «Туркестан в эпоху монгольского нашествия», где он пишет: «исторические сочинения, написанные для Гуридов и хорезмшахов, не дошли до нас; история обеих династий известна нам только по компиляциям XIII в.» [Бартольд 1963: 77]. Стоит отметить, что и более поздние исследователи, в частности, С. Г. Агаджанов [Агаджанов 1969: 21], указывали на то, что «придворная хорезмийская историография» дошла до нас лишь в виде двух памятников — исторического сочинения Садр ад-дина ал-Хусайни *Ахбар ад-дават ас-Селджукийя* «Сообщения о Сельджукском государстве», известного также под названием *Зубдат ат-таварих фи ахбар ал-умара ва-л-мулук ас-селджукийя* «Сливки летописей, сообщающих о сельджукских эмирах и государях» [Хусайни 1980], и произведения *Джами' ал-'улум* «Собрание наук» (см.: [Джувеини 2004: 191; Материалы 1939: 45]) Фахр ад-дина ар-Рази (1159–1210), которое представляет собой энциклопедию и собственно о правителях Хорезма содержит немного информации [Razi 1988: 127–128]. С учетом того, что в тексте ал-Хусайни в основном присутствуют сведения о правлении хорезмшаха 'Ала' ад-дина Текиша (1172–1200), для реконструкции всей истории правления династии Ануштегинидов исследователям приходится обращаться либо к другим ранним арабо-персидским сочинениям XII века, либо к текстам, сформированным в эпоху монгольского нашествия, и к их более поздним компиляциям.

Однако даже арабо-персидские авторы, составлявшие свои исторические тексты после падения династии Ануштегинидов, далеко не всегда старались излагать ее историю в целом, как, например, ан-Насави [Насави 1973], а описывали пре-

имущественно правление последних хорезмшахов, ‘Ала’ ад-дина Мухаммада и Джалал ад-дина Манкбурны, которым пришлось непосредственно противостоять монгольской угрозе. Однако в рамках этой статьи нам хотелось бы сосредоточить внимание на памятнике, в котором изложение истории упомянутой династии очевидно выделяет его из числа других текстов, содержащих описание истории Хорезма XII–XIII в., а именно *Табакат-и Насири* «Насириновы таблицы» персидского историка Минхадж ад-дина Абу ‘Умара ‘Усмана ибн Сирадж ад-дина ал-Джуджани (род. ок. 1193 г.), или сокращенно Джуджани, как обычно именуют его исследователи. Подробности относительно происхождения этого имени можно найти в предисловии к изданию английского перевода *Табакат-и Насири*, сделанного Г. Раверти [Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī 1881: vol. I, XX]. Здесь же можно найти и детальную биографию этого персидского историка, базирующуюся на обширном фактологическом материале. В частности, отмечается, что персидский историк перед лицом монгольской угрозы в 1226–1227 гг. бежал на территорию северной Индии, где поступил на службу – сначала к правителю Синда Насир ад-дину Кубачи, а затем делийскому султану Шамс ад-дину Илтутмышу. Именно наследнику последнего, Насир ад-дину Махмуд-шаху, Джуджани посвятил свое сочинение, составленное в 1260 г. [Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī 1881: vol. I, XXI–XXIX]. В дальнейшем к этой подробно составленной биографии [Storey 1935: 68] исследователи добавляли лишь некоторые детали, которые, по их мнению, объясняют наличие в его труде большого объема сведений по истории Афганистана и северной Индии. «Джуджани, родившийся в 589/1193 г., находился на службе у гурских князей; оттого события, происходившие в Афганистане, рассказаны у него особенно подробно; в защите одной из крепостей он принимал личное участие. В 1227 г. автор переселился в Индию, где потом занимал должность главного

казия и где в 658/1258 г. написал свою книгу» [Бартольд 1963: 86].

Исторический труд Джузджани следует относить к жанру «всеобщей истории», охватывающей временной промежуток «от сотворения мира до времен автора» [Тизенгаузен 1941: 13]. Сочинение *Табакат-и Насири* разделено «на двадцать три части и в соответствии с этим называлось Насировыми таблицами (разрядами). Эти разряды соответствовали пророкам и падишахам, предводителям суфиев, халифам и султанам» [Nasrha-ye tarixi 1971: 125]. Если в отношении той части текста Джузджани, которая касается исторических событий до XII века, исследователи подчеркивали его компилятивность [Джузджани 2010: 3], то «разделы, посвященные султанам Гурра, хорезмшахам и монголам, и некоторые другие имеют значение первоисточника» [Тизенгаузен 1941: 13]. Среди арабо-персидских исторических сочинений, на которые опирался Джузджани, можно выделить труд Мухаммада ‘Али Абу-л-Касима ‘Имади [Tabaqat-i Nasiri 1864: 2]. «Историк XIII в. Джузджани цитирует еще одно, неизвестно когда написанное сочинение по истории Газневидов, именно “Правильно распределенную историю” (*Тарихи Муджадвал*) Абу-л-Касима Мухаммеда б. ‘Али ‘Имади. Книга заключала в себе изложение истории пророков, омейядских и аббасидских халифов, древнеперсидских царей и Газневидов до Махмуда, то есть по содержанию приблизительно соответствовала книге Са‘алиби» [Бартольд 1900: 25].

Помимо упомянутого сочинения Са‘алиби — «Книга молний о жизни царей и их истории», которое представляет собой образец газневидской историографии начала XI в. в жанре всеобщей истории [Бартольд 1963: 64], Джузджани использовал и гораздо более известный труд Абу-л-Фазла Мухаммада ибн Хусайна ал-Байхаки «История Мас‘уда» [Tabaqat-i Nasiri 1864: 3], который принадлежит к той же придворной исто-

риографии [Байхаки 1969]. Кроме указанных выше текстов, «... он пользовался книгой Абу-л-Хасана Хейсама б. Мухаммада Наби *Kisac-u sani*; в других местах автор называется Ибн Хейсамом. Книга Ибн Хейсама заключала в себе также историю Тахиридов, Саффаринов, Саманидов и Сельджукидов. При изложении истории гурских султанов Джузджани пользовался также сочинением по генеалогии Фахр ад-дина Мубаракшаха Мерверруди, которое было написано в начале XIII в. и содержит много интересных сообщений о языке и племенах тюрок» [Бартольд 1963: 77]. Помимо упомянутых выше текстов, которые использовал Джузджани при составлении своего исторического труда, исследователи не могут точно сказать о том, что еще из арабо-персидской литературы могло быть основой для *Ṭabaqāt-i Nasiri* [Агаджанов 1969: 28]. Таким образом, в целом это историческое сочинение, с точки зрения его связи с более ранними образцами арабо-персидской историографии, продолжает требовать пристального исследовательского внимания. В частности, это касается истории правления в Хорезме династии Ануштегинидов, которое Джузджани описывает очень подробно, а главное — с большим количеством деталей, которых нет в более ранних текстах. На этот аспект мы уже обращали внимание в одной из своих статей [Тимохин 2019а; Тимохин 2019б: 22–31], однако здесь более подробно остановимся на том, как персидский историк реконструирует генеалогию хорезмшахов и в чем особенности этой реконструкции.

Прежде всего, отметим, что информация о хорезмшахах встречается у Джузджани дважды: в первой части его сочинения излагается полная история династии Ануштегинидов в разделе XVI [*Ṭabaqāt-i-Nāṣirī* 1881: vol. I, 231–300], а во второй части информация о них фигурирует в главе о «вторжении неверных в страны ислама» [*Ṭabaqāt-i Nasiri* 1864: 330–378; *Ṭabaqāt-i-Nāṣirī* 1881: vol. II, 935–1077]. Таким образом, перед

нами дублирование сведений относительно истории правления хорезмшахов 'Ала' ад-дина Мухаммада и Джалал ад-дина Манкбурны: в частности, это касается их противостояния монгольской угрозе. Но нас больше интересует полное описание династии Ануштегинидов в *Табака́т-и Насири*, которое автор начинает с краткого славословия в адрес ее представителей и тех политических и военных успехов, которых им удалось достичь. Здесь автор также упоминает того, кому посвящен его исторический труд, то есть Насир ад-дина, сына султана Шамс ад-дина Илтутмышы [Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī 1881: vol. I, 231]. Последний, как отмечает Джузджани, был связан с династией правителей Хорезма и сохранял ей верность, что очевидно не соответствовало историческим реалиям и было отмечено в комментарии к тексту *Табака́т-и Насири* уже Г. Раверти [Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī 1881: vol. I, 231].

Первым представителем династии Ануштегинидов, согласно Джузджани, был «Кутб ад-дин Айбек, тюрк» [Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī 1881: vol. I, 231-234], и перед нами первое противоречие с данными других арабо-персидских источников. Так, в более раннем сочинении Ибн ал-Асира *ал-Камил фи-т-тарих* в качестве основателя династии упомянут Ануш-тегин, в честь которого она и получила свое название. «Когда Хорасан успокоился и, как мы уже сообщили, был убит Кудан, [Дад Хабаша] назначил правителем Хорезма эмира Мухаммада ибн Ануш-Тегина, отец которого Ануш-тегин был рабом одного из сельджукских эмиров по имени Билга-бек (Бильге-бек), который купил его у одного человека из Гарчистана. И называли его поэтому Ануш-тегин Гарче» [Ибн ал-Асир 2006: 232]. Ту же информацию мы находим в сочинении *Тарих-и Джухангушай* «История покорителя мира современника Джузджани, Джувейни, который также упоминает более ранние тексты, из которых он черпал эту информацию. «В книге *Машариб ат-таджариб*, которая является продолжением (книги) *Таджа-*

риб ал-умам и сочинена Ибн Фундуком ал-Бейхаки, и в (книге) *Джавами' ал-'улум*, сочинении Рази, которая посвящена султану Текешу, в отделе истории сказано, что Бильге-тегин был одним из столпов сельджукского государства, подобно тому, как в саманидском государстве был Алп-тегин, начальник войска Хорасана. Бильге-тегин купил одного гуляма-тюрка из Гарчистана; имя его было Нуш-тегин Гарча» [Материалы 1939: 442; Джузджани 2010: 17; Джувейни 2004: 191]. Подобное описание становится определенной историографической традицией, вероятно благодаря все тому же тексту Джувейни, и встречается в целом ряде поздних памятников, например у Хамдаллаха Казвини: «Первый среди них был Нуштегин Гардча. Он был гулямом Белька-тегина, затем мамлюком султана Мелек-шаха I. Этот Нуштегин был по происхождению тюрком. После смерти Белька-тегина, султан Мелек-шах дает место (город) Нуштегину» [Qazwini 1903: 363]. То же мы видим и труде Мирхонда: «Предком султанов Хорезма называют Нуштегина Гарджа, и он был гулямом Белек Тегина, который входил в категорию маликов султана Малик-шаха. И этот Нуштегин являлся хранителем банных принадлежностей и затем после кончины Белек Тегина проявил мудрость и способность, и рассудительность, и высокое знание» [Mirkhond 1842: 1–2].

Что же касается ранних памятников, упомянутых Джувейни, то среди них он указывает сочинение Ибн Фундука *Машариб ат-таджариб ва гавариб ал-гара'иб* «Источники опыта и верх диковинок» [Бартольд 1900: 32–33], текст которого до нас не дошёл [Агаджанов 1969: 16; Бартольд 1973: 586], однако известно, что он являлся продолжением более раннего труда Ибн Мискавейха (932/936–1030) *Таджариб ал-умам* «Книга испытания народов» [Tajârib al-umam]. Именно *Машариб ат-таджариб* станет основой для описания истории ранних правителей Хорезма не только в сочинении Джувейни, но

и оно было также использовано Ибн ал-Асиром [Бартольд 1973: 586]. В связи с этим можно с осторожностью утверждать, что именно из него черпали сведения по истории первых хорезмшахов оба этих историка, и их продолжатели. Что же касается упомянутого Джувейни сочинения Фахр ад-дина ар-Рази «Собрание наук», то о нем нами уже было сказано выше. Впрочем, помимо упомянутых текстов XII века, Ануштегин в качестве основателя династии упоминается в труде Раванди *Рахат ас-судур ва айат ас-сурур* «Отдохновение сердце и чудо радости» [Ravandi 1921: 169] и в сочинении Садр ад-дина ал-Хусайни *Ахбар ад-давлат ас-Селджукиййа* «Сообщения о Сельджукском государстве» также известный под названием *Зубдат ат-таварих фи ахбар ал-умара ва-л-мулук ас-селджукиййа* «Сливки летописей, сообщающих о сельджукских эмирах и государях» [Хусайни 1980: 166].

Возвращаясь к сочинению Джузджани, отметим, что информация относительно Кутб ад-дина Айбека, как первого из хорезмшахов, весьма любопытна: ему приписывается, в частности, охрана «границ [державы] Хорезмшахов от неверных Саксин, Булгар и Кыпчаков» [Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī 1881: vol. I, 234], что не подтверждается никакими другими арабо-персидскими источниками. Надо отметить, что Кутб ад-дин Айбек и следующий за ним «хорезмшах» в тексте Джузджани малик Тадж ад-дин Мухаммад, как было отмечено уже Г. Раверти, ни в каких других источниках более не встречаются в качестве хорезмшахов [Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī 1881: vol. I, 231]. В отношении причин появления первого имени в издании 1881 года дается обширный комментарий, из которого следует, что персидский историк путает ранних наместников Хорезма и самостоятельных правителей этого региона из династии Ануштегинидов [Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī 1881: vol. I, 231–234]. А относительно второго имени Г. Раверти сразу же указывает, что это явная ошибка средневекового историка [Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī 1881: vol. I, 234–

235]. Таким образом, упоминание в тексте *Табакат-и Насири* малика Тадж ад-дин Мухаммад в качестве второго хорезмшаха означает лишь, что в данном отрывке Джузджани смешивает описание двух династий, Ануштегинидов и Сельджукидов Рума [Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī 1881: vol. I, 234–235].

Вновь возвращаясь к «Кутб ад-дину Айбеку, Тюрка» подчеркнем, Джузджани также настаивает на том, что он был связан с «племенами Кыпчак и Канглы» [Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī 1881: vol. I, 233], в связи с чем не удивителен тот факт, что некоторые исследователи старательно использовали этого мифического хорезмшаха, для доказательства прямой связи династии Ануштегинидов с кыпчаками [Исхаков 2016: 432]. Все известные ранние арабо-персидские историки подчеркивают, что первые хорезмшахи из династии Ануштегинидов были полностью зависимы от сельджукского султана Санджара и лишь ослабление власти последнего и его смерть в 1157 году позволила Хорезму стать по-настоящему независимым государством. Однако нельзя не заметить того факта, что эта хорошо известная связь между хорезмшахами и сельджукским султаном Санджаром в тексте Джузджани не прослеживается никоим образом при описании биографии «Кутб ад-дина Айбека, Тюрка». А первое упоминание об этом находим в конце описания правления «Малика Тадж ад-дина Мухаммада», да и то это выглядит скорее как упоминание, нежели как полноценное описание [Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī 1881: vol. I, 236]. Сложно сказать, с чем именно связано такое замалчивание персидским историком факта, о котором пишут, как нами уже отмечалось, практически все арабо-персидские памятники XII–XIII веков, в которых есть хоть какие-то сведения по истории династии Ануштегинидов [Ибн ал-Асир 2006: 232; Хусайни 1980: 97; Bondari 1889: 201, 232–233; Nishapuri 1953: 44–45; Ravandi 1921: 174]. Возможно, с этим как-то связан и тот факт, что вплоть до раздела, в котором говорится о правлении хорезм-

шаха 'Ала' ад-дина Текиша, текст *Табакат-и Насири* полон странностей: так, например, бросаются в глаза малоинформативные разделы, посвященные правлению хорезмшахов 'Ала' ад-дина Атсыза (1127-1156) и Абу-л-Фатха Ир-Арслана¹ (1156-1172) [Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī 1881: vol. I, 236-239]. С учетом того, что именно с этими двумя правителями связана борьба Хорезма за независимость от султана Санджара, а ранние памятники достаточно подробно об этом пишут, складывается впечатление, что в данном случае Джузджани к ним просто не обращался [Хусайни 1980: 93; Bondari 1889: 280-281; Nishapuri 1953: 44-45; Qummi 1985: 235]. В связи этим вряд ли стоит удивлять ошибкам персидского историка с указанием имен хорезмшахов, как например произошло с Султан-шахом Махмудом, которого Джузджани называет «Джалал ад-дином Махмудом» [Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī 1881: vol. I, 245].

Упомянутая нами особенность текста *Табакат-и Насири*, исходя из которой автор упоминает в качестве хорезмшахов исторических личностей, которые ими никогда не были, касается не только описания раннего периода истории династии Ануштегинидов. Так, после описания правления хорезмшаха 'Ала' ад-дина Текиша, но перед описанием правления 'Ала' ад-дина Мухаммада (1200-1220), что отметил уже Г. Раверти [Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī 1881: vol. I, 249] присутствует описание жизни таких персонажей, как «Юнас-хан», «Малик-хан» и «'Али-шах» [Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī 1881: vol. I, 249-253], которые отмечаются автором как хорезмшахи, но таковыми в реальности не являлись. Справедливости ради следует отметить, что о первом из упомянутых трех уже сам Джузджани пишет, что «Юнас-хан» был лишь наместником Текиша в Ираке Персидском и собственно хорезмшахом так и не стал [Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī 1881:

¹ В научной литературе это имя обычно приводится в форме Ил- (Иль)-Арслан. — *Прим. ред.*

vol. I, 250]. Что касается двух последних, то мы находим сведения о них и в более раннем тексте Ибн ал-Асира. Так, Джузджани пишет, что «Малик-хан» был, в частности, наместником отца в Нишапуре и умер еще в годы правления Текиша, оставив одного сына Хинду-хана [Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī 1881: vol. I, 251]. Именно о последнем Ибн ал-Асир сообщает следующее: «Хинду-хан, сын Малик-шаха, сын хорезмшаха, боялся своего дядю Мухаммада и бежал от него, направившись в Мерв, а он награл много из казны, своего дяди Текеша, находясь при нем когда он умер» [Ибн ал-Асир 2006: 288]. Как сообщает арабский историк, Хинду-хан попытался найти поддержку у султана Гура, Гийас ад-дина, который был противником Хорезма, однако, получив от последнего надел и помощь, он, по видимому, никак себя не проявил, и Ибн ал-Асир более ничего о нем упоминает [Ибн ал-Асир 2006: 288]. В свою очередь, Джузджани сообщает о том, что Хинду-хан действительно пребывал некоторое время во владениях Гуридов, однако затем бежал к кара-китаям и в итоге «был замучен в пределах Бамийана» [Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī 1881: vol. I, 252].

В отношении ‘Али-шаха мы видим очевидное противоречие между сообщениями Джузджани, который указывает на то, что этот сын Текиша также оказался вовлечён в междоусобную войну после смерти отца и перешёл на сторону Гуридов, а, после разгрома последних хорезмшахом Мухаммадом, был казнен в Хорезме [Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī 1881: vol. I, 252-253]. В *ал-Камил фи-т-тарих* сообщается следующее: «Его (Текиша. — Д.Т.) [другой] сын ‘Али-шах находился в Исфакане. Брат его, [новый] хорезмшах Мухаммад, послал к нему, вызывая его, и он отбыл к нему» [Ибн ал-Асир 2006: 288]. Можно предположить, что в данном случае Джузджани был лучше осведомлён о борьбе между Гуридами и хорезмшахами, а также о том, кто из соперников Мухаммада был в нее вовлечён. Однако не следует забывать о том, что в синхронном *Табакат-и Насири* со-

чинении Джувейни упоминается, что ‘Али-шах не переходил на сторону Гуридов, а попал к ним в плен и, вероятно, там и погиб [Джувейни 2004: 220–221]. В результате, данный момент скорее следует признать дискуссионным из-за противоречивости сообщений в арабо-персидских памятниках. Определенная путаница возникает и при описании наследников ‘Ала’ ад-дина Мухаммада: у Джузджани указано, что самым старшим из них, как пишет сам персидский историк, был Джалал ад-дин Манкбурны [Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī 1881: vol. I, 285], однако перед описанием его правления фигурируют биографии еще трёх хорезмшахов, ни один из которых никогда Хорезмом не управлял [Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī 1881: vol. I, 279–285]. При этом о первом из них сказано, что «Кутб ад-дин был сыном султана Мухаммада и его мать была родственницей матери его отца и семьи Кадыр-хана Кыпчакского; и он был наследником престола Хорезма» [Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī 1881: vol. I, 279].

Упомянутая выше связь хорезмийских правителей с племенами «кыпчак и канглы» прослеживается и в других биографиях хорезмшахов, приведенных в тексте Джузджани: это можно отметить, например, в описании правления того же Малика Тадж ад-дина Мухаммада [Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī 1881: vol. I, 235], в крайне скупом описании правления ‘Ала’ ад-дина Атсыза [Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī 1881: vol. I, 237], а в отношении Абу-л-Фатха Ир-Арслана вообще отмечается, что он «заключил союз с ханами Кыпчаков и охранял свои владения в меру своих сил и возможностей» [Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī 1881: vol. I, 239]. Наконец, в рассказе о хорезмшахе ‘Ала’ ад-дине Текише Джузджани подробно рассказывает о браке последнего с дочерью кыпчакского хана: «Он вошел в союз с кыпчакским ханом, которого звали Акран или Икран, и женился на дочери этого правителя» [Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī 1881: vol. I, 240]. Далее персидский историк, не упоминая имени этой правительницы (о ней см.: [Тимохин, Тишин 2018а; Тимохин, Тишин 2018б: 83–103]), указы-

ваает на то, что она была матерью старшего сына Текиша, ‘Ала’ ад-дина Мухаммада, приводит рассказ о ее личных качествах и характере [Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī 1881: vol. I, 240-241]. При этом само правление Текиша у Джузджани описано достаточно подробно, если судить по биографиям его предшественников в *Ṭabaḳāt-i Nāṣiri*, но в сравнении с другими арабо-персидскими памятниками в этом тексте опущены многие факты, связанные с этим хорезмшахом.

Подводя итоги этой статьи, следует обратить внимание на следующие важные, с нашей точки зрения, сюжеты, первым из которых следует признать очевидную неразбериху в отношении правления первых представителей династии Ануштегинидов в Хорезме. В этом случае можно предполагать то, что персидский историк опирался на недошедшие до нас исторические сочинения конкретно при составлении данного раздела своего труда. Либо же Джузджани был крайне плохо осведомлён об истории династии Ануштегинидов и упомянутые выше исторические персоналии, фигурирующие в его тексте, являются не более чем плодом воображения. Можно также отметить, что и в рамках сочинений XII века слабо прослеживается, за редким исключением, генеалогия данной династии. А титул «хорезмшаха» мог приписываться лицам, которые никогда не были самостоятельными правителями Хорезма и не принадлежали к упомянутой нами династии. В частности, можно вспомнить труд Шараф ал-Замана Тахира ал-Марвази *Ṭaba’u’ al-ḫayāvan* «О природе животных», где автор в качестве хорезмшаха упоминает некоего Икинчи ибн Кочкара, который был всего лишь сельджукским наместником в этом регионе [Marvazi 1942: 30]. Такой же пример можно найти и в труде ал-Кумми *Tarīḫ al-vuzara* «История визирей», где одним из хорезмшахов он называет некоего Инал-тегина и тут же указывает, что данный персонаж всего лишь «был амиром и хаджибом» [Qummi 1985: 166]. Это в определенной мере

оправдывает Джузджани, который мог, опираясь на более ранние тексты, указать в качестве самостоятельных правителей Хорезма тех, кто был там всего лишь наместником.

Нельзя не отметить и стремления Джузджани связать династию Ануштегинидов с кочевыми тюркскими племенами восточного Дешт-и Кыпчака, а именно с кыпчаками и канглы, при описании правления различных представителей данной династии. Тем не менее, как показывает анализ источника, опираться на сочинение Джузджани при реконструкции истории династии Ануштегинидов следует крайне осторожно, а делать его единственным основанием для выводов относительно племенной принадлежности Ануш-тегина, как это было сделано С.М. Ахинжановым, с нашей точки зрения, выглядит ошибочным. Вообще, с учетом проблем с привязкой представителей династии Ануштегинидов к тому или иному кочевому тюркскому племени восточного Дешт-и Кыпчака труд Джузджани не только не вносит в этот вопрос ясности, но и еще более усложняет его. Как это уже было нами сделано на примере Теркен-хатун, матери хорезмшаха 'Ала' ад-дина Мухаммада, окончательно решить данный вопрос на фоне противоречивых сведений арабо-персидских источников, на наш взгляд не представляется возможным. Гораздо более продуктивной видится попытка понять, насколько хорошо средневековые историки представляли себе этноплеменный состав Дешт-и Кыпчака, и с какими проблемами они сталкивались при его описании. То есть не пытаться вновь и вновь реконструировать и систематизировать тот состав племен, который нам известен по многим историческим и географическим сочинениям, а разобраться с тем, как сами средневековые историки описывали и насколько хорошо понимали данный регион и населявшие его племена. В этой связи новые обращения к историческому нарративу, созданному персидским историком Джузджани, видятся нам все более и более актуальными.

Надеемся, что эта статья будет способствовать этому хотя бы в какой-то мере, а также привлечет новый исследовательский интерес непосредственно к тексту *Табакат-и Насири*.

Литература/ References

Агаджанов 1969 — Агаджанов С.Г. *Очерки истории огузов и туркмен Средней Азии IX–XIII вв.* Ашхабад: Ылым, 1969 [Agadzhanov S. G. *Essays on the History of the Oghuzs and Turkmens of Central Asia in the 9th–13th centuries.* Ashkhabad: Ylym, 1969 (in Russian)].

Байхаки 1969 — Абу-л-Фазл Байхаки. *История Мас'уда (1030–1041)* / Перевод с перс., введение, комментарии и приложения А. К. Арендса. М.: Наука, 1969 [Abu-l-Fazl Bayhaqi. *History of Mas'ud (1030–1041)* / Transl. by A. K. Arends. M.: Nauka, 1969 (in Russian)].

Бартольд 1973 — Бартольд В. В. Бейхаки, Абу-л-Хасан // Бартольд В. В. *Сочинения.* Т. VIII. М.: Наука, 1973. С. 586–587 [Bartol'd V. V. Beykhaki, Abu-l-Hasan // Bartol'd V. V. *Works.* Vol. VIII. M.: Nauka, 1973. Pp. 586–587 (in Russian)].

Бартольд 1900 — Бартольд В. В. *Туркестан в эпоху монгольского нашествия:* Исследование. СПб.: Типография В. Киршбаума, 1900 [Bartol'd V. V. *Turkestan down to the Mongol Invasion.* A Research. SPb.: V. Kirshbaum, 1900 (in Russian)].

Бартольд 1963 — Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Бартольд В. В. *Сочинения.* Т. I. М.: Наука, 1963. С. 45–597 [Bartol'd V. V. *Turkestan down to the Mongol Invasion* // Bartol'd V. V. *Works.* M.: Nauka, 1963. Vol. I. *Turkestan down to the Mongol Invasion.* Pp. 45–597 (in Russian)].

Джувейни 2004 — Джувейни. *Чингиз-хан. История завоевателя мира* / Пер.: Е. Е. Харитонов. М.: Магистр-Пресс, 2004 [Juwayni. *Chingiz Khan. History of the World Conqueror.* Transl. by E. E. Kharitonov. M.: Magistr-Press, 2004 (in Russian)].

Джузджани 2010 — Джузджани. *Насировы разряды* / Пер. под ред. А.А. Ромаскевича. М.: Директ-Медиа, 2010 [Juzjani. *Nasir's*

Categories. Transl. by A. A. Romaskevich. M.: Direkt-Media, 2010 (in Russian)].

Ибн ал-Асир 2006 — Ибн ал-Асир. «Ал-Камил фи-т-тарих». «Полный свод по истории». Избранные отрывки / Пер. П. Г. Булгакова, Ш. С. Камолитдина. Ташкент: Узбекистан, 2006 [Ibn al-Asir. «*Al-Kamil fi-t-Tarikh*» «*A Complete Corpus of History*». Selected Passages. Transl. by P. G. Bulgakov, Sh. S. Kamolidin. Tashkent: Uzbekistan, 2006 (in Russian)].

Исхаков 2016 — Исхаков Д. М. Термин «татаро-монголы / монголо-татары»: понятие политическое или этническое? Опыт источникового и концептуального анализа // *Золотоордынское обозрение*. 2016. Т. 4. № 2. С. 420–442 [Iskhakov D. M. The term "Tatar-Mongols / Mongol-Tatars": political or ethnic concept? Experience in source and conceptual analysis] // *Zolotoordynskoe obozrenie*. 2016. Vol. 4. № 2. Pp. 420–442 (in Russian)].

Материалы 1939 — Материалы по истории туркмен и Туркменинии / Под ред. С. Л. Волина, А. А. Ромаскевича и А. Ю. Якубовского. М.-Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1939. Т. I [*Materials on the History of Turkmenistan and Turkmenistan*. Ed. by S. L. Volin, A. A. Romaskevich and A. Yu. Yakubovskiy. M.-L., 1939. Vol. I (in Russian)].

Насави 1973 — Шихаб ад-Дин Мухаммад ан-Насави. *Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны* / Пер. З. М. Буниятов. Баку: Элм, 1973 [an-Nasavi, Shihab ad-Din Muhammad. *Life of Sultan Jalal al-Din Mankburny*. Transl. by Z. M. Buniyatov. Baku: Elm, 1973 (in Russian)].

Тизенгаузен 1941 — Тизенгаузен В. Г. *Сборник материалов, относящихся к истории Золотой орды*. М.-Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1941 [Tizengauzen V. G. *Collection of Materials Related to the History of the Golden Horde*. M.-L., 1941 (in Russian)].

Тимохин 2019а — Тимохин Д. М. «Ала» ад-Дин Мухаммад и расцвет хорезмийского государства: 1200–1220 гг. М.: ИВ РАН,

2019 [Timokhin D. M. 'Ala' ad-Din Muhammad and the Rise of the Khorezm State: 1200–1220]. M.: IOS RAS, 2019 (in Russian)].

Тимохин 2019б — Тимохин Д. М. Об употреблении термина «татар» в сочинении Джузджани «Табакат-и Насири» при описании домонгольского периода // *Золотоордынское наследие: Материалы VI Международного Золотоордынского Форума «Pax Tatarica: генезис и наследие государственности Золотой Орды»*, Казань, 26–28 июня 2019 г. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2019. С. 22–31 [Timokhin D. M. On the use of the term "Tatar" in Juzjani's work "Tabakat-i Nasiri" when describing the pre-Mongol period // *Heritage of the Golden Horde: Materials of the VI International Golden Horde Forum "Pax Tatarica: Genesis and Legacy of Statehood in the Golden Horde"*, Kazan, June 26-28, 2019. Kazan, 2019. Pp. 22–31 (in Russian)].

Тимохин, Тишин 2018а — Тимохин Д. М., Тишин В. В. Очерки истории Хорезма и Восточного Дешт-и Кыпчака в XI – начале XIII вв. М.: ИВ РАН, 2018 [Timokhin D. M., Tishin V. V. Essays on the History of Khorezm and Eastern Desht-i Kipchak in the 11th – early 13th centuries. M.: IOS RAS, 2018 (in Russian)].

Тимохин, Тишин 2018б — Тимохин Д. М., Тишин В. В. Происхождение Теркен-хатун, матери хорезмшаха Ала ад-Дина Мухаммада: к проблеме соотношения этнонимов в восточном Дешт-и Кыпчаке в XII – начале XIII вв. в исторических источниках // *Материалы II научной конференции по средневековой истории Дешт-и Кыпчака*. Павлодар: ТОО НПФ «ЭКО», 2018. С. 83–103 [Timokhin D. M., Tishin V. V. Origin of Terken-Khatun, Mother of Khorezmshah Ala ad-Din Muhammad: on the Problem of Correlation of Ethnonyms in Eastern Desht-i Kipchak in the 12th – early 13th centuries in Historical Sources // *Proceedings of the 2nd Scientific Conference on the Medieval History of Desht-i Kipchak*. Pavlodar: TOO NPF "EKO", 2018, Pp. 83–103 (in Russian)].

Хусайни 1980 — Садр ад-Дин 'Али ал-Хусайни. *Ахбар ад-Даулат ас-Селджукиййа* (Зубдат ат-таварих фи ахбар ал-умара ва-л-

мулук ас-сeldжукиййа) («Сообщения о Сельджукском государстве». «Сливки летописей, сообщающих о сельджукских эмирах и государях») / Пер. З. М. Буниятов. М.: ГРВЛ, 1980 [Sadr ad-Din 'Ali al-Husajni. *Akhbar ad-Daulat as-Seldzhukiyya* (Zubdat at-tavarikh fi akhbar al-umara va-l-muluk as-seldzhukijja) («Reports on the Seljuk state». «The cream of Chronicles, telling about the Seljuk emirs, and the lords»). Transl. by Z. M. Bunyatov. M.: OL, 1980. (in Russian)].

Bondari 1889 — *Histoire des seldjoucides de l'Iraq* par al-Bondari d'après Imad ad-din al-Katib al-Isfahani. Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides / Ed. by M. Th. Houtsma. Vol. II. Leiden: Brill, 1889.

Marvazi 1942 — *Sharaf al-Zaman Tahir Marvazi on China, the Turks and India* / Arabic text with an English translation commentary by V. Minorsky. London: The Royal Asiatic Society, 1942.

Mirkhond 1842— *Histoire des sultans du Kharezm*, par Mirkhond. Texte persan accompagné de notes historiques, géographiques et philologiques, à l'usage des élèves de l'École Royale et Spéciale des Langues Orientales Vivantes. Paris: Typographie de Firmin Didot Frères, 1842.

Nasrha-ye tarixi 1971 — *Nasrha-ye tarixi-ye Iran* / Ed. by I. Hakemi. Tehran: Çapxana-ye Tehran, 1971.

Nishapuri 1953 — Zahir al-din Nişapuri. *Saljuq-nama* / Ed. Isma'îl Afshar. Tehran: Çapxana-ye Xavar Tehran, 1332/1953.

Qazwini 1903 — Ḥamd Allâh <...> Mustawfî Qazwînî. *Târîkh-è gozîdè: les dynasties persanes pendant la période musulmane depuis des Saffârîdes <...>* / Trad. <...> par Jules Gantin. Tome 1. Paris: J. Maisonneuve et E. Guilmoto, 1903.

Qummi 1985 — Najm al-Din Abu'l-Riza' al-Qummi. *Tarikh al-Wuzara* / Ed. by Muhammad Taqi Dânish-Pazhûh. Tehran: Mu'assase-i Mutala'at va Tahqiqat-i Farhangi, 1363/1985.

Ravandi 1921 — Mohammad Ravandi. *Rahat as-sudur va ayat as-surur* / Ed. by Mohammad Iqbal. Leiden; London: Luzac & Co., 1921.

Razi 1988 — Fakhr al-Din al-Razi. *Jami' al-'ulum* / Ed. by Mohammad Alkarayi. Lahor: Faridbukstal, 1988.

Storey 1935 — *Persian Literature. A Bio-Bibliographical Survey* / Ed. C. A. Storey. London: Luzac and Co., 1935. Sect. II.

Tabaqat-i Nasiri 1864 — *The Tabaqat-i Nasiri* of Aboo Omar Minhaj al-Din Othman ibn Siraj al-Din al-Jawzjani / Ed. by W. Nassau Lees, L.L.D. and Mawlawis Khadim Hosain Abd Al-Hai. Calcutta: Collage of Calcutta, 1864.

Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī 1881 — *Ṭabaḳāt-i-Nāṣirī: A General History of the Muḥammadan Dynasties of Asia, Including Hindūstān; from A.H. 194 [810 A.D.] to A.H. 658 [1260 A.D.], and the Irruption of the Infidel Mughals into Islām by the Maulānā, Minhāj-ud-dīn, Abū-'Umar-i-'Uṣmān.* Transl. from original Persian manuscripts by Major H. G. Raverty. London: Gilbert & Rivington, 1881. Vols. I–II.

Tajârib al-umam — *The Tajârib al-umam or History of Ibn Miskawayh* (Abu 'Ali Aḥmad b. Muḥammad) ob. A.H. 421 / Reprod. <...> by Leone Caetani <...>. Vols. I–VI. Leiden: Brill, 1909–1917.

* * *

**«Символ славы в истории Неджда» как источник
по истории Первого государства Саудидов**

К. Д. Фролов

Аннотация: Хроника «Символ славы в истории Неджда» ‘Усмана ибн Бишра, ваххабитского богослова из области Вашм, посвящена истории Саудовской Аравии с 1744 по 1854 гг. Предположительное время создания хроники — 1860-е годы. В ней затронуты эпоха Первого государства Саудидов, период египетского господства и эпоха Второго государства Саудидов. В статье также описываются основные темы и структура летописи, дается краткое освещение возможных тем исследования. Одна из них — эволюция ваххабизма и его место в общественной жизни Аравийского полуострова в начале XIX в.

Ключевые слова: ваххабизм, Первое государство Саудидов, эволюция ваххабизма

Для цитирования: Фролов К. Д. «Символ славы в истории Неджда» как источник по истории Первого государства Саудидов. *Труды Института востоковедения РАН*. Вып. 30: Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады. Том IV. М.: ИВ РАН, 2021. С. 278–282. DOI: 10.31696/2587-9502-2021-30-278-282

**“The Symbol of Glory in the History of Najd”
as a source for the history of the First Saudi state**

Kirill D. Frolov

Abstract: The article analyzes the origin of the chronicle “The Symbol of Glory in the History of Najd” written around 1860 by ‘Uthman ibn

Bishr, a Wahhabi theologian from al-Washm, and dedicated to the history of Saudi Arabia between 1744 and 1854. The chronicle touches on the periods of the First Saudi state, Egyptian domination and the Second Saudi State. The paper also describes the general content and structure of the chronicle and gives a brief coverage of possible research topics, one of which is the evolution of Wahhabism and its place in the social life of Arabian Peninsula in the early 19th century.

Keywords: Wahhabism, the First Saudi State, evolution of the Wahhabi mission

For citation: Frolov, Kirill D. "The Symbol of Glory in the History of Najd" as a source for the history of the First Saudi state. *Papers of the Institute of Oriental Studies*. Issue 30. Written Sources of the East: Problems of Translation and Interpretation. Selected papers, IV. Moscow 2021. Pp. 278–282. DOI: 10.31696/2587-9502-2021-30-278-282

Середина и вторая половина XIX в. были сложным временем для Саудовской династии. После распада Первого государства в 1818/19 г. в Аравии шла борьба за власть. Хотя она привела в итоге к возникновению Второго государства Сауди-дов, авторитет династии не был столь же высоким, как на рубеже XVIII–XIX вв. Требовалось поддерживать порядок на северо-востоке страны; кроме того, сказывались кочевые традиции, согласно которым власть шейха, эмира держалась на личном авторитете. Составными элементами его авторитета могли служить военные успехи и особое положение в религиозной жизни полуострова. Однако, как известно, в двух наиболее значимых провинциях государства авторитет имама был слаб. Поэтому можно считать, что основной задачей автора памятника было показать выдающуюся роль клана Сауди-дов в аравийских делах.

Хроника состоит из двух частей. Повествование начинается с жизнеописания Мухаммада б. ‘Абд ал-Ваххаба (ок. 1703–1791) и постепенно переходит к описанию правления эмиров Сауди-дов. Также отправной точкой могло служить наиболее

значимое историческое событие, явление. В конце рассказа об эпохе того или иного выдающегося государя Ибн Бишр приводит характеристику его правления, перечисляет список областей государства, список *кади* каждой провинции. Описывая эмира, автор восхваляет положительные черты его личности — в первую очередь, как правило, благочестие. Важные места занимают справедливость правителя, его выдающиеся деяния, доходы от *хараджа*, благотворительность.

Основное содержание повествования занимают события политической истории, досконально перечисляются все более или менее значимые набеги, экспедиции ваххабитов и их противников. Фрагменты из истории соседних с Аравией стран, встречающиеся в тексте памятника, появляются там в связи с событиями истории Первого государства Саудидов. В хронике нередки прямые цитаты *касыд*, сочиненных по поводу того или иного исторического события. Также автор источника использует собственные воспоминания и данные информаторов (жители областей и чиновники из ад-Дирьи).

Порой автор хроники прибегает к сравнению правителей с праведными халифами, непосредственно связывая это с итогами их правления. В большинстве случаев события описываются им через призму религиозного мировоззрения. Прежде всего это касается поступков имамов, которые описываются с особым пиететом, и в то же время такие события, как природные бедствия или голод, просто фиксируются. Интересно, что, начиная рассказывать о правлении ‘Абдаллаха б. Са‘уда (1814–1818), последнего эмира ад-Дирьи, автор источника называет его «наказанием за грехи». Панегирика эмиру Ибн Бишр не сочинил. Автор склонен героизировать отдельные поступки правителей, но не скрывает и их мелких отрицательных черт. Так со слов И. Буркхардта стало известно, что Са‘уд б. ‘Абд ал-‘Азиз (1803–1814) не придавал никакого значения доносу о саботаже его приказа о запрете курить. Имам

лишь выговорил информатору за доноительство, так как нарушители курили дома [Burckhardt 1831: 148–149]. У Ибн Бишра этот сюжет не встречается вообще.

В целом сведения в хронике носят достоверный характер, что легко подтвердить путём перекрестной проверки фактов. Данный источник может стать базой для исследований по широкому кругу проблем, в частности, в области эволюции ваххабитской идеологии и её места в общественной жизни Саудовской Аравии начала XIX в. Об эволюции ваххабизма — за исключением сообщения, что основные книги ваххабитского канона были написаны в последний период жизни создателя этого религиозно-политического течения, — прямых данных мало. Однако детализированное описание походов эмиров Саудидов, а также событий 1814–1818 гг. позволяет провести анализ поведения ваххабитов на поле боя, сравнить с более ранними свидетельствами. На основе материалов хроники можно проследить процесс отпадения племен от эмира ‘Абдаллаха б. Са‘уда. Из содержания документа можно сделать вывод, что причиной этого явления стали поражения ваххабитов в боях с египетской армией.

Необходимо отметить, что данные о сохранении ваххабитских принципов в изменившихся племенах в тексте хроники не встречаются, их приходится искать в этнографических работах иностранцев (в частности, это «Заметки о бедуинах и ваххабитах» И. Буркхардта). В записях за 1818 г. автор хроники Ибн Бишр отметил повсеместный отход от ваххабитских норм, что даёт повод говорить о неравномерном распространении учения в регионе как о факторе упадка влияния этой идеологии [Ибн Бишр 1982: 426–427]. Вместе с тем сам автор источника, хотя и в двух словах, указывает на ещё одну причину идеологической деградации — тот факт, что Са‘уд б. ‘Абдал-‘Азиз активно занимался *иджтихадом*, может служить косвенным указанием на реформы в области идеологии вахха-

бизма [Ибн Бишр 1982: 345]. Характеризуя правление предшественников Мухаммада б. Са'уда (1744/45–1765) и Са'уда 'Абд ал-'Азиза (1765–1803), Ибн Бишр не сообщает нам об активном творчестве эмиров в данной сфере. Очевидно, это можно объяснить тем, что они были современниками основателя ваххабизма, державшего идеологию под строгим контролем и никогда не дававшего послаблений в этих вопросах [ДеЛонг-Ба 2010: 113–114]; последние начинаются со времени правления третьего эмира из династии Саудидов.

В заключение скажем, что хроника Ибн Бишра представляет самое широкое поле в области исследований, касающихся политической, религиозной и общественной жизни Первого государства Саудидов.

Источники и литература / Sources and References

Васильев 1982 — Васильев А. М. *История Саудовской Аравии*. М.: Наука, 1982 [Vasiliev A. M. *History of Saudi Arabia*. М.: Наука, 1982 (in Russian)].

Де ЛонгБа 2010 — Де ЛонгБа Н. Дж. *Реформы Мухаммада б. Абд ал -Ваххаба и всемирный джихад* / Пер. с англ. А. А. Филиппов. М.: Ладомир, 2010 [De Longba N. J. *Muhammad b. Abd al-Wahhab's Reforms and World Jihad* / Transl. from English A. A. Filippov. М.: Ladamir, 2010 (in Russian)].

Ибн Бишр — Ибн Бишр. *Унван ал-маджд фи тарих Неджд* [Символ славы в истории Неджда]. Ар-Рийад: дарат ал-малик 'Абд ал-'Азиз, 1982. Ал-джуз' ал-аввал [часть 1].

Burkhardt 1831 — Burkhardt John Lewis. *Notes on the Bedouins and Wahhabys*. Vol. 2. London: Henry Colburn and Richard Bentley, 1831.

* * *

Научный диспут о жанровой природе орхоно-енисейских письменных памятников

С. Ш. Шарифова

Аннотация: Интерес к орхоно-енисейским надписям (далее — ОЕН), обнаруженным на территории современной Монголии, проявляется, с одной стороны, как к историческому памятнику, с другой — как к художественному произведению. Помимо историографического диспута, вокруг ОЕН между азербайджанскими, турецкими и российскими учеными развернулся научный спор об их жанровой природе через призму культурологии и литературной критики, продолжающийся до сих пор. В действительности ОЕН представляют собой смесь прозы и поэзии, что характерно для тюркских эпосов в целом. Кроме того, исходя из особенностей повествования, сюжетной линии, социально-политических аспектов, затронутых в этих текстах, было бы ошибочным ограничить жанровую природу ОЕН лишь малыми формами (стихи, эпитафия, рассказы и т. д.). ОЕН представляют собой историко-документальный роман в стихах, сочетающий в себе синтез различных жанров. Наличие подобных романов в стихах в литературе тюркских народов подтверждено Восточным Ренессансом. В качестве примера можно назвать роман в стихах, созданный поэтом и мыслителем XII века Низами Гянджеви.

Ключевые слова: проблема этнической принадлежности ОЕН, ОЕН как произведения искусства, ОЕН как исторический документ, композиция ОЕН, отнесение ОЕН жанрам прозы, отнесение ОЕН жанрам поэзии, смешение жанров прозы и поэзии в ОЕН.

Для цитирования: Шарифова С. Ш. Научный диспут о жанровой природе орхоно-енисейских письменных памятников. *Труды Института востоковедения РАН*. Вып. 30: Письменные памятники Во-

стока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады. Том IV. М.: ИВ РАН, 2021. С. 283–305. DOI: 10.31696/2587-9502-2021-30-283-305

Scholarly debate on the genre nature of Orkhon-Yenisei inscriptions

Salida Sh. Sharifova

Abstract: Interest in Orkhon-Yenisei inscriptions (OYI), located on the territory of modern Mongolia and dated back to 720–725, manifested itself in two directions: first of all scientific, and then as the product of fictional work. Along with the historiography of OYI, those are of interest from a cultural point of view, as well as that of literary criticism. The dispute about the genre of OYI continues today among Azerbaijani, Turkish and Russian scientists. Talking about the genre of OYI we may witness the manifestation of different opinions. Although OYI were studied first as poetic texts (I. V. Stebleva), and also as epitaphs, epic stories, chronicles etc., they should not be considered as an example of sepulchral obituary alone. OYI is a historical documentary novel of poetry, combining features of different genres. The existence of such a specific kind of poetry as OYI created the conditions for the composition of meaningful verses during the so-called Eastern Renaissance: as a supporting example, the novel in verse by Nizami Ganjavi (12th century) can be cited.

Keywords: problem of ethnicity of Orkhon-Yenisei inscriptions, Orkhon-Yenisei inscriptions as works of art and historical document, composition of Orkhon-Yenisei inscriptions, assignment of Orkhon-Yenisei inscriptions to prose genres, assignment of Orkhon-Yenisei inscriptions to poetic genres, mixture of prose and poetry in Orkhon Yenisei inscriptions

For citation: Sharifova, Salida Sh. Scholarly debate on the genre nature of Orkhon-Yenisei inscriptions. *Papers of the Institute of Oriental Studies*. Issue 30. Written Sources of the East: Problems of Translation and Interpretation. Selected papers, IV. Moscow 2021. Pp. 283–305. DOI: 10.31696/2587-9502-2021-30-283-305

Введение

Орхоно-енисейские надписи (ОЕН) были открыты в конце XVII – начале XVIII в. и до сих пор находятся в центре внимания научного сообщества. Исследование языка ОЕН, сравнение с современными тюркскими языками, научный диспут о жанре надписей отражают научную значимость памятников. ОЕН, известные как памятники гөйтюрков (*kök-türk, göktürk*), не только становятся предметом научных исследований, но и активно используются в преподавательском процессе в высших учебных заведениях, им также уделяется достаточно большое внимание в учебных пособиях. При этом используются различные обозначения: «орхоно-енисейские памятники», «орхоно-енисейские надписи», «орхонские надписи», «древнетюркские надписи», «древнетюркские рунические надписи», даже «древнетюркские турецкие надписи» и т.д. Интерес представляет и палитра мнений о жанровой природе ОЕН. Среди ученых нет единого мнения по данному вопросу. Тюрколог, профессор С.Е. Малов называет эти надписи «эпитафиями» или «кладбищенской поэзией», В. Жирмунский — «отдельным жанром»; Ф. Корш и Амин Абид считают ОЕН «прозой в стихах». Тофик Гаджиев определяет надписи как «художественно-документальные героические эпосы». Вели Османлы относит их к «каменной летописи». И.В. Стеблева, представившая тексты ОЕН как образец поэзии, также подчеркнула, что они представляют собой героические эпосы, одним из которых — наиболее близким памятником среди поэмы «рунической эпохи» — является эпос «Книга моего Деда Коркуда»

Проблема этнической принадлежности ОЕН

Большинство исследователей идентифицируют ОЕН как тюркские письменные памятники и как первые тюркские литературные произведения. При этом имеются неоднократные

попытки отнести эти надписи к нетюркским народам. Однако наличие надписей, продублированных на китайском языке, помимо основных рунических текстов, позволило с достоверностью расшифровать тексты ОЕН. При этом расшифровка ОЕН позволила установить не только принадлежность к тюркской истории, но и к древнетюркской письменной литературе. Литературный критик Атабаба Мусаханлы в своем исследовании «Особенности развития турецкой литературы» отмечал, что ОЕН были первыми литературными письменными произведениями: «Орхонские надписи считаются первыми литературными произведениями, написанными на турецких литературных произведениях¹» [Musaxanlı 1928: 80].

Вместе с тем остается открытым вопрос о том, к какой группе тюркских народов имеют отношение ОЕН. Большая группа ученых сходится во мнении, что ОЕН являются общим тюркским художественным наследием. Например, академик Иса Габиббейли раскрывает значение ОЕН с литературной точки зрения: «Орхоно-енисейские памятники с литературной точки зрения имеют общетюркский характер. В истории турецкой литературы орхоно-енисейские памятники обычно рассматриваются как произведения художественного выражения древнего духа государственности и свободы турок» [Nəbibbəyli 2017]. При этом Иса Габиббейли подчеркивает влияние ОЕН как общетюркского культурного наследия и на древнюю азербайджанскую письменную литературу: «Орхоно-енисейский памятник отражает общую судьбу и надежды нашего народа. Кроме того, азербайджанская огузо-тюркская мысль является одной из основных сторон формирования общетюркского художественного мышления, выраженного в орхоно-енисейских памятниках. Даже если присмотреться,

¹ Здесь и далее в переводных цитатах сохранены формулировки, предложенные автором. — *Прим. ред.*

можно найти сходство между эпосом “Книга моего Деда Коркуда” и письменными текстами Орхон-Енисея, провести лексико-синтаксические параллели. Благодаря всему этому орхон-енисейские памятники также можно рассматривать как образцы общеазербайджанской письменной литературы древних времен» [Нəbibbəyli 2017]. Академик Иса Габиббейли коснулся также связей ОЕН с общетюркской письменной культурой и литературой: «Самым классическим образцом общетюркской письменной культуры и общими письменными текстами являются ОЕН. Определенный роскошный стиль, образность, ритмичность и устойчивая лексическая композиция, выраженная в письменных текстах на камне, найденном в реках Орхон и Енисей в Монголии и Сибири, перекликаются с традициями древнетюркской литературы» [Нəbibbəyli 2017]. Тюрколог Рамиз Аскар утверждает, что древний период общетюркской литературы восходит к ОЕН, подчеркивает важность памятника для литературы и искусства речи: «Общетюркская литература возвышается над орхон-енисейскими памятниками в древности». Вели Османлы также относит ОЕН к первым письменным литературным образцам общетюркской культуры [Osmanlı 2008: 26].

С другой стороны, группа ученых прямо заявляет, что ОЕН принадлежат к определенной семье тюркских народов. Например, в книге Амина Абида «История литературы азербайджанских тюрков» отмечается, что «книги орхонских памятников представлены как литературные тексты об огузах». Интересно, что Вели Османлы также относит ОЕН к огузской группе: «На этом этапе два фактора определялись предвидением: огузские и орхонские надписи. Огузы — национальная принадлежность, орхонские надписи — ранние литературные образцы. Представление орхонских памятников как огузской литературы. Как мы увидим, история нашей национальной

литературы в первую очередь определилась с этими двумя основами» [Osmanlı 2008: 9].

Исследователи также подчеркивали тот факт, что ОЕН не были первыми тюрскими письменными произведениями в силу их богатого содержания и жанровых характеристик. В зарубежной тюркологии, то есть у зарубежных тюркологов, сложилась однозначная позиция, что при создании ОЕН у тюркских народов уже была развитая культура, в том числе многогранная литература. Русский тюрколог П.М. Мелиоранский подчеркнул, что ОЕН не могли появиться внезапно, отметив, что алфавит с таким написанием не создается сразу; значит, письменность была известна тюркам с древних времен, и они достаточно усердно учились ей [Мелиоранский 1898: 46-47]. Итальянский тюрколог А. Бомбачи, подчеркивая важность ОЕН, охарактеризовал их как «литературные реликвии» империи Гейтюрков: эти произведения — «единственные литературные реликвии, дошедшие до нас из древней империи Гейтюрков, единственные литературные памятники, сомневающиеся в существовании других литературных форм» [Зарубежная тюркология 1986: 192].

В научных кругах Азербайджана существует обоснованная позиция относительно того, что содержание и жанровые особенности ОЕН свидетельствуют, что надпись является результатом многовекового литературного развития. Поэтому следует продолжить поиск более древних тюркских литературных образцов. Амин Абид охарактеризовал орхонские надписи как литературу периода, когда письменная литература начала развиваться: «Стиль и выражение орхонских надписей относятся к литературе того периода, когда начала развиваться высокоразвитая письменная литература». Тюрколог Али Назим, ссылаясь на то, что ОЕН являются памятниками развитого общества, писал, что не считает этот памятник самым древним источником азербайджанской литературы: «К тому

времени, когда были написаны эти книги, тюрки уже были городскими. Это означает, что они провели несколько периодов в жизни, в общественной жизни и в литературе. Из этого ясно, что орхонская или турфанская литература не является началом азербайджанской литературы» [Nazim 1925]. Согласившись с Али Назимом, Бакир Чобанзаде также подчеркнул, что ОЕН есть результат длительного процесса культурной эволюции: «Письмо, которое мы видим в орхонских надписях 7 века нашей эры, является очень хорошо развитой и развитой письменностью. Излишне говорить, что это развитие заняло несколько столетий» [Osmanlı 1929: 27]. Тофик Гаджиев подчеркнул, что ОЕН — это свидетельство древности турок, а точнее — показатель сформировавшейся тюркской этнической идентичности: «Эти памятники — паспорт древности тюркского языка в целом. Если в VI–VIII веках грамматическая структура находится в этом совершенстве, словарный запас в этом богатстве, фонетика в этой беглости–прозрачности, то формирование этого языка уходит в более неизведанные глубины истории. Это каменный фундамент, который несет на своих плечах эпос Деде Коркуда и изображает его как маяк» [Насиуев 2004: 31].

ОЕН как художественные произведения и как исторический документ

ОЕН представляются исследователями как письменные художественные произведения, вобравшие в себя и элементы устного народного творчества. Русский ученый Л.Н. Гумилев характеризовал надписи как художественные произведения: «Сам текст написан как литературное произведение». Тофик Гаджиев также представил ОЕН как художественные произведения, написанных от имени повествователя (автора): «... надписи являются художественными произведениями с конкретным автором, и это произведение написано на языке

автора» [Насиуев 2004: 33]. Эльмаддин Алибейзаде считал ОЕН образцом устной народной литературы: «ОЕН и образцы народной литературы, составленные за тысячи лет до Деда Коркуда» [Əlibəyzadə 2009: 12].

Оценка ОЕН профессором М. Эргином как «первого шедевра турецкой литературы» [Ergin 1980: 7] подтверждает важность каменных памятников как исторического документа. М. Эргин характеризовал ОЕН как «произведение, которое является величайшей гордостью тюрков»: «Первый тюркский текст с тюркским именем, именем тюркского народа [...] Первая тюркская история [...] История, написанная на камнях [...] первый шедевр тюркской литературы [...] несравненный шедевр тюркского ораторского искусства [...] основная книга тюркского национализма [...] документ, в котором прослеживается структура тюркской армии не менее 1750 лет назад ... величайшая гордость тюрков [...] наиболее значимый с точки зрения социального содержания человеческого мира надгробия ...» [Ergin 1946: 7].

Документальность ОЕН побуждает многих ученых относить памятники к эпитафиям и летописям. Так, Тофик Гаджиев считает, что ОЕН не являются эпитафиями (как представляет часть ученых), а относит их к жанру летописи: «Эти надписи тоже соответствуют типу летописи: есть ценные сведения об истории турок, об их исторических личностях. Историческая правдивость этой информации подтверждается научными источниками, написанными на других языках, таких как китайский и арабский. Географические координаты, конкретные страны, народы, этносы, человеческие имена здесь — исторические реалии» [Насиуев 2004: 29]. Тофик Гаджиев обратил внимание на жанровые особенности летописи: «Обычно в летописях прямые исторические и научные сведения описываются языком от третьего лица. Здесь события рассказываются от первого лица. Это тоже вид написания ху-

дожественного произведения» [Насиуев 2004: 32]. Несмотря на то, что Тофик Гаджиев также относил ОЕН к летописям, позже он изменил свое мнение и написал: «... есть опыт мировой культуры, что факт достоверности и подробности исторических сведений не означает, что памятник является просто научно-историческими записями, летописью» [Насиуев 2004: с.29]. Когда мы говорим о летописи, мы вспоминаем один из древнейших видов средневековой литературы. В летописи последовательно отражены исторические события, свидетелем или участником которых был лично сам автор. Как отметил Тофик Гаджиев, повествование в надписях не ведется от третьего лица. В древнетюркской литературе существовал жанр летописи, надписи же отличаются от этих произведений. Летописи, содержащие напоминания и ценные изречения, носили календарный характер. В ОЕН же автор давал характеристики встреченных им людей, включал в повествование услышанные сказки и былины.

Говоря об ОЕН как историческом документе, следует отметить, что Алибек Гусейнзаде справедливо отмечал, что «в писаниях события и история тюркского народа, судьба ханов [...] История возвращения Бильге-кагана до самой его смерти рассказана национально и поэтически».

Эльмаддин Алибейзаде разъяснил, что именно документальность надписей связана с элементами жанра эпитафии: «Надпись на надгробных плитах с эпитафиями была первым официальным образцом мышления, изобретенным нашими предками, развитым и поднявшимся до уровня литературного жанра. Чтобы написать свою древнюю историю, сохранить следы своего быта, семьи, быта, государственных дел, общественно-политических отношений, героизма, патриотизма, литературного и духовного мышления, художественных и эстетических чувств и эмоций и т. д. , в результате эти произведения проделали большую работу как активный и оригинальный»

нальный жанр. Хорошо, что наши древние мудрые предки смогли спасти свои духовные богатства от пожаров, бурь и штормов истории, закопав свои мысли и идеи в надгробиях и передав их нашему поколению» [Əlibəyzadə 2009: 569-570]. В свою очередь, Г. Айдаров подчеркнул, что именно особенности эпитафии надписей позволяют отнести их к документальным произведениям народов огузской языковой группы: «... эпитафии в основном отражают черты огузской языковой группы» [Айдаров 1979: 3].

Комозиция ОЕН

При изучении ОЕН для исследователей представляют интерес сюжет и композиция. С точки зрения литературоведения важно, как элементы сюжета и композиции отражены в ОЕН. Азербайджанский тюрколог, доктор филологических наук, профессор Эльмаддин Алибейзаде представил ОЕН как произведение с композиционной структурой, состоящей из завязки, развития действия и развязки. Э. Алибейзаде, оценивая «надпись Кюль-тегина», записанную Йолыг-тегиным от имени Бильге-кагана, как художественное произведение, отметил, что «... как художественное произведение, надпись имеет композицию, структуру, начало, продолжение и конец. Здесь внимательно отслеживаются короткая, но содержательная и бурная жизнь героического военачальника, его деятельность, история, вдохновленная этим героем, их отношения друг к другу и так далее» [Əlibəyzadə 2009: 526]. Хотя Эльмаддин Алибейзаде упомянул, что различные части ОЕН содержат похожие композиции и сюжеты, он не вполне разъяснил, как они проявляются в надписях.

Академик Тофик Гаджиев также затронул проблему композиции ОЕН и выразил свое отношение к данному вопросу: «Есть ряд явных признаков, указывающих на художественность и дастанность надписей. Прежде всего, композиция, ко-

торая характерна художественным произведениям. В исторических летописях повествование ведется последовательно по прямой от начала до конца — нить событий идет прямолинейно. В надписях же нет прямой последовательности событий. Ход событий должен был начинаться с прошлого и переходить в настоящее или двигаться изо дня в день. Однако повествование начинается с современности повествователя, а в ходе повествования имеют место переходы в прошлое и возвраты к первоначальному началу сюжета. Это композиционное выражение сюжета — качество художественного произведения» [Насуев 2004: 32]. Хотелось бы подчеркнуть также утверждение Тофика Гаджиева о том, что «композиционный характер сюжета» не проясняет композицию надписей. Хотя академик Тофик Гаджиев писал, что «в первую очередь композиция — это композиция из художественных произведений». Как отметил Эльмаддин Алибейзаде, в ОЕН не представлена композиция, систематизация избранных жизненных событий в соответствии с внутренними правилами литературы. Вопросы о том, как элементы композиции — такие, как эпиграф, пролог, эпилог, пейзаж, лирическое отступление, отражаются в ОЕН, остаются незатронутыми как академиком Тофиком Гаджиевым, так и профессором Эльмаддином Алибейзаде.

Следует подчеркнуть, что ОЕН представляют собой как бы трилогию. Это жанровая особенность надписей, интересная сама по себе. Так, академик Тофик Гаджиев представил монументы «Кюль-тегин», «Бильге-каган» и «Тоньюкук», составляющие ОЕН, как «художественно-документальные героические эпосы», составляющие трилогию. Как известно, трилогия — это произведение, посвященное одной теме, состоящее из трех самостоятельных или трехчастных, внутренне завершенных частей, связанных единой авторской задумкой. В трилогии каждая часть из трех взаимосвязанных произведе-

ний рассматривается как самостоятельное произведение, объединенное вокруг одной темы и одних и тех же образов.

Примечательно, что академик Тофик Гаджиев, отметивший, что ОЕН представляют собой трилогию, в последующих исследованиях также возражал против отнесения надписей «Кюль-тегин», «Бильге-каган» и «Тоньюкук» к одной жанровой форме, подчеркивая жанровые различия между частями: «...эти три надписи не могут быть размещены на одном уровне в зависимости от жанра. Таким образом, надписи Кюль-тегина и Бильге-кагана соответствуют одним жанровым характеристикам, но надпись Тоньюкук не совпадает с ними по жанровому типу и стилю изложения. Все три части рассказывают о событиях, которые произошли в одно время, в тот же промежуток времени и с одними и теми же участниками. На первый взгляд даже изложения кажутся последовательными. Но первые две части — в одном стиле, а третья — в другом» [Насиуев 2004: 35]. При этом в последующих исследованиях Тофик Гаджиев подчеркнул, что эта его позиция не означала, что ОЕН не являются трилогией. При этом Тофик Гаджиев также обозначает надписи и как дилогию, демонстрируя непоследовательность в этом вопросе: «...с учетом содержания, языкового стиля-выражения, мы рассматриваем надписи Кюль-тегина и Бильге-кагана как исторические героические эпосы, состоящие из дилогий, а надпись Тоньюкук — как летопись» [Насиуев 2004: 35].

Джаваншир Фейзиев также обратил внимание на внутреннюю связи ОЕН, которые также отнес к трилогии: «Единство Орхонских памятников («Кюль-тегин», «Бильге-каган» и «Тоньюкук») во всех смыслах, особенно за счет идейной целостности, которая все решительнее проявляется в ходе повествования» [Fejziyev].

О жанровой классификации ОЕН как прозы

Академик Низами Джафаров относит ОЕН к образцам прозы: «Можно с уверенностью сказать, что главным героем прозы Гейтюрка или тюркской прозы периода Гейтюрка является тюркский правитель-каган (или принц), который находится под защитой Бога Тенгри (а также святой Земли и святой Воды) и защищает социальные, политические и духовные идеалы народа или союза народов (государства!), к которому он принадлежит» [Сәғәтов 2004: 242].

Научный интерес представляет отнесение ОЕН к таким жанрам, как летопись, роман в стихах, повесть, рассказ и т. д. Академик Иса Габиббейли отметил, что ОЕН представляют собой продукт документально-художественного мышления, роман в стихах: «Орхоно-енисейские тексты — продукт документального художественного мышления. Те, кто писал эти тексты на могилах, не только датировали выявленные факты, события и личности, но и выражали свои образные взгляды на процессы, возникающие из их чувств и эмоций. Орхонские надписи представляют собой довольно объемные мемуарные рассказы. Небольшие енисейские надписи производят впечатление миниатюрных стихотворений в прозе. Очень близкие по идее, содержанию, языку и стилю орхоно-енисейские письменные памятники можно назвать романом в стихах» [Нәбیبбәулі 2017]. При этом, выступая на онлайн-конференции «Великая степная цивилизация: наследие Тоньюкука и современный тюркский мир», академик Иса Габиббейли затронул историческое значение и жанровые проблемы надписи Тоньюкук и охарактеризовал жанр памятника как «документальная библиографическая повесть», изложенная в художественно-публицистическом стиле: «Как и другие ОЕН, памятник Тоньюкук мало изучен с литературной точки зрения. Памятник Тоньюкук, содержащий много биографических сведений, представляет собой документально-библиографическую по-

весть, написанную в художественно-публицистическом стиле» [Нәбібәyli 2020].

Профессор Эльмаддин Алибейзаде относит ОЕН к жанру эпитафии, но в то же время повествование и фабулу надписей характеризует через жанр прозы в рассказах: «Орхон-енисейские тексты – это эпитафии, т. е. надписи на надгробиях. Эти тексты, как говорится, достоверное, точное слово о людях, которые жили и ходили в прошлом, о поколениях. Они дают краткую информацию о личности, жизни и деятельности, личности, роли и служении в истории человека, находящегося на Родине, и рассказывают истории. Это своего рода жанр, модный способ письма и памяти того времени. Он более или менее говорит о людях, о деревне в целом, о людях, он их представляет» [Әlibәyzadә 2009: 514].

Академик Тофик Гаджиев, согласившись с тем, что ОЕН представляют собой надгробную литературу, отметил, что надписи не укладываются в эпитафию: «... это надгробия, конечно, это своего рода эпитафия. Однако очевидно, что эти надписи на вечных камнях не укладываются в концепцию надгробной письменности. И содержание, и объем, и стиль выражения ломают рамки эпитафии. Оставляя в стороне стиль выражения и индивидуальные особенности, нельзя сказать, что это эпитафия, потому что она выгравирована на надгробной плите – это означало бы закрывать глаза на историю тюркской культуры в целом, на письменность в частности, особенно на произведения искусства» [Насиуев, 2004: 29].

Русские ученые В.М. Жирмунский и А.М. Щербак считали тексты ОЕН прозаическими, а не образцами поэзии. Например, В.М. Жирмунский уточнил, что ОЕН представляют собой прозу: «В отличие от И. В. Стеблевой я полагаю, что орхонские и другие древнетюркские рунические надписи представляют

тексты не стихотворные, а прозаические» [ТС 1970: 61]. А.М. Щербак, категорически отрицавший сущность ОЕН как произведения искусства, также ссылаясь на то, что тексты надписей были прозой: «Тексты памятников являются образцами обыкновенной прозы» [ТС 1970, с. 119].

О жанровой классификации ОЕН как поэзии

Обращает на себя внимание отсутствие окончательных выводов об отнесении исследователями ОЕН к поэзии. Орхонские памятники часто называют поэзией. Например, русская исследовательница И.В. Стеблева отнесла ОЕН к поэзии. Однако ее позиция не была принята многими ее коллегами. И.В. Стеблева попыталась раскрыть гармонию и поэтический слог в ОЕН, [Стеблева 1965: 61], разделив текст на слоги наподобие стихов поэзии. Она отметила, что художественное изложение в ОЕН предполагает использование ритма в смысловых параллелях, эвфонические вариации в системе аллитерации, высокую регуляцию гармонии (эвритмии), разнообразие метафоры. Исходя из этого, И. В. Стеблева относила надписи к древнетюркским стихам, являющимся шедеврами своего времени [Стеблева 1965: 68].

Академик Ф. Е. Корш также исследовал тексты ОЕН как поэзию, пытался применить ритм тюркской народной поэзии, силлабо-тоническую теорию тюркской народной поэзии к руническим текстам, на котором создан этот памятник [Корш 1909], и в итоге пришел к выводу о наличии в орхонских памятниках стихотворных фрагментов:

Bilge kağan bitigin
Yollug tikin bitigin
Bunca barkag badızın
Özi kağan atısı
Yolug tikin men ayı

Artığı tort gün türüp
Bitidim, badıztm...

(памятник Бильге-кагану, запад – юг)

Следует отметить, что стихотворные тексты в ОЕН не рифмованы. В представленном примере стихи не рифмуются по форме и состоят из семи слогов.

В литературоведении часто встречается утверждение, согласно которому ОЕН представляют собой кладбищенскую поэзию. Вели Османлы затронул тему появления древних эпитафий в енисейских надписях: «Поэтика енисейских надписей — это типичная поэтика древних эпитафий» [Osmanlı 2008: 120]. Абульфаз Раджабов и Юнис Мамедов в своей книге «Памятники Орхоно-Енисея» отмечают, что «эти произведения, часто называемые кладбищенской поэзией, являются священными страницами древнетюркской [...] художественной мысли [...] Эти каменные надписи, выдержавшие испытание веками, используются в лингвистике, литературе, истории, этнографии и философии [...] с точки зрения тюркского народа, это все еще важно для тюркского народа» [Rəşəbov, Məmmədov 1993: 3]. Представление ОЕН как кладбищенской поэзии есть не только в азербайджанском, но и в мировом литературоведении. Русский ученый С. Е. Малов рассматривал ОЕН как образец «эпитафии», считал их образцом надгробной поэзии, кладбищенской поэзией: «... эти надгробные надписи V века нашей эры, их язык — кладбищенская поэзия».

Следует особо подчеркнуть, что отнесение ОЕН к надгробной поэзии условно. В первую очередь это связано с тем, что ОЕН не представляют собой надписи на надгробиях. Так, ОЕН не устанавливались на захоронениях и кладбищах, а являются памятниками, известными как камни Бенгу. Историк литературы Нихад Сами Банарлы считал ОЕН одним из литератур-

ных памятников, а также письменными и лингвистическими памятниками, отмечая, что они были «камнями Бенгу»: «Первыми красивыми и ценными произведениями литературы на тюркском языке являются камни Бенгу, написанные и воздвигнутые в период Гёйтюрков [...] первыми письменными образцами тюркской литературы являются произведения, написанные тюрками на камнях [...] Вокруг Енисея в этом регионе должно быть много больших и маленьких камней, и те, которые имеют высокую языковую, историческую и литературную ценность в этих камнях, — и эти камни представляют собой три великие книги, которые сегодня называются гёктюркскими надписями или памятниками Орхун» [Banarlı 1987: 57]. Низами Джафаров, Ахмад Б. Эрджиласун и другие исследователи назвали ОЕН «надписями на камнях Бенгу (вечных камнях)». Академик Низами Джафаров объяснил этот фактор следующим образом: «Шедевры древнетюркской прозы — это надписи, выгравированные на “камнях Бенгу” (“вечных камнях”) в реках Орхон [и Енисей] в последние десятилетия империи Гёйтюрков — первые десятилетия VII века» [Сәғәтов 2004: 241].

О жанровом смешении в ОЕН

Споры о жанровой принадлежности ОЕН возникли сразу же по представлении надписей научному сообществу.

Вели Османлы особо затронул тот факт, что тексты надписи представляют собой лирическую прозу: «Енисейские надписи — это надписи на надгробиях. Буквально он состоит из эпитафий. Тексты этих эпитафий образно прозаические. Это просто лирическая проза. Их содержание художественное. Гармония печальна. В то же время текст лирический» [Osmanlı 2008: 48].

Академик Иса Габиббейли подчеркнул, что в орхоно-енисейских памятниках существует неразрывная связь между

поэзией и прозой: «Кроме того, в древнетюркской сагической традиции, как и в азербайджанском эпосе, в орхоно-енисейских памятниках есть моменты органической связи поэзии и прозы. Итак, в орхоно-енисейских письменных художественных текстах, которые являются выражением общетюркского литературного мышления, есть общие черты общей поэтики дастана» [Нәбибәyli 2017].

Однако принадлежность ОЕН к эпосу остается спорным. В отличие от эпоса, содержание ОЕН имеет явные историко-документальные особенности. В то же время интересны попытки выявить синкретические жанровые особенности ОЕН путем обращения к эпосам.

Рене Груссе представил ОЕН как героические эпосы, которые он считал «известным древним памятником турецкой литературы»: «... в этой статье, наряду с гимном Кюль-тегина, есть еще героические эпосы древних тюрков [...] Надписи Кюль-тегин и Бильге-каган являются литературными произведениями, а надпись Тоньюкук — исторической информацией» [Grousset 1993: 120].

Академик Тофик Гаджиев уточнил, что в ОЕН существует традиция повествования: «... уместно упомянуть факт, подтвержденный нашей литературой и историческим опытом. Имена лошадей, на которых установлен прах, перечислены, и в одном сражении, когда одна лошадь убита, другая указывается по имени, цвету и полу: серая лошадь Башку, белый жеребец Байыркуна, белая лошадь Альп Салчи, белая лошадь Азмана, серая лошадь породы Аз, серая лошадь-сирота и т. д. В научном труде, труде историографии, для воина или коня правителя нетипично не иметь имени или иметь имя. Неслучайно названия Альп не упоминаются в летописи Тоньюкука. Этот аспект свидетельствует о художественности «Кюльтегина», а точнее, о том, что это эпос» [Насиуев 2004: 34]. Ака-

демик Тофик Гаджиев называет именование лошадей в «Кюль-тегин» одной из особенностей эпоса. Вместе с тем следует особо отметить, что изображение лошади встречается не во всех эпосах. Лошадь может участвовать или не участвовать в качестве основного или эпизодического образа, то есть наличие изображения лошади не входит в жанровые особенности эпоса.

Доктор филологических наук Физули Баят относит ОЕН к архаическим эпосам: «Роль эпосного мышления и стиля в создании древнетюркских письменных памятников отчетливо видна при чтении и исследовании ОЕН. Таким образом, сохранение сознания эпоса в стиле изображения военных сцен и битв один на один доказывает, что авторы каменных надписей извлекли пользу из народного искусства, особенно эпического типа, которое мы сегодня называем архаическим эпосом» [Bayat 2010: 198]. Физули Баят считал художественное изложение в надписях характерным для эпической традиции: «В языке ОЕН синонимичные глаголы и синонимичные существительные, характерные для эпосовой традиции, развиты в изобилии, создавая живость в тексте [...] Эти пары или синонимы существительных и глаголов придают красоту и поэзию языку памятников. В то же время повторение синтаксических выражений, являющееся основным эпическим законом фольклора и саги, развивалось в орхоно-енисейских памятниках не только как поэтический образ, но и как фольклорная традиция. Также поэтические синтаксические выражения использовались в каменных надписях с определенной целью» [Bayat 2010: 198]. Позиция Физули Баята спорная. С научной точки зрения неправильно определять эпическую традицию с помощью сложных изображений и использования синонимичных глаголов и существительных. Физули Баят также ошибочно утверждает, что «... в эпитафических памятниках, осо-

бенно крупных, доминирующим элементом мысли является создание эпоса» [Bayat 2010: 199].

Заключение

ОЕН — это первый образец огузской литературы, являющийся ценным источником, способным отразить великое прошлое тюркского народа. Эти письменные памятники, которые могут отражать пробуждение и культурный подъем тюркского народа, рассказали современному поколению об историческом прошлом тюрков, древнетюркской государственной системе, ее появлении на исторической арене и возрождении исторических личностей.

Енисейские эпитафии, орхонские «камни Бенгу», ОЕН привлекают внимание как материал для изучения поэтики древнетюркской литературы. ОЕН изучались как проза, как поэзия (И. В. Стеблева), эпитафии, эпосы, летописи, рассказы, романы, рассказы и т. д. На наш взгляд, ОЕН — это историко-документальный роман, сочетающий характерные особенности разных жанров. ОЕН подтверждают формирование и развитие новаторского жанра в тюркской литературе раньше европейской. Если становление романа в европейской литературе связано с произведениями Мигеля де Сервантеса Сааведры «Гениальный джентльмен Дон Кихот из Ла-Манчи» и «Странствия Персил и Сигизмунда: Северная история», то в литературе тюркских народов это связано с появлением ОЕН. Существование романов в стихах, таких как ОЕН, создало условия для создания содержательных романов в период Восточного Возрождения. Подтверждением тому является, например, создание стихотворных романов Низами Гянджеви в XII веке.

Литература / References

- Айдаров 1979** – Айдаров Г. Библиографический указатель литературы по енисейско-орхонским и таласским памятникам древнетюркской письменности. Алма-Ата, 1979 [Aydarov G. *Bibliographic Index of Literature on the Yenisei-Orkhon and Talas Monuments of Ancient Turkic Writing*. Alma Ata, 1979 (in Russian)].
- Зарубежная тюркология 1986** – Зарубежная тюркология. Древние тюркские языки и литературы. М., 1986 [*Foreign Turkology. Ancient Turkic Languages and Literatures*. М., 1986 (in Russian)].
- Корш 1909** – Корш Ф. Е. Древнейший народный стих турецких племен. СПб., 1909 [Korsh F. E. *The Most Ancient Folk Verse of the Turkish Tribes*. SPb., 1909 (in Russian)].
- Малов 1952** – Малов С. Е. Енисейская письменность тюрков. Москва-Ленинград, 1952 [Malov S. E. *Yenisei Writing of the Turks*. М.-Л., 1952 (in Russian)].
- Мелиоранский 1898** – Мелиоранский П. М. Об орхонских и енисейских надгробных памятниках с надписями // Журнал Министерства народного просвещения, XVII, июнь, отд. 2, 1898 [Melioransky P. M. About Orkhon and Yenisei Tombstones with Inscriptions // *Journal of the Ministry of Public Education*, XVII, June, dep. 2, 1898 (in Russian)].
- Стеблева 1965** – Стеблева И. В. Поэзия тюрков VI–VIII веков. М., 1965 [Stebleva I. V. *Poetry of the Turks of the 6th – 8th Centuries*. М., 1965 (in Russian)].
- ТС 1970** – Тюркологический сборник. М., 1970 [*Turkological Collection*. М., 1970 (in Russian)].
- Banarlı 1987** – Banarlı N.S. *Resimli Türk edebiyatı tarihi*, 1. İstanbul, 1987.
- Bayat 2010** – Bayat F. Əski türk abidələrinin yaranmasında dastan təfəkkürü və dastan üslubu // “*Ortaq türk keçmişindən ortaq*

türk gələcəyinə” VI Uluslararası folklor konfransının materialları. Bakı, 25–26 noyabr 2010.

Cəfərov 2004 – Cəfərov N. *Qədim türk ədəbiyyatı*. Bakı: AzAtaM, 2004

Çobanzadə 1929 – Çobanzadə B. *Türk ədəbiyyatı*. Bakı: Azərnəşr, 1929.

Əlibəyzadə 2009 – Əlibəyzadə E. *Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi* (ən qədim dövrlər), Bakı: Qarabağ, 2009.

Ergin 1946 – Ergin M. *Orhun abideleri*, 10. İstanbul: Baskı, Boğaz içi yayınları, 1946.

Ergin 1980 – Ergin M. *Orhun abideleri*. 6. İstanbul: Baskı, 1980

Grousset 1993 – Grousset R. *Bozkur imparatorluğu*, İstanbul, 1993.

Hacıyev 2004 – Hacıyev T. Orxon-Yenisey abidələri: janr xüsusiyyətləri // *Dədə Qorqud*, №1, 2004.

Musaxanlı 1928 – Musaxanlı A. *Türk ədəbiyyatının inkişaf xüsusiyyətləri, Ədəbiyyatdan iş kitabı*, Birinci hissə. Bakı: Azərnəşr, 1928.

Nazim 1925 – Nazim Ə. Ədəbiyyatımız və ədəbiyyat tariximiz // “Yeni yol” qəzeti, 10.11.1925.

Osmanlı 2008 – Osmanlı V. *Qədim türk ədəbiyyatı* (VI–X əsrlər). Bakı, 2008.

Rəcəbov, Məmmədov 1993 – Rəcəbov Ə., Məmmədov Y. *Orxan Yenisey abidələri*. Bakı: Yazıçı, 1993.

Электронные ресурсы / Digital sources

Fezziyev – Fezziyev C. Orhon yazılı abidələri: dövlətçilik şüuru və siyasi realizm // <<https://cavansir.feyziyev.com/bloq/elmi/dovletcilik-shuuru-ve-siyasi-realizm.php>>

Həbibbəyli 2017 – Həbibbəyli İ. Ortaq yazılı ədəbiyyat mərhələsi // 525-ci qəzet. 13 noyabr 2017 // <https://525.az/site/?name=xeber&duzelis=0&news_id=89505#gsc.tab=0>

Həbibbəyli 2020 – Həbibbəyli İ. «Tonyukuk» yazılı mətnləri türk xalqının qəhrəmanlığına ucaldılmış əbədi abidədi //
<<https://turkustan.info/2020/04/25/isa-həbibbəyli-tonyukuk-yazili-mətnləri-turk-xalqinin-qəhrəmanlığına-ucaldılmış-əbədi-abidədi/>>

* * *

Принятые сокращения

АН РТ – Академия наук Республики Татарстан.

БашГУ – Башкирский государственный университет.

ВЛ – [издат. фирма] «Восточная литература» РАН.

ВШЭ – см. НИУ ВШЭ.

ГРВЛ – Главная редакция восточной литературы
[изд-ва «Наука»].

ГЭ – Государственный Эрмитаж.

ИВ – Институт востоковедения.

ИВКА – Институт восточных культур и античности.

ИВР – Институт восточных рукописей.

ИИ – Институт истории.

ИИАЭ ДФИЦ – Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра

ИЛ – Институт лингвистики.

ИГУ – Иркутский государственный университет.

ИСАА – Институт стран Азии и Африки.

ИФ – Институт философии.

ИЯ – Институт языкознания.

КалмГУ – Калмыцкий государственный университет.

КалмНЦ – Калмыцкий научный центр.

МГЛУ – Московский государственный лингвистический университет.

МГУ – Московский государственный университет.

НИВЦ – Научно-исследовательский вычислительный центр.

НИУ ВШЭ – Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»

ОЕН — орхоно-енисейские надписи.

ППНВ — [Отдел] памятников письменности народов Востока.

ПСРЛ — Полное собрание русских летописей.

РАН — Российская Академия наук.

РГГУ — Российский государственный гуманитарный университет.

РУДН — Российский университет дружбы народов.

РФФИ — Российский фонд фундаментальных исследований.

СПбГУ — Санкт-Петербургский государственный университет.

IOM RAS — Institute of Oriental Manuscripts, Russian Academy of Sciences.

IOS RAS — Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences.

L. — Leningrad (in References).

M. — Moscow (in References).

OL — Oriental Literature (publishing house).

RSHU — Russian State Humanitarian University.

SPb. — Saint-Petersburg (in References).

URL — Uniform Resource Locator (единый указатель [электронных] ресурсов).

Наши авторы и редакторы

Аверьянов Юрий Анатольевич — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела истории Востока ИВ РАН.

E-mail: <avanta_yuriy@mail.ru>

Акопян Александр Владимирович — кандидат исторических наук, младший научный сотрудник Отдела истории Востока ИВ РАН.

E-mail: <alexakopyan@gmail.com>

Бабкова Майя Владимировна — кандидат философских наук, научный сотрудник Центра японских исследований ИВ РАН.

E-mail: <maya.babkova@gmail.com>

Горьева Любовь Витальевна — кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока ИВ РАН.

E-mail: <l.goriareva@yandex.ru>

Денисова Татьяна Анатольевна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока ИВ РАН.

E-mail: <denistat@hotmail.com>

Дробышев Юлий Иванович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела истории Востока ИВ РАН.

E-mail: <altanus@mail.ru>

Меняев Бадма Викторович — научный сотрудник Научно-исследовательского центра «Ойраты и калмыки на Евразийском пространстве» КалмГУ им. Б. Б. Городовикова (Элиста).

E-mail: <bmenyaev@mail.ru>

Микульский Дмитрий Валентинович — доктор исторических наук, главный научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока ИВ РАН, заведующий сектором исторического источниковедения, член Учёного совета ИВ РАН.

E-mail: <dmitrimikulski@mail.ru>

Настич Владимир Нилович — кандидат исторических наук, заведующий Отделом памятников письменности народов Востока ИВ РАН, член Учёного совета ИВ РАН.

E-mail: <vnn@bk.ru> ; <vladimir@nastich.net>

Полхов Святослав Александрович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра японских исследований ИВ РАН.

E-mail: <takeda2001@mail.ru>

Тимохин Дмитрий Михайлович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела истории Востока ИВ РАН.

E-mail: <horezm83@mail.ru>

Фролов Кирилл Дмитриевич — магистрант кафедры всеобщей истории РУДН (Москва).

E-mail: <kir.frolov.98@gmail.com>

Шарифова Салида Шаммед кызы — доктор филологических наук, профессор ИЛ им. Низами Гянджеви Национальной академии наук Азербайджана (Баку).

E-mail: <salidasharifova@yahoo.com>

Научное издание

Труды Института востоковедения РАН

Выпуск 30

ПИСЬМЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ВОСТОКА

Проблемы перевода и интерпретации

Избранные доклады. Том IV.

Компьютерный набор, форматирование, корректура,
мониторинг восточных шрифтов — В. Н. Настич

Подписано в печать 07.06.2021
Формат 60×90/16. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 19,5. Уч.-изд. л. 10,3.
Тираж 500 экз. Зак. №

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения РАН
107031 Москва, ул. Рождественка, 12
Научно-издательский отдел
Зав. отделом И. В. Федулов
E-mail: izd@ivgan.ru

Отпечатано в ООО «Белый ветер».
115093, Москва, ул. Щипок, д. 28
тел. (495) 651-84-56

Замеченные опечатки

Номер страницы	Напечатано	Следует читать
236 (сноска №108)	[Сэйсю: гунки 1923: 414, 415]	[Сэйсю: гунки 1923: 44, 45]