

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО

ASIATICA

Труды по философии и культурам Востока

Издается с 2005 г.

Том 16, № 1

Санкт-Петербург
2022

УДК 1/14
ББК 86.33
А35

Журнал зарегистрирован в научной электронной библиотеке РИНЦ

Редколлегия:

М. Е. Кравцова (С.-Петербург); *И. Ф. Попова* (Ин-т восточных рукописей РАН); *Р. А. Сафрастян* (Ин-т востоковедения НАН Республики Армения); *К. Ю. Солонин* (Renmin University of China); *Т. Г. Туманян* (С.-Петерб. гос. ун-т) (гл. ред.); *Tessa Savvidis* (Berlin)

А35 Asiatica. Труды по философии и культурам Востока. Т. 16, № 1 /
под ред. Т. Г. Туманяна, Е. А. Десницкой. — СПб., 2022. — 156 с.

В настоящем номере журнала представлены научные статьи авторов, работающих в таких областях, как синология, индология, японистика и др.

ББК 86.33

© Авторы номера, 2022

Tessa Hofmann

THE GREAT FIRE OF SMYRNA: THE END OF THE OTTOMAN GENOCIDE AGAINST CHRISTIANS

Abstract: Based on observations and testimonies of contemporary eyewitnesses, this article analyzes the significance of the seizure and burning of the Ionian capital and port city of Smyrna (Tr.: Izmir) in September 1922 by Turkish nationalist (Kemalist) forces. The event marked not only a humanitarian catastrophe of unprecedented proportions, but also the end of a decade-long genocide against the indigenous Christians of the Ottoman Empire. This genocide typically occurred during a period of transition from a feudal multi-ethnic state to a Turkish nation-state. At the beginning and end of the associated state crimes were the Ottoman provinces of Aydın/Smyrna as well as Edirne (Greek: Adrianoupolis), whose Greek Orthodox population had already been attacked, intimidated, expelled or deported and massacred during and after the Balkan wars.

Keywords: Ottoman Empire, Turkey, Smyrna, Genocide, Nation state, Ottoman Greeks, Ottoman Christians.

Т. Хофманн

Сожжение Смирны: конец Османского геноцида христиан

Аннотация: В данной статье на основе наблюдений и свидетельств современных очевидцев анализируется значение захвата и сожжения ионической столицы и портового города Смирны (тур.: Измир) в сентябре 1922 года силами турецких националистов (кемалистов). Это событие ознаменовало собой не только гуманитарную катастрофу беспрецедентных масштабов, но и конец десятилетнего геноцида против исконных христиан Османской империи. Этот геноцид, как правило, происходил в период перехода от феодального многоэтнического государства к турецкому

национальному государству. В начале и конце связанных с этим государственных преступлений находились османские провинции Айдин/Смирна, а также Эдирне (греч. Адриануполис), греческое православное население которых уже подвергалось нападениям, запугиваниям, изгнанию или депортации и массовым убийствам во время и после Балканских войн.

Ключевые слова: Османская империя, Турция, Смирна, геноцид, национальное государство, Османские греки, Османские христиане.

One hundred years ago

September 2022 represents the 100th anniversary of the seizure and burning of the Christian quarters in the Ionian capital of Smyrna. This event also marks the end of a decade of persecutions and genocidal crimes under two late Ottoman regimes: that of the Young Turks, in Turkish *Ittihat ve Terakki Cemiyeti* (Committee for Unity and Progress. C.U.P.), and that of the nationalist opposition government under Mustafa Kemal. During this decade, over three million indigenous Christians lost their lives in the Ottoman Empire and Ottoman-occupied North-Western Iran (South Azerbaijan), as victims of massacres, deportations, and forced labor. One and a half million of these were Armenians, over one million Greek Orthodox Christians, and at least half a million Syrians.

The decade of state crimes in question, before, during, and after World War I, covers the period from 1912 to 1922, which brought the Ottoman Empire not only entry into a world war but also the two Balkan Wars (1912/3) and battles against Allied and Hellenic forces (1919–1922). From the Turkish perspective, the latter constituted liberation struggles. At the same time, this decade meant a time of great suffering for all parts of the Ottoman population as a result of the numerous wars, mass flight and mass deportations, and the epidemics they triggered. It was a time of general famine, exacerbated by targeted measures of the C.U.P. war regime in Mesopotamia, which affected not only the Armenians deported to this region, but also the local Arab population.

Background 1912–1919:

The Provinces of Edirne/Adrianoupolis and Aydın / Smyrna

The Greek Orthodox inhabitants of the Ottoman Empire formed the first and at the same time the last victims of the late Ottoman genocidal policy. The Ottoman province (vilayet) of Edirne (Gr. Adrianoupolis) in the European-Eastern Thracian part of the Ottoman Empire served as a test run for the subsequent extermination actions. Historians and genocide researchers classify the Balkan Wars of 1912 and 1913 as the birth of a broad-based ‘ethnic’ war with massive flight and expulsion processes, unknown in Europe until 1914. The expulsion of undesirable ethnic groups served as a pre-planned main objective. The Greek Orthodox Archbishop of Constantinople, Germanos, mentioned genocidal intentions of the C.U.P. regime already in a letter from 19 May 1914:

“It appears, however, that the Christians are doomed to undergo hard trials such as they never experienced even during the more gloomy days of servitude. Outrages and crimes committed of late, with the complicity of the authorities, against the Christian populations of Thrace and the horrible cruelties perpetrated against the Christians of Asia Minor, leave no doubt in our minds that the Orthodox population of the East has to contend with a systematic and mature plan which menaces the population with complete annihilation.

As a matter of fact, the brutal expulsion of entire Christian populations of towns and villages in Thrace is being carried out, so that Thrace, a European province which has preserved for the last two thousand years its Christian character, and numbering sixteen Bishoprics, with a very dense Christian population, surpassing even up to this day the Moslem element, runs the risk of rapidly becoming Turkish and Moslem Province should things be allowed to take their free course.” [1, p. 145f.]

The Ottomans’ disintegrating multiethnic state was to be stabilized through mono-ethnicization. Assimilation, resettlement or expulsion

of non-Turkish ethnic groups and — in the case of Greeks and Armenians, who were considered unassimilable — their physical extermination were considered proven means. In Eastern Thrace, the ruling nationalists of the Committee for Unity and Progress realized that in terms of a permanent population policy deportations in the form of death marches were more effective, because more lethal, than flight and expulsion: Those Greeks who fled Eastern Thrace to Greek territory or were expelled across the border returned at the end of the war. However, of those Eastern Thracians who were deported to the interior of Asia Minor, nearly half perished. According to the Greek historian Konstantinos A. Vakalopoulos, the Greek population in Eastern Thrace before the Balkan Wars numbered over 350,000. Of these, 100,000 were deported to the interior of Asia Minor or to Central Anatolia. Only 54,000 of the deportees returned after the Ottoman war capitulation of 30 October 1918. Vakalopoulos concludes that the other deportees died as a result of forced labor and disease.¹ [2, p. 132] In addition, 15,690 Greeks were massacred in Eastern Thrace between 1912 and 1913 alone. [3, p. 49]

A Swiss contemporary, the historian and journalist Samuel Zurlinden (1861–1926), wrote still during the First World War: “(...) *that the Young Turks were determined to realize their Turanian and pan-Islamic program was first felt by the Greeks in 1913. In Thrace, the remaining part of European Turkey, a fierce persecution of Greeks suddenly began. Greeks, as well as Bulgarians, were robbed of their money and goods and ‘chased’ across the border.*” [4, p. 629]

The province of Aydın / Smyrna was considered the most prosperous in the Ottoman Empire and also boasted a significant Greek population. Greeks formed the majority in the three kazas (cantons) of Foça (Gr.: Phokaia), Urla (Gr.: Vourla) and Çesme. According to

¹ Cf. also the monograph of the same author: *Diogmoi kai genoktonia tou thrakikou ellenismou: O protos xerisimos (1908–1917)* [Expulsion and genocide against the Thracian Greeks: The first uprooting.] Thessaloniki: Irodotos, 1998. 623 pp.

American estimates from before the Turkish-Greek War (1919–1922), the Greek element was most numerous in the *sancak* (district) of Smyrna, with 375,000 inhabitants; other population groups included Muslims (325,000), Jews (40,000, mostly Sephardic and Grecophone), and Armenians (18,000).[5]

In the province of Aydın/Smyrna, massacres and deportations of indigenous Greeks also occurred already during the Balkan Wars. This peculiarity is partly related to the person of the provincial governor (vali) Mustafa Rahmi Bey. The Second Dragoman (translator) at the German Consulate in Salonika, Dr. Herbert Schwörbel, described Rahmi, who exercised his office like an autocrat, as the initiator of anti-Greek riots in the summer of 1914. The German Consul General in Smyrna, Gustav Humbert, expressed similar views, writing to the German Embassy to Constantinople on March 14, 1915: “*As much as he [Rahmi] hates the Greek element, he flirts strongly with the wealthy English and French.*” [6]

British factual author Giles Milton follows the positive description of Rahmi by the U.S. consul in Smyrna, George Horton (1859–1942), and portrays Rahmi as a high-ranking and influential member of the C.U.P. [7, p. 86f.] In his anti-Greek measures, Rahmi apparently acted in accordance with the central C.U.P. government in Constantinople. Even before the World War, the Ottoman head of government, Said Halim, informed the German ambassador of the “*complete removal of the Greek population from the coast of Asia Minor.*” [8, p. 19] On March 5, 1915, Said Halim proudly announced that “*the coast of Asia Minor has more or less lost its Greek population.*” [8, p. 19]

Dragoman Schwörbel traveled to Ionia twice in the summer of 1915 on official missions. He reported concentration camps² along the Soma-Bandırma railroad line with Greek women, children and old

² A term that originated in African history and became common in Europe and America during World War I, albeit with the connotation of extermination and not merely internment.

people. These were deportees from the Marmara coast, left entirely to their own devices, without food or shelter: “*Because the government does not care at all about feeding these masses, and because under present conditions the possibilities for the deportees to find work or earn money are few, the daily losses are high, as the railroad doctor on the Soma-Pandarma line confirmed.*” Schwörbel concluded: “*With the exception of Aivali and Smyrna with its surrounding countryside, the entire Greek civilization, which until recently flourished on the western coast of Asia Minor, has been destroyed. The reason lies in the Islamist movement in Asia Minor, which was initiated at the beginning of May last year [1914] by the newly immigrated refugees from Macedonia and Mytilene and fomented by the General Governor of Smyrna, Rahmi Bey, with the aim of driving the Christian population out of Asia Minor and replacing it with Muslims.*” [9, p. 96f.]

In early June 1914, anti-Greek riots also took place in the district (sancak) of Smyrna. Irregular gunmen attacked villages north of the city of Smyrna. The Greek population fled to nearby Phokaia (Turkish: Foça). On the evening of June 12, 1914, gunmen there also broke into Greek homes and, according to the consensus estimate of German Ambassador Hans von Wangenheim and his U.S. counterpart Henry Morgenthau, killed close to 50 people, including a priest. [10, p. 151f.] Coincidentally, a French team of archaeologists was on the scene. Their eyewitness account caused quite a stir in France, because the archaeologists were also excavating a piece of France’s past here: Greek settlers had founded the colony of Massalia, later Marseille, from Phokaia in the 7th century BC. Archaeologist Charles Mancié recounted how the city was subsequently sacked: “*A hundred camels were loaded with the villagers’ belongings.*” [10, p. 151f.] Soldiers sent from Smyrna to restore order participated in the looting. [1, pp. 72–74] The massacre lasted for 24 hours. Many of the Greek inhabitants fled to neighboring Mytilene (Lesvos) by load boat. After the Ottoman defeat in the war, the Greeks of Phocaea returned to their homeland in 1919–20, but were expelled again in 1922, this time by the Kemalists.

The expulsion and extermination of the Greek population had already taken place before the outbreak of World War I through intimidation, massacres, deportations and the settlement of Muslim refugees (muhacirler) from the Balkans. A 19 June 1914 report from the Danish Consulate in Smyrna to the Danish legation in Constantinople on “riots in the Vilayet of Aydın” describes in detail the mechanism of terrorization and expulsion of the Greek inhabitants, who were forced to house Muslim refugees from Thrace and Macedonia in their own homes, with every third room to be made available. At a later stage, armed Muslim gangs openly attacked Greek settlements and towns: “(...) women were kidnapped, girls violated, some of them died from the ill-treatment they suffered, chest children were shot or knocked down with their mothers.” [11, p. 110f.]³

After World War I and the flight of the Young Turk government leaders abroad, Kemalists and gangs formed from the local Muslim population continued the massacres as part of their „war of liberation“. These began in Western Anatolia on 22 June 1920, and a committee of residents of Nazili, Sarayköy, Denizli and Khonesi⁴ described the crimes in a telegram to the head of the French government on 11 August 1920:

“(...) Kemal’s forces operating in the ‘Nazli’ region in conjunction with criminals who came from ‘Sokia’ [Söke]⁵ and from Peran of ‘Meandros’, belonging to Sokiali Ali sub-command on the pretext of the advance of Greek army looted Christian houses at ‘Nazli’ [Nazili] carrying off spoils. They burnt the city with explosive shells excluding Muslim neighborhood

³ Rigsarkivet [Imperial Archive; Danish State Archives], Udenrigsministeriets Arkiver [Archive des Außenministeriums] (UM), 2-0355, ”Konstantinopel/Istanbul, diplomatisk repræsentation”, ”Noter og indberetninger om den politiske udvikling, 1914–1922”, ”Verdenskrigen. Rapporter fra Smyrna. Nov. 1914–marts 1916”, Alfred Van der Zee til [to] Carl Ellis Wandel, 19/6 1914].

⁴ Important towns on the highway between Smyrna and Konya.

⁵ A quarter of Scala Nova (Kuşadası) in Southwest Turkey, which was at that time occupied by Italian forces.

and ended their mission with massacres and tortures against Christian population. Eye witnesses tell the story with terror that under smoldering ruins were found many charred innocent beings. According to calculations the number of the savagely massacred and dead under the ruins of 'Nazli' exceeds 500 persons.

The rest, more than 3,000 of whom were women, children completely stripped were driven by force to the interior in a deplorable condition, while the Turkish population with loot were transported by train.

Weak old people unable to follow caravan were savagely killed en route. Their corpses remain unburied.

On the road between 'Eazei Kouyoudjak' only, a distance of 12 kilometers, 53 corpses found. It is estimated that others, who were massacred were thrown in the Meandros [Tr.: Menderes] River.

The fate of those, who survived is unknown. According to information some survivors dispersed in various inhabited areas of interior in lamentable condition.

Fate of residents of 'Saraköy' [Sarayköy] totally unknown. Town looted, remains uninhabited. In 'Denizli' where 20,000 Greeks were concentrated suffered the same fate.

Male population indiscriminately led to deserted island of Lake 'Egridir' [Eğridir]⁶. Turks applied themselves to looting and orgies against women and children. Leaders of Kemal's followers fight for distribution of spoils. Scared population abandons town. Fate of 'Khonesi' residents remains unknown." [12, p. 168f.]

Smyrna, September 1922

The period 1919 to 1922 brought the final and most lethal phase in the extermination of Greeks in the Ottoman Empire, when massacres and deportations of Greeks occurred increasingly and nationwide

⁶ After the Greek place-name 'Akrotiri'; in 1980 renamed into Eğirdir Gölü (Lake Eğirdir).

under the nationalist counter-government of Mustafa Kemal. Smyrna, the cosmopolitan ‘Little Paris of the Orient’, formed the final stage of what is referred to in Greece’s official contemporary history as the ‘Asia Minor Catastrophe’. Defeated by the Turkish nationalists and abandoned by their allies, the withdrawal of Hellenic forces from Asia Minor in the late summer of 1922 turned into a mass exodus, joined by tens of thousands of Ottoman Christian civilians.

In terms of population, Smyrna was the second largest city in the Ottoman Empire. At the same time, it was a predominantly non-Muslim city, which Muslims therefore called ‘gavur [infidel] Smyrna’. According to estimates by U.S. Consul George Horton, the population numbered over half a million, including 150,000 Greeks and 25,000 Armenians and Jews each. [13] Based on the official Ottoman statistical yearbook, the German consulate estimated Smyrna’s population at the beginning of the 20th century at 300,000, with a relative Greek Orthodox majority of 140,000 and a minority of 90,000 Muslims.[14]⁷ The population was fragmented. Each ethno-religious group lived on its own island with its own educational, cultural and other institutions.

When the war-weary Entente states found themselves unable to ensure the safety of the Christians in Western Anatolia themselves, they left their protection to Hellenic forces. On 15 May 1919, these forces arrived in the province of Smyrna, which became the protection zone for the Western Anatolian Christians for the next three years. In response, the Turkish war hero Mustafa Kemal went to the Black Sea port of Samsun to launch from there a counter-government and liberation movement directed both against the post-war Ottoman government at Constantinople and against the Allied occupiers, and especially against the Greek occupation of Western Anatolia. Aristeidis Stergiadis (1861–1949), who had already been appointed High

⁷ Report of November 18, 1909 by the Imperial consul Mordtmann (Smyrna): German diplomatic documents; Annual commercial rapports of the Imperial Consulate of Smyrna. — Note that Ottoman statistics were based on the *millet*-system, giving figures for ethno-religious groups (Muslims, Christian denominations, Jews) only.

Commissioner of Smyrna in February 1919, arrived in Smyrna at the same time on 19 May 1919. He had set himself the almost impossible goal of balancing, if not reconciling, Greek and Turkish or Christian and Muslim interests under his administration. Stergiadis strongly opposed any discrimination against the Turkish population in Smyrna and on several occasions opposed Greek Orthodox church leaders and the local Greek population. His stance often brought Stergiadis into conflict with the local Greek population, the church, as well as the Hellenic Army. He reportedly carried a stick with which he beat Greeks who insulted Turkish citizens. However, the troops disobeyed his orders not to mistreat the Turkish population, which often brought Stergiadis into conflict with the military. [15] On July 14, 1919, the acting Hellenic foreign minister sent a long, critical telegram to Prime Minister Eleftherios Venizelos suggesting Stergiadis' removal, writing, "His sick neuroticism has reached a peak." [16] Venizelos, however, persisted in his support of Stergiadis.

After an occupation period of three years and four months, the Hellenic troops and administration disembarked from Smyrna on 8 September 1922. In the early hours of the following morning, regular and irregular Kemalist cavalry units under the command of Nureddin Pasha, the "Butcher of Smyrna," occupied the now completely undefended city, first looting and destroying the Armenian neighborhood of Haynots in northern Smyrna before setting it on fire during the night of 13 September 1922. Armenian eyewitness and survivor Garabed Hatcherian (1876–1952) noted in his diary:

"Wednesday, the 13th: (...). After traversing a few districts, I enter Chalgidji Bashi [Çalgıcı Başı] where there is very little activity. At the corner of Koush Street, I see a Turkish soldier on patrol. It is obvious that the Haynots and the surroundings are under siege. (...) I continue my path towards Chalgidji Bashi, but on the passage leading from Katirdji Oglou [Katırcı Oğlu] to Chalgidji Bashi, I see a Turk who approaches me saying, 'We did what was due; you turn back.' The Turk, who obviously had assumed an active role in the arson, takes me obviously for his compatriot

and accomplice and advises me not to advance (...). Gradually, the flames approach our house. The crackle of burning materials and the transformation of explosives into flaming clouds produces an infernal sight the likes of which I have never seen before. In Istanbul and other cities, I have seen huge fires. During the battles in the Dardanelles and in Romania, I have witnessed the burning of so many cities and villages, but none of those fires has made such a strong impression on me. The fire of Smyrna is indescribable and unimaginable.” [17, p. 14f.]

For four days, the obviously manipulated fire destroyed the lower parts of the city, which were Christian or European. Many Christians died in their burning homes or were slain by collapsing walls. Based on the Reuters Agency, the *London Times* reported on 15 September 1922:

“The larger part of the European quarter of Smyrna is burning. According to an American eye-witness, Miss Mills, headmistress of the American College, the fire was started by a sergeant of Turkish regulars, who entered a house carrying tins of petroleum. Estimates of the damage caused by the fire up to last evening amount to £15,000,000. (...) It is reported here that up to the outbreak of the fire about one thousand persons had been massacred, but it is feared here that the number is now much greater. (From our correspondent in the Near East, Constantinople, September 14th). Fire broke out in the Armenian quarter of Smyrna and spread to the European quarter, where several Consulates and other houses have been destroyed. United States and Allied contingents were landed, but have been unable to prevent the extension of the fire, which now threatens the whole European quarter.” [18]⁸

One of the most prominent victims of the massacres was the martyred and posthumously canonized Greek Orthodox Metropolitan of Smyrna, Chrysostomos (Kalafatis; 1867–1922), who had become a hate

⁸ Cf. also *Smyrna Burning, 14 Americans Missing, 1,000 Massacred As Turks Fire City*, “The New York Times”, 15 September 1922, p. 1 <http://greek-genocide.net/index.php/bibliography/newspapers/208-15-sep-1922-smyrna-burning-1-000-massacred-new-york-times>

figure for Turkish nationalists since 1914, when he invited European diplomats from Constantinople to inspect the atrocities committed in Ionia, especially in the kazas of Smyrna and Phokaia. Although Chrysostom had already been offered safe passage out of Smyrna by the Catholic archbishop of the city on 25 August 1922, he refused to flee, saying: “It is the tradition of the Greek Church and the duty of a priest to remain with his congregation!”

A few days before his death, on 31 August, Chrysostomos, as Metropolitan of Smyrna, sent a letter to Meletios, the Ecumenical Patriarch in Constantinople, in which he held the Allied High Commission responsible for the extermination of the Ottoman Greeks because it had ordered them to disarm, and in which he predicted the massacre of the undefended Christian population in Smyrna. [19]

In chapter XVI of his book *The Blight of Asia*, previous Consul G. Horton described Chrysostomos’ death: “The tales vary as to the manner of Chrysostom’s death, but the evidence is conclusive that he met his end at the hands of the Ottoman populace. A Turkish officer and two soldiers went to the offices of the cathedral and took him to Nureddin Pasha, the Turkish commander-in-chief, who is said to have adopted the medieval plan of turning him over to the fanatical mob to work its will upon him. There is not sufficient proof of the veracity of this statement, but it is certain that he was killed by the mob. He was spit upon, his beard torn out by the roots, beaten, stabbed to death and then dragged about the streets. His only sin was that he was a patriotic and eloquent Greek who believed in the expansion of his race and worked to that end. (...) He died a martyr and deserves the highest honours in the bestowal of the Greek Church and government. He merits the respect of all men and women to whom courage in the face of horrible death makes an appeal.” [13]

Metropolitan Chrysostomos was not the only clerical victim. Overall, Christian clergy were among the most vulnerable groups during the Ottoman genocide, including far less prominent priests. The crimes that followed the capture of Smyrna took place in front of numerous

foreign eyewitnesses. The New Zealand-born Anglican Rev. Charles Dobson mentions in his affidavit the fate of the Greek Orthodox priest of Buca, who was first blinded and then crucified: “The Turkish soldiers nailed horseshoes to his hands and feet (...).” [20]

Numerous Christians drowned in the port of Smyrna while trying to escape to the Allied fleet of 27 battleships, including three American destroyers. To add to the horror of the Christians in Smyrna, the Allies looked on more or less indifferently as their fellow Christians were burned, slaughtered, raped, machine-gunned or drowned. [13, pp. 243–244, 248–249]⁹

On September 16, 1922, Nureddin ordered that all Greek and Armenian men between the ages of 18 and 45 be treated as prisoners of war “until the cessation of hostilities.” All others, whether residents of Smyrna or refugees from outside, were ordered to leave the country by 30 September 1922. Men and women were then separated, the men taken away and shot in groups. The director of the American Red Cross, Dr. Esther Clayton Pohl Lovejoy (1869-1967), became an eyewitness to the fate of the approximately 200,000 Christian women who remained. She gave an eventful account of her harrowing experiences:

“I was the first American Red Cross woman in France (...), but what I saw there during the Great War seems a love feast beside the horrors of Smyrna. When I arrived at Smyrna there was massed on the quays 250,000 people — wretched, suffering and screaming — with women beaten and with their clothes torn off them, families separated and everybody robbed.

Knowing their lives depended on escape before Sept. 30, the crowds remained packed along the water front — so massed that there was no room to lie down. The sanitary conditions were unspeakable.

Three-quarters of the crowd were women and children, and never have I seen so many women carry children. It seemed that every other woman was an expectant mother. The flight and the conditions brought on many

⁹ Cf. also http://www2.fhw.gr/chronos/13/en/foreign_policy/sources/12.html

premature births, and on the quay with scarcely room to lie down and without aid most of the children were born. In the five days I was there more than 200 such confinements occurred.

Even more heartrending were the cries of children who had lost their mothers or mothers who had lost their children. They were herded along through the great guarded enclosure, and there was no turning back for lost ones. Mothers in the strength of madness climbed the steel fences fifteen feet high and in the face of blows from the butts of guns sought the children, who ran about screaming like animals.

The condition in which these people reached the ships causes one to wonder if escape were better than Turkish deportation. Never has there been such systematic robbery. The Turkish soldiers searched and robbed every refugee. Even clothing and shoes of any value were stripped from their bodies.

To rob the men another method was used; men of military age were permitted to pass through all the barriers till the last by giving bribes. At the last barrier they were turned back to be deported. The robbery was not only committed by soldiers, but also by officers. I witnessed two flagrant cases committed by officers who would be classed as gentlemen.

On Sept. 28 the Turks drove the crowds from the quays, where the searchlights of the allied warships played on them, into the side streets. All that night the screams of women and girls were heard, and it was declared next day that many were taken for slaves.

The Smyrna horror is beyond the conception of the imagination and the power of words. It is a crime for which the whole world is responsible in not having through the civilized ages built up some means to prevent such orders as that of the evacuation of a city and the means with which it was carried out. It is a crime for the world to stand by through a sense of neutrality and permit this outrage against 200,000 women.

Under the order to remain neutral I saw the launch of an American warship pick up two male refugees who were trying to swim to a merchant ship under the Turkish rifle fire and return them to the hands of the waiting Turk soldiers on the beach for what must have been certain death. And under orders to remain neutral I saw soldiers and officers of all

nationalities stand by while Turk soldiers beat with their rifles women trying to reach children who were crying just beyond the fence.” [21, p. 3]

Forced Labor

Under the pretext that they had to rebuild the localities destroyed by the Hellenic army during its retreat, the Kemalist administration in the province of Aydın/Smyrna conscripted Greek Orthodox men of military age into forced labor. Consul Horton reported about the fate of the Greek-Orthodox men, deported from Smyrna and its vicinities after 30 September 1922:

“This last scene on the Smyrna quay reveals the whole diabolical and methodically carried-out plan of the Turks. The soldiers were allowed to glut their lust for blood and plunder and rape by falling first on the Armenians, butchering and burning them and making free with their women and girls. But the Greeks, for whom a deeper hatred existed, were reserved for a slower and more leisurely death. The few that have been coming back tell terrible tales. Some were shot down or killed off in squads. All were starved and thousands died of disease, fatigue and exposure. Authentic reports of American relief workers tell of small bands far inland that started out thousands strong.

The Turks allege that they carried off the male population of Smyrna and its hinterland to rebuild the villages destroyed by the Greek army on its retreat. This has a ring of justice and will appeal to any American unacquainted with the actual circumstances. The Greek peasants of Asia Minor were Ottoman subjects, in nowise responsible for the acts of the Hellenic government. Very few enlisted voluntarily in its armies and they used every influence and subterfuge imaginable to avoid fighting. Had the Greeks of Asia Minor been a stout warlike race and had they cooperated strongly with the Greeks of the mainland they could have kept the Turks at bay.

The object of Khemal [Mustafa Kemal], as we have seen, was one of simple extermination. The reason alleged was one of those shrewd subterfuges used by the Turks to fool Europeans. But not all the unfortunates

carried away by the Turks were Greek men. Many thousands of Christian women and girls still remain in their hands to satisfy their lusts or to work as slaves. A report submitted to the League of Nations gives the number as 'upward of fifty thousand,' but this seems a very conservative estimate. The United States should sign no treaty with Turkey until these people are given up." [13]

The contemporary French historian and author René Puaux estimated the number of Greeks taken into the interior of Anatolia after the capture of Smyrna at up to 150,000. [22] Most of these prisoners were massacred outside Smyrna or other Greek cities in Ionia/Western Anatolia. The rest were kept in a state of slavery [23, p. 161]¹⁰ and treated with genocidal intent.

The claim of the Kemalist authorities that these were reparations for Greek wartime destruction in the region is contradicted by several circumstances: Even before World War I, Christian Ottoman conscripts were put into so-called labour battalions and “utilized through labour,” (durch Arbeit vernutzt) as the German Nazis later called this variety of genocide. On July 24, 1915, the retired French consul M. Guys reported from Constantinople on the fate of the Greek forced laborers from the Smyrna area as well as the male Christian population throughout Anatolia:

“(...) In fact, all the Christian raya, who had to do military service and were incorporated into the Ottoman army, shortly after the proclamation of the constitution in Turkey [1908], were first set aside and disarmed, nearly five months ago [March 1915], to form battalions of workers, condemned to forced labor, such as: the construction of roads and pavements, the digging of railroads, the sweeping of streets or the breaking of stones. Even today, I meet these convicts everywhere, whose clothing is

¹⁰ Venezis, Elias: *The Number 31328 (To Νούμερο 31328; German edition “Nr. 31328: Leidensweg in Anatolien“*, Mainz: Philipp v. Zabern, 1969). Athens: Hestia, 1956, 1995.

strange, because some are dressed as soldiers, others wear the costume of their countries (these are the most numerous) and most of them, dressed in clothes and without shoes, having to be satisfied with a meager ration of bread which is distributed to them daily, which means that they are obliged to run after travelers to ask them for alms. I met several of them on my way between Tarsus and Bozanti, all Greeks, from the vicinity of Smyrna, Vourla [Tr.: Urla] and Tchesmé [Çesme], to whom I was in these parts, they had received only their ration of bread, the military authorities having served notice not to give them any clothes, shoes or headgear.

Secondly, the relentless persecution against the Christians raya began in all the provinces of Anatolia, so that thousands of Greek raya families scattered all along the coasts of the Aegean Sea, were expelled and obliged to take refuge, at the time of the war in the Balkans, to the islands of (...) Chios, Metchin, Samos, etc., others living in the interior are, since almost six months, dispersed on all sides and chased to such a point that some, to find their salvation, were forced to convert to Islamism. This is what happened to the Armenian element, as the future will prove.”[24, p. 52]¹¹

The use of Greek Orthodox men of conscript age was continued by the Kemalists. As early as 2 March 1921, the National Assembly in Ankara ordered the reintroduction of labor battalions (*amele taburları*) for Ottoman non-Muslims. According to Leyla Neyzi of Sabancı University, “*one of the main reasons for the formation of these units was to ensure that local non-Muslims (...particularly local Greeks) would leave their regions of origin and not join the forces fighting the Turks*”. [25, p. 298]

The writer Elias Venezis (i. e. Elias Mellos; 1904–1973), who was born in Ayvalık (Bursa/Hüdavendigâr Province), in his own experience referred to the Greek forced laborers as slaves and reported on the four convoys of forced laborers assembled in Ayvalık in October 1922 that out of a total of about 3,000 male laborers, only 23 survived — less than one percent! In his memoirs, Venezis further recounts how the Ayvalık

¹¹ Translated from French into English by T. Hofmann.

conscripts were held for several nights in the local jail, during which 15 were selected to march outside the city to be bayoneted to death, while the rest were taken to the various labor camps of Western Anatolia. His group was the fourth such recruited from Ayvalık, but unlike the first three groups, which numbered in the hundreds, his perished in a slower manner. [26, p. 278] Despite the time of year and the already cold nights — it was the end of October 1922 — those conscripted for labor service from Ayvalık had to strip down to their underwear and were driven to the city of Manisa (Magnesia, Magnisa) in this half-stripped state and without suitable footwear. They were deliberately held captive in disastrous conditions and poor hygiene. On their march to Manisa, they were allowed to drink only infectious swamp water, apparently with the intention that typhus and other epidemics would decimate the malnourished, exhausted men.

One of the first tasks of E. Venezis' forced labor unit was to remove the bodies of 40,000 Christian men, women and children from Manisa and Smyrna; they had been tied together with wire before being murdered and dumped in a huge ravine of Mount Sipylos (Kirtikdere according to Venezis, otherwise Büyük Dere). "*The bodies had decomposed during the winter and the stream had washed the skeletons down from above. So, they reached to the road, to the rails.*" [27, p. 107]¹² Turkish authorities feared that the floating remains of the mass murder of Christians would be discovered by the Spanish League of Nations official Dellara, who was assigned to inspect the conditions of the prisoners and their care by the Turkish government. [27, p. 107]

The mortality rate among the Greek forced laborers was correspondingly high. Even the Hellenic consul at Konya in the Anatolian province of the same name reported on 7 March 1917, when Greece was still neutral, that in his area of office as well as in the neighboring province of Sivas the Greek Ottoman labor soldiers "perished by the thousands"[28] as a result of the poor living and working conditions.

¹² Translated from German into English by T. Hofmann.

At the time of the Kemalist conscription of Greek labor conscripts and in the final phase of the genocide — 1919–1922 — a Greek doctor in Islahiye (Sancak Cebelbereket, Adana province) noted a mortality rate of 80 percent: “*During my stay in Islahiye, I saw labor battalions consisting exclusively of 5,000 Greeks from Denizli [Aydın/Smyrna province]. They were decimated within a few months. Hunger, forced labor with a daily working time of twelve hours of uninterrupted hard labor, sun-stroke, illness and lack of all necessities led to conditions in which hardly 1,000 of them survived. The hospital received 100 sick people a day, most of whom died the next day.*” [26]

In 1922, conscription for forced labor was by no means limited to the western Anatolian areas formerly occupied by Hellenic forces, but also affected the Pontos and eastern Anatolia. In his telegram of April 25, 1922, the British High Commissioner to Constantinople (1920–24), Horace Rumbold, mentioned that “*the whole Greek population from the age of 15 upwards, of the Trebizond area and the hinterland was being deported, apparently to labour battalions at Erzerouni [Erzurum] and other places.*” [29]

Conclusions

Unlike the genocidal crimes committed by the Ottoman Empire during the Balkan Wars and the First World War, the crimes committed in Smyrna took place in full view of the world public from its very beginning. The tragedy of Smyrna was played out before the eyes of a large international audience: missionaries and teachers, diplomats and businessmen, and the crews of foreign warships and merchant ships anchored in the Gulf of Smyrna. They had arrived there before the Great Fire, hoping to prevent the worst from happening.

The former allies of Greece wanted to save the Christian population of the Ottoman Empire without getting involved in warfare themselves. In the end, the evacuation of a quarter of a million people, mostly women and children, from the city of Smyrna and its

surroundings, in addition to numerous refugees, remained. They all had to be evacuated within a fortnight. In contrast to today's evacuation situations, there were far fewer logistics, means of transport, networks and experience. Nevertheless, the problems of the involuntary separation of children and mothers in wartime situations, expulsions and deportations seem to remain unsolved to this day.

Smyrna 1922 became the epitome of a humanitarian failure. The evacuation there by Europeans and Americans anticipated what was last repeated in Afghanistan in August 2021: "local forces," in the case of Smyrna mostly servants, teachers and interpreters, were generally left behind, non-naturalized Greeks and Armenians pushed back at the port.

What shocked international observers then, as now, was the calculating brutality with which victors targeted civilians. In the Ottoman-Turkish case, it was a "domestic" genocide, not a "foreign genocide": the Christians in Aydın/Smyrna province were Ottoman citizens, not nationals of another state declared an enemy. At that time, there was not even a rudimentary psychological care for them in their respective host countries, namely Greece and the USA. At best, these traumatized persons received electric shocks in case they unsettled their surroundings with flashback reactions in later decades.¹³ They also did not have the slightest chance of returning, let alone of material reparation. In the 1920s, the Republic of Turkey finally expatriated the Christians who had already been expelled earlier. There was no more room for Armenians and Greeks in this new state, unless they denied their previous identity and ancestry.

¹³ In his memoir *Black Dog of Fate* (1997), U.S. Armenian author and literary scholar Peter Balakian tells of his grandmother Nafina, a survivor of the C.U.P. genocide against the Ottoman Armenians. The Japanese attack on Pearl Harbor in World War II inflicted re-traumatization on her, which was treated with electric shocks, as was customary at the time. After «successful» treatment, the grandmother retreated back into her silence, according to her grandson. — Balakian, Peter: *Die Hunde vom Ararat: Eine armenische Kindheit in Amerika* [Black Dog of Fate: A Memoir]. Vienna: Paul Zsolnay Verlag, 2000, pp. 366–368.

For Raphael Lemkin, the principal author of the United Nations Genocide Convention, the term genocide was not limited to the physical destruction of ethnic or religious groups, but included the destruction of their cultures and other elemental aspects of life. Lemkin had developed his complex definition of genocide, which went far beyond the physical destruction of national, ethnic, or religious collectives, as early as 1944.[30, p. 79] Newspaper reports in 1946 and 1947 on the debate over the international punishment of genocide show that Lemkin was well aware of Greek co-victims in the extermination of Ottoman Armenians during World War I and thereafter, and in public lectures cited the “massacres of Armenians and Greeks by Turkey”¹⁴ as examples of state genocidal crimes that could have been prevented with an appropriate law.

In 1948, the United Nations adopted its Genocide Convention. Fifty years later, the Rome Statute (1998) and the International Criminal Court came into being and with them the chance to punish *atrocious crimes*: Crimes against humanity, genocide and war crimes. But the prosecution of perpetrators remains unsatisfactory to this day. Some sentences — when they are handed down at all — are handed down decades late, as in the case of Serb leader Ratko Mladić, whose sentence was not upheld by a United Nations appeals court until 2021, almost 26 years after the fact. Genocide perpetrators and perpetrators of genocide evade prosecution, such as the former Sudanese President Omar al-Bashir, despite relevant evidence and multiple international requests for searches. Critics such as the political scientist Daniel Goldhagen complain that the International Criminal Court will remain nothing more than a figurehead and fig leaf of condemnatory politics as long as no international monitoring instrument is created to prevent the greatest of all crimes against humanity. [31]

¹⁴ Cf. Genocide under the Law of Nations. “The New York Times”, 5 January 1947; Genocide. “The New York Times”, 26 August 1946.

References

1. Ecumenical Patriarchate (1919), *Persecution of the Greeks in Turkey, 1914–1918*, Constantinople [London, Printed by the Hesperia Press].
2. Vakalopoulos, K. A. (2007), Vertreibung und Genozid an den Griechen Ost-Thrakiens [Expulsion and genocide against the Greeks of Eastern Thrace], *Verfolgung, Vertreibung und Vernichtung der Christen im Osmanischen Reich 1912–1922 [Persecution, expulsion and annihilation of the Christians in the Ottoman Empire, 1912–1922]*, Hofmann, Tessa (Hg.), Münster: LIT, überarb. 2. Aufl. (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte.32.), pp. 135–141.
3. Hofmann, T. (2012), The Genocide against the Christians in the Late Ottoman Period, 1912–1922, *The Asia Minor Catastrophe and the Ottoman Greek Genocide: Essays on Asia Minor, Pontos and Eastern Thrace, 1912–1923*, (Ed.) G. Shirinian. Bloomington, Ill.: The Asia Minor and Pontos Hellenic Research Center.
4. Zurlinden, S. (1918), *Der Weltkrieg: Vorläufige Orientierung von einem Schweizerischen Standpunkt aus [The World War: Preliminary Orientation from a Swiss Point of View]*, Vol. 2, Zürich: Orell Füssli
5. https://en.wikipedia.org/wiki/Aidin_Vilayet#cite_note-asia-5
6. [http://www.armenocide.net/armenocide/armgende.nsf/\\$\\$AllDocs/1915-03-19-DE-011](http://www.armenocide.net/armenocide/armgende.nsf/$$AllDocs/1915-03-19-DE-011)
7. Milton, G. (2008), *Paradise Lost: Smyrna 1922*, New York: Basic Books.
8. Gust, W. (2007), “Verständnislose Auswüchse des Militarismus” [“Incomprehensible excesses of militarism”], *Historicum: Zeitschrift für Geschichte*, Vienna, Herbst 2007, pp. 19–25.
9. Fotiadis, K.E. (Hg.) (2003), *Der Genozid an den Pontosgriechen. Bd. 12: Unveröffentlichte Dokumente aus den Archiven der Außenministerien Deutschlands, Österreichs, Italiens und des Vatikans [The Genocide of the Pontos Greeks. Vol. 12: Unpublished documents from the archives of the foreign ministries of Germany, Austria, Italy and the Vatican]*, Thessaloniki: Herodot.
10. Heinemann, M. (2019), *Die letzten Byzantiner: Die Vertreibung der Griechen vom Schwarzen Meer; eine Spurensuche [The Last Byzantines: The Expulsion of the Greeks from the Black Sea; a Search for Traces]*, Berlin: Links Verlag.
11. Hofmann, T., Björnlund, M., Meichanetsidis, V. (eds.) (2011), *The Genocide of the Ottoman Greeks: Studies on the State-Sponsored*

- Campaign of Extermination of the Christians of Asia Minor (1912–1922) and Its Aftermath: History, Law, Memory*, New York, Athens: Aristide D. Caratzas.
12. Tsirkinidis, H. (1999), “At last we uprooted them...”: *The genocide of Greeks of Pontos, Thrace and Asia Minor, through the French archives*, Thessaloniki: Kyriakidis publishers.
 13. Horton, G. (1926), *The Blight of Asia; An Account of the Systematic Extermination of Christian Populations by Mohammedans and of the Culpability of Certain Great Powers; with the True Story of the Burning of Smyrna*, Indianapolis: Bobbs-Merrill Company.
<http://www.hri.org/docs/Horton/HortonBook.htm>
 14. Georgelin, H. (2005), *Smyrne, septembre 1922 : une cité grecque-orthodoxe et arménienne non assimilable par le nationalisme turc*, « Yevrobatsi », 3 Décembre 2005, foot note 2.
 15. https://en.wikipedia.org/wiki/Aristeidis_Stergiadis
 16. Llewellyn-Smith, M. (1999), *Ionian vision: Greece in Asia Minor, 1919–1922*, New edition, 2nd impression ed., London: C. Hurst.
 17. Sakayan, D. (Ed.) (1997), *An Armenian doctor in Turkey: Garabed Hatcherian: My Smyrna Ordeal of 1922*, Montreal: Arod Books.
 18. Smyrna Burning (1922), “*The Times*”, September 15th 1922, p. 10.
 19. Slain archbishop foresaw massacre (1922), *Chrysostomos Sent Letters to Foreign Officials Predicting Smyrna Disaster*, “*The New York Times*”, 24 September 1922.
 20. Bierstadt, E. H. (2008), *The Great Betrayal: A Survey of the Near East Problem*, New York: Robert M. McBride & Co., 1924, Reprint, Bloomingdale: The Pontian Greek Society of Chicago.
 21. *Woman pictures Smyrna horrors: Dr Esther Lovejoy, an eyewitness, tells of terrible scenes on the Quay; she assails neutrality; declares it a crime for the world to lack the means to prevent such outrages*, “*The New York Times*”, October 9, 1922.
 22. Puaux, R. (1923), *Les derniers jours de Smyrne*, Paris: Compte d’auteur.
 23. Venezis, I. (1995), *The Number 31328*, Athens: Hestia.
 24. Beylerian, A. (1983), *Les Grandes Puissances L’Empire Ottoman et les arméniens dans les archives françaises (1914–1918)*, Paris: Publications de la Sorbonne, Série Documents, 34.
 25. Neyzi, L. (2003), Trauma, Narrative and Silence: The Military Journal of a Jewish ‘Soldier’ in Turkey during the Greco-Turkish War, *Turcica*, No. 35, pp. 291–313.

26. Vryonis, S. (2007), Greek Labor Battalions in Asia Minor, *The Armenian genocide: Cultural and Ethnical Legacies*, Hovannisian, Richard (Ed.), London: New Brunswick.
27. Venesis, E. (1969), Nr. 31328: *Leidensweg in Anatolien*, Main: Philipp von Zabern.
28. Turkish Cruelty Bared by Greeks (1918), Atrocities Like Those Against Armenians Revealed in Documents Translated for Greeks Here, *The New York Times*, 16 June 1918.
29. “Unspeakable Turk” (1922), Atrocities in Asia Minor, roads strewn with dead; Britain’s strong action, *The Irish Times*, May 16, 1922.
30. Lemkin, R. (1944), *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress*, Washington, D.C.: Carnegie Endowment for International Peace.
31. Akyol, C., Interview mit Daniel Goldhagen: „Iran glorifiziert den Tod“, *Die Tageszeitung*, 4.11.2009, <https://taz.de/Interview-Daniel-Goldhagen/!5153158/>

Автор / Author

Hofmann Tessa — Dr. phil., Research assistant at the Institute for Eastern European Studies at Freie Universität Berlin (until March 2015).

Тесса Хофманн — доктор философии, научный сотрудник Института Восточноевропейских исследований Свободного университета Берлина.

E-mail: tessa.hofmann@katwastan.de

С. Л. Фирсов

ФЕНОМЕН «РУССКИХ МУСУЛЬМАН» ПОСТСОВЕТСКОЙ ЭПОХИ: К ВОПРОСУ О ПСИХОЛОГИИ ВОСПРИЯТИЯ

Аннотация: Статья посвящена вопросу о психологии восприятия феномена «русских мусульман» постсоветской эпохи. Автор, рассматривая и анализируя как данные исламоведов, так и материалы отечественных публицистов, писавших на тему «русского ислама», пытается понять, насколько совместима самоидентификация «русских мусульман» именно как русских с их новой верой. В статье говорится о том, когда и почему тема «русских мусульман» стала актуальной и в современном российском религиоведении, и в общественной жизни постсоветской России. С. Л. Фирсов полагает, что «русские мусульмане» не могут называться субэтносом и в ближайшее время таковым не станут. По его мнению, это только особая группа верующих, понять и принять которую большинство «этнических русских» психологически не готово, предпочитая заявлять о себе как о «православных», но в большинстве случаев имея о вере своих предков такое же слабое представление, как и о вере последователей Пророка Мухаммеда.

Ключевые слова: «Русские мусульмане», ислам, Россия, религия, вера, самосознание, национальная идентичность, мировоззрение, менталитет.

S. L. Firsov

The Phenomenon of «Russian Muslims» of the Post-Soviet Era: To the Question of the Psychology of Perception

Abstract: The article is devoted to the question of the psychology of perception of the phenomenon of «Russian Muslims» in the post-Soviet era. The author, considering and analyzing both the data of Islamic scholars and the materials of

domestic publicists who wrote on the topic of «Russian Islam», tries to understand how compatible is the self-identification of «Russian Muslims» as Russians with their new faith. The article demonstrates when and why the topic of «Russian Muslims» became relevant both in modern Russian religious studies and in the public life of post-Soviet Russia. S. L. Firsov believes that «Russian Muslims» should not be designated a sub-ethnos and will not become one in the near future. In his opinion, this is only a special group of believers, which the majority of «ethnic Russians» are not psychologically ready to understand and accept, preferring to declare themselves as «Orthodox», but in most cases having the same weak idea of the faith of their ancestors as of faith of the followers of the Prophet Muhammad.

Keywords: «Russian Muslims», Islam, Russia, religion, faith, self-awareness, national identity, worldview, mentality.

Термин «русские мусульмане» появился в отечественном религиоведении относительно недавно, в XXI веке, когда его стали активно использовать, подразумевая численно небольшую этно-религиозную группу русских, принявших ислам. Известно, что этнорелигиозная группа — это часть народа, которая по причине специфической религиозной принадлежности обособилась от целого, выработав собственные религиозно-бытовые и культурные особенности, отличающие её от этнического большинства. Правда, этнографы отмечают, что указанные особенности обычно вырабатываются в условиях либо долговременной историко-географической замкнутости, либо самоизоляции.

Но в нашем случае «русские мусульмане» России (последнее следует особо отметить), живут не в условиях «вынужденной самоизоляции» и не в условиях «историко-географической замкнутости». За редкими исключениями они живут в окружении русского «этнического большинства», исповедующего православие, либо называющего себя православными. В современной России только в семи регионах большинство составляют «этнические мусульмане», традиционной религией которых является ислам. Это Ингушетия, где мусульман 98% от всего населения, Чечня — с 96% мусульманского населения, Дагестан — с 94%,

Кабардино-Балкария с 70%, Карачаево-Черкесия — с 54,6%, Башкортостан — с 54,5% и Татарстан — с 54% [9]. Большинство в остальных регионах (за исключением Тывы и Калмыкии, где верующие — преимущественно буддисты) составляют «этнические русские».

Разумеется, проблема заключается не только и не столько в «этничности». Следует учитывать также иной фактор — «фактор религиозности» российского населения в целом. Исследовательская служба «Среда» в 2013 г. представила «Атлас религий и национальностей Российской Федерации», который даёт общее представление, как верят и как относятся к религии граждане нашей страны. Из представленных данных следует, что 36 миллионов россиян верят в Бога как в Высшую силу, но конкретную религию не исповедуют. 58,8 миллиона заявили о своей принадлежности к Русской Православной Церкви, исповедуя православие, а 400 тысяч — о принадлежности к старообрядчеству. Ещё 2,1 миллиона указали на своё православие, отвергнув принадлежность и к РПЦ, и к старообрядчеству. Почти 6 миллионов назвали себя христианами, не считая себя ни православными, ни католиками, ни протестантами. 2,4 миллиона указали на то, что исповедуют ислам суннитского толка, а 300 тысяч назвали себя шиитами. При этом 6,7 миллиона россиян назвали себя мусульманами, не являющимися ни суннитами, ни шиитами. О своей приверженности католицизму заявили 140 тысяч человек, а о приверженности протестантизму — 300 тысяч. 140 тысяч указали на свою приверженность иудаизму, а 1,7 миллиона — об исповедании традиционной веры предков, поклонении богам и силам природы. 700 тысяч назвали себя буддистами, а 7,9 миллиона затруднились с ответом [3]¹.

¹ Следует также отметить, что по утверждениям Духовного управления мусульман европейской части Российской Федерации, мусульман в России проживает около 20 миллионов. Согласно данным ВЦИОМ по итогам Всероссийского опроса, проводившегося в январе 2010 г., доля называющих себя последователями ислама (как «мировоззрения» или «религии») за 2009 г. в России понизилась с 7 % до 5 % опрошенных. (См. подр.: [17]).

Картина, как видим, получается весьма пёстрая. Даже если принять во внимание её неполноту и неточность, всё же следует признать: говорить о российских верующих, в нашем случае — о мусульманах, как о некоем «целом», объединённом «общим мировидением», не приходится. К тому же нельзя не учитывать и последствия насаждавшегося в течение многих десятилетий Советского периода государственного атеизма, приведшего к разрушению прежних — «традиционных» — религиозных представлений. Восстановление подлинных принципов свободы совести в годы Перестройки не могло не привести и к возрождению разного рода псевдорелигиозных суеверий, попыткам восстановить прежние формы «бытового благочестия» (безотносительно к реальному времени), стремлению «обрести веру» во всей её первоизданной «чистоте». В данном случае оказывалось неизбежным формирование новых мифов о «традиции», замещение мифом реальности, осознанными и неосознанными попытками идеализации вновь обретаемой (или вновь постигаемой) веры.

Падение коммунизма и распад Советского Союза коренным образом изменили и отношение новой российской власти к вопросам религии. Русская Православная Церковь стала рассматриваться как сила, способная консолидировать большинство населения страны, чем дальше, тем больше вспомиравшее о своих «православных корнях». В этой связи вполне объяснимым оказывалось фактическое объединение двух понятий: «русский» и «православный». В ноябре 2014 г. об этом было громко заявлено в «Декларации русской идентичности», принятой XVIII Всемирным русским народным собором, главной темой работ которого было объявлено «Единство истории, единство народа, единство России». Отмечая, что каждая нация — сложное динамичное явление, а самый очевидный критерий национальности — самосознание, авторы «Декларации» указывали, что наиболее точно соответствует русскому народу совокупность людей, называющих себя русскими. Но то была лишь «присказка». Вспоминая далее о самосознании,

авторы «Декларации» не забыли сказать об «исконно» сложном генетическом составе русского народа, подчеркнув, что его уникальность заключается в принятии русской идентичности представителями разных национальностей, которое было результатом не принудительной ассимиляции («русификации»), «а следствием свободного личного выбора конкретных людей, связавших с Россией свою жизнь и судьбу».

В «Декларации» обращалось внимание на то, что владение русским языком обязательно для всякого русского, хотя обратное утверждение (об обязательности принадлежности к русскому народу для всякого русскоговорящего) — неверно. Русский народ назывался государствообразующим народом России и народом-строителем Российской цивилизации, почему и русский язык получил широкое распространение.

Далее речь шла о православной вере, сыгравшей в формировании русской идентичности огромную роль. При этом отмечалось, что в XX веке значительное число русских стало неверующими, не утратив при этом национального самосознания. Впрочем, несмотря на это, «утверждение о том, что каждый русский должен признавать православное христианство основой своей национальной культуры, является оправданным и справедливым. Отрицание этого факта, а тем более поиск иной религиозной основы национальной культуры, свидетельствуют об ослаблении русской идентичности, вплоть до полной ее утраты».

Обратим внимание на данное заявление. Из него однозначно следовало, что именно православная вера является гарантией сохранения национальной идентичности, хотя принадлежность к русской нации определяется комплексом связей: генетических, брачных, языковых, культурных, религиозных и исторических. И ни один из критериев не может считаться решающим. Для формирования национального самосознания обязательно иное: совокупность указанных связей с русским народом должна быть сильнее, чем совокупность связей с иной этнической общностью.

Ощутить это может только сам носитель национальной идентичности, совершая личный выбор. Русский должен чувствовать солидарность с судьбой своего народа, глубинную эмоциональную связь с главными событиями истории: Крещением Руси, Куликовской битвой, одолением Смуты, победами над Наполеоном и Гитлером.

Отметим, между прочим, что о преодолении монгольского ига в «Декларации» не упоминалось, как не упоминалось и об основополагающем событии начала XX века — Российской революции 1917 г., оказавшей колоссальное влияние на весь ход мировой истории. Не трудно понять, почему об этих событиях никакого упоминания не было. Но зато совершенно понятно, почему русская идентичность определялась следующим образом: «русский — это человек, считающий себя русским; не имеющий иных этнических предпочтений; говорящий и думающий на русском языке; признающий православное христианство основой национальной духовной культуры; ощущающий солидарность с судьбой русского народа» [6].

Указанное определение сразу же выводило «русских мусульман» (то есть этнических русских, принявших ислам) из круга лиц, имевших право называться русскими. Несмотря на то, что они думали и говорили по-русски и, быть может, даже ощущали солидарность с судьбой своего этноса (хотя судить об «ощущениях» всегда непросто), они не могли признать православное христианство основой национальной духовной культуры, поскольку основой *их собственной духовной культуры* мог быть только ислам. Это принципиальный момент, без объяснения которого вряд ли возможно говорить о феномене «русских мусульман».

Действительно, принятие ислама для человека, выросшего в русской среде (причём не только в религиозной), актуализировало вопрос о самоидентификации, разумеется, если ставший мусульманином русский был способен рефлексировать по поводу своей новой религии. Для примера вспомним о российском

политическом и общественном деятеле Гейдаре Джемале (1947–2016). Он родился в Москве, в семье азербайджанца-отца и русской матери. Никакого религиозного воспитания в детстве не получил. Отец был профессором кафедры рисунка и живописи МГТУ, дед (по отцу) служил в НКВД, закончив карьеру председателем Верховного Суда Азербайджанской ССР. Русская мать была профессиональной наездницей и дрессировщицей. Её отец одно время был заместителем министра культуры, а затем директором Малого театра и профессором ГИТИСа. Как рассказывал Г. Джемаль, все его предки были либо атеистами, либо осторожными агностиками. «Для меня же именно Ислам стал площадкой самоидентификации, — вспоминал он в конце жизни, — поскольку я с самого начала идентифицировал себя как азербайджанца (это был единственный способ дистанцироваться от окружающих). Я знал, что азербайджанцы — мусульмане, поэтому и стал читать соответствующие книги» [13].

Итак, приход к мусульманской вере был обусловлен тем, что среди предков Г. Джемала были этнические азербайджанцы. Но его отец был человеком неверующим, никаким религиозным традициям сына не обучал. «Идентификация» была вызвана лишь стремлением «дистанцироваться от окружающих». Можно предположить, что, если бы предки отца были католики или старообрядцы, Г. Джемаль стал бы читать иные «соответствующие книги». Однако в нашем случае важнее отметить иное: ислам стал для Г. Джемала площадкой самоидентификации. После этого он никогда не воспринимал себя как русского, хотя писал, говорил и думал по-русски, блестяще знал русскую литературу и историю. Значит, выбрав для себя путь верующего мусульманина, он отказался от русской идентичности — со всеми вытекающими отсюда последствиями. Православие для него не было основой духовной культуры; «идентичность» он выбрал самостоятельно, тем самым отказавшись и от русского «исторического наследства» (кстати

сказать, даже несмотря и на то, что первая жена его была верующей православной, регентом церковного хора).

Но пример Г. Джемаля нетипичный, хотя и характерный. Многие из тех русских, кто выбрал для себя ислам, вовсе не стремятся отказываться от «русской идентичности» (тем более, что у большинства из них нет «мусульманских корней», а все предки — или номинальные, или реальные православные христиане). Вероятно, именно по этой причине ряд «русских мусульман» выступили с критикой тех мест «Декларации русской идентичности», где говорилось о признании православного христианства как основы национальной духовной культуры. Среди них был муфтий Свердловской области Николай (Абдуль Куддус) Ашарин; руководитель отдела по связям с общественностью Союза мусульман Волгоградской области Сергей (Муса) Баранов; сотрудник Исторической мечети Москвы Владимир (Махди) Зарубин.

«Будучи мусульманином, я не только не утратил русскую идентичность, но и более сильно ее ощущаю, чем до принятия ислама, потому что именно крепкая вера — основа национальной идентичности, — заявил, например, Сергей (Муса) Баранов. — Когда ты понимаешь, что вера — это, прежде всего, ощущение богобоязненности, и когда ты через полную богобоязненность понимаешь, что этот мир дан только как испытание, ты начинаешь относиться к своей национальной принадлежности, к своей народности именно с точки зрения историчности. А еще сильнее эта идентичность у меня наступила в тот момент, когда стали происходить все эти события, связанные в Крымом и Украиной» [7].

В данном случае вспоминалось о событиях весны 2014 г. и «русский мусульманин» подчёркивал, что полностью солидаризируется с общественным мнением, преобладавшим тогда в России. «Идентичность» он связывал не с религией, а с государством. Это принципиальный момент в восприятии того, что, собственно, и подразумевалось под «национальной идентичностью» как таковой.

Ещё более жёстко выступил «русский мусульманин» Владимир (Махди) Зарубин, подчеркнувший, что и после принятия ислама он не перестал воспринимать себя как русского человека. «Это ерунда все, невозможно лишить людей их национальной идентичности принятием деклараций. Русскому человеку свойственен духовный поиск, он пытается найти истину, и, если не находит её для себя в православии, ищет в другом мировоззрении. Почти каждый день в ислам приходят новые девушки и парни, много славян — из русского народа, из украинского. Знаю и нескольких армян, которые приняли ислам. Напротив нас работает один брат из еврейского народа, открыл халяльный магазин, у него вся семья мусульмане. При этом они остаются людьми, искренне любящими свою Родину. Если человек — мусульманин, это не значит, что он не патриот своего государства» [7].

Оговорка, сделанная «русским мусульманином» в пылу полемики, осталась незамеченной, а напрасно: ведь он сказал о поиске истины «в другом мировоззрении», по сути подменив понятия «веры» и «мировоззрения». Вера, конечно, определяет мировоззрение человека, но не сводится к нему. Тем более, что мировоззрение бывает не только религиозным, но также обыденным, научным и философским. С терминологией следует обращаться более корректно!

Для верующего человека мировоззрение есть производное *его веры*, которая позволяет не только объединять людей, принадлежащих к одной конфессии/деноминации, но и разделять людей по религиозному признаку. Следует также помнить, что мировоззрение может совпадать у представителей разных религий, если речь идёт о принципах, поддерживаемых государством и служащих основанием официальной государственной идеологии. Не случайно, тот же Владимир (Махди) Зарубин подчёркивал, что «сегодня нужно делать упор на Россию как уникальную передовую многонациональную цивилизацию» [7]. Под «многонациональностью», вероятно, имелась в виду и поликонфессиональность

России, в которой ислам (равно как иудаизм и буддизм) считается «традиционным» вероисповеданием² [22].

При этом Владимир (Махди) Зарубин утверждал: «В исламе подчеркивается, что у нас одна национальность — мусульманин, человек, покорный Богу. А из народа он может быть какого угодно, без разницы. Главное, что все мы граждане России, и каждый выбрал себе путь, по которому он хочет приблизиться к Всевышнему» [7].

И это говорил человек, ранее утверждавший, что он — русский! Воистину, самоидентичность — большая и сложная проблема для тех, кто пытается соединить в себе русскую «этничность» и «инаковереие». Гейдар Джемаль решил вопрос с этничностью просто отказавшись от своего «русского наследства» (благо имел возможность это осуществить), а его «русскоговорящие» и «русскомыслящие» единовверцы вынуждены плутать в двух соснах: то называя свою веру национальностью «мусульманин», игнорируя проблему этничности и утверждая приоритет гражданства, то указывая, что принятие ислама никак не мешает им воспринимать себя как русских. Так мы снова и снова, по кругу, возвращаемся к проблеме самоидентичности «русских мусульман».

Когда эта проблема — как проблема — была осознана в российском социуме и заинтересовала не только религиоведов, но, шире, отечественных интеллектуалов, в том числе и деятелей культуры? Не будет ошибкой предположить, что это произошло

² В преамбуле Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», принятом осенью 1997 г., говорится о признании особой роли православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры, а также об уважении христианства, ислама, буддизма, иудаизма и других религий, составляющих неотъемлемую часть исторического наследия народов России [22]. Несмотря на то, что преамбула Закона — не Закон, всё-таки отметим: текст составлен не вполне удачно. Получается, что православие не есть христианство, которое, в свою очередь, вместе с двумя другими мировыми религиями и иудаизмом, а также не конкретизированными «другими» есть *часть* исторического наследия россиян!

в первую половину 1990-х гг., когда Афганская война была ещё недавним прошлым, а война Чеченская — трагическим и болезненным настоящим. Тогда же режиссёр В. И. Хотиненко снял фильм «Мусульманин», ставший культовым. Фильм вышел в прокат в 1995 г., получив ряд призов (например, Гран-при жюри Монреальского международного кинофестиваля — приз кинопрессы за 1995 г., как лучший фильм года). Сюжет фильма прост: в русскую деревню, на родину, возвращается гвардии рядовой Советской армии Николай Иванов, пробывший в плену у моджахедов семь лет. Афганский крестьянин выкупил солдата, когда его вели расстреливать, и Николай заменил ему убитого сына. В Афганистане бывший воин-интернационалист принял ислам, и в родное село вернулся правоверным мусульманином. Односельчане с радостью приняли долго отсутствовавшего земляка, однако непривычное для них поведение Абдуллы (таково было его исламское имя), его глубокая религиозность, неприятие алкоголя, воровства, его отношение к деньгам, — всё это привело к конфликту. Особенную неприязнь вызывал Абдулла у старшего брата — пьяницы с уголовным прошлым, который чуть было не убил его. Фильм заканчивается трагически: бывший замполит Николая Иванова, считавший его предателем, после откровенной с ним беседы, случайно застрелил его.

Фильм оставлял удручающее впечатление: жители русской глубинки показаны в нём вороватыми, глуповатыми, суеверными и алчными людьми, не имеющими чётких представлений о морали и нравственности. Они не столько злы, сколько глубоко невежественны, и в этом своём невежестве способны совершить подлость. На их фоне «русский мусульманин» Николай (Абдулла) выглядит цельным и искренним, но «чужим среди своих». Показательно, что многие из тех, кто смотрел фильм в YouTube, в своих комментариях отмечали всю неприглядность именно «русской жизни» в деревне. Так, один из зрителей с горечью написал: «Потрясающей правдивости фильм! Так деревня подошла

к своему финалу. Воровство, пьянство, отсутствие видения и самое главное полный атеизм. Нет Бога, а грех не страшен. Полная деградация. Автору сценария и режиссеру браво!!! Как пропустили этот фильм просто непонятно. В этом фильме так талантливо показан закат нашей деревни, что плакать хочется. Пропили, разворовали всю страну» [12].

О «русском мусульманине» Николае Иванове, как ни странно, большинство авторов комментариев не писало. А зрители, исповедующие ислам (по всей видимости, «этнические мусульманине»), просмотрев фильм, в комментариях заявляли о своей гордости от того, что исповедуют именно эту религию («Альхаидуллах, хвала Всевышнему — я мусульманин!!!! Мне чужды эти русские пьянки и разврат») [12].

На самом деле фильм был не о «русских пьянках», а о «русском мусульманине», получившем в плену «новое откровение», целиком и полностью изменившее его жизнь. В фильме представлен и православный священник — одноклассник старшего брата главного героя — отец Михаил, добрый и искренний человек. Он не в силах изменить жизнь своих односельчан, погрязших в «обыкновенных» пороках русского села: в пьянстве, мелком воровстве, пошлых пересудах друг о друге. Не смог он и примирить двух братьев: «русского мусульманина» и вечно нетрезвого, агрессивного его брата, на что искренне надеялась их мать — по-своему мудрая, но исключительно невежественная «тётка Соня». «В отце Михаиле она видит возможность примирения двух сыновей и просит его посоветовать молитву или заговор». То, что тётка Соня не видит разницы между молитвой и заговором, показательно и то, что она готовит скоромное угощение для отца Михаила в среду (в «постный» день). Её «традиционная религиозность» примитивна и проста, вера замещена суеверием, а на священника она смотрит скорее как на колдуна или шамана, чем на человека, который обязан научать правилам православной «жизни в Боге».

По словам современного исследователя фильма «Мусульманин», «Абдулла — ярко выраженный носитель высших духовно-нравственных и религиозных ценностей <...>, которого режиссер сделал символом возрождения», а «духовный мир среды в фильме олицетворяет первичное поле работы по осуществлению возрождения». Исследователь полагает, что в фильме отсутствует конфессиональная антитеза, а главная его идея «заключается в том, что возрождение возможно только при условии утверждения личности в истинности духовно-нравственных ценностей, что <...> имеет не столько религиозный или национальный аспект, сколько этическое и экзистенциальное, смысло-жизненное содержание. Социальная драма «Мусульманин» зафиксировала духовный и ценностный кризис постсоветской России и показала пути выхода из него через изменение ценностной иерархии в сознании человека эпохи. Парадоксальность выбора Героем вероисповедания, вопреки собственной традиции, была призвана заставить зрителя осознать разницу между истинной духовностью и ее кажимостью, увидеть достоинство самого человека, а не только выбранного вероучения» [5, с. 22–24].

Не будем спорить с приведенным мнением, даже согласимся с тем, что в фильме нет «конфессиональной антитезы». Обратим внимание на иное: впервые в российском кинематографе был выведен положительный образ «русского мусульманина», подкупающего своей искренностью и, главное, цельностью мировосприятия. На фоне русских земляков он выглядит «инопланетянином»: он имеет свои ценности и приоритеты, он отрицает «традицию» (а точнее то, что считалось таковой его близкими). Его «норма» вступает в диссонанс с «нормой» окружающего его большинства. У него иное понимание «чистоты» и «добра», и это *иное* дала ему не вера предков, а ислам.

Собственно говоря, указанное обстоятельство чаще всего и подчёркивается «русскими мусульманами», которые, как и показанный в фильме «Мусульманин» Николай Иванов, стремятся

быть *правоверными*, самим фактом принятия ислама противопоставляя себя *православным*. На мой взгляд, противопоставление это изначально предопределено, хотя этого «русские мусульмане» или нет. Но ведёт ли подобное противопоставление к «конфликту вер», или, лучше сказать, неизбежен ли подобный конфликт?

Это важный вопрос, от ответа на который зависит и успешное разрешение проблемы восприятия «русских мусульман» в современной России. Прежде всего отметим, что до сих пор не вполне ясно, сколько «русских мусульман» проживает в нашей стране. Данные разнятся. В Интернет-статье «Русские мусульмане» говорится, что число их точно не определено, «поскольку на основании данных переписи населения отделить этнических мусульман от новообращенных крайне сложно. По словам Али Вячеслава Полосина, в 2003 году число русских мусульман на территории России достигало десяти тысяч человек. Религиовед Силантьев утверждал в 2007 году, что не более, чем три тысячи человек — это русские, принявшие ислам за последние пятнадцать лет. Но уже в 2013 году он же утверждал, что за последние пятнадцать лет в России не более десяти тысяч славян приняли в России мусульманство»³ [21].

Али Вячеслав Полосин — бывший православный клирик, ещё в 1999 г. объявивший о своём переходе в ислам (первые полтора года он входил в шиитскую общину, затем перешёл в суннизм). О нём, как и о других бывших православных священнослужителях, принявших ислам, мне приходилось писать ранее [23, с. 124–

³ В качестве курьёза следует привести показательный «факт», упомянутый в статье о «Русских мусульманах». Среди известных русских мусульман прошлого неизвестные авторы назвали писателя Л. Н. Толстого и русского путешественника Афанасия Никитина (именно в такой последовательности). Афанасий Никитин был «произведён» в первые русские мусульмане. [См.: 8]. Всё-таки красивые сказки помогают жить и мотивируют слушающих, обыкновенно не забывающих о содержащемся в сказке намёке.

138]. Али Вячеслав Полосин — человек пристрастный, доверять его словам следует с определённой долей сомнения.

Что касается данных российского исламоведа Р. А. Силантьева, то следует признать, что и он «конфессионально небеспристрастен», ибо одно время являлся руководителем Правозащитного центра Всемирного русского народного собора и был сотрудником Синодального отдела по взаимоотношениям Церкви и общества. Но в данном случае «конфессиональная небеспристрастность» должна оцениваться скорее позитивно, ибо Р. А. Силантьев — серьёзный исследователь, получивший признание в научных кругах: и среди светских учёных, и среди учёных-мусульман. Относительно недавно он выпустил фундаментальную монографию «Русские мусульмане», в которой приводится подробная история движения неопитов, анализируются причины смены религии, даётся оценка формирующейся субкультуры «русских мусульман» и освещается ее этнический состав. В монографии представлены также биографии более ста «самых ярких» новообращённых «русских мусульман» [20]. Заинтересованный читатель может познакомиться с этим трудом, имея в виду, как автор оценивает «русских мусульман».

По словам Р. А. Силантьева, «это интересный феномен, особенно в свете повышенного интереса, который проявляют к новообращённым экстремистские и террористические организации. Подчеркну, что словосочетание “русские мусульмане” в названии монографии взято в кавычки сознательно, поскольку заметная часть героев этой книги не имеет отношения ни к русским, ни к мусульманам» [4].

Не вдаваясь в данном случае в подробности вопроса об экстремизме обратившихся в ислам русских, а также оставив за скобками вопрос о том, кого называют «русскими мусульманами» лишь по недоразумению, отметим: в нашем случае мы ведём речь именно о тех, кто считает себя представителем русского этноса — не «по крови», а по сути. И совершенно неважно, что,

по мнению Р. А. Силантьева, «среди так называемых русских мусульман по-настоящему русских меньше половины: в основном это люди с украинскими и южнороссийскими фамилиями». Вопрос о том, кого считать «по-настоящему русским», на мой взгляд, не только неразрешим, но и некорректен.

Впрочем, это частности. В любом случае, численность «русских мусульман», действительно, трудно поддаётся подсчёту. Ещё в 2011 г. Р. А. Силантьев говорил, что за двадцать лет в ислам обратилось 6000 человек, из которых 70% — жёны этнических мусульман, а остальные — люди с украинскими и южнорусскими фамилиями, а также экстремисты. Данные Р. А. Силантьев брал у областных/краевых администраций, что у его критиков (из «русских мусульман») вызвало плохо скрываемый скепсис.

«Полагаем, что эти данные немедленно станут точными, как только каждый новый мусульманин заведет себе привычку регистрировать смену вероисповедания в соответствующем госоргане», — писали критики, далее заявляя: «Меж тем, исследования одной только социальной сети «ВКонтакте» в конце прошлого года показали, что число пользователей с явно русскими фамилиями, смело указавшими в графе “вероисповедание” — Ислам, составило более 50 тысяч! И это только «ВКонтакте». А сколько новообратившихся не имеют доступа в интернет? А сколько имеют доступ, но не зарегистрированы «ВКонтакте»? А сколько новообратившихся пишут в этой графе — Единобожие? А сколько — пока ничего не написали?».

Продолжая полемику, критики вынужденно констатировали: «Да, среди новообращенных мусульман иногда встречаются лица с явными экстремистскими взглядами — но это проблема любого мусульманского сообщества любой страны, хотя относительно России можно отметить, что, по нашим наблюдениям, экстремизм таких лиц имеет ярко выраженную антирусскую направленность. Можно ли считать русским человека, который ненавидит свой народ за сам факт его существования?» [11].

Обратим внимание на фразу об «антирусской направленности». Она — ключевая. Новообращённые исламские экстремисты, принадлежавшие по рождению к русской нации, переставали ассоциировать себя с этой нацией, отказывались от «этничности» в пользу новой веры, пусть и понятой ложно. В данном случае важно отметить сам факт отказа! Впрочем, написавший об этих экстремистах приведённый выше пассаж, заканчивал свои рассуждения на иной ноте. «Бесполезно выяснять, почему мы, русские, принимаем Ислам — сколько «неофитов», столько и причин. И профилактировать их бессмысленно, ибо истинная причина — одна, и она известна даже “исламоведам” — Слово Аллаха дойдет до каждого дома, до всех людей. Но одних Оно возвысит, а других — унизит. Что и видят те, у кого есть глаза» [11].

С утверждением о «бесполезности выяснения» причин принятия ислама русскими *in cogrore*, конечно, не поспоришь: сколько принимающих мусульманскую веру, столько и причин. Впрочем, это утверждение применимо и при разговоре о мотивации любого неофита, поменявшего «старую веру» на «новую». Ищущий да обрящет!

Интереснее отметить, что вопрос о том, будут ли русские «читать Коран», а заодно и «есть рис палочками», актуализировался именно в начале XXI века, когда в России существенно выросло число мигрантов (в том числе нелегальных) из Средней Азии и Китая. О Китае и «палочках для риса» говорить не будем, но вспомним о другом, — страх (или опасение) перед возможной «исламизацией» тогда в российских средствах массовой информации стал активно обсуждаться. Начало этому обсуждению, среди прочих, положила газета «Комсомольская правда», на страницах которой летом 2003 г. были опубликованы статьи журналиста Галины Сапожниковой [18]. Она, правда, писала не о «русских мусульманах», а о мигрантах, прежде всего о мусульманах, приехавших в Россию после развала СССР, и о причинах подъёма бытового национализма среди «русских-русских». Но один

вопрос с неизбежной закономерностью и достаточно быстро вывел на другой: о «русских мусульманах». На журналиста подали в суд за оскорбление религиозных чувств и достоинства мусульман именно «русские мусульмане»... Карелии. Г. Сапожникова поехала в Петрозаводск, встретила с представителями «карельской уммы» (с «русскими мусульманами») и даже опубликовала по этому поводу подробный репортаж.

«Этническим мусульманам никому ничего доказывать не надо — раз в неделю, по пятницам, они приходят в молельный дом, на чем их участие в партийном строительстве заканчивается, — с присущей «Комсомольской правде» эпатажностью писала она. — <...> Но русские мусульмане — совсем другая история. Им нужно убедить: а) себя — в том, что они сделали правильный выбор, б) мусульман по рождению — в том, что неопиты не хуже их. Им нужно защищаться, поэтому они и нападают».

Остановимся на этом выводе. Он психологически верен. Защита довольно часто бывает неадекватна (или не вполне адекватна) нападению. И разбираться в том, кто более виноват — «напавший» или «защищающийся» — в большинстве случаев контрпродуктивно. Кстати сказать, Г. Сапожникова достаточно красочно описала свою встречу с одним из представителей сообщества «русских мусульман» — этнической немкой («русской немкой»), ставшей женой сирийского араба, который учился в Петрозаводске на медика, но стал имамом. Впрочем, мусульманкой она стала ещё до замужества. И это тоже немаловажно. В любом случае, «русские мусульмане» в России — это именно *русские* по языку, мышлению, воспитанию, культуре и образованию, а не только имеющие «русскую кровь» люди. Данное обстоятельство следует и меть в виду, более не останавливаясь на вопросе об «этнических корнях». В своей статье Г. Сапожникова рассказала о встречах и беседах с теми русскими, живущими в Карелии, кто выбрал для себя ислам, и резюмировала: «Вот эти милейшие русские люди и сочли мою статью про национализм

для себя оскорбительной. Каждый из них по отдельности — хороший человек, искренний и тонкий. Но что с ними происходит, когда они собираются вместе? И почему остальным русским это не нравится?» [19].

Ответа журналист не даёт, очевидно надеясь, что каждый из прочитавших её репортаж сам сделает соответствующие выводы. Но сама постановка вопроса выглядит достаточно провокационно: а в самом деле, почему? Неужели потому же, что и односельчане Николая Иванова — бывшего советского солдата, ставшего Абдуллой («рабом Божиим») из «Мусульманина»? Вот и задумаешься о «волшебной силе искусства»!

Впрочем, Николай Иванов художественного фильма «Мусульманин» был один, а не *вместе* со своими единоверцами. Один в иноверном и потому враждебном ему окружении. Проблема «собрания», пусть и неосознанная, и не понятая в полной мере, но всё-таки была названа Г. Сапожниковой («Что с ними происходит, когда они собираются вместе?»). Журналист «Московского комсомольца», вероятно, не вполне понимала, насколько важна проблема «собрания» для «русских мусульман», которые попытались её разрешить всего лишь спустя год после публикации её статей.

В июне 2004 г. на съезде «Организации русских мусульман» (в Омске) была создана Национальная организация русских мусульман (НОРМ), заявившая об объединении этнических русских, исповедующих ислам и поставившая в качестве своеобразной «задачи-максимум» обращение в ислам всех этнических русских. Не касаясь истории этой организации, следует обратить внимание на то, что с самого начала НОРМ «заявила, что будет вести свою деятельность “в рамках Ислама исключительно в его традиционной, суннитской форме”, признавая все 4 мазхаба и суфизм», а также, «что из-за незрелости русских мусульман создать единый джамаат в России не представляется возможным». Было также подтверждено «лояльное отношение организации

к суверенному Российскому государству и неучастие НОРМа и его членов в какой-либо антигосударственной и антиправительственной деятельности». Проблему статуса Чечни и Кавказа решили считать «не имеющей принципиального значения для развития русского мусульманского сообщества» [14].

Вскоре, в августе 2005 г., на Шуре (Совете) НОРМ был утверждён и флаг движения — бело-красно-чёрный с золотой шахадой, напоминающей ладью. Объясняя смысл флага, лидеры НОРМ констатировали: «Цвета и символы флага и их расположение обладают смыслом и укоренены в геральдике как исламского мира, так и русского и родственных ему народов. Нахождение вверху белого цвета, олицетворяющего устремления духа, указывает на главенствующую роль Единобожия, Ислама для общности и идентичности русских мусульман. Красный как цвет крови означает сохранение русскими мусульманами своих родовых корней, стремление к распространению Ислама среди своих соплеменников и родственных им народов. Чёрный как цвет почвы означает связь с землей — как исторической родиной, так и любой страной, в которой проживают русские мусульмане, стремясь приносить пользу обществу, возвышая Ислам и сохраняя свою идентичность. Ладья указывает на архетип варягов-русов, динамику движения, которому, согласно известному исламскому высказыванию, сопутствует благодать, в данном случае — на пути Аллаха» [24].

Вот так «архетип варягов-русов» оказался незатейливо привязан идеологами НОРМ к цветам знамён исторических исламских халифатов: Омейядского, Османского и Аббасидского. Идеологи НОРМ не забыли указать и на то, что знамя с указанными цветами в начале XXI века использовало русское национально-освободительное движение, а затем и «движение финно-угорского народа эрзя, генетически родственного значительной части русских» [24]. Как говорится, к слову об «этничности»!

В 2007 году руководители Национальной организации русских мусульман заявили, что станут развивать в России

маликитский мазхаб — учение одной из правовых школ суннитского ислама [1, с. 483]. По их мнению, эта правовая школа является идеологической основой для строительства общины русских мусульман. Однако добиться конструктивного включения «русских мусульман», объединённых в централизованную организацию, не получилось. Большинство их в итоге не вошло в НОРМ. Очевидно, тому помешали «комплексы неофитов» (не случайно, уже в 2006 г. председатель Духовного управления мусульман Азиатской части России и сопредседатель Совета муфтиев России Нафигулла Аширов осудил НОРМ за «русский шовинизм» [15]).

Кстати, о «шовинизме». Вновь вспоминая о Г. Джемале, отметим, что именно ему приписывается формулирование ещё в 1990-е гг. идеи «русского ислама». Полноценно осуществить реализацию указанной идеи не удалось. По словам обозревателя «Независимой газеты-Религии» В. Мальцева, «существующие де-факто этнически русские мусульманские общины, авторитетнейшей из которых является созданная в 2000 году община «Прямой подход» (ее сопредседатель — известный переводчик Корана Иман-Валерия Порохова), этнический подход к обращению открыто осудили: “Ислам не может быть ни русским, ни татарским, ни арабским, ни каким-либо еще по национальному признаку. Ислам — один, и он дан всему человечеству”» [15].

В этих словах недвусмысленно выражена мысль о том, что «русские мусульмане» — это одно, а «русский ислам» — совершенно другое. Неслучайно, именно русские националисты (и явные, и «латентные») составили основной костяк тех «русских мусульман», которые пытались реализовать себя в наиболее воинственных исламистских организациях, откровенно симпатизируя ваххабизму и, впоследствии, террористическому «Исламскому государству». Подобных «верующих» принято называть «русскими исламистами» [16, с. 70–82].

Были среди радикально настроенных «русских мусульман» и те, кто проповедовал и проводил в жизнь идеи расизма

и ксенофобии. О них-то как раз и говорил муфтий Н. Аширов. Одним из наиболее активных и известных «русских мусульман»-националистов в первое десятилетие XXI века был Вадим Сидоров, в 2003 г. принявший ислам и ставший Харуном ар-Руси. В. Сидоров особо не скрывал, что с юности его религией был национализм, но на заре нового тысячелетия он разочаровался в своей нации и попытался «найти себя» в исламе. И нашёл, став одним из лидеров НОРМ (в качестве главного мухтасиба, то есть человека, следящего за претворением в жизнь исламских моральных норм, заключающихся в повелении одобряемого и запрещении осуждаемого).

Что делать! Объяснимый максимализм неофитов, помноженный на максимализм «ищущих откровения» русских маргиналов, пришедших в ислам в результате весьма парадоксальных религиозных поисков и экспериментов, сделал своё дело: «объединиться» не получилось. Сторонники «конструктивной линии» развития движения «русских мусульман» вышли из НОРМ, власть и влияние в которой приобрели В. Сидоров и его единомышленники. А в сентябре 2013 г. лидеры НОРМ приняли решение покинуть Россию. В их заявлении говорилось: «В настоящий момент все основные идеологи, медиа-активисты и исламские студенты НОРМ находятся за пределами России, откуда продолжают свою деятельность по донесению правды об исламе до российского и мирового сообщества. Действительность такова, что в сложившихся в России условиях любой, кто хочет открыто ассоциировать себя с идеями и организациями, произвольно признанными “неблагонадежными”, должен быть готов покинуть страну, чтобы делать это из-за рубежа, либо стать объектом провокаций местных силовиков». Их решение, не без сарказма, приветствовал и Р. А. Силантьев [10].

Резюмируя, следует вновь возвратиться к теме о влиянии и активности «русских мусульман» в России XXI века. И их влияние, и их активность не следует преувеличивать. В большинстве своём

это религиозные маргиналы, порвавшие связи с традиционным «русским миром» и не ставшими полностью «своими» для представителей народов, традиционно исповедующих ислам. Чтобы стать «своими» необходимо ассимилироваться в исламской среде, которая весьма неоднородна. С другой стороны, сохранить «этничность», будучи мусульманином, для русского по рождению и воспитанию, весьма непросто. Особенно учитывая то, что в последнее время «духовно-мировоззренческие основания русского национального менталитета являются предметом ожесточенной идеологической и политической борьбы» [16, с. 79].

Впрочем, нельзя не признать и того, что на протяжении почти трёх последних десятилетий «русский ислам» существует в «поле страха, подозрительности и умолчания». В целом немотивированные, эти страх и подозрительность переносятся и на «русских мусульман», сплочённость и сила которых порой чрезмерно и безосновательно преувеличивается. Вместо разговора о феномене «русских мусульман» впору говорить об одноимённом мифе, замещающем и закрывающем реальность. А реальность такова, что даже вопрос о численности «русских мусульман» оказывается мифологизирован. Об этом свидетельствует несогласованность утверждений их лидеров, о чём ещё в начале XXI века писал православный публицист Анатолий Артёмов.

Конечно, он, как и любой религиозно ориентированный человек, в своих суждениях о «чужой вере» изначально субъективен. Но, в конце концов, и его оппоненты не могут похвастаться беспристрастностью. Важнее обратить внимание на иное: никакого «единения» среди «русских мусульман» не наблюдается, а мусульманские деятели, представители традиционно исповедующих ислам народов России, без восторга говорили о своих новых «братьях по вере». «Примеры русских, перешедших в ислам, не слишком обнадеживающие: у них обычно повышенная агрессивность, да и менталитет у них совсем другой», — цитировал А. Артёмов слова председателя Духовного управления мусульман Республики

Татарстан (в 1998–2011 гг.) и ректора Российского исламского университета Гусмана Исхакова [2].

Оставим эти слова без комментария, обратив внимание на основные причины, заставлявшие и заставляющие русских принимать ислам. Эту религию принимают либо те, кто пришёл к осознанию её истинности в результате духовных исканий, интеллектуальных поисков и длительных размышлений; либо те, кто отказался от веры предков по иным причинам. Среди «иных» причин в первую очередь, конечно, следует назвать семейные (заключение брака с мусульманином/мусульманкой), а также обращение насильственное (солдат в афганском или чеченском плену). «Иными» можно назвать и «социальные/экономические побуждения» — жизнь и работа в мусульманском окружении. При этом следует сказать, что «духовные искания» далеко не всегда свидетельствуют о «духовном росте» ищущего. Неслучайно, абсолютное большинство «русских мусульман», пополнивших ряды исламистских радикалов, приняли ислам, пройдя своеобразный религиозный путь — от членов фашиствующих организаций, через увлечение квази-православными течениями и неоязычеством.

«Идейных» занимающихся активным прозелитизмом верующих среди «русских мусульман» относительно немного (как, впрочем, и среди любых иных групп верующих, и мусульман, и христиан). «Идейные», как могут, популяризируют ислам, часто играя на противопоставлении его христианству, которое ранее оставили. Радикализм суждений этим обстоятельством фактически предопределён — со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Увы, но следует признать: что «русские мусульмане» не могут содействовать формированию столь необходимой современной российской власти «общероссийской идентичности», поскольку последняя подразумевает своеобразную «конвергенцию традиций», в том числе и религиозных. «Традиционное христианство»,

как и «традиционный ислам», воспринимаются Российским государством как важные составные части «общероссийской идентичности». «Русские мусульмане», именно как «*русские* мусульмане», так восприниматься не могут.

Это принципиальный момент, который нельзя не учитывать. Проблема самоидентичности «русских мусульман» — это сугубо *их проблема*, которую они полностью решить до сих пор так и не смогли. Однако, нельзя не признать эту проблему важной, имеющей принципиальное значение в межконфессиональной жизни российских верующих (и православных, и мусульман). «Русские мусульмане», в отличие от русских старообрядцев, — не субэтнос. И, судя по всему, в ближайшее время таковым не станет. Пока это только особая группа верующих, понять и принять которую большинство «этнических русских» психологически не готово, предпочитая заявлять о себе как о «православных», но в большинстве случаев имея о вере предков такое же слабое представление, как и о вере последователей Пророка Мухаммеда.

Литература

1. Али-заде, А. А. Маликитский мазхаб (2007), *Исламский энциклопедический словарь*, М., 2007.
2. Артёмов, А. (2003), Много ли в России «русских мусульман»? *Церковный вестник*, № 17 (270), <http://www.tserkov.info/tio/?id=3986>.
3. Атлас религий и национальностей РФ: инфографика, *Среда. Исследовательская служба*, <https://sreda.org/arena-news/atlas-religiy-i-natsionalnostey-rf-infografika>.
4. Вышла первая монография о новообращённых мусульманах, *МГЛУ*, https://www.linguanet.ru/proektnaya-deyatelnost/laboratoriya-destruktologii/novosti/?ELEMENT_ID=8323.
5. Гаранов, Ю.С. (2012), Аксиологический анализ образа Героя в фильме В. Хотиненко «Мусульманин», *Теория и практика общественного развития*, № 1.

6. Декларация русской идентичности, *Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата*, <http://www.patriarchia.ru/db/text/508347.html>.
7. Известные русские мусульмане поспорили с РПЦ о национальной идентичности, *ISLAM NEWS. Информационное агентство России*, <https://islamnews.ru/news-440873.html>.
8. Известные русские мусульмане прошлого, *Русские мусульмане*, https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A0%D1%83%D1%81%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B5_%D0%BC%D1%83%D1%81%D1%83%D0%BB%D1%8C%D0%BC%D0%B0%D0%BD%D0%B5.
9. Ислам в России, *Википедия. Свободная энциклопедия*, https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%98%D1%81%D0%BB%D0%B0%D0%BC_%D0%B2_%D0%A0%D0%BE%D1%81%D1%81%D0%B8%D0%B8.
10. Исламовед поддерживает лидеров Национальной организации русских мусульман, призвавших своих единомышленников покинуть Россию, *Интерфакс-Религия*, <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=52527>.
11. Как Р. Силантьев отрешает русских мусульман от русской нации, *ГолосИслама.RU. Информационно-аналитический портал*, <https://golosislama.com/news.php?id=1055>.
12. *Комментарии к фильму «Мусульманин»*, <https://www.youtube.com/watch?v=feev2JjxV4A>.
13. Леско, М. (2009), Гейдар Джемаль: предвестник Абсолюта, *Новый взгляд*, 19 марта, № 3.
14. «Организация русских мусульман» за лояльное отношение к Российскому государству *KAVKAZCENTER.com*, <https://www.kavkazcenter.com/russ>.
15. Мальцев, В. (2009), Тупики «русского национального ислама», *НГ-религии*, 16 сентября.
16. Ракитянский, Н.М., Зинченко, М.С. (2015), Русские исламисты — как политико-психологическая реальность, *Вестник СПбГУ*, Сер. 16, Вып. 3.
17. Религия в России, *Википедия. Свободная энциклопедия*, <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A0%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%B3>

%D0%B8%D1%8F_%D0%B2_%D0%A0%D0%BE%D1%81%D1%81%D0%B8%D0%B8#cite_note-VTsIOM2010-48.

18. Сапожникова, Г. (2003), Будут ли русские чтить Коран и есть рис палочками? *Комсомольская правда*, 8, 9, 10 июля.
19. Сапожникова, Г. (2003), Почему русские принимают ислам?, *Комсомольская правда*, 21 октября.
20. Силантьев, Р. А. (2020), *Русские мусульмане*. М., 2020.
21. Современная русская мусульманская община, *Русские мусульмане*, <https://medinaschool.org/library/obshchestvo/istoriya-islama/russkie-musulmane>.
22. *Федеральный закон от 26.09.1997 г. № 125-ФЗ. О свободе совести и о религиозных объединениях*, <http://www.kremlin.ru/acts/bank/11523/page/1>.
23. Фирсов, С.Л. (2013), «Третий путь» как альтернатива «Третьему Риму», *Ислам в России: культурные традиции и современные вызовы. Материалы международной научной конференции*, Отв. ред. Т. Г. Туманян, СПб, С. 124–138.
24. Флаг НОРМ (Национальной Организации Русских Мусульман), *Русские мусульмане*, <http://russmuslims.info/?p=89>.

References

1. Ali-zade, A. A. (2007), Maliki Madhhab, *Islamic Encyclopedic Dictionary*, Moscow.
2. Artyomov, A. (2003), Are there many «Russian Muslims» in Russia? *Church Bulletin*, No. 17 (270), <http://www.tserkov.info/tio/?id=3986>.
3. Atlas of religions and nationalities of the Russian Federation: infographics, *Wednesday Research Service*, <https://sreda.org/arena-news/atlas-religiy-i-natsionalnostey-rf-infografika>.
4. The first monograph about newly converted Muslims was published, *MSLU*, https://www.linguanet.ru/proektnaya-deyatelnost/laboratoriya-destruktologii/novosti/?ELEMENT_ID=8323.
5. Garanov, Yu.S. (2012), Axiological analysis of the image of the Hero in the film «Muslim» by V. Khotinenko, *Theory and practice of social development*, No. 1.

6. Declaration of Russian identity, *Russian Orthodox Church. Official website of the Moscow Patriarchate*, <http://www.patriarchia.ru/db/text/508347.html>.
7. Well-known Russian Muslims argued with the Russian Orthodox Church about national identity, *ISLAM NEWS: Russian News Agency*, <https://islamnews.ru/news-440873.html>.
8. Famous Russian Muslims of the past, *Russian Muslims*, https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A0%D1%83%D1%81%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B5_%D0%BC%D1%83%D1%81%D1%83%D0%BB%D1%8C%D0%BC%D0%B0%D0%BD%D0%B5.
9. Islam in Russia, *Wikipedia. The Free Encyclopedia*, https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%98%D1%81%D0%BB%D0%B0%D0%BC_%D0%B2_%D0%A0%D0%BE%D1%81%D1%81%D0%B8%D0%B8.
10. Islamologist supports the leaders of the National Organization of Russian Muslims who called on their like-minded people to leave Russia, *Interfax-Religion*, <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=52527>.
11. How R. Silantyev renounces Russian Muslims from the Russian nation, *GolosIslam.RU. Information and analytical portal*, <https://golosislama.com/news.php?id=1055>.
12. *Comments on the film «Muslim»*, <https://www.youtube.com/watch?v=fev2JjxV4A>.
13. Lesko, M. (2009), Heydar Dzhemal: Harbinger of the Absolute, *New Look*, March 19, No. 3.
14. «Organization of Russian Muslims» for loyalty to the Russian state, *KAVKAZCENTER.com*, <https://www.kavkazcenter.com/russ>.
15. Maltsev, V. (2009), Dead ends of «Russian national Islam», *NG-religions*, September 16.
16. Rakityansky, N. M., Zinchenko, M. S. (2015), Russian Islamists as a political and psychological reality, *Bulletin of St. Petersburg State University, Ser. 16*, Issue. 3.
17. Religion in Russia, *Wikipedia. The Free Encyclopedia* https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A0%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%B3%D0%B8%D1%8F_%D0%B2_%D0%A0%D0%BE%D1%81%D1%81%D0%B8%D0%B8#cite_note-VTsIOM2010-48.

18. Sapozhnikova, G. (2003), Will Russians honor the Koran and eat rice with chopsticks? *TVNZ*, 8, 9, 10 July.
19. Sapozhnikova, G. (2003), Why do Russians accept Islam? *TVNZ*, October 21.
20. Silantiev, R. A. (2020), *Russian Muslims*, Moscow.
21. Modern Russian Muslim community, *Russian Muslims*, <https://medinaschool.org/library/obshestvo/istoriya-islama/russkie-musulmane>.
22. *Federal Law of September 26, 1997 No. 125-FZ: On freedom of conscience and religious associations*, <http://www.kremlin.ru/acts/bank/11523/page/1>.
23. Firsov, S.L. (2013), «The Third Way» as an alternative to the «Third Rome», *Islam in Russia: cultural traditions and modern challenges. Materials of the international scientific conference*, ed. T. G. Tumanyan. Saint Petersburg.
24. Flag of NORM (National Organization of Russian Muslims), *Russian Muslims*, <http://rusmuslims.info/?p=89>.

Автор / Author

Фирсов Сергей Львович — доктор исторических наук, профессор кафедры ЮНЕСКО РГПУ имени А. И. Герцена, профессор Санкт-Петербургской духовной академии.

Firsov Sergei L. — DSc, Professor of the UNESCO Department of the Russian State Pedagogical University named after A. I. Herzen, Professor of the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: sfirsofff@mail.ru

ДАЛЬНИЙ ВОСТОК: ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ И КУЛЬТУРА

Kirill Solonin

TANGUT PLATFORM SŪTRA AND CHAN BIOGRAPHICAL LITERATURE

Abstract: The purpose of the study is to locate Tangut Buddhist texts within a more general framework of Sinitic Buddhism in Northern China during 11–13th centuries. This means that we envisage Tangut Buddhist texts, both translations and locally composed works, as the sources not only for the study of Tangut Buddhism but also for the better understanding of the Sinitic Buddhism in the adjacent areas. For the Platform Sutra we have established two independent traditions and tried to compare these with the Dunhuang version by Fahai, and also with the surviving fragments of the Tangut Chan biographical literature. Philological conventions which discovered thereby indicate on the multiplicity of sources for the Tangut Chan, reflexive of the multifaceted situation in circulation of these texts in Northern China during 11–13th centuries.

Keywords: Buddhism, Tangut Chan, the Platform Sutra, Tangut Buddhism.

К. Ю. Солонин

Сутра Помоста Шестого Патриарха и Чаньская биографическая литература в Си-Ся

Аннотация: Статья посвящена анализу малоизвестного фрагмента *Сутры Помоста Шестого Патриарха* из Британской библиотеки. В статье рассматривается отношение между этим фрагментом и другими известными фрагментами текста. Также разбирается возможная связь между текстом *Сутры Помоста* и тангутской версией *Цзиндэ Чуаньдэн лу* с точки зрения реконструкции истории Буддизма в Си-Ся.

Ключевые слова: буддизм, Си-Ся, тангуты, тангутский буддизм, Сутра Помоста.

The following discussion is limited to the texts in Tangut only. Tangut version of the *Platform Sūtra* is the only known pre-modern translation of the fundamental text of early Chan Buddhism. For Chan biographical literature we currently have a collection of biographies known under an abridged title “Essentials of the Lamp” (*tjij¹ tshji¹* 沟, henceforth EL). A large fragment of *Jingde Chuandeng lu* in Chinese preserved among the Khara-Khoto findings, will not be discussed here [1, p. 250–253]. Surviving part of EL is a fragment of the 3rd juan of the original woodblock print publication. The fragment includes biographies of the first tier of Huineng’s disciples: Zhicheng 志誠, Fada 法達, Zhitong 智通, Zhiche 智徹, Zhichang 智常, Zhidao 志道 [2: 531–555]. The 5th juan of *Jingde Chuandeng lu* also contains entries on the Master Xiaoliao 曉了 from Bianyan shan 匾檐山, of whom no records survived and Hebei Zhihuang 河北智隍. In *Jingde Chuandeng lu* the entries on these two masters are located between Zhicheng and Fada, therefore we concluded that these had been omitted by the compiler of EL. This leads to suggestion that although EL closely reminds *Jingde Chuandeng lu* 景德傳燈錄, the Tangut text is in fact the translation of a Northern Song composition *Chuandeng Yuying ji* 傳燈玉英集 by Wang Sui 王隨 975–1039, completed in 1034¹.

Currently the *Platform Sūtra* survives in a set of fragments distributed between various Tangut collections worldwide. One set is represented by the fragments of the text kept in the National Library of China, Library of Beijing University, library of Ryūkoku University in Japan, fragments originally copied by Luo Fucheng 羅福成 and fragments from Fu Ssu-nien Library in Academia Sinica. From

¹ Tangut text: *Catalog* no 756. Nishida originally thought that it is a copy of the Tangut translation of the *Jingde Chuandeng lu*, which is not correct. Currently the text of *Chuandeng Yuying ji* is available in CBETA (B14 no 82). The publication of the text was authorized during the 1st year Jingyou 景佑 1034, and the text was published in 1036. Current version of this publication is based on the Jin edition included into the *Zhaocheng Jin zang* 趙城金藏. Our identification is based on the fact that the Tangut text omits several biographies from *Jingde*. See: [3, p. 177–178; 258]; also see: [4, p. 1–22]; [5, p. 622–625].

憊憊，憊刃絆蕘，駭蕘恹蕘。憊刃絆蕘輟憊，憊蕘蕘蕘，憊恹蕘
 蕘。憊蕘 [...] 絆蕘蕘蕘。蕘蕘蕘蕘：“蕘絆蕘蕘憊 [...] 蕘蕘”。

- 憊蕘蕘蕘憊？蕘 [...] 蕘蕘？ 蕘蕘：“蕘絆蕘蕘，蕘蕘蕘蕘 [...]”
3. [...] 蕘蕘蕘 [...] 蕘，蕘蕘蕘蕘，蕘恹蕘蕘？” 蕘蕘：“蕘蕘蕘，
 恹蕘蕘蕘”。
- 蕘蕘：“蕘蕘蕘蕘，恹蕘蕘蕘。” 蕘蕘蕘蕘：“蕘蕘蕘
 蕘蕘，恹蕘蕘蕘？” 蕘蕘：“蕘蕘蕘蕘蕘，蕘蕘蕘蕘蕘，蕘蕘蕘蕘，
 蕘蕘蕘蕘。蕘蕘蕘蕘蕘，恹蕘蕘蕘蕘蕘。蕘蕘蕘：“蕘蕘蕘，恹蕘蕘” 蕘
 蕘，蕘蕘蕘蕘？ 蕘蕘恹蕘蕘，蕘蕘蕘蕘。蕘蕘蕘蕘，蕘蕘蕘蕘，
 蕘蕘蕘蕘。” 蕘蕘：“蕘恹蕘蕘，蕘蕘蕘，蕘恹蕘蕘，蕘蕘蕘。蕘
 蕘蕘蕘蕘蕘蕘，蕘蕘蕘蕘蕘” 蕘蕘蕘蕘，蕘蕘，恹蕘蕘蕘。蕘
 蕘：“蕘蕘蕘蕘蕘蕘，蕘蕘蕘蕘蕘蕘，蕘蕘蕘蕘蕘蕘，蕘蕘蕘蕘蕘蕘，
 蕘蕘蕘蕘蕘。蕘蕘蕘蕘蕘蕘蕘，蕘蕘蕘蕘蕘蕘蕘？ 蕘蕘蕘蕘，蕘
 蕘蕘蕘蕘蕘，蕘蕘蕘蕘蕘，蕘蕘蕘蕘蕘蕘蕘。 [...] 蕘蕘恹蕘蕘蕘
 蕘？ 蕘蕘蕘蕘蕘蕘”。
4. 蕘蕘蕘蕘蕘蕘，蕘蕘，蕘蕘， [...] 蕘蕘，蕘蕘，蕘蕘，蕘蕘，
 [...] 蕘 [...] 蕘蕘蕘蕘：“蕘 [...] 恹蕘，蕘蕘 [...]”

Translation of BL:

1. [...] all dharmas can be set up.” Zhicheng bowed and wished to become a disciple, stayed at Caoxi and never abandoned close/ personal attendance [of the master]⁴.
2. Chapter Eleven “Transformative instructions to the assembly: The teaching about the year and month of nirvana”. Then there was a monk named Fada (here we use the Chinese version of the name). [He] paid respects to the Master and asked: “I, a disciple, recited *The Lotus Sūtra* for seven years, [but still] do not understand the correct Dharma and always have doubts in my mind. The wisdom of the Great Master is profound and broad, I seek [that he] resolves [my] doubts.” The Master said: “[Your name] says “The one who embraces Dharma”, the Dharma by itself embraces everywhere, but your mind does not embrace [it]. There are no doubts in the

⁴ Cf.: [10, p. 165].

sūtra, [but] if the doubts are in your mind, then you pursue the true Dharma with evil in your mind, [whereas] I hold the sūtra with correctness in mind. I do not know written signs, you bring the sūtra and read [it to me], and I will listen and understand [it].” Fada immediately read the sūtra. The Master said: “The sūtra does not talk too much (i.e. more than needed). Its seven juan contain parables and “the cause” [of Buddha’s appearance in the world]. Concerning Tathāgata’s broad exposition of the Three Vehicles, this was for the sake of [those] with dull faculties in the world. The sūtra clearly explains that there is only One Vehicle, there are no other vehicles. You must believe into One Buddha Vehicle, and not seek for other vehicles or you become deluded. What [...] is the Buddha Vehicle? The sūtra says: “All Buddhas and World-Honored ones [...] appeared.” How to understand this Dharma? How [should] you do [...]? Human mind transcends the thought, it is originally tranquil and empty [...]”⁵.

3. [...] made three hits [...]. “When I hit you, is it hurting or not? [Shenhui] answered: “When it hurts it hurts, and also does not hurt.” The Master said: “When I see I see, and also do not see.” Shenhui asked: “How is that [you] see when you see and also do not see?” The Master said: “The way I see is that I always see my own faults, but do not see rights and wrongs, good and bad in others. That is how when I see I see, and also do not see. When you say: “When it hurts it hurts, and also does not hurt, what is this? If you do not hurt, then you are like wood and stone; if it does not hurt then you are the same as ordinary people, [since pain] rises from your own sensual faculties.” The master said: “Seeing and not seeing are the two extremes; hurting and not hurting are birth and extinction. While you have not yet seen your own nature, why you come to offend others? (i.e. me)” [Shenhui] thought deeply, bowed, repented and spoke no more. The Master said: “Since your mind is deluded and you cannot

⁵ Cf. [10, p. 166].

see, and you seek the way from a benevolent friend. Thus you should awaken with your mind, see your own nature and practice according to the Dharma. While you are deluded, why [asking] if I see or not? I know for myself if I see [or not], and cannot attain your delusion; if you see for yourself, you cannot attain this delusion for me. Why do not you [...] knowledge for yourself, and ask me whether I see or not?” Shenhui bowed to the mater, remained in his personal attendance and [never] left.⁶

4. One day the Master called upon his disciples Zhicheng, Fada [...] Shenhui, Zhichang, Zhitong, Zhiche, Zhidao [...], Fa [...] and said: “I [...] afterwards, the masters for others [...]”

BL in Chinese calque⁷ (underline: not found or different from Chinese)

Dunhuang CBETA version (double line: not in found in BL)

1. [能立一切諸法]。志誠敬禮，欲為大師弟子，止于曹溪，不離近侍。志誠禮拜，便不離漕溪山，即為門人，不離大師左右⁸
2. 第十一，《傳法教化僧眾：說滅度年月門》。
爾時有一僧眾，名號“法達”。敬拜師而問：“弟子七年讀《法華經》，不識正法，常疑心中。大師智慧廣大，求為斷惑。師曰：名“法達”者，法即普達，汝心不達。經于無惑，若如心惑，依邪心求正法，吾依正心常持經。不識文字，汝齋經來誦，吾聞則知悟。”法達立即誦經，師曰：“經無多語，七卷有譬喻緣故也。如來廣說三乘者，世間鈍根人之故。經顯明：唯一佛乘，不有他乘。汝當信一佛乘，勿求二乘，汝又為迷。何 [...] 是佛乘？”經中說：“諸佛世尊 [...] 顯。入如何悟此法？如何修此法？”師曰：“人心離思，本來空寂 [...]”

⁶ Cf. [10, p. 169].

⁷ This Chinese transcription does not intend to reconstruct Chinese original. It intends to demonstrate deviations in vocabulary and narrative between BL and Dunhuang version. Possible Chinese (we omit Tangut grammar markers such as verb prefixes, auxiliary verbs, nominalization markers, etc; quotation marks “” correspond with Tangut ·ji² 妒, quotation mark.)

⁸ CBETA 2020.Q3, T48, no. 2007, p. 342c2–4.

又有一僧名法達，常誦《法華經》七年，心迷不知正法之處。經上有疑，大師智惠廣大，願為時疑？”大師言：“法達！法即甚達，汝心不達！經上無癡，汝心自邪，而求正法，吾心正定即是持經。吾一生已來，不識文字，汝將《法華經》來，對吾讀一遍，吾問即之。法達取經到，對大師讀一遍，六祖問已，即識佛意，便汝法達說《法華經》。六祖言：“法達！《法華經》無多語，七卷盡是譬喻內緣。如來廣說三乘，只為世人根鈍。經聞公明，無有餘乘，唯一佛乘。”大師：“法達！汝聽一佛乘，莫求二佛乘，迷却汝聖。經中何處是一佛乘？汝與說，經云：“諸佛世尊唯汝一大事因緣故，出現於世。』(已上十六家是正法) 法如何解？此法如何修？汝聽吾說，人心不思，本源空寂...⁹

3. [...] 作 [...] 三打。“我打汝，痛不痛？”答曰：“痛亦痛，不亦痛。”師曰：“我見亦見，不亦見。”神會問曰：“如何見亦見，不亦見？”師曰：“我之為見，常見自心患，不見他之是非善惡。如此我見亦見，不亦見。汝曰“痛亦痛，不亦痛”如何？汝若不痛，則同于木石，汝若痛，則凡夫同類，為起自根¹⁰。”師曰：“見不見者，是二邊；痛不痛者，屬生滅。汝即未見自性，何故擊我？”深思，敬拜，懺愧，更不言語。師曰：“如心迷未見之故，善知識處求路故，心悟見自性，則應依法修行。汝迷未見自心，為何問我見不見？吾見自知，不可得汝之迷，汝若自知，我不可得此迷。[...] 自知何不為？問吾見不見。”神會敬禮師，不離近侍。

把打神會三下，却問神會：“吾打汝，痛不痛？”神會答言：“亦痛亦不痛。”六祖言曰：“吾亦見亦不見。”神會又問：“大師何以亦見亦不見？”大師言：“吾亦見，常見自過患，故云亦見。亦不見者，不見天地人過罪，所以亦見亦不也。汝亦痛亦不痛如何？”神會答曰：“若不痛，即同無情木石；若痛，即同凡，即起於恨。”大師言：“神會！向前！見不見是兩邊，痛是生滅。汝自性且不見，敢來弄

⁹ CBETA 2020.Q3, T48, no. 2007, p. 342c4–18.

¹⁰ 根 Chinese original on which the Tangut translator relied probably had *gen* 根 instead of *hen* 恨, phonetic and/ or graphic borrowing, which influenced the choice of Tangut character.

人？”禮拜，禮拜，更不言。大師言：“汝心迷不見，問善知識覓路；以心悟自見，依法修行。汝自¹¹ 不見自心，却來問惠能見否？吾不自知，代汝迷不得；汝若自見，代得吾迷何不自修，問吾見否？”神會作禮，便為門人，不離漕溪山中，常在左右。¹²

4. 一日師召喚法海、志誠、法達 [...] 神會、智常、智通、志徹、志道 [...] 法 [...], 曰：“我 [...] 後來，他之師 [...]”
大師遂喚門人法海、志誠、法達、智常、志通、志徹、志道、法珍、法如、神會...¹³

The above table is provided only as an illustration of the deviations between the Dunhuang version and the BL fragments. Major points on which both texts disagree is in 2 (title of the chapter, two sentences omitted in BL) and 4 (sequence of disciples); concluding sentence in 3 etc. These deviations demonstrate that the text represented by BL was an independent redaction of the Dunhuang version, derived from a different variant¹⁴. More positive identification will be possible when all the variants of the text are considered against Tangut version.

Concerning the relationship between Tangut DH and BL we can observe the following. As mentioned above, the texts overlap only on several minor instances. Despite the textual evidence in meager, we can still conclude that DH agrees with the Dunhuang Chinese version on the positions where BL and Chinese Dunhuang disagree. See below:

- (1) DH: 𐞗𐞙𐞚𐞛𐞜𐞝𐞞𐞟𐞠𐞡𐞢𐞣𐞤𐞥𐞦𐞧𐞨𐞩𐞪𐞫𐞬𐞭𐞮𐞯𐞰𐞱𐞲𐞳𐞴𐞵𐞶𐞷𐞸𐞹𐞺𐞻𐞼𐞽𐞾𐞿𐟀𐟁𐟂
[...]

Chinese calque reads: 志誠敬禮，作為弟子，不離大師左右。有一僧，名者法達，常 [...] [7, p. 176]

(“Zhicheng bowed, became a disciple and never abandoned master’s whereabouts. There was a monk, named Fada, [who] always...”)

¹¹ *Ming* here is phonetic borrowing for mi 迷, demonstrating the drop of nasal endings in the Northwestern dialect of Chinese by the time the Dunhuang version was put into writing. Tangut correct here.

¹² CBETA 2020.Q3, T48, no. 2007, p. 343a17–b1.

¹³ CBETA 2020.Q3, T48, no. 2007, p. 343b1–3.

¹⁴ Textual history of the *Platform Sūtra* is discussed in: [11; 12, p. 399–427].

BL reads: [...] 𣵵𣵵𣵵𣵵, 𣵵𣵵𣵵𣵵𣵵𣵵, 𣵵𣵵𣵵𣵵, 𣵵𣵵𣵵𣵵。
 Chinese calque reads: [...] 志誠敬禮, 欲為大師之弟子, 止于曹溪,
 不離近侍。

(“Zhicheng bowed and wished to become a disciple, stayed at Caoxi and never abandoned close/ personal attendance [of the master].

(2) 𣵵𣵵𣵵, 𣵵𣵵

(3) 𣵵𣵵𣵵𣵵, 𣵵𣵵𣵵𣵵𣵵𣵵. 𣵵𣵵𣵵𣵵𣵵𣵵. 𣵵𣵵𣵵𣵵𣵵𣵵. [...] ¹⁵
 第十一《僧眾教化傳法: 說滅度年月門》。爾時有一僧眾, 名號法達
 [...]

Chapter Eleven “Transformative instructions to the assembly: The teaching about the year and month of nirvana”. Then there was a monk named Fada [...]”)

1. Personal names: Zhicheng. DH: *tšji¹ šji¹* 𣵵𣵵; BL: *tšji¹ šji¹* 𣵵𣵵 (志誠). Both transcriptions are phonetically identical, vary only orthographically.
2. Fada. DH: *xiwā¹ tha²* 𣵵𣵵¹⁶ (transcription); BL: *tšji¹ nji²* 𣵵𣵵 (lit.: 法普, translation)¹⁷.

From the above it is obvious that DH is generally similar with the Fahai’s Dunhuang version of the scripture, which is in line with previous scholarly consensus. BL demonstrates substantial deviations from all currently available Chinese versions¹⁸. What concerns the present study is that not only the original for the two versions of the Tangut *Platform Sūtra* are different in contents, but also phonetic and

¹⁵ [9, p. 5–6]. Chinese calque mine.

¹⁶ In the *Chan Chart* *tha²* is also used in phonetic capacity to render Chinese *dao* 道.

¹⁷ Zhicheng as *tšji¹ šji¹* 𣵵𣵵 occurs in the fragment of DH stored in the library of Beijing University, which again suggests that all fragments belong to the same manuscript [13, p. 354].

¹⁸ [9, p. 8]. (Among the most obvious deviations we observe: BL has 11 chapters, whereas Zongbao version (T. 2008) only has 10; the title of the 10th chapter in Zongbao: *fuzhu* 付囑 is in tenor with Tangut 僧眾教化傳法, but the original for the Tangut translation was obviously different. 10th chapter in Zongbao does not include the story of Fada reciting the *Lotus Scripture* as does BL, etc.

orthographic conventions employed by the translators vary. Varying orthographic conventions are not informative per se, whereas their consistent application is important. These variations demonstrate historical reality of Tangut Buddhism, and not the textual peculiarities of the Chinese text.

That is, we postulate existence of two independent translations of the *Platform Sūtra* into Tangut, proceeding from alternative source texts, and utilizing alternative transcription/ translations techniques. Differences in transcriptions show that the two translations had been prepared and circulated independently from each other. While we can safely suggest Dunhuang version as the source for the Tangut DH, the source text for BL needs yet to be identified. The above observations indicate that our previous assessments concerning the low popularity of the *Platform Scripture* in Xixia should be reconsidered to the effect of admitting the scriptures' importance in the Tangut realm.

As mentioned above, EL contains the names of Huineng's disciples, partially overlapping with ones encountered in BL [2, p. 531–555].

1. BL: *tšji¹ šji¹* 𐰇𐰏= EL: *tšji¹ šji¹* 𐰇𐰏 (志誠, transcription)
2. BL: *tsjir¹ nji²* 𐰇𐰏維= EL: *tsjir¹ nji²* 𐰇𐰏 (法達, translation)
3. BL: *sji²·ju²* 𐰇𐰏= EL: *sji²·ju²* 𐰇𐰏 (智常, translation)
4. BL: *tšji¹ tha²* 𐰇𐰏= EL: *kjur² tšja¹* 𐰇𐰏 (志道, BL: transcription, EL: translation)
5. BL: *tšji¹tšja²* 𐰇𐰏= EL: *kjur² džjwa¹* 𐰇𐰏 (志徹, BL: transcription, EL: translation).¹⁹

Proceeding from the above, one can speculate that BL and EL share common transcription conventions, deviating from the ones found in DH; however, in two cases EL uses translation instead of transcription in BL. Therefore, we cannot collapse BL and the “Essentials of the

¹⁹ EL has its own specific orthographic and transcription conventions which are not discussed here. E.g.: EL has *kjur² džjwa¹* 𐰇𐰏 for Zhiche 志徹 and *kjur² tšja¹* 𐰇𐰏 for Zhidao 志道, i.e. translations instead of expected transcription *tšji¹ 𐰇𐰏*.

Lamp” into single lineage of textual production. Since the transcriptions used in the EL are identical with the BL, the lineages might share common origin, but deviated at some point in history. Currently we suggest the BL and EL to constitute the mainstream of Tangut Chan, whereas DH represents an alternative tradition from the western part of Xixia. In any event, we observe a previously unknown issue of textual variety in the Tangut state, involving circulation of two versions of the *Platform Sūtra*, one of which is previously unattested.

References

1. Rong Xinjinag (榮新江) (1996), *Ecang Jingde Chuandeng lu fei Dunhuang xieben bian* (俄藏《景德傳燈錄》非敦煌寫本辨), Dunhuang Yanjiu yuan eds., Duan Wenjie Dunhuang yanjiou wushi zhounian jinjian wenji, Beijing, Shijie tushu chubanshe.
2. Suoluoning (索羅寧) (2021), *Xixia wen Deng yao chutan* (西夏文《燈要》初探), Zhanru (湛如) eds., *Fojiao xieben wenhua yanjiu: Xin cailiao yu xin shiye*, Singapore: World Scholastic.
3. Shiina Kōyū (椎名宏雄) (1993), *Sō Gen zen seki no kenkyū* (宋元禪籍の研究), Kyotō, Daitō.
4. Huang Yishun (黃繹勳) (2010), *Zhaocheng Jinzang yu Chuandeng Yuying ji* (趙城金藏與傳燈玉英), *Diyi jie guoji fojiao dazheng jing xueshu yantaohui*, Gaoxiong: FGS.
5. Shinohara Hisao (篠原壽雄) (1961), *Dento gyokuei ki ni tsuite* (傳燈玉英記について), *Indogaku-Bukkyo gaku kenkyū*, Vol. 9 (2).
6. Shi Jinbo (史金波) (1993), *Xixia wen Liu zu tanjing canye yishi* (西夏文六祖壇經殘頁譯釋) *Shijie zongjiao yanjiu*, 3.
7. Solonin, K. (2008), *The Fragments of the Tangut Translation of the Platform Sūtra of the Six Patriarch preserved in the Fu Ssu-nien Library*, *Academia Sinica, Zhongyang Yanjiu yuan Lishi yuyan yanjiu suo jikan*, Vol. 78 (1).
8. Yingcang Heishui cheng wenxian (英藏黑水城文獻) (2010), Shanghai: Shanghai guji chubanshe.

9. Wen Zhiyong (文志勇) (2021), Yingzang Heishui cheng chutu wenxian Xixia wen Liuzu tanjing shikao (英藏黑水城出土文獻西夏文《壇經》釋考), Xixia yanjiu, Vol. 2.
10. Yampolsky, Ph.B. (tr.) (1967), The Platform Sutra of the Sixth Patriarch: The text of the Tun-huang manuscript with Translation, Introduction and Notes, New York, Columbia University Press.
11. Schlütter, M. (2014), Textual Criticism and the Turbulent Life of the Platform Sūtra, Shi Haoyuan (史皓元), Fang Ni'an (方妮安) eds., Hanyu yu HanZang yanjiu: fanyan, yuyin yu wenxian (漢語與漢藏語研究: 方言音韻與文獻), Taibei, Academia Sinica.
12. Shi Haoyuan (史皓元), Fang Ni'an (方妮安) eds. (2014), Hanyu yu HanZang yanjiu: fanyan, yuyin yu wenxian (漢語與漢藏語研究: 方言音韻與文獻), Taibei, Academia Sinica.
13. Shi Jinbo, Chen Yuning (陳育寧) eds., Zhongguo cang Xixia wenxian (中國藏西夏文獻) Lanzhou, Gansu Renmin chubanshe, vol. 1.

Автор / Author

Солонин Кирилл Юрьевич — доктор философских наук, профессор, Народный университет Китая.

Solonin Kirill — DSc in Philosophy, Professor, Renmin University of China.

E-mail: kirill_solonin@mail.ru

А. Д. Зельницкий

**ОБРАЗ ДАОСИЗМА В ОФИЦИАЛЬНОЙ РАННЕТАНСКОЙ
ИНСКРИПЦИИ. НА МАТЕРИАЛЕ «ЗАПИСИ ОБ ОБИТЕЛИ
ПРЕДКА-СОВЕРШЕННОМУДРОГО ВЕЛИКОЙ ТАН»
(ДА ТАН ЦЗУНШЭН ГУАНЬ ЦЗИ 大唐宗聖觀記)**

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению того, как в официальном сочинении конфуцианского автора изображается даосизм, его история, а также роль даосских священнослужителей в отношениях с верховной властью. В статье учитываются специфические обстоятельства появления этого сочинения и дается их исторический контекст. Важнейшим обстоятельством, приведшим к его появлению, стало то, что основатели империи Тан возводили свой род к Лао-цзы, который в этот период стал рассматриваться частью даосов, а также представителями образованного сословия как основатель даосизма. Анализ сочинения показывает, что образ даосизма, создаваемый автором, основан на классическом наследии практически без привлечения материала, взятого у даосских авторов, но с активным привлечением древнедаосской литературы, которая также была частью классического наследия. Даосы рассматриваются исключительно как истолкователи знамений, но их учение приравнивается к учению совершенномудрых, то есть, как близкое конфуцианству.

Ключевые слова: Тан, даосизм, Лао-цзы, конфуцианство, официальная инскрипция.

Alexander Zelnitskiy

**The Image of Taoism in the Official Early Tang Dynasty's Inscription.
On the Material of the "Record of the Monastery of the Grate Tang Ancestral
Sage" (*Da tang zongsheng guan ji* 大唐宗聖觀記)**

Abstract: The article is devoted to the consideration of how Taoism, its history, as well as the role of Taoist clerics in relation with the supreme power are

depicted in the official work of the Confucian author. The article takes into account the specific circumstances of the appearance of this work and reveals their historical context. The most important circumstance that led to its appearance was that the founders of the Tang Empire raised their family to Lao-zi, who during this period began to be considered by a part of the Taoists, as well as by representatives of the educated class as the founder of Taoism. The analysis of the work shows that the image of Taoism created by the author is based on the classical heritage, practically without the involvement of material taken from Taoist authors, but with the active involvement of ancient Taoist literature, which was also part of the classical heritage. The Taoists are regarded exclusively as interpreters of signs, but their teaching is equated with the teaching of the sages, that is, as a teaching close to Confucianism.

Keywords: Tang, Taoism, Lao-zi, Confucianism, official inscription.

Хорошо известно, что род основателей империи Тан 唐 (618–907), практически с самого момента своего воцарения стал возводить свое происхождение к Лао-цзы 老子, древнему мудрецу, считавшемуся автором одного из самых известных трактатов — «Канон Дао и дэ» (*Дао дэ цзин* 道德經). Тогда же начинаются и первые официальные акты его почитания как предка династии, первым из которых стало посещение даосской обители Лоугуань 樓觀, находящейся на месте заставы Ханьгугуань 函谷關, в 620 году. В результате обитель была переименована, и ее название стало писаться как «Обитель Предка-Совершенномудрого» (*Цзуншэнь гуань* 宗聖觀). Позже, уже в 626 году, в честь названного события в этом месте была воздвигнута стела, надпись на которой было поручено сочинить выдающемуся каллиграфу и царедворцу Оуян Сюню 歐陽詢 (557–641), и из-под его кисти вышло сочинение, название которого вынесено в заголовок статьи. Так было положено начало создания даосских святилищ, посвященных предку воцарившейся династии и сочинений, также посвященных ему как предку правящего дома. Однако прежде чем перейти к непосредственному рассмотрению сочинения и тех его аспектов, что имеют отношение к даосизму и Лао-цзы, стоит обратиться к ряду исторических

обстоятельств, предшествовавших этому несомненному политическому триумфу древнего мудреца.

В первую очередь нужно отметить, что само официальное почитание Лао-цзы высшей властью было возобновлено еще при предшествовавшей Тан недолговечной империи Суй 隋 (589–618), что выразилось в возведении стелы в Бочжоу 亳州, месте его предполагаемого рождения. На это обратила внимание Ливия Кон в своей работе, посвященной формированию образа Лао-цзы как божества¹. Не исключено, что эту акцию следует рассматривать в контексте некоторых процессов, что происходят в даосизме и в области идейно-политических исканий правящих домов в V–VI вв., которые тоже необходимо вкратце обозреть.

Важным обстоятельством в этот период стало то, что имперские амбиции не только основателей Суй, но также и более раннего политического образования, возникшего на обломках Северной Вэй (Бэй вэй 北魏) (386–535) и получившего название Северная Чжоу (Бэй чжоу 北周) (557–581) выразились в пусть не всегда однозначном, но, тем не менее, весьма пристальном внимании к даосизму, как одной из самых популярных религий в регионе. Это внимание получило свое воплощение в покровительстве созданию новой редакции собрания даосских сочинений, получившего свой почти окончательный вид уже к концу Суй, и первого даосского сочинения энциклопедического свойства — знаменитого тематического собрания фрагментов даосских книг под названием

¹ Стела, получившая название «Стела [в честь] восстановления поминального храма Лао-цзы» (*Сю лаоцзы мяо бэй* 修老子廟碑) была установлена в 591 году, а надпись для нее была сделана несколько раньше, в 589 году. Ее составителем был Сюэ Даохэн 薛道衡 (540–609). Название сочинения Сюэ было вполне прозрачным — «Стела Господину Лао» (*Лао ши бэй* 老氏碑), а ее содержание, по утверждению Ливии Кон, было подражанием более раннему памятнику, созданному еще при Восточной (Поздней) Хань (*Дун (Хю) Хань*, 東 (後) 漢 25–220) во время правления императора Хуань-ди 桓帝 (132–168) и носившему название «Памятная надпись о Лао-цзы» (*Лао-цзы мин* 老子銘). См. об этом: [1, pp. 42–44].

«Тайное и важное [из книг Дворца] Высочайшего» (*Ушан бяо* 無上秘要)². Создание же этого энциклопедического свода было связано с проектом новой имперской доктрины, в разработке которого принимали участие даосы наряду с буддистами и конфуцианцами в рамках основанного по инициативе первого северочжоуского правителя центра, получившего название «Обитель постижения Пути» (*Тундао гуань* 通道觀)³.

Примечательной особенностью, как нового варианта собрания даосских книг, так и первой даосской энциклопедии стало включение в их состав сочинений, относящихся к, так называемой, «школе Дао» (*дао цзя* 道家), классификационной рубрике, созданной ханьскими историками для группы трактатов, в которую, помимо «Дао дэ цзина», были внесены «[Трактат] учителя Чжуан [Чжоу]» (*Чжуан-цзы* 莊子), «[Трактат] учителя Вэня» (*Вэнь-цзы* 文子), «[Трактат] учителей из Хуайнани» (*Хуайнани-цзы* 淮南子) и «[Трактат] учителя Ле [Юйкоу]» (*Ле-цзы* 列子). Таким образом, сочинение, приписываемое кисти Лао-цзы, становится в V–VI веках составной частью обширного книжного собрания даосской религиозной традиции [4, с. 280–281; 3]. Более того, по мнению Чарльза Бенна, составители «Ушан бяо», группируя фрагменты даосских трактатов, одновременно предложили и новую схему развития даосской религии, поставив у истоков ее земной истории фигуру Лао-цзы, точнее, трактат «Дао дэ цзин», максимально удревняя ее и делая ровесницей конфуцианства [2, pp. 1062–1066]. И хотя подобная схема не получила повсеместной поддержки внутри самой даосской религиозной традиции, ни в тот период, ни даже значительно позже, можно считать, что именно с этого времени Лао-цзы прочно входит в нее в качестве одной из важных ее фигур. Надо полагать, что во включении наследия «школы Дао» в состав даосского книжного собрания выразилось вполне

² См. об этом [2, pp. 1062–1066]; [3].

³ См., напр. [2, pp. 997–998; 5, pp. 19–20].

понятное стремление даосов к участию в формировании идейных оснований управления империей, тем более, что именно в эпоху Северной Чжоу с их стороны был даже предложен проект новой имперской системы управления⁴. Возможно это отвечало и настроениям политической элиты, поскольку в конфуцианской мысли того времени сохранялось некоторое влияние наследия «учения о сокровенном» (*сюань сюэ* 玄學), в котором благодаря Ван Би 王弼 (226–249) отсылки к «Дао дэ цзину» занимали важное место⁵.

Еще одним фактором включения Лао-цзы в даосскую традицию стало возникновение как раз в это время субтрадиции, в которой он почитался буквально как основатель. Это направление даосизма связывало себя с наследием знаменитого Инь Си 尹喜, начальника заставы, с которым встречался Лао-цзы во время своего путешествия на запад. Основана эта новая даосская школа была в V веке неким Инь Туном 尹通 (398–499?), который называл себя прямым потомком Инь Си. В качестве места для создания даосского святилища Инь Тун выбрал уже упомянутую заставу Ханьгугуань, находящуюся в горах Чжуннаньшань 終南山 к югу от древней имперской столицы Чанъань 長安. Именно это место почиталось как та самая застава, или «дозорная башня», через которую проезжал на запад Лао-цзы, еще со времени империи Хань 漢 (206 до н. э.–220 н. э.), если не с эпохи Цинь 秦 (226 до н.э.–206 до н.э.). По этому названию школа, основанная Инь Туном, начинает именоваться Лоугуань пай 樓觀派. Представители данного направления стали довольно заметными благодаря своему участию в придворных буддийско-даосских дебатах при дворах правящих домов севера. Также известно, что они служили в созданном основателем Северной Чжоу центре «Тун дао гуань». Наконец, согласно сочинению «Записи Свершенномудрого Хаотичного Изначального» (*Хуньюань шэньцзи* 混元聖紀) 1191 года, являющемуся жизнеописанием Лао-цзы, составленным Се Шоухао 謝守灝

⁴ См. об этом: [6].

⁵ Собственно, сочинение Оуян Сюня это вполне определенно демонстрирует, что будет видно при разборе его зачина. О сюань сюэ см.: [4, с. 137–157; 7].

(1134–1212), настоятель обители Ци Хуэй 岐暉 (558–630) назвал Ли Юаня 李淵 (566–635) (Гао-цзу 高祖 618–626) будущим императором еще в 617 году, когда его армия проходила через район Чжуннаньшань. Кроме того, в этом сочинении утверждается, что он поддерживал часть армии, которой командовала Пинъян 平陽 (ок. 590–623), дочь будущего императора. Позже с этим местом стали связывать одно из первых знамений, предвещающих успех дома Ли 李: во время совершения ритуала подношения *цзяо* 醮 платформу для подношений покрыли белые облака и появилась пара белых оленей [5, р. 23; 1, р. 45; Kohn, 2, pp. 525–526]. Следует, правда, отметить, что это довольно позднее предание и относительно конкретного времени появления истории об этом знамении что-то определенное сказать затруднительно.

Примечательно также то, что даосы этого периода уделили свое внимание сочинению, в котором Лао-цзы выступает как космическая фигура, непосредственно побуждающая к политическим действиям. Это хорошо известное благодаря Анне Зайдель и Офутти Ниндзи сочинение «Канон превращений и трансформаций Лао-цзы» (*Лао-цзы бянь хуа цзин* 老子變化經), написанное в эпоху заката империи Восточная Хань и провозглашающее устами Лао-цзы ее гибель. Единственный колофон к нему был составлен в 612 году даосами из еще одного центра, также называвшегося «Обитель постижения Пути», но находившегося у подножия гор Чжуннаньшань [4, с. 262–264; 9].

Еще одним аспектом усиления значимости фигуры Лао-цзы в идейном поле стала полемика даосов с буддистами, подтолкнувшая первых к более активному комментированию трактата «Дао дэ цзин» с целью доказать тождественность его положений и важнейших принципов мадхьямаки, в первую очередь, так называемой «тетралеммы» (*сы цзюй* 四句)⁶, что вылилось в возникновение

⁶ Так называлась логическая фигура из четырех позиций, восходящая к основателю мадхьямаки Нагарджуне (II в.): все дхармы существуют; все дхармы не существуют; все дхармы и существуют и не существуют; все дхармы ни существуют, ни не существуют.

в начале VII века направления «учение о двойном сокровенном» (*чун сюань сюэ* 重玄學) [5, pp. 95–98].

Таким образом, возрастание актуальности фигуры Лао-цзы шло по двум направлениям. Первое было связано с имперскими амбициями правящих домов и попытками сформулировать новую имперскую доктрину, объединяющую, при доминанте конфуцианства, положения всех «трех учений», а второе — с различными процессами внутри даосской религии, проявившихся как в возникновении новой школы, связывающей себя с Лао-цзы как основателем, так и в поисках новых аргументов против буддистов с чем, возможно, был связан и поиск древних письменных памятников, в которых он упоминался.

Исходя из вышесказанного, можно заключить, что и провозглашение себя родом Ли (родом основателей империи Тан) со стороны потомков Лао-цзы, и появление документа, закрепляющего это родство как важного компонента танского варианта имперской политической мифологии имело своим фоном активное усиление политического значения фигуры Лао-цзы, закрепление его положения в качестве основоположника даосизма и использование его фигуры как опосредующей отношения даосского духовенства с одной стороны и императорского двора, а также конфуцианской элиты — с другой.

Относительно автора сочинения известно не слишком много, хотя он и прославился как величайший каллиграф эпохи Тан. Тем не менее, остановиться на тех данных, что есть в нормативных историях, необходимо, поскольку они могут прояснить вопрос о том, почему автором первого официального документа, утверждающего родство Лао-цзы и рода Ли, оказался именно он. Если обратиться к тому, что говорится о Оуян Сюне в «Старой» (*Цзю тан шу* 舊唐書) и «Новой книге о Тан» (*Синь тан шу* 新唐書), то можно узнать, что он был уроженцем владения Чэнь 陳 (557–589), последнего по времени из тех, что претендовали на статус империи в эпоху Шести династий (*Лю чао* 六朝 386–589). Его отец Оуян Хэ

歐陽 (?–570) был начальником округа (*цы ши* 刺史) Гуанчжоу 廣州 с весьма непростой репутацией. Оба биографа пишут, что его подозревали в подготовке мятежа и под подозрение подпал и его сын Сюнь. Он даже попал под арест, но очень быстро освободился по амнистии⁷ и был отдан своим отцом на воспитание Цзян Цзуну 江總, министру канцелярии (*шан шу* 尚書) Чэнь. Также в обеих биографиях отмечается его феноменальная память, сделавшая его знатоком канонов и исторических сочинений⁸. Наконец, там говорится, что когда установилась империя Суй, он, будучи при ней главой ведомства ритуалов (*тайчан боши* 太常博士), стал гостем-клиентом (*кэ* 客) будущего основателя империи Тан, что способствовало его дальнейшему продвижению по службе уже при владычестве новой империи⁹. Таким образом, он оказался близким человеком Ли Юаня еще до того, как тот стал императором и это, в совокупности с тем, что он был выдающимся каллиграфом и знатоком канонов и исторических сочинений, стало причиной того, что именно ему было поручено составление надписи на стелу в честь императорского визита. Еще одним подспорьем стало то, что он к моменту создания своего сочинения уже был участником большого энциклопедического проекта, инициированного императором. Вместе с еще двумя сановниками — Чэнь Шуда 陳叔達 (572–635) и Пэй Цзюем 裴矩 (547–627) в 624 году

⁷ Такие сведения в «Старой книге о Тан». В «Новой книге о Тан» сказано, что он «загаился и избежал [наказания]» (*ни эр вэнь* 匿而免). [10, с. 3439; 11, с. 2659].

⁸ Особо подчеркивается, что он основательно изучил, так называемы «три исторических [памятника]» (*сань ши* 三史), под которыми в тот период подразумевались «Исторические записки» (*Ши цзи* 史記) Сыма Цяня 司馬遷 (145–86 до н.э.), «Книга о Хань» (*Хань шу* 漢書) Бань Гу 班固 (32–92) и «Записи о Хань [составленные] в восточной башне» (*Дун гуань хань цзи* 東觀漢記) написанные под руководством Бань Гу [Там же].

⁹ При Тан Оуян Сюнь долгое время занимал должность цензора (*цзишичжун* 給事中), а к концу жизни получил должность «смотрителя клепсидры» (*шуай-гэнлин* 率更令) и место ученого мужа Института распространения словесности (*Хунвэньгуань* 弘文館). Также к концу жизни он удостоился ранга нань 男 и получил поместье в районе Бохай 渤海 [Там же].

он руководил созданием «Свода литературы, сгруппированного по родам» (*И вэнь лэй цзюй* 藝文類聚), а также был основным его автором-составителем¹⁰.

Таким образом, Оуян Сюнь был вполне подходящей кандидатурой для составления документа, прославляющего императора и его предка.

Со времени написания памятник несколько раз публиковался в сборниках эпиграфических произведений. Первое его издание произошло на рубеже XIII и XIV веков в рамках одного из двух собраний, подготовленных даосом школы Шанцин (Маошань) 上情 (矛山) Чжу Сянсянем 朱像先, которые оба были посвящены истории обители Лоугуань и прославляли Инь Си. Оно получило название «Собрание из [галереи] Безграничного счастья [исходящего из] пурпурных облаков [находящейся в] древней Дозорной башне» (*Гу лоугуань цзыюнь яньцин цзи* 古樓觀紫雲衍慶集), которое, как поясняет Джудит Болц, в чьей работе приведены эти сведения, происходит от названия одной из трех галерей, пристроенных к обители в районе 1242 года [13, р. 126]. После этого он вошел в «Даосский канон [составленный в период правления] чжэнтун» (*Чжэнтун даоцзан* 正統道藏), а также в собрание отисков надписей на камне, созданное позднеминским автором Чжао Ханем 趙岷 (1564–1618). Наконец, сочинение было внесено в антологию «Собрание творений на бронзе и камне» (*Цзинь ши цуйбянь* 金石萃編) уже в эпоху Цин 清 (1644–1912).

Кроме этих изданий в сборниках памятников эпиграфики существует еще два уже научных издания, подготовленных в XX веке китайскими учеными. Первая научная публикация сочинения

¹⁰ При том, что биографических данных о Оуян Сюне немного, он после своей смерти удостоился сомнительной славы героя литературного памфлета, в котором был выведен как сын белой обезьяны, зачавшей его от похищенной супруги Оуян Хэ. Появление этого памфлета связано, по-видимому, и с его внешностью, и с какой-то неприязнью, которая сложилась в его отношении в среде придворных «ученых мужей». О самом памфлете см., напр.: [12, с. 49–59]

Оуян Сюня была осуществлена в рамках собрания «Коллекция [надписей] на бронзе и камне, [относящихся к] школе Дао» (*Дао цзя цзинь ши люэ* 道家金石略), подготовленного Чэнь Чжичао 陈智超 и Цзэн Цинъином 曾庆瑛 и изданном в 1984 году [14, с. 46–48], а вторая публикация была осуществлена Ван Чжунсином 王忠信 в 1995 году в сборнике «Каменные стелы даосской [школы] Лоугуаньтай» (*Лоугуаньтай даоцзяо бэйши* 楼观台道教碑石)¹¹.

Несмотря на то, что сочинение Оуян Сюня стало первым официальным документом, в котором Лао-цзы называется предком правящей династии, в научной литературе ему пока уделяется весьма немного внимания. По сути дела, оно упоминается мимоходом в контексте повествования о событиях, касающихся даосизма, произошедших в начале и в продолжение истории империи Тан. Впервые в западной литературе его упомянула Джудит Болц в своем обзоре даосской литературы с X по XVII века. Наиболее подробно на этом сочинении останавливается Ливия Кон, поскольку ее работа посвящена формированию образа Лао-цзы как даосского божества. Она обращает внимание на несколько моментов в содержании памятника: на то, что там говорится о почитании места, где потом будет располагаться обитель, императорами Цинь Шихуанди 秦始皇帝 (221–210 до н. э.) и Ханьским У-ди (Хань У-ди 漢武帝, 156–87 до н. э.), о его значении как земной резиденции небожителей, также она обращает внимание, что там упоминаются два представителя школу Лоугуань пай — Чэнь Баочи 陳寶熾 (468–544) и Ван Янь 王延 (519–604). Кроме того, она отмечает важный с точки зрения политической мифологии аспект повествования — то, что при войнах за объединение империи обитель испытывала трудности, но после воцарения новой династии она

¹¹ При том, что мне известно о существовании этой работы, у меня не было к ней доступа. Тем не менее, мне стала доступна цифровая публикация этого сочинения из собрания Ван Чжунсиня с его комментариями к нему на сайте «База данных даосских надписей на стелах» (*Дао цзяо бэйвэнь цзыляоку* 道教碑文資料庫) [15].

стала местом благоприятных знамений. Также Ливия Кон указывает и первый сборник, в котором было издано сочинение Оуян Сюня, ссылаясь, при этом, на работу Джудит Болц [1, р. 45]. Что касается других упоминаний, то в монографии Тимоти Баретта говорится только о посещении Танским Гао-цзю обители в 620 году, ее переименовании как знака того, что Лао-цзю является предком династии, и о том, что в 626 году в качестве подтверждения этому была создана надпись на стеле и это стало дополнительной демонстрацией культурной ценности даосизма через описание его поддержки имперской властью [16, pp. 27–28]. Что касается китайских работ, то оба современных издания, в которых опубликовано это сочинение, ограничиваются только его формальными описаниями именно как памятника эпиграфики. Тем не менее, они представляют определенную ценность, поскольку приводят некоторые данные о памятнике, в частности о числе иероглифов и количестве изданий со времени создания. Тем не менее, исследований, касающихся анализа содержания, найти не удалось.

Прежде, чем перейти к непосредственному рассмотрению содержания памятника, следует сделать еще несколько замечаний, а также дать самые общие его формальные характеристики. Во-первых, следует указать на то, что, по сути дела, это сочинение является первым, в котором довольно компактно приводятся сведения, касающиеся истории даосской обители Лоугуань и школы Лоугуаньпай. Дело в том, что самое раннее сочинение, полностью посвященное истории обители и школы, было написано позже создания Оуян Сюнем «Записи»¹². Во-вторых, нужно отметить, что о самом событии посещения Ли Юанем обители, ее переименовании и подтверждении, таким образом, своего происхождения от

¹² «Основные записи о Лоугуань» (*Лоугуань бэньцзи* 樓觀本紀). Точная дата создания этого памятника неизвестна, однако Ливия Кон в своей статье в «Энциклопедии даосизма» пишет, что это произошло «через небольшое время после» написания сочинения Оуян Сюня. То есть, его можно датировать примерно первой половиной-серединой VII века [2, pp. 710–711].

Лао-цзы, тоже говорится именно в этом сочинении. В разделе «Основные записи» (*бэнь цзи* 本紀) нормативных историй есть только краткое упоминание о том, что император нанес визит в Чжуннаньшань в седьмом году своего правления [10, с. 11; 11, с. 12]¹³. Наконец, сочинение Оуян Сюня является интересным образцом раннетанской конфуцианской риторики, продолжающей, как это будет видно из разбора содержания, специфическую для периода III–VI веков традицию, опирающуюся не только на конфуцианскую классику и исторические сочинения, но и на древнедаосские трактаты, в первую очередь «Дао дэ цзин», что стало дополнительным подспорьем для Оуян Сюня, поскольку речь идет, все-таки, о Лао-цзы, который, кроме того, что рассматривался как предок династии, считался еще и важнейшим древнедаосским автором.

Произведение Оуян Сюня достаточно небольшое по объему. Ван Чжунсинь отмечает, что оно включает в себя 60 строк по 23 иероглифа в каждой, то есть, общий объем его, не считая шести иероглифов заголовка, составляет 1380 иероглифов. Смысловым центром повествования «Записи» является описание визита Танского Тай-цзу в даосскую обитель. Однако само сочинение может быть разбито на несколько частей, в процессе перехода между которыми повествование приближается к кульминационному моменту. Кроме того, довольно примечательно, что хотя автором всего сочинения указан Оуян Сюнь, фактически, в его создании участвовало два человека. Вторым автором, написавшим небольшой фрагмент, воспевающий даосскую обитель, помещенный после основного повествования, написанного Оуян Сюнем, является соратник Оуян Сюня по руководству составлением энциклопедии «И взнь лэй цзюй» Чэнь Шуда.

Содержательно повествование начинается с наиболее отдаленного по времени момента, а именно с описания процесса космогонии. После этого речь заходит о «предыстории» даосизма.

¹³ То есть, в 624 г.

Далее следует рассказ о Инь Си и основании им «Дозорной башни», его встрече с Лао-цзы и ранней истории почитания этого места правителями. Отдельно уделяется внимание описанию самого места с точки зрения его географических и топографических характеристик и, наконец, перед кульминацией повествования, приводятся истории про двух наставников Лоугуань: Чэнь Баочи и Ван Яне и их связи с правителями империй, предшествовавших Тан.

Поскольку полный разбор всего содержания сочинения Оуян Сюня пока представляется затруднительным, особенно в рамках одной статьи, автор решил рассмотреть трактовку даосизма в нем.

Тема даосизма включает в себя как понимание его основным автором, не являющимся даосом, так и тот набор источников для трактовки даосизма, которым он пользовался. В дополнение к этому следует сказать, что у второго автора сочинения, Чэнь Шуда, набор источников несколько отличался. В предлагаемой статье будет рассмотрен первый аспект.

Переходя непосредственно к теме статьи, следует заметить, что даосизм Оуян Сюнем рассматривается в контексте наследия «сюань сюэ», то есть как составная часть синтетического целого, соединяющего в рамках этой традиции наследие древней «школы Дао» и конфуцианство. Подтверждается это, как представляется, уже во вступительной части, повествующей о начале мира. В ней говорится:

«Ведь истинный принцип [являет собой] пустоту и покой, путь [является] непревзойденным путем, тайные врата предельно глубоки, безымянное оборачивается именуемым. И вот, начиная от Праначала форм, разворачивается план, хаотичное изначальное устанавливает предел, Три Начала¹⁴ утверждают на своих местах, все вещи принимают [свою] форму».

¹⁴ То есть Небо, Земля и Человек.

夫至理虛寂道非常道妙門凝邈無名爰名。爰自太始開圖混元立極三才奠處萬品流形。

В этом пассаже, первая часть которого, на первый взгляд напоминает, а, возможно и является, реминисценцией знаменитого первого чжана «Дао дэ цзин», есть несколько выражений, прямо заимствованных из даосских сочинений, в число которых входит и сочетание «тайные врата» (*мяо мэнь* 妙門), означающее, как это следует из комментаторской традиции, исток всех вещей¹⁵. Но, при этом, сочетание, использованное в самом начале, имеет более интересное происхождение. Четыре иероглифа, идущие сразу после вводного, являются цитатой из сочинения с довольно примечательным названием: «Книга [написанная вместе с] Тао Хунцином» (*Юй тао хунцин шу* 與陶弘景書) Шэнь Юэ 沈約 (441–513). Учитывая, что одним из авторов этого сочинения был даос и патриарх даосской школы Шанцин (Маошань), этот фрагмент должен был бы рассматриваться как вполне соответствующий даосским взглядам. Сам Оуян Сюнь определенно рассматривал это сочинение как даосское, поскольку фрагмент из него, включающий указанное сочетание, был помещен им в раздел «Небожители-сяни [и] даосы» (*Сянь дао* 仙道) свода «И вэнь лэй цзюй» [17, с. 1344]. При этом следует учитывать, что само выражение «истинный принцип» (*чжи ли* 至理), использованное здесь, введено Ван Би, одним из основателей «учения о сокровенном»¹⁶. То есть, получается, что сочетание *чжи ли* нужно рассматривать, скорее, в контексте истории и рецепции идей, связанных с «учением о сокровенном», поскольку оно не имеет прямых истоков

¹⁵ Во всяком случае, так его истолковывал Ван Би. Следует отметить, при этом, что в самом трактате «Дао дэ цзин» используется выражение «врата всех тайн» (*чжун мяо чжи мэнь* 眾妙之門). См., напр: [18, с. 15 (2)]. Номер страницы дан по порядку. В оригинальном издании это страница 2 основной части.

¹⁶ Это сочетание вводится им в комментарии к 42 чжану «Дао дэ цзин». В этом комментарии он рассматривает в качестве «истинного принципа» следование «тому, что само по себе таково» (*цзы жань* 自然). См.: [18, с. 15 (2), с. 131 (28)].

в древнедаосской литературе и принадлежит Ван Би, но учитывать то, что для даосов, а также для тех, кто смотрел на даосизм извне, подобно Оуян Сюню, оно уже имело устойчивые ассоциации именно с даосской системой взглядов.

Совершенно иначе все обстоит со следующим сочетанием — «великое начало» (*тай ши* 太始) или, как это передано в предложном переводе, «Праначало форм», взятом из главы «Небесные предзнаменования» (*Тянь жуй* 天瑞) классического древнедаосского памятника «Ле-цзы»¹⁷. Однако это сочетание стоит рядом с другим, также восходящим к эпохе формирования «учения о сокровенном». Это появившееся еще сочинениях эпохи Хань сочетание «хаотичное изначальное» (*хунь юань* 混元)¹⁸, к которому позже прибегал и один из основателей движения «ветра и потока» (*фэн лю* 風流) Жуань Цзи 阮籍 (210–263), близкий по своим взглядам основателям «сюань сюэ»¹⁹. Оно появляется в одном из его стихотворений, где говорится: «Хаотичное изначальное рождает два начала» (*Хунь юань шэн лян и* 混元生兩儀), то есть Небо и Землю²⁰. Что касается последних четырех иероглифов разбираемого фрагмента, то наиболее вероятной выглядит их трактовка как несколько видоизмененной фразы из «Комментария к символам» (*Туань чжуань* 象傳) «Канона перемен» (*И цзин* 易經)²¹, который также находился в сфере внимания авторов «учения о сокровенном». Таким образом, приведенный фрагмент показывает, что большая часть фразеологизмов, использованных Оуян Сюнем, связана не с собственно

¹⁷ Такой вариант перевода подсказывает отрывок из трактата: «Великое начало это то, что [является] началом форм» (*Тай ши чжэ син чжи ши е* 太始者形之始也). См.: [19, с. 28 (6)].

¹⁸ В составленном под руководством Оуян Сюня «И вэнь лэй цзюй» приводятся отрывки из сочинений Цай Юна 蔡邕 (132–192) [17, с. 819] и Цуй Яня 崔琰 (163–216) [17, с. 490], в которых этот термин уже употребляется.

¹⁹ См.: [20, с. 273, 480–486; 21, pp. 209–228].

²⁰ См, напр.: [22, с. 268].

²¹ Целиком фрагмент выглядит так: 雲行雨施品物流形 и может быть переведен так: «Облака движутся, дожди выпадают, вещи принимают форму». См.: [23, с. 34 (3)].

даосизмом, как современной ему религиозной традицией, а скорее с наследием «учения о скровенном». В целом, можно сказать, что именно оно дает Оуян Сюню возможность касаться тем, связанных с даосской религией, оставаясь на конфуцианских позициях.

Саму историю даосизма Оуян Сюнь начинает с характеристики Дао, которая, в целом, опирается на «Дао дэ цзин»:

Никто не знает обиталища Владыки образов, невозможно узреть место обитания Ложбинного духа, [оно] неслышимо и невидимо, мало и затворено, хаотично и тайно.

莫知象帝之家未睹穀神之域希夷瑣閉溟濛封寄。

Здесь ключевыми являются два выражения, хорошо знакомых всем, кто обращался к самому трактату: «Владыка образов» (*сян ди* 象帝) и «Ложбинный дух» (*гу шэнь* 穀神), непосредственно взятые из древнедаосского памятника и означающие, в первом случае — Небесного Владыку (*Тянь ди* 天帝), а во втором — «корень Неба и Земли» (*тянь ди гэн* 天地根)²². Оуян Сюнь, таким образом, поддерживает концепцию связи даосской религиозной традиции с «Дао дэ цзином». Для обстоятельств времени и места появления самого сочинения это существенно, поскольку речь идет об обители, исторически связанной с фигурой Лао-цзы, легендарным автором канона, который в рамках этой концепции становится фактическим основоположником даосизма²³.

²² Трактровка «Владыки образов» как «Небесного владыки» взята из комментариев Хэшан-гуна 河上公 (I в.) и Ван Би, на которые Оуян Сюнь не мог не ориентироваться. Собственно, Дао как первоначало здесь выводится, видимо, в фигурах «обиталища» (*цзя* 家) и «места обитания» (*юй* 域). См.: [18, с. 24, 29–30].

²³ Следует также отметить, что как раз в эпоху Тан сочетание «Владыка образов» стало отождествляться с Лао-цзы. Однако верно ли это применительно к данному произведению, сказать трудно, поскольку со всей определенностью можно говорить об этом только начиная с эпохи правления императора Сюань-цзуна 玄宗 (712–755). См. об этом, например [24, pp. 236–239].

Древнейший же этап истории даосизма описывается Оуян Сюнем так:

К тому времени, когда птичьи следы обильно появлялись²⁴, тайнописные книги подробно раскрыли секреты, предельные превращения зазвучали на все лады и сокровенным наставлениям, благодаря этому, было положено начало. Совершенномудрые сияли один за другим, Путь и Благая Сила передавались [от учителя к ученику]. И тогда учение сокровенного изначального [словно] ветром разлетелось по Поднебесной, [словно] водой растеклось по Земле.

及夫鳥跡勃興隱書詮奧至化因茲而吹萬玄教由是以開先。聖聖襲明道德授受。於是玄元之教風動天下水行地中矣。

Здесь непосредственно с даосизмом связаны два выражения: «тайнописные книги» (*инь шу* 隱書) и «сокровенные наставления» (*сюань цзяо* 玄教). Первое сочетание встречается в разных сочинениях, имеющих непосредственное отношение к даосизму, например, в «Жизнеописаниях духовных сяней-небожителей» (*Шэнь сянь чжуань* 神仙傳) Гэ Хуна 葛洪 (284–364) и означает книги, получаемые адептами даосизма от небожителей²⁵. Что касается второго выражения, то оно носит более общий характер и, скорее, характеризует то, как было принято рассматривать даосизм в ученой среде. Как бы то ни было, приведенный фрагмент показывает, что Оуян Сюнь принимает тезис о древности даосизма, а также демонстрирует свое знание о существовании книг, ниспосылаемых, согласно даосской традиции, небожителями. При этом даосизм рассматривается им тоже как учение совершенномудрых (*шэн* 聖),

²⁴ То есть, во времена глубокой древности. Скорее всего, отсылка к месту из «[Трактата] учителя Мэн [Кэ]» (*Мэн-цзы* 孟子), в котором про эпоху до Яо 堯 и Шуня 舜 говорится, что в те времена животные теснили человека и по всем княжествам их следы пересекали тропы. См.: [25, с. 127].

²⁵ Собственно, у Гэ Хуна это сочетание используется в жизнеописании Чжан Даолина именно в таком значении. См.: [26, с. 117]

что, скорее всего, связано с уже отмеченным ранее взглядом на него как на составную часть комплекса, границы которого заданы «учением о сокровенном».

Описания более поздних этапов истории даосизма уже строго привязываются к истории даосской обители, которой посвящено сочинение, что усугубляется мыслью о ней как о месте, где происходит формирование исторически известной традиции даосизма. Такое отношение подтверждается фразой самого Оуян Сюня, предваряющей описание ландшафта и ориентиров, связанных с Чжуннаньшань:

Возвышение великого учения началось, очевидно, в этом месте.

大教之興蓋起於此矣。

То есть, в некотором роде, получается, что все самое главное в даосизме связано именно с этим местом, тем более, что именно оно освящено посещением предка воспеваемого в сочинении императора.

Первым даосским деятелем, называемым по имени, и связанным, в рамках принятой модели, с истоками важнейшего направления даосизма, становится Инь Си, основатель этого места и ученик Лао-цзы. Он преподносится как выдающийся отшельник и человек, наделенный от рождения особыми дарованиями. Кроме того, Оуян Сюнь не обходит вниманием и то, что Инь Си был сановником чжоуского Кан-вана 康王 (1078–1053 до н.э.)²⁶. Не упускает автор и встречу Инь Си с Лао-цзы, которая, в контексте общего замысла, становится ключевой в истории даосизма и, в определенном смысле, предвещает событие, которому посвящено все произведение.

²⁶ Примечательно, что, видимо, одним из первых авторов, который предложил версию, что Инь Си жил во времена Кан-вана, был Гэ Хун. Во всяком случае, в его «Жизнеописаниях духовных сяней-небожителей» эта версия уже присутствует. См.: [26, с. 203].

Обитель совершенномудрого предка, изначально называвшаяся «Дозорной башней», служила жилищем господину Инь [Си], сановнику чжоуского Кан-вана, [получившему титул] Наставник Вэнь-ши. [Он] создал [здесь] место уединения и построил башню, что и дало ей название. Наставник обрел самоестественную Благоую Силу, и родился в ответ на [влияние] изначального круговорота [Небес], в своей натуре [он] оберегал [чистый] дух, укрылся от мира, наблюдал за [движением] звёзд и следил за испарениями [в попытках предсказать будущее], выискивал Совершенных людей, повстречал небожителя на колеснице и, [повернувшись] лицом к северу, спросил [его] о Пути.

宗聖觀者本名樓觀周康王大夫文始先生尹君之故宅也。以結草為樓因即為號。先生稟自然之德應元運而生體性抱神韜光隱耀觀星候氣物色真人會遇仙軻北面請道。

Из этого фрагмента, как представляется, также следует, что Оуян Сюнь признает какие-то представления, связанные с даосами и даосской практикой, а также, через упоминание службы Инь Си у Кан-вана, задает государственно-политическое направление повествованию.

Принятие даосских преданий и, в целом, согласие с тем, что Лоугуань это особое место и что с ним связаны некие особые личности, наделенные специфическими характеристиками, просматривается и в нескольких пассажах, включенных в описание самого места. Так, Оуян Сюнь упоминает «чудесное дерево [к которому был] привязан бык» (*ло ню чжи лин му* 絡牛之靈木), а также чуть дальше пишет о том, что

Лекарственный колодец [Наставника] Вэнь-ши [покрыт] высушенной черепицей и не обрушивается; крытая колесница Престарелого владыки поистине не поддаётся тлену.

文始藥井幹甃未墮老君輦車確然不朽。

Таким образом, Оуян Сюнь заявляет о признании существования чудом сохранившихся священных реликвий, связанных с основателем обители и его наставником.

Еще одним возможным подтверждением того, что Оуян Сюнь в какой-то степени признает комплекс представлений, связанных с даосской обителью, может служить фрагмент, где он пишет

Пустота и чистота величественной башни привлекала и манила странствующих небожителей, просторные постоянные дворы стояли вперемежку, [принимали как] гостей спутников [Чи] Сун[цзы] и [Ван Цзы]цяо.

崇台虛朗招徠雲水之仙閑館錯落賓友鬆喬之侶。

Стоит отметить, что выражение *Сун цяо* 鬆喬 встречается в сочинении Гэ Хуна «Мудрец, обнимающий простоту» [*Баопуцзы* 抱朴子] с которым Оуян Сюнь, был хорошо знаком, что подтверждается многочисленными цитатами из него в своде «И вэнь лэй цзюй»²⁷. Из этого может следовать, что Оуян Сюнь принимает образный ряд, включающий этих персонажей, формируя повествование таким образом, что сами Чи Сун-цзы 赤松子 и Ван Цзыцяо 王子喬 выглядят как когда-то существовавшие личности. Более того, как будет видно из следующих фрагментов, он готов рассматривать ту часть исторической мифологии, в которой небожители-сяни выступают в качестве участников формирования политического порядка, как нечто актуальное и подходящее ситуации.

Собственно государственно-политическое направление повествования усиливается во фрагменте, который следует за описанием самой обители и в котором Чжоуский Му-ван 周穆王 (976–922 до н.э.), а также Циньский Вэнь-гун 秦文公 (ум. 716 до н.э.) вводятся как древние правители-почитатели сяней-небожителей.

²⁷ Стоит отметить, что эта пара упоминается и в древнедаосской классике, например, в таких памятниках, как «Ле-цзы» и «Хуайнань-цзы».

При этом, они же преподнесены и как передатчики учения, полученного у сяней²⁸.

В давние времена чжоуский Му [ван] отправился на запад, циньский Вэнь [гун] охотился на востоке, оба удостоили своими визитами [обители бессмертных], вернулись [в свои] резиденции и лично преподали наставления о Пути.

昔周穆西巡秦文東獵並枉駕回轅親承教道。

Композиционно этот фрагмент предваряет упоминание о том, что «Дозорную башню» почитали два великих правителя древности: Цинь-ши-Хуан-ди и Ханьский У-ди. Таким образом, как представляется, показывается неразрывность политического порядка и почитания сяней-небожителей и даосизм оказывается включенным в контекст строительства империи, что, по всей видимости, легитимирует его в глазах конфуцианских ученых, к числу которых принадлежал и Оуян Сюнь. Именно в таком ключе даются упоминания о двух выдающихся даосах, уже являющихся представителями традиции Лоугуань пай, а именно, о Чэнь Баочи и Ван Яне. При этом Оуян Сюнь здесь демонстрирует определенное принятие представлений, явно понимаемых им как даосские, а также некоторый уровень знаний о даосской традиции.

²⁸ Источником сюжета о путешествии Му-вана на запад является известное сочинение ханьской эпохи «Жинеописание Сына Неба Му» (*Му тянь цзы чжуань* 穆天子傳), где описывается его встреча с Владычицей запада (*Си Ванму* 西王母) в ее резиденции в горах Куньлунь 崑崙. См. об этом, напр.: [27]. Что касается сюжета о Циньском Вэнь-гуне, то он восходит к записи в «Исторических записках» Сыма Цяня: «После этого (т.е. после того, как было назначено жертвоприношение Белому владыке — А.З.) через шестнадцать лет (756 г.) циньский Вэнь-гун отправился на восток поохотиться в междуречье Цяньшуй и Вэйхэ, там он гадал [о возможности] поселения в этом месте и [получил] благоприятный ответ. Вэнь-гун во сне увидел, как желтая змея спустилась с небес на землю, ее голова лежала на склоне горы Фу. Вэнь-гун спросил астролога Дуня [о значении сна]. Дунь ответил: “Это предзнаменование от Верховного владыки, вам, правитель, следует принести жертвы его духу”» (пер. с кит. Р. В. Вяткина) [28, с. 155].

Впоследствии [Западно-]Вэйский Вэнь-ди изменил нравы [варваров]-и на обычаи *хуа[ся]*, установил государственные устои [основанные на] гуманности и долге, оказал высочайшее доверие школам Учения и увеличил [число его] последователей. [Среди них] был наставник Чэнь [по имени] Баочи, человек из Инчжоу, изначально имевший склонность к уединённой жизни, и с детства стремящийся к потаённым местам; шелест сосен вселял в него восхищение, знаменитые пики не отпускали [его], путь Нефритового Августейшего [был] исчерпан [им во всей его] полноте, и дворец со сверкающей доской, [прославляющей его заслуги], возвышается [надо всем]. [Его] продолжателем был наставник Ван [по имени] Янь; [он] в речах исчерпал [соотношения между] именами и образами²⁹, мыслями проникал в тайное и утонченное, помышлениями пребывал в изначальной пустоте, прилагал усилия [к тому, чтобы] не иметь материальных желаний, таил в себе дух и содержал себя в покое, брал за образец совершенномудрых и сделался наставником, добрая слава [о нем] широко разнеслась³⁰, [он] накопил [заслуги] и стал образцом для школы. [Когда] Чжоуский Тай-цзу основал государство [на землях] внутри застав, [Ван Янь] лично получил «[Разъяснение] Пяти талисманов». Суйский Вэнь-ди омыл голову, [водой с] ароматными травами, [в соответствии с] ритуалом [удостоил его] аудиенции, и услышал счастливое предзнаменование.

後魏文帝變夷風於華俗立仁義之紀綱崇信教門增置徒侶。有陳先生竇熾潁川人夙有幽逸之姿幼懷林壑之趣鬆風入賞名嶽留連玉皇之道既宏銀榜之宮雲構。續有王先生延言窮名象思洞隱微念

²⁹ То есть, полностью исчерпал знание о вещах. Сочетание «имена и образы» (*мин сянь* 名象) восходит к конфуцианскому «[Трактату] учителя Сюнь [Куана]» (*Сюнь-цзы* 荀子). См.: [29, с. 310].

³⁰ *Дэ инь кун чжао* 德音孔昭 Цитата из песни «Крик оленей» (*Лу мин* 鹿鳴) раздела «Малые оды» (*Сяо я* 小雅) «Канона песен» (*Ши цзин* 詩經), посвященной встрече гостей и пиру. В этой оде такая характеристика дается гостям. См.: [30, с. 439].

在元空累非外物含神自靜儀聖作師並德音孔昭鬱為宗範周太祖定業關內躬受五符。隋文帝沐芳禮謁獲聞休徵。

Приведенные характеристики двух даосских деятелей выглядят довольно хрестоматийно, при этом, когда речь заходит о Ван Яне, его ученость описывается через выражения, которые могут быть одинаково приемлемы как для приверженцев даосизма, так и для конфуцианских ученых. Здесь обращает на себя внимание использование сочетания «путь Нефритового Августейшего» (*Юй хуан чжи дао* 玉皇之道)³¹ как еще одного обозначения даосизма, а также упоминание одного из важнейших сочинений даосской школы Линбао 靈寶 — «Разъяснение Пяти Талисманов» (*Уфу сюй* 五符序)³². Оба эти упоминания выдают некоторый уровень знаний Оуян Сюня о даосской религиозной традиции, при этом общий подход к преподнесению даосизма как некоего инварианта «пути совершенномудрых» остается, о чем, определенно, свидетельствует фраза, что Ван Янь «брал за образец совершенномудрых» (*и шэн* 儀聖). При этом здесь же указывается и на роль даосских наставников при дворе, заключававшейся в том, чтобы давать предзнаменования, в конкретном случае, «счастливые» (*сю чжэн* 休徵).

Последний фрагмент, принадлежащий кисти Оуян Сюня, описывает уже само событие, конкретно, встречу императора с наместником монастыря и двумя его высшими священнослужителями.

Настоятель обители Ци Пиндин был сведущ в [содержании] книг золотых правил, изучил письма из украшенных нефритом футляров, знал будущее и хранил [сведения о] прошлом, исчерпал превращения и постиг сокровенное, заранее предвидел Небесную

³¹ Упоминание Нефритового Августейшего указывает на то, что Чэнь Баочи был связан с традицией Шанцин (Маошань), поскольку упоминание об этом персонаже присутствует в наследии Тао Хунцзина. Так, Филипп Кларт в своей статье в «Энциклопедии даосизма» указывает на два сочинения, написанных этим автором, в которых Нефритовый Августейший или Нефритовый Владыка (*Юй ди* 玉帝) представлен как одно из верховных божеств именно этой школы. См.: [2, pp. 1197–1198].

³² О происхождении и содержании этого сочинения см., напр. [2, pp. 675–678].

похвалу, предрёк великое благополучие. Нефритовые регалии наставника в методах Люй Даоцзи и надзирающего за соблюдением обрядов очищения Чжао Даолуна [были] собраны вместе и блестящие, [их] журавлиная натура возвысилась, [они] детально различили звенья [передачи учения], объединили речи и [повели] продолжительную беседу, склонили к себе волю Сына Неба, искусно оросили сердце императора.

觀主岐平定精金格之書究玉笈之文知來藏往盡化窮神豫鑒天休讚宏景福。法師呂道濟監齋趙道隆玉器凝潤鶴情超遼辨析連環辭同炙輠對敷天旨妙沃帝心。

Здесь, также как и в предыдущих фрагментах, заметно стремление Оуян Сюня объединить характеристики, взятые из даосской традиции или ассоциирующиеся с ней и те, что отсылают к конфуцианскому наследию. Одним из таких сочетаний, определенно, является фрагмент, где объединены «нефритовые регалии» (*юй ци* 玉器) как формальный признак статуса³³ и «журавлиная натура» (*хэ цин* 鶴情). Оба сочетания указывают на добродетельность и чистоту, но первое отсылает к конфуцианству, а второе — к даосизму. Кроме того, обращает на себя внимание и то, что Оуян Сюнь, говоря о настоятеле обители Ци Пиндине 岐平定 как о том, кто «предрек великое благополучие» (*цзаньхун цзинфу* 讚宏景福), опять указывает на, видимо, важнейшую с его точки зрения роль даосов как служивых людей — роль прорицателей. Кроме того, подобная роль подчеркивается и сокращенной цитатой из «Канона перемен», характеризующей Ци Пиндина как «знающего будущее и хранящего знание о прошлом» (*чжи лай цзан ван* 知來藏往), то есть, человека, наделенного даром проницательности³⁴.

³³ Само по себе выражение означает именно регалии или некие священные предметы из нефрита, но вместе с сочетанием «собраны и вместе и блестящие» (*нин жунь* 凝潤) создает впечатление о стремлении как можно тщательнее соблюсти церемониал.

³⁴ Фрагмент взят из «Комментария к привязанным словам» (*Си ци чжуань* 繫辭傳) и полностью выглядит так: 神以知來知以藏往. См.: [23, с. 392].

В целом, можно сделать вывод о том, что Оуян Сюнь стремится представить даосизм как часть наследия совершенномудрых, общие рамки которого он определяет через те концепции, которые черпает в традиции мысли, восходящей к «учению о сокровенном». Что касается его отношения к даосским священнослужителям и их роли в формировании единого имперского порядка, то, как представляется, она видится ему как роль толкователей знамений и прорицателей. При этом достаточно сложно понять, насколько основательно Оуян Сюнь знаком со специфически-даосскими воззрениями, касающимися целей адептов различных даосских школ. Более вероятно, что он опирается на хорошо ему знакомый круг популярной литературы, описывающей сяней-небожителей и даосов.

Несколько иначе выглядят представления о даосской традиции, которые демонстрирует его соавтор Чэнь Шуда, что, возможно, связано с его ориентацией на поэтическую традицию, активно использовавшую даосскую лексику. Предваряется его воспевание даосской обители настоящей литанией, выглядящей так:

О, сколь таинственны одухотворенные превращения! о, сколь сокровенны Врата тайны! [они] парят и [создают] образ Девяти управ, переплавляют ци в Три Начала³⁵, [составляют] тайные записи Желтого Дворика, [выражают] золотые правила [в] тончайших словах.

眇矣靈化玄哉妙門飛形九府鍊氣三元黃庭秘錄金格微言。

В этом фрагменте обращает на себя внимание использование термина, имеющего даосский оттенок, а именно «Девять управ» (*цзю фу* 九府)³⁶, а также упоминание «тайных записей Желтого

³⁵ То есть, Небо, Землю и Человека.

³⁶ Термин, скорее всего, взят из полностью не сохранившегося трактата «Канон о чудесах духов» (*Шэнь и цзин* 神異經), приписываемого ханьскому мыслителю Дунфан Шо 東方朔 (154–92 до н.э.), который, по замечанию И. А. Алимова, вряд ли принадлежал не конфуцианскому автору. Также И. А. Алимов

дворика» (*хуан тин ми лу* 黃庭秘錄), отсылающее к названию одного из самых важных и авторитетных даосских трактатов школы Шанцин — «Канону Желтого дворика» (*Хуан тин цзин* 黃庭經)³⁷.

О тяготении Чэнь Шуда к мифологическим сюжетам с содержанием близким к даосскому говорит следующий за литанией пассаж, приводящий сюжет, источник которого неясен, но содержание которого, тем не менее, весьма выразительно.

Нефритовая Столица сохранила записи [о том, как] золотая [черепahi] Ао вернулась из мира духов, очистилась от мирского и обуздала море, спросила о дороге в западные [горы] Кунь [Лунь].

玉京留記金黿還魂揚塵束海問道西崑。

В этом пассаже используется специфический оборот *хуань хунь* 還魂, который здесь переведен как «вернулась из мира духов» и в общем контексте фрагмента прочитывается как даосский по смыслу. Кроме того, обращает на себя внимание и упоминание одного из важнейших мест в даосской мифологической топографии — гор Куньлунь.

Наконец, в поэтическое описание Чжуннаньшань и находящейся там обители Чэнь Шуда вставляет пассаж, в котором идет

отмечает наличие большого количества фактически дополненных пересказов «Канона гор и морей» (*Шань хай цзин* 山海經) в этом сочинении [31, с. 72–79]. В одном из фрагментов этого трактата, посвященном горам Куньлунь и опубликованном в другом сочинении — «Комментарий к “Канону вод”» (*Шуй цзин чжу* 水經注), говорится, что «[В горах] Куньлунь есть медные столбы, они высятся до неба и поэтому называются “Небесные столбы”. [Еще там есть] сад окружностью три тысячи ли, с краями как будто срезанными по кругу, а внизу круглые жилища, девять управ человеческих сяней-небожителей руководят [там]» [32, с. 12 (62)]. То есть, строго говоря, этот термин не имеет отношения к собственно даосской религиозной традиции, но связан с ней через ассоциации, вызываемые содержанием трактата Дунфан Шо.

³⁷ О трактате см.: [33, с. 142–180]. Что касается знания содержания трактата, то в «И вэнь лэй цзюй», составлением руководил и Чэнь Шуда, есть одна цитата из «Канона желтого дворика [по традиции] Великих гор» (*Тайшань хуан тин цзин* 太山黃庭經). То есть, с какой-то редакцией, возможно апокрифической, этого сочинения он был знаком. См.: [17, с. 1461].

речь о сянх-небожителях, где он также использует выражения, имеющие даосскую окрашенность и воспринятые, скорее всего, из тяготеющей к даосизму литературной традиции.

[В] Сокровенном граде упорядочили [музыкальные] лады [и календарь], небожители Дитай приглашают [к себе]. [Они] обнимают сердцевины и касаются звезд, питаются «красной пищей» и вбирают сияние. Великодушные и пустота, бесформенное и безмянное [вот] важнейшее [для них].

玄都正律帝臺仙召。抱髓捫星餐霞引照。豁虛罔象無名至要。

Здесь, как и в предыдущем фрагменте, представлен некий обобщенный поэтический образ с элементами, взятыми из «Канона гор и морей» (*Шань хай цзин* 山海經), или, возможно, из творческого наследия Сыма Сянжу 司馬相如 (179–117 до н.э.), а также, не исключено, что из «[Трактата] учителя Чжуан [Чжоу]» (*Чжуан-цзы* 莊子)³⁸. Точно установить источники образов затруднительно, хотя определенно можно сказать, что первое упоминание горы Дитай 帝臺, действительно, находится в «Шань хай цзине»³⁹.

Подводя общий итог, необходимо отметить, что, в целом, образ даосизма, представленный в двух авторских частях произведения, основан, скорее всего, на том книжном наследии, с которым оба автора были хорошо знакомы и с которым они могли работать при составлении свода «И вэнь лэй цзюй». Тем не менее, заметно, что для Оуян Сюня было принципиально важно предложить некое историческое видение даосской традиции, причем такое, что-

³⁸ Выражение «питаться “красной пищей”» (*цань ся* 餐霞) действительно встречается в жизнеописании Сыма Сянжу в «Книге о Хань» (*Хань шу* 漢書) [34, с. 2598], но также оно есть в одном из источников, использованных при составлении «И вэнь лэй цзюй». См.: [17, с. 1033]. Выражение «бесформенное» (*ван сян* 罔象) есть в главе «Чжуан-цзы» «Постигший жизнь» (*Да шэн* 達生) [35, с. 99] и в ряде других сочинений, имеющих отношение к древнему даосизму и даосской религии.

³⁹ Э. М. Яншина переводит это название как «гора Барабан и Колокол». См.: [36, с. 102].

бы оно было приемлемо для носителей конфуцианской учености, в то время как Чэнь Шуда стремился дать ряд поэтических ассоциаций и отсылок, которые, впрочем, также формируют некий образ даосизма, как учения, связующего с миром небожителей и предлагающего методы, при помощи которых возможно туда попасть. Несомненно, остается неясным, насколько оба автора допускали за используемыми образами и конструкциями какую-то действительность, а насколько все использованное ими лексическое и образное богатство служило некой уступкой требованию политического момента.

Литература

1. Kohn, Livia (1998), *God of the Dao: Lord Lao in History and Myth*. Michigan: Ann Arbor, University of Michigan, Center for Chinese Studies.
2. Pregadio, F. (ed.) (2008), *The Encyclopedia of Taoism*, Two vols., London & N-Y: Routledge.
3. Schipper, K. (2004), General Introduction, *The Daoist Kanon. The Historical Companion of the Daozang*. Vol. I. Antiquity through the Middle Ages, Chicago & London: The University of Chicago Press, pp. 1–52.
4. Торчинов Е.А. (1998), *Даосизм (опыт историко-религиоведческого описания)*, СПб.: Лань.
5. Assandri Friederike (2009), *Beyond the Daode jing: Twofold Mystery in Tang Daoism*, Standard: Three Pines Press,
6. Kohn, Livia (2000), *The Northern Celestial Masters*, Daoism Handbook, Leiden, Boston, Köln: BRILL, pp. 283–308.
7. Chai, David (ed.) (2020), *Dao Companion to Xuanxue (玄學)*, Cham: Springer.
8. Kohn, Livia (1998), *God of the Dao*, Michigan: Ann Arbor, University of Michigan, Center for Chinese Studies.
9. Seidel, Anna K. (1969–1970), The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism, *History of Religions*, Vol. 9, No. 2/3, pp. 216–247.
10. Цзю Тан шу 舊唐書 (Старая книга о Тан) (2001), *Собрание исторических текстов Китая (Чжунхуа лиши вэнь ку 中華歷史文庫)*, CD-ROM # 3, Пекин 北京: Бэйцзин чжо цюнь шума кэцзи юсянь гунсы цэхуа 北京卓群數碼科技有限公司策劃.

11. Синь Тан шу 新唐書 (Новая книга о Тан) (2001), *Собрание исторических текстов Китая (Чжунхуа лиши вэнь ку 中華歷史文庫)*, CD-ROM # 3, Пекин 北京: Бэйцзин чжо цюнь шума кэцзи юсянь гунсы цэхуа 北京卓群數碼科技有限公司策劃.
12. Алимов И.А. (2017), *Записи о сокровенных чудесах. Краткая история китайской прозы сяошо VII–X вв.*, СПб.: «Петербургское Востоковедение».
13. Boltz, Judith M. (1987), *A Survey of Taoist Literature. Tenth to Seventeenth Centuries*, Berkeley: University of California Press.
14. Чэнь Чжичао 陈智超, Цзэн Цинъин 曾庆瑛 (1984), *Дао цзя цзинь ши люэ 道家金石略 (Компендиум [надписей] школы Дао на бронзе и камне)*, Пекин: Вэньбу чубаньшэ 文物出版社.
15. Да Тан цзун шэн гуань цзи 大唐宗聖觀記 (Запись об обители Совершенномудрого-прародителя Великой Тан), *База данных даосских надписей*. URL: <https://www.daobei.info/> 大唐宗圣观记/.
16. Barrett, T. H. (1996), *Taoism under the Tang. Religion & Empire During the Golden Age of Chinese History*, London: Wellsweep Press.
17. Оуян Сюнь 歐陽詢 (1985), *И вэнь лэй цзюй 藝文類聚 (Свод литературы, сгруппированной по родам)*, Шанхай 上海: Шанхай гуцзи чубаньшэ 上海古籍出版社.
18. *Дао дэ цзин Лао-цзы с комментариями и разъяснениями (Лао-цзы дао дэ цзин чжу цзяоши 老子道德經注校釋)* (2008), Пекин: Чжунхуа шу цзюй 中華書局.
19. *[Трактат] учителя Ле [Юйкоу] со всеми комментариями (Ле-цзы цзиши 列子集釋)* (1985), Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局.
20. Алимов И.А., Кравцова М.Е. (2014), *История китайской классической литературы с древности и до XIII века: поэзия, проза*. СПб.: «Петербургское Востоковедение».
21. Chai, David (2020), Ruan Ji's "On Comprehending the Zhuangzi", Chai, David (ed.) *Dao Companion to Xuanxue (玄學)*, Cham: Springer, pp. 209–228.
22. *Собрание сочинений Жуань Цзи с разъяснениями и комментариями (Жуань Цзи цзи цзяочжу 阮籍集校注)* (2014), Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局.
23. Хуан Шоуци 黄寿祺 и Чжан Сивэнь 张善文 (2007), *Чжоуские переменны в переводе и с комментариями (Чжоу и и чжу 周易译注)*, Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ 上海古籍出版社.

24. Arrault, Alain (2002), *Shao Yung (1027–1077), poète et cosmologue*, Paris: Institut des hautes études chinoises.
25. *Мэн-цзы в современном переводе с современным комментарием (Мэн-цзы цзинь шу цзинь ши 孟子今註今譯) (1973)*, Тайбэй: Тайвань шангу иньшу гуань 台灣商務印書館.
26. Гэ Хун 葛洪 (1772–1787), Жизнеописания духовных сяней-небожителей (Шэнь сянь чжуань 神仙傳), *Высочайше утвержденный свод документов в четырех разделах. Раздел Мыслители. Секция даосских писаний (Циндин сы ку цюань шу. Цзы бу. Дао цзя лэй 欽定四庫全書. 子部. 道家類)*.
27. Кравцова М.Е. (1992), «Жизнеописание Сына Неба Му». Вопросы и проблемы. (Несколько научно-детективных историй о древнекитайской приключенческой повести), *Петербургское востоковедение. Вып. 2*, СПб.: Центр «Петербургское востоковедение» и издательско-коммерческая фирма «Водолей», с. 354–384.
28. Вяткин Р.В. (1986), *Сыма Цянь. Исторические записки*, Т. 4, М.: «Наука» ГРВЛ.
29. [Трактат] учителя Сюнь [Куана] (Сюнь-цзы 荀子) (2011), Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局.
30. *Канон песен с комментарием и анализом (Ши цзин чжу си 詩經注析) (1991)*, Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局.
31. Алимов И.А. (2014), *Сад удивительного. Краткая история китайской прозы сяошо I–VI вв.*, СПб.: «Петербургское Востоковедение».
32. Вэй Цяои 陳橋驛 (ред.) (2007), *Комментированный «Канон вод», критическое издание (Шуй цзин чжу цзяочжэн 水經注校證)*, Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局.
33. Филонов С.В. (2011) *Золотые книги и нефритовые письма: даосские письменные памятники III–VI вв.*, СПб.: Издательство «Петербургское Востоковедение».
34. *Книга о Хань (Хань шу 漢書) (1964)*, Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局.
35. [Трактат] учителя Чжуан [Чжоу] (Чжуан-цзы 莊子) (1990), Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ 上海古籍出版社.
36. Яншина Э.М. (пер.) (2004), *Каталог гор и морей (Шань хай цзин)*, М.: Наталис: Рипол Классик.

References

1. Kohn, Livia (1998), *God of the Dao: Lord Lao in History and Myth*. Michigan: Ann Arbor, University of Michigan, Center for Chinese Studies.
2. Pregadio, F. (ed.) (2008), *The Encyclopedia of Taoism*, Two vols, London & N-Y: Routledge.
3. Schipper, K. (2004), General Introduction, *The Daoist Kanon. The Historical Companion of the Daozang*. Vol. I. Antiquity through the Middle Ages, Chicago & London: The University of Chicago Press, pp. 1–52.
4. Torchinov Ye.A. (1998), *Taoism (an attempt of historical-religious description)*, Saint-Petersburg: Lan Pub. (in Russian)
5. Assandri Friederike (2009), *Beyond the Daode jing: Twofold Mystery in Tang Daoism*, Standard: Three Pines Press.
6. Kohn, Livia (2000), *The Northern Celestial Masters*, Daoism Handbook, Leiden, Boston, Köln: BRILL, pp. 283–308.
7. Chai, David (ed.) (2020), *Dao Companion to Xuanxue (玄學)*, Cham: Springer.
8. Kohn, Livia (1998), *God of the Dao*, Michigan: Ann Arbor, University of Michigan, Center for Chinese Studies.
9. Seidel, Anna K. (1969–1970), The Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism, *History of Religions*, Vol. 9, No. 2/3, pp. 216–247.
10. Ju tang shu 舊唐書 (Old book of Tang) (2001), *Собрание исторических текстов Китая (Чжунхуа лиши вэнь ку 中華歷史文庫)*, CD-ROM # 3, Beijing 北京: Beijing zhuo qun shuma keji yuxian gongsi cehua 北京卓群數碼科技有限公司策劃. (in Chinese)
11. Xin tang shu 新唐書 (New book of Tang) (2001), *Собрание исторических текстов Китая (Чжунхуа лиши вэнь ку 中華歷史文庫)*, CD-ROM # 3, Beijing 北京: Beijing zhuo qun shuma keji yuxian gongsi cehua 北京卓群數碼科技有限公司策劃. (in Chinese)
12. Alimov I.A. (2017), *The Notes of Innemost miracles. A Cocise History of the VII–Xth Century Chinese Xiaoshuo Prose*, Saint-Petersburg: «Peterburgskoye Vostokovedeniye». (in Russian)
13. Boltz, Judith M. (1987), *A Survey of Taoist Literature. Tenth to Seventeenth Centuries*, Berkeley: University of California Press.
14. Chen Zhichao 陈智超, Zeng Qingying 曾庆瑛 (1984), *Dao jia jin shi lue 道家金石略 (Compendium [of inscriptions] of the Tao school on bronze and stone)*, Beijing: Wenwu chubanshe 文物出版社. (in Chinese)

15. Da tang zong sheng guan ji 大唐宗聖觀記 (Record of the Monastery of the Ancestral Sage of the Grate Tang), *Daoist Inscriptions' Catalog*. URL: <https://www.daobei.info/大唐宗聖觀記/>. (in Chinese)
16. Barrett, T. H. (1996), *Taoism under the Tang. Religion & Empire During the Golden Age of Chinese History*, London: Wellsweep Press.
17. Ouyang Xun 歐陽詢 (1985), *Yi wen lei ju 藝文類聚 (Classified Anthology of Literary Works)*, Shanghai 上海: Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社. (in Chinese)
18. *Dao de jing of Lao zi with commentaries and explications (Laozi dao de jing zhu jiaoshi 老子道德經注校釋)* (2008), Beijing: Zhonghua shu ju 中華書局. (in Chinese)
19. *[Traties] of master Lie [Yukou] with all commentaries (Liezhi jishi 列子集釋)* (1985) Beijing: Zhonghua shu ju 中華書局. (in Chinese)
20. Alimov I.A., Kravtsova M.E. (2014), *The History of Classical Chinese Literature from the Antiquity to XIII C.: Poetry and Prose*, Saint-Petersburg: «Peterburgskoye Vostokovedeniye». (in Russian)
21. Chai, David (2020), Ruan Ji's "On Comprehending the Zhuangzi", Chai, David (ed.) *Dao Companion to Xuanxue (玄學)*, Cham: Springer, pp. 209–228.
22. *Collected works of Ruan Ji with explications and commentaries (Ruan Ji ji jiaozhu 阮籍集校注)* (2014), Beijing: Zhonghua shu ju 中華書局. (in Chinese)
23. Huang Shouqi 黄寿祺 & Zhang Xiwen 张善文 (2007), *Zhou's changes in translation and with commentaries (Zhou yi yi zhu 周易译注)*, Shanghai 上海: Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社. (in Chinese)
24. Arrault, Alain (2002), *Shao Yung (1027–1077), poète et cosmlogue*, Paris: Institut des hautes études chinoises.
25. *Menzi in modern translation and with modern commentaries (Mengzi jin shu jin shi 孟子今註今譯)* (1973), Taipei: Taiwan shangwu yinshu guan 台灣商務印書館. (in Chinese)
26. Ge Hong 葛洪 (1772–1787), Traditions of divine transcendentals (Shen xian zhuan 神仙傳), Highly approved complete library in four sections. Thinkers. *Daoist scriptures (Qingding si ku quan shu. Zi bu. Dao jia lei 欽定四庫全書. 子部. 道家類)*. (in Chinese)
27. Kravtsova M.Ye. (1992), «Tale of King Mu, Son of Heaven». Questions and problems. (Several scientific detective stories about an ancient Chinese adventure story), *Peterburgskoye Vostokovedeniye. Issue 2, СПб.:*

- Centre «Peterburgskoye Vostokovedeniye» & publishing and commercial company «Vodoley», pp. 354–384. (in Russian)
28. Viatkin R.V. (transl.) (1986), *Sima Qian Records of the Grand Historian*, Vol. 4, Moscow: «Nauka».
 29. [Traties] of master Xun [Kuang] (Xunzi 荀子) (2011), Beijing: Zhonghua shu ju 中華書局. (in Chinese)
 30. *Book of songs with commentary and analysis (Shi jing zhu xi 詩經注析)* (1991), Beijing: Zhonghua shu ju 中華書局. (in Chinese)
 31. Alimov I.A. (2014), *The Garden of the Marvelous. A Cocise History of the I–VI Century Chinese Xiaoshuo Prose*, Saint-Petersburg: «Peterburgskoye Vostokovedeniye». (in Russian)
 32. Wei Qiaoyi 陳橋驛 (ed.) (2007), *Commentary on the Water Classic, critical edition (Shui jing zhu jiaozheng 水經注校證)*, Beijing: Zhonghua shu ju 中華書局. (in Chinese)
 33. Filonov S.V. (2011), *Golden Scriptures and Jade Scripts: Taoist Written Sources of the III–VI centuries*, Saint-Petersburg: «Peterburgskoye Vostokovedeniye» Pub. (in Russian)
 34. *The book of Han (Han shu 漢書)* (1964), Beijing: Zhonghua shu ju 中華書局. (in Chinese)
 35. [Traties] of master Zhuang [Zhou] (Zhuang zi 莊子) (1990), Shanghai 上海: Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社. (in Chinese)
 36. Yanshina E.M. (transl.) (2004), *Classic of Mountains and Seas (Shan hai jing)*, Moscow: Natalis: Ripol Classic. (in Russian)

Автор / Author

Зельницкий Александр Дмитриевич — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и культурологии Востока Института философии СПбГУ.

Zelnitskiy Alexander — PhD, Assistant Professor of the Department of the Philosophy and Culture of the Orient of the Institute of Philosophy of the Saint-Petersburg State University.

E-mail: taigong@yandex.ru

А. Д. Бертова

СЕМЕЙСТВО ЦУДА И РАЗВИТИЕ ОБРАЗОВАНИЯ В ЯПОНИИ В ПЕРИОД МЭЙДЗИ (1868–1912)

Аннотация: В данной статье рассматривается деятельность двух членов семейства Цуда — Цуда Сэн и его дочери, Цуда Умэко, внесших значительный вклад в развитие образования в Японии во второй половине XIX — начале XX вв. Цуда Умэко, одна из немногих японских женщин получившая начальное, среднее и высшее образование в Америке, известна в первую очередь как основательница первого учебного заведения высшего образования для женщин и борец за введение в Японии системы образования нового типа. Ее отец, Цуда Сэн, бывший правительственный переводчик и просветитель, стал одним из немногих японских мужчин, заинтересовавшихся в период Мэйдзи развитием образования в сфере сельского хозяйства, женского образования и образования для инвалидов. Обладая удивительной энергией и предприимчивостью, отец и дочь Цуда принимали участие в различных образовательных проектах и оказались у истоков создания целого ряда выдающихся для своего времени учебных заведений, большая часть которых существует до сих пор.

Ключевые слова: образование, христианство, Япония, период Мэйдзи, женское образование, модернизация, просвещение.

A. D. Bertova

The Tsuda Family and the Spread of Education in Meiji Japan (1868–1912)

Abstract: The article analyses life and activities of two members of the Tsuda family – Tsuda Sen and his daughter, Tsuda Umeko, famous for their contribution to the spread of education in Meiji Japan. Tsuda Umeko, one of the few Japanese women who received primary, secondary and higher education in the USA, is famous for having founded the first higher educational institution for women

in Japan and struggling for the new educational system in Japan. Umeko's father, Tsuda Sen, the former governmental translator and enlightener, became one of the few Japanese in Meiji period who took interest in the development of education in the field of agriculture, women's education and education for the disabled people. Possessing great energy and entrepreneurial spirit, father and daughter Tsuda took part in various educational projects and supported foundation of a number of prominent educational institutions, most of which exist nowadays.

Keywords: education, Christianity, Japan, Meiji period, women's education, modernization, enlightenment.

Во второй половине XIX века, после революции Мэйдзи (1868) и свержения сёгуната Токугава, в Японии начали происходить коренные преобразования, в результате которых страна вышла на совершенно новый уровень развития. Чтобы приблизиться к технологическому уровню западных стран и не стать их колонией, Японии пришлось провести реформы практически во всех областях жизни. Крайне важной при этом стала реформа образования, которая должна была привести к формированию нового человека и гражданина, гораздо более способного к восприятию происходящих изменений, нежели люди, получившие традиционное для предыдущего периода образование на конфуцианский манер.

В этот сложный период значительную роль в развитии науки и образования сыграли члены одной семьи — отец и дочь, Цуда Сэн и Цуда Умэко. Если Цуда Умэко является довольно известным персонажем истории Японии периода Мэйдзи, основателем первого учебного заведения, предлагавшего высшее образование для женщин, то ее отец, Цуда Сэн, по ряду причин не так знаменит. Тем не менее, его вклад в развитие в Японии самых разных областей науки, техники, образования и религии весьма значителен. В данной статье вкратце рассмотрены основные вехи жизни и деятельности этих двух членов семейства Цуда и проанализирована их роль в развитии образования в Японии в конце XIX — начале XX вв.

Цуда Сэн (1837–1908)

Цуда Сэн родился в 1837 году в префектуре Тиба, в самурайской семье. Это был период конца сёгуната Токугава, время глубокого кризиса. В это время Японией, находившейся до этого в состоянии самоизоляции от мира в течение 250 лет, начали активно интересоваться западные страны. В 1853 году в страну прибыла решительно настроенная американская миссия во главе с коммодором Перри, и в 1854 году Япония вынужденно подписала первый из серии неравноправных договоров с западными странами.

Цуда был свидетелем прибытия американцев и получил потрясение, осознав, насколько Америка превосходит Японию в технологическом отношении, поэтому решил изучать западные науки. В то время традиционным способом освоения западных знаний было изучение голландского языка, так как голландцы были единственными европейцами, остававшимися в Японии на протяжении длительного периода самоизоляции страны. Начав с голландского, Цуда Сэн начал изучать и азы английского языка¹, сначала в своем княжестве, затем в Эдо, а потом в Йокогаме, где в то время уже поселились иностранцы. Он добился успехов и в 1861 году был назначен правительственным переводчиком при сёгунате.

В то время дело перевода представлялось крайне сложным, так как из-за практически полного отсутствия контактов с Западом не было наработано достаточной лексической базы, а многие понятия казались совершенно непереводаемыми с английского на японский. Это делало многих первых официальных переводчиков одновременно и учеными — исследователями жизни и обычаев Запада, получавшими доступ к исключительным письменным научным знаниям. По этой причине именно из числа переводчиков выходили первые ученые и просветители, стремившиеся

¹ Первым его пособием стала элементарная грамматика английского языка, составленная рыбаком Джоном Мандзиро, попавшем в результате кораблекрушения в Америку и проведшим там 10 лет [1, р. 31].

познакомить Японию с западной культурой, наукой и технологиями, распространявшие в стране образование. Так произошло и в случае с Цуда Сэн.

В 1867 году Цуда вместе со ставшим в будущем известным просветителем Фукудзава Юкити, а также со специалистом по западным наукам и переводчиком Сэки Симпати отправился в составе правительственной миссии за рубеж. Это была последняя миссия сёгуната Токугава перед отставкой сёгуна и революцией Мэйдзи, вернувшей власть императору. Одной из целей было договориться с американцами о закупке вооружений и боевых кораблей. Миссия посетила Нью-Йорк, Филадельфию и Вашингтон, причем Цуда активно участвовал в переводе документов и знакомился с западной литературой по самым разным вопросам современной жизни. В частности, во время этой поездки он пришел к выводу о необходимости развития в Японии сельского хозяйства [1, р. 32].

После революции Мэйдзи Цуда прекратил переводческую работу при правительстве, однако он сочувствовал пришедшим к власти реформаторам, которые в свою очередь высоко оценивали его достижения. Цуда открыл одну из первых в Японии гостиниц западного типа, одновременно занимаясь изучением новых сельскохозяйственных технологий и выращиванием западных сортов овощей [2].

В 1871 году он стал чиновником по особым поручениям при Ведомстве освоения Хоккайдо, учрежденном новым правительством. До периода Мэйдзи остров Хоккайдо практически не был освоен, однако стремление расширить производственные и экономические мощности для ускоренного развития Японии заставило новое правительство обратить на Хоккайдо пристальное внимание. Самый северный из четырех крупнейших островов Японского архипелага, Хоккайдо обладал более суровым климатом, а обитавшие на нем представители народа айну практически не занимались сельским хозяйством. По этой причине введение острова в экономический обиход было крайне непростым,

и знания Цуда в области сельского хозяйства оказались весьма кстати. На этом посту он познакомился со многими представителями властей, в том числе с известным политиком, военным, будущим премьер-министром Курода Киётака (1840–1900) [2]. Последний стал одним из вдохновителей отправки масштабной миссии Ивакура (1871–1873) по западным странам, которая должна была объехать Америку и ряд европейских государств для усвоения западного опыта, в первую очередь, в сфере организации новой системы образования в стране.

Курода Киётака считал необходимым среди прочего развивать в Японии женское образование, которое до этого находилось в зачаточном состоянии. Хотя в предшествующий период Токугава женщины могли учиться, либо в прихрамовых школах *тэра-коя* при буддийских храмах, либо на дому, и порядка 15% женщин умели читать и писать, образование было основано на усвоении конфуцианских моральных ценностей и фокусировалось на том, чтобы сделать девушку преданной дочерью и самоотверженной женой для будущего мужа, посвятив ее семье (подробнее см. [3], [4, с. 245–247]). Положение женщины в то время было полностью подчиненным мужчине, поэтому никто не считал необходимым обучать женщин наукам и языкам.

В период Мэйдзи ситуация изменилась: новое правительство понимало, что образование девочек является одним из ключей модернизации страны [5, р. 30], поэтому их необходимо обучать наравне с мальчиками, что было совершенно непредставимо в эпоху правления сёгунов. В связи с этим, Курода Киётака, участвовавший в подготовке заграничной миссии и занимавшийся вопросами женского образования, предложил послать в составе миссии несколько девочек, которые должны были остаться в Америке и пройти там курс обучения непосредственно в американских учебных заведениях. Планировалось, что по возвращении эти девочки станут примером для других молодых японок и поспособствуют таким образом продвижению модернизации [Ibid].

Цуда Сэн живо откликнулся на эту идею: в это время он также был уверен в необходимости женского образования, и поэтому предложил отправить вместе с миссией одну из своих дочерей — Умэко. Шестилетняя Умэко стала самой младшей из пяти девочек, которые в результате отправились в составе миссии, и прошла в Америке полный школьный курс обучения.

В 1873 году Цуда был отправлен в Австрию, где проходила Всемирная сельскохозяйственная выставка, там он познакомился с европейскими достижениями и вновь убедился в важности развития этой сферы для Японии. Вернувшись на родину с новыми знаниями, он основал в 1875 году сельскохозяйственный институт *Гакунося*, который занимался изучением сельского хозяйства, издавал сельскохозяйственные журналы, распространял закупленные в Америке семена, а также курировал сельскохозяйственную школу в Токио, занимавшуюся специализированной образовательной деятельностью [2].

Его начинания в этой сфере имели определенный успех, однако все же не получили всесторонней поддержки: в то время доминирующими в стране стали идеи о первостепенной необходимости наращивания военной мощи и построения сильной армии [1, р. 31], которые, в частности, пропагандировал бывший товарищ Цуда Сэн по переводческой деятельности, Фукудзава Юкити. Имевший тесные связи с правительственными кругами Фукудзава приобрел гораздо больший авторитет и известность, нежели Цуда. Кроме того, в 1875 году Цуда вместе с женой получил крещение от методистского священника [6], а отношение к христианству в Японии на данном этапе было неоднозначным: если сначала западная религия воспринималась с интересом как одна из причин западного прогресса, то к концу 1870-х гг. начали активизироваться националистические настроения и пропаганда государственного синтоизма, поэтому на христиан стали смотреть с подозрением.

Став христианином, Цуда погрузился в давно интересовавшую его проблему модернизации образования. Он смог подружиться со многими выдающимися христианами: так, Цуда сблизился

с первым японским христианским миссионером Ниидзима Дзэ² и оказался у истоков создания первого в Японии христианского университета Досия, основного детища Ниидзима, который до сих пор функционирует и является одним из старейших японских университетов³. Цуда также внес вклад в учреждение христианского университета Аояма Гакуин, в составе которого была специальная начальная школа для девочек, основанная миссионеркой Дорой Скунмэйкер. Некоторое время занятия этой школы проходили в доме самого Цуда [6]. Кроме того, он способствовал учреждению так называемой Школы Друзей, или Фурэндо Гакуэн, основанной квакерами и также предназначенной для получения девушками среднего образования.

Еще одной из сторон деятельности Цуда стала организация образования для людей с различными нарушениями здоровья. Так, он входил в состав основателей общества поддержки инвалидов по слуху, речи и зрению *Ракудзэнкай* и проводил различные образовательные мероприятия для этих категорий населения. В 1876 году при обществе была учреждена школа «Воспитания слепых» (*Куммоин*), которая в 1888 году была преобразована в Токийскую школу для слепых и немых (*Токё моа гакко*) [2].

Таким образом, деятельность Цуда Сэн была крайне разнообразной, поэтому его имя стоит в ряду выдающихся просветителей и деятелей образования периода Мэйдзи. Основные современные христианские университеты в Японии так или иначе связаны именно с Цуда; в то же время, весьма дальновидными и прогрессивными были его усилия по внедрению в Японии новых сельскохозяйственных методов и культур, однако в то время они не были по ряду причин до конца оценены соотечественниками. Тем не менее, он оставил после себя целый ряд книг и переводов по сельскому хозяйству, здоровому образу жизни, кулинарии, а также англо-китайско-японский словарь.

² Подробнее о Ниидзима Дзэ см. [7].

³ В этом университете также учился старший сын Цуда [6].

Цуда Умэко (1864–1929)

У Цуда Сэн было двенадцать детей, однако самой известной из них является его дочь Цуда Умэко, которая стала одной из главных пропагандистов высшего образования для женщин в Японии, женщина удивительной и крайне нетипичной для Японии середины XIX века судьбы. Когда ей было шесть лет, ее отец, Цуда Сэн, отправил ее вместе с другими четырьмя девочками с миссией Ивакура (1871–1873), направлявшейся в Америку. Миссия Ивакура должна была объехать страны Америки и Европы и составить представление о жизни в различных западных странах. Девочки должны были на своем собственном опыте познакомиться с особенностями западного образования, а затем, вернувшись в Японию, стать эталоном для молодых японок.

Отправка женщин за границу, причем с целью учебы, была беспрецедентным до этого момента событием и отражала стремление мэйдзийского правительства держаться в русле тенденций западной культуры. В продолжение этого курса в 1872 году правительство издало указ, по которому начальное образование объявлялось обязательным как для мальчиков, так и для девочек. Это вызвало спорную реакцию в обществе. Более прогрессивные представители имущих кругов начали отправлять своих дочерей в школы, однако большинство не понимало, зачем девочкам получать образование и как они могут учиться вместе с мальчиками. Если же девочки и попадали в школу, учили их другим предметам, нежели мальчиков, и основной задачей, как и прежде, было сделать из них «хороших жен и мудрых матерей». Поэтому учили их в основном чтению, письму, готовке и шитью [8, р. 221]. Таким образом, даже прогрессивные деятели правительства не планировали поначалу давать женщинам полноценное образование в средней школе, а тем более образование высшее.

Пятерым девочкам, отправившимся с миссией в Америку, пришлось без особой предварительной подготовки погрузиться в другую культуру со своим подходом к образованию. Цуда Умэко

была самой младшей из девочек; вместе с ней поехали Уэда Тэйко и Ёсимасу Рёко, которым было по 14 лет, Ямакава Сутэмацу, которой было 11, и Нагаи Сигэко, которой было 8 лет [5, р. 30].

Приехав в Америку, Умэко попала в Вашингтон, округ Колумбия, в семью секретаря Японской Миссии Чарльза Лэнмана, поступила в начальную школу и быстро освоила английский язык. В 1873 году она приняла христианство, так как приютившие ее супруги Лэнман были ревностными христианскими верующими. В возрасте 14 лет она перешла в среднюю школу Арчер и закончила ее, получив таким образом среднее образование хорошего уровня, которое обычно получали американские девочки обеспеченных кругов [9, р. 3].

В 1882 году Умэко вернулась в Японию, однако оказалось, что жизнь в японском обществе сильно отличается от американской. Кроме того, она практически забыла японский язык, в совершенстве владея при этом английским [5, р. 32]. Все это, включая исповедуемое ей христианство, в корне отличало ее от японских девушек ее возраста. Кроме того, за годы, проведенные девушкой в Америке, в Японии начали активно развиваться националистические тенденции, поэтому вернувшиеся из-за границы японки, в значительной степени перенявшие западные привычки и стиль жизни, оказались далеко не так востребованы, как изначально планировалось [Ibid].

После многократных бесплодных попыток напомнить правительству о себе, Умэко все же встретила на одном из приемов Ито Хиробуми (1841–1909), выдающегося японского политика, будущего четырехкратного премьер-министра Японии, с которым она была знакома со времен отправки миссии Ивакура в Америку. Благодаря Хиробуми ей удалось получить учительскую работу в его семье [9, р. 4], а в 1885 году Умэко предложили стать ассистентом профессора в женской школе для девочек из высокопоставленных семей *Кадзоку Дзёгакко*. В 1886 году она уже получила звание профессора, а потом стала заведующей кафедрой английского языка. Это было весьма почетное назначение, которое стало возможным

благодаря тому, что Умэко работала учителем английского в семье самого Хиробуми. В результате двадцатилетняя Умэко получила стабильный и высокий заработок, возможность проявить свои учительские и организаторские таланты, а также связи с высшими дворцовыми кругами и политическими лидерами, однако последнее было также и источником постоянных забот из-за необходимости соблюдения массы формальностей в общении с людьми такого высокого уровня.

В 1888 году Умэко пригласила в качестве преподавателя *Кадзоку Дзёгакко* свою американскую подругу Элис Бэйкон, которая стала преподавать молодым аристократкам английскую литературу. Со временем Умэко заметила, что несмотря на высокий статус школы, качество образования в ней было не слишком высоким, как и желание девушек учиться. Умэко и Элис Бэйкон же хотели дать японским женщинам более хорошее образование, улучшить таким образом их положение в обществе, дать им большую свободу и независимость. По их наблюдениям, в Японии того времени женщины низкого происхождения не так разительно отличались по образованию и свободе от мужчин соответствующего уровня, нежели женщины высших слоев от мужчин высшего круга. В связи с этим, основной идеей подруг было создание такого учебного заведения, которое могло бы помочь женщинам самореализоваться и достичь относительной автономии от своей семьи [9, р. 4–5].

Умэко считала, что высшее образование сможет укрепить положение женщины в Японии, сделать ее не игрушкой в руках мужчины и не просто украшением семьи, но самостоятельной и полноценной личностью. При этом, по ее мнению, женщина не должна была всецело заикливаясь на каком-то отдельном предмете, так как это в итоге сужало ее кругозор, но должна была постепенно расширять свои знания и интересы, становиться разносторонним человеком [10, с. 109].

Хотя Умэко думала о создании института для женщин, на тот момент сама она высшего образования не имела, так как на момент

окончания правительственной программы была еще слишком мала и только окончила среднюю школу. Поэтому в 1889 году вместе с Элис Бэйкон девушка вновь отправилась в Америку для продолжения обучения. Ей удалось договориться на месте работы о двухгодичном оплачиваемом отпуске для усовершенствования своей преподавательской квалификации. Она поступила в основанный квакерами неподалеку от Филадельфии университет Брин-Мор, в котором был специальный женский колледж свободных искусств [9, р. 5]. Во время обучения Умэко показала удивительные успехи, причем в весьма неожиданных для женщин того времени предметах — химии и биологии. Ее наставником стал известный биолог и генетик Томас Хант Морган, впоследствии получивший Нобелевскую премию, и сама Умэко часто помогала ему в его исследованиях [5, р. 34].

Отучившись полтора года в Брин-Мор, Умэко отправилась в педагогическую школу Освего, где полгода изучала новейшие преподавательские методики. После этого она продлила свой отпуск еще на год. В это время она смогла организовать Американский фонд для сбора средств на поддержку японских женщин, который работал до 1976 года и позволял желающим продолжить свое образование в Америке японкам оплатить их учебу. Кроме того, Умэко занималась исследовательской деятельностью вместе с профессором Морганом и даже опубликовала вместе с ним совместную исследовательскую статью. Однако она отклонила предложение руководства Брин-Мор остаться дольше и продолжить профессиональную исследовательскую деятельность, так как считала более важным служение собственной стране, поэтому в 1892 году вернулась в Японию и продолжила преподавание.

В 1893 году в Японию приехала подруга Умэко по Брин-Мору Анна К. Хартсхорн, которая стала преподавать английскую литературу в женской Школе Друзей, к основанию которой имел непосредственное отношение отец Умэко, Цуда Сэн. Анна Хартсхорн прониклась идеей Умэко о высшей школе для женщин и стала ее основной помощницей в этом деле.

В 1898 году Умэко стала преподавать еще в одном привилегированном учебном заведении — женском Высшем педагогическом училище, которое формально предполагалось как заведение высшего образования. Тем не менее, несмотря на название, уровень преподавания в этом заведении был на уровне средней школы для мальчиков, так как никто серьезно не считал, что женщинам действительно необходимо глубоко изучать науки. Если сразу после революции Мэйдзи реформаторы задумывались о качественном улучшении образования для женщин, с усилением к концу XIX века националистических тенденций женщина вновь начала восприниматься в конфуцианском ключе, исключительно как «хорошая жена и мудрая мать» (*рёсай кэмбо*), но не как отдельная от семьи личность. Это расходилось с тем, как Умэко представляла себе женское высшее образование.

В 1898–99 гг. Умэко отправилась в Англию, где посетила целый ряд колледжей Лондона, Оксфорда и Кэмбриджа и познакомилась с местным устройством обучения. После возвращения она окончательно определилась с тем, какое заведение хочет основать в Японии. Это должно было быть учреждение, дающее высококлассное и разностороннее образование женщинам, пусть поначалу избранным, но с перспективой его расширения на более широкие круги [5, p. 37].

Чтобы получить финансирование на создание такого учреждения, Умэко обратилась в созданный ей в Филадельфии фонд поддержки японских женщин, который изначально финансировал исключительно обучение японок в Америке. Члены совета распорядителей фонда приняли решение помочь Умэко в непростом деле и выделили ей необходимую сумму [Ibid].

В итоге в 1900 году Цуда Умэко основала учебное заведение для женщин под названием «Институт изучения английской культуры» (*Дзёси Эйгакудзюку*), специализирующееся на преподавании девушкам английского языка. В настоящее время оно получило статус университета и известно под названием университет Цуда (*Цуда дайгаку*). В этом заведении девушки могли получать высшее образование в сфере английского языка, причем на таком уровне,

чтобы быть впоследствии в состоянии сдать государственные экзамены на преподавателя английского для высших учебных заведений [11, р. 104]. Прошедшие курс обучения женщины получали возможность работать и жить независимо, не полагаясь на семью. Важным следствием было то, что они могли избежать вынужденных ранних браков, на которые были бы обречены в традиционном обществе, не обладая финансовой независимостью⁴.

Хотя специализацией основанной Умэко школы был английский и английская литература, планировалось, что девушки будут через язык и литературу открывать для себя западный мир, все многообразие его идей и представлений, и таким образом максимально расширять свой кругозор [10, с. 109].

Многие обвиняли Умэко в том, что, давая женщинам образование, она вселяет в них нетрадиционные идеи и подрывает основы брака, так как получившие образование женщины не всегда стремились выходить замуж, особенно за навязанных им родителями кандидатов. Однако сама Умэко разделяла представление, бытовавшее в то время в христианских кругах — она была уверена, что образованная жена, разбирающаяся в современной ситуации и способная поддержать разговор практически на любую тему, будет гораздо лучшей спутницей жизни для прогрессивного молодого человека, особенно христианина, нежели получившая традиционное воспитание. В этом смысле Умэко ни в коем случае не выступала против вступления женщины в брак, но считала, что даже женщина-домохозяйка, получившая образование в ее школе, сможет своим примером бороться за улучшение отношения к женщинам и расширение их прав, то есть в любом случае быть общественно активной и полезной. Правда, сама Умэко так и не вышла замуж.

В 1901 году Умэко была назначена Министерством образования экзаменатором на испытаниях по получению лицензии учителя английского. В это время это была огромная честь сама по себе, тем более для женщины, и сильно подняло престиж Института.

⁴ Интересно, что в 1902 году Умэко сама решила отделиться от своей семьи и стать главой своей собственной семьи, хотя и не была замужем [11, р. 106–107].

В 1905 году качество образования в Институте было официально оценено правительством: выпускницам школы не нужно было сдавать государственный экзамен на лицензию учителя английского, то есть они автоматически получали диплом учителя и возможность обрести финансовую независимость. До этого ни одно женское учебное заведение не удостоивалось такой чести.

Число учениц Института росло, и в 1922 году пришлось купить новый участок в 25 километрах от Токио в местечке Кодайра, где был построен новый кампус университета. Однако новое здание погибло в пожаре во время страшного землетрясения на равнине Канто в 1923 году, что стало потрясением для Умэко и учениц школы. Соратница Умэко Анна Хартсхорн предложила отправиться в Америку и начать сбор денег на новое здание. После двух с половиной лет сбора ей удалось привезти в Японию 500 тысяч долларов, которых хватило и на строительство, и на учреждение собственного денежного фонда Института [5, p. 40].

Умэко умерла в 1929 году, не дождавшись окончания строительства в 1931 году, однако дело ее было продолжено: добавились новые факультеты математики, а также физики и химии, в результате чего Институт, названный по фамилии Умэко — Цуда, — приобрел после Второй мировой войны статус университета. Впоследствии к ним прибавилось еще несколько факультетов. В настоящее время университет Цуда насчитывает порядка 3 тысяч студентов [Ibid] и продолжает распространять женское образование высокого уровня.

Заключение

Цуда Сэн и Цуда Умэко, несомненно, были весьма нетривиальными личностями, отличавшимися выдающимся умом, дальновидностью, предприимчивостью, а также любовью к родине и своему народу. Хотя Цуда Сэн был глубоко впечатлен западной культурой и наукой, а годы духовного формирования Умэко пришлось на пребывание в Америке, и ее взгляды претерпели влияние установок западного общества, отец и дочь были до конца преданы Японии. Имея перспективы личностного развития за рубежом,

они предпочли жить в своей стране и делать то, что считали необходимым для своих соотечественников, всеми средствами способствуя улучшению качества их жизни и ее содержания.

Многие их начинания опередили свое время и получили неоднозначную оценку со стороны современников: так, не все сельскохозяйственные начинания Цуда Сэн были позитивно восприняты из-за их расхождения с общей политикой японского правительства, и далеко не все были согласны с пропагандируемой Умэко идеей о том, что женщинам нужно качественное образование. Однако такие крупные учебные заведения, как христианские университеты Досися и Аояма гакуин, Школа Друзей, Токийская школа для слепых и немых и сельскохозяйственная школа, а также нынешний университет Цуда восходят своими корнями к деятельности отца и дочери Цуда. По этой причине можно заключить, что их вклад в развитие образования в Японии крайне велик и требует отдельного изучения.

Литература

1. Torikai, Kumiko (2009) *Voices of the Invisible Presence: Diplomatic Interpreters in Post-World War II Japan*, Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
2. Дайгаку кото хадзимэ. Гакунося ногакко (Начало университетов. Сельскохозяйственная школа при институте Гакунося). URL: <https://www.daigakukotohajime.com/blank-267> (дата обращения: 18.08.2022).
3. Ballhatchet, H. J. (2007) Christianity and Gender Relationships in Japan: Case Studies of Marriage and Divorce in Early Meiji Protestant Circles, *Japanese Journal of Religious Studies*, 34/1, p. 177–201.
4. Бертова, А. Д. (2021) Христианство и семейные отношения в Японии в конце XIX — начале XX вв., *Религия и общество на Востоке*, №5, с. 243–272.
5. Kunieda, M. (2020) Umeko Tsuda: a Pioneer in Higher Education for Women in Japan, *Espacio, Tiempo y Educación*, 7(2), p. 29–45.
6. Аогаку пурасу (Официальный сайт биографий исторических персоналий университета Аояма Гакуин). Цуда Умэко-но тити, Цуда

Сэн то Аояма гакуин (Отец Цуда Умэко, Цуда Сэн, и университет Аояма Гакуин). URL: https://aogakuplus.jp/story/20190427_03/ (дата обращения: 16.08.2022)

7. Бертова, А. Д. (2015) Некоторые аспекты влияния христианства на формирование новых принципов образования в Японии в конце XIX — начале XX в., *Asiatica: Труды по философии и культурам Востока*, № 9, с. 143–149.
8. Yoneoka, J. (2013) Janes's Girls: The First Coed Students in Japan?, *The Kumamoto Gakuen University Journal of Liberal Arts and Sciences*, vol. 19, No.2, p. 213–239.
9. Johnson, L. L. (2012) Evangelists for Women's Education: The 'Civilizing Mission' of Tsuda Umeko and Alice M. Bacon, *Asian Cultural Studies*, N38, p. 1–16.
10. Маматкулова, Н. (2011) Дзэси эйгакудзюку-ни окэру кёйку дзиссэн-но сэйка-ни кансуру итикосацу: Цуда Умэко-но нэраи то сёки соцугёсэй-но синро (Размышление о результатах реализации образования в Институте изучения английской культуры: цель Цуда Умэко и путь первых выпускников), *Васэда кёйку хёрон*, 25(1), с. 107–125.
11. Furuki, Y. (1991) *The White Plum: A biography of Ume Tsuda, pioneer in the higher Education of Japanese Women*, New York: Weatherhill.

References

1. Torikai, Kumiko (2009) *Voices of the Invisible Presence: Diplomatic Interpreters in Post-World War II Japan*, Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
2. Daigaku koto Hajime. Gakunosha Agricultural School. URL: <https://www.daigakukotohajime.com/blank-267> (accessed: 18.08.2022).
3. Ballhatchet, H. J. (2007) Christianity and Gender Relationships in Japan: Case Studies of Marriage and Divorce in Early Meiji Protestant Circles, *Japanese Journal of Religious Studies*, 34/1, p. 177–201.
4. Bertova, A. D. (2021) Christianity and Family Relations in Japan at the End of the XIX — Beginning of the XX Century, *Religiya i Obschestvo na Vostoke*, vol. 5, p. 243–272.

5. *Kunieda, M.* (2020) Umeko Tsuda: a Pioneer in Higher Education for Women in Japan, *Espacio, Tiempo y Educación*, 7(2), p. 29–45.
6. Aoyama Gakuin Plus. Tsuda Umeko's Father, Tsuda Sen, and Aoyama Gakuin. URL: https://aogakuplus.jp/story/20190427_03/ (accessed: 16.08.2022).
7. *Bertova, A. D.* (2015) Some Aspects of the Influence of Christianity on the Formation of New Educational Principles in Japan at the End of the XIX — Beginning of the XX Century, *Asiatica: Trudy po filosofii i kul'turam Vostoka*, No. 9, p. 143–149.
8. *Yoneoka, J.* (2013) Jane's Girls: The First Coed Students in Japan?, *The Kumamoto Gakuen University Journal of Liberal Arts and Sciences*, vol. 19, No.2, p. 213–239.
9. *Johnson, L. L.* (2012) Evangelists for Women's Education: The 'Civilizing Mission' of Tsuda Umeko and Alice M. Bacon, *Asian Cultural Studies*, No. 38, p. 1–16.
10. *Mamatkulova, N.* (2011) A Study on the Results of Educational Practices at Joshieigakujuku Focusing on the Educational Objectives of Umeko Tsuda and the Course Undertaken by the First Joshieigakujuku Graduates, *Waseda kyoiku hyoron*, 25(1), p. 107–125.
11. *Furuki, Y.* (1991) *The White Plum: A biography of Ume Tsuda, pioneer in the higher Education of Japanese Women*, New York: Weatherhill.

Автор / Author

Бертова Анна Дмитриевна — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и культурологии Востока СПбГУ.

Bertova Anna — PhD, Senior lecturer, Department of Oriental Philosophy and Cultural Studies, Saint Petersburg State University.

E-mail: aihong@mail.ru

ИНДИЯ: ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА

Е. А. Десницкая

«СКОНСТРУИРОВАННЫЕ» РИТУАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ В ИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ*

Аннотация: Ритуализм был значимой частью индийской культуры на всем протяжении ее истории. Наряду с ритуалами, исполняющимися до сих пор или описанными в нормативных источниках, можно выявить ритуалы, которые упоминаются в текстах, но в действительности не практиковались. Примером такого «сконструированного» ритуала является практика мангалы, рассматриваемая в «Мангалавадах», особом философском жанре, сложившемся в школе навья-ньяя. В общепринятом понимании, мангала — это вводная строфа в произведении, содержащая благопожелание, однако в «Мангалавадах» мангала предстает не поэтической формой, но особой ритуальной практикой, исполнение которой обеспечивает успешное завершение начатого труда или устраняет препятствия на этом пути. Характер данного ритуала подробно не проясняется, поэтому можно предположить, что мангала, обсуждаемая в «Мангалавадах», — это вымышленный или «сконструированный» ритуал, призванный обосновать популярную практику составления благопожелательных строф. Другими примерами «сконструированных» практик могут послужить шабдапурва-йога, описанная в комментарии Вришабхадевы к «Вакьяпадаи» Бхартрихари; упомянутая Прашастападой особая практика йоги, позволяющая непосредственно воспринимать атомистическую картину мира вайшешики; а также сотериологически ориентированная практика санкхьи, описываемая в трактате «Юктидипика».

* Работа подготовлена при поддержке мегагранта Минобрнауки № 075-15-2021-603 «Разработка методологии и интеллектуальной базы нового поколения по изучению индийской философии в ее соотношении с другими ведущими философскими традициями Евразии».

Ключевые слова: индийская философия, йога, маңгала, индийский ритуализм, санкхья, Бхартрихари, вайшешика, навья-ньяя.

Evgeniya Desnitskaya

Fictional Ritual Practices in Indian Philosophy*

Abstract: Among the variety of rituals performed in different periods of Indian history some were evidenced in recent times, other were described in normative works. Still, there are rituals that were mentioned in the texts, but it seems unlikely that they were actually practiced. An example of a fictional ritual is the maṅgala practice as presented in the Maṅgalavādas, a genre of philosophical works of the Navya-Nyāya school. Though generally maṅgala is an auspicious verse at the beginning of a literary or a philosophical work, in the Maṅgalavādas it appears not a piece of poetry, but a specific ritual practice inherited from the elders. Maṅgala is believed to result either in the successful completion of a work, or in the removal of obstacles. But what exactly is meant by ‘ritual’ in this case remains uncertain. Maṅgala can be considered a fictional ritual introduced in order to justify a popular textual practice. Another example of a fictional practice is the śabdapūrvayoga referred to in Vṛṣabhadeva’s commentary on the ‘Vākyapadiya’. Praśastapāda’s claims that Vaiśeṣika’s atomistic doctrine can be conceived directly in the course of a yogic practice may be a further example. The same can be said about Sāṃkhya’s claims that its intellectual procedures present a practical way to attain liberation.

Keywords: Indian philosophy, Yoga, maṅgala, Indian ritualism, Sāṃkhya, Bhartṛhari, Vaiśeṣika, Navya-Nyāya.

Ритуализм был значимой частью индийской культуры на всем протяжении ее истории. В многочисленных религиозных традициях складывались различные ритуалы: некоторые из них практикуются до сих пор, другие могут быть реконструированы на основании сохранившихся описаний в произведениях нормативного

* This work was supported by the project of the Russian Ministry of Education and Science № 075-15-2021-603 ‘Development of the new methodology and intellectual base for the new-generation research of Indian philosophy in correlation with the main World Philosophical Traditions.’

характера. Однако, можно выделить еще один тип ритуалов и практик — описанных в текстах, однако, вероятнее всего, в действительности никогда не практиковавшихся. Такие ритуалы и практики можно предварительно назвать «сконструированными». Феномен сконструированных практик и их значение в индийском интеллектуальном дискурсе является предметом данной статьи.

Примером сконструированного ритуала является практика мангалы в той форме, в которой она представлена в «Мангалавадах», особом жанре философских трудов школы навьяньяя. В истории индийской литературы мангалы известны, главным образом, как вступительные строфы к литературным или философским произведениям, по содержанию представляющие собой восхваление божества. Самые ранние мангалы были даже не строфами, а отдельными словами или формулами, предварявшими произведение в качестве благопожеланий. Исследователи предполагают, что практика использования мангал могла иметь не брахманистское, а буддийское происхождение [1, 6–10]. Об этом свидетельствует обыкновение ранних буддийских авторов начинать свои произведения благопожеланиями, такими как *ḥṃ* или *‘siddham’*: в рукописях эти слова часто отображались в виде специальных графических символов [2, 94].

Схожее представление о мангале встречается в «Махабхашье» Патанджали, грамматическом трактате II в. до н.э., где в качестве благоприятных слов рассматриваются, в частности, слова *‘siddha’* и *‘vṛddhi’*. Так, обсуждая вопрос о том, почему Панини допустил инверсию в первой сутре своей грамматики и начал ее словами: *‘vṛddhir ād aic’*, вместо: *‘ād aij vṛddhiḥ’*, Патанджали предлагал рассматривать слово *‘vṛddhi’* не как технический термин грамматики, но в буквальном значении: ‘возрастание, успех’. В таком случае это слово оказывается благопожеланием-мангалой. Как отмечает Патанджали:

«Трактаты с благоприятными словами в начале, середине или конце становятся известными, способствуют появлению героев, надеются долгой жизнью и даруют своим читателям удачу»¹ [3, 74].

Мангалы в форме стихотворных строф получили распространение к середине первого тысячелетия н.э. Первоначально эта практика не была общепринятой, ей чаще следовали представители новых интеллектуальных школ, например, астрономии и поэтики, однако к VI–VII вв. н.э. мангалы появляются даже в произведениях школ, исторически тесно связанных с ведийской традицией, например, в грамматике или мимансе [1, 6–10]. В это же время в философских произведениях начинается обсуждение вопросов, почему многие авторитетные авторы прошлого не предваряли свои труды мангалами и в чем заключается цель этой практики. Наиболее полное и систематическое рассмотрение эти вопросы получили в «Мангалавадах», особом философском жанре, сложившемся в школе навья-ньяя. Первые «Мангалавады» были написаны Гангешей и Шашадхарой в XIV в. н.э. в качестве вводных разделов в трактатах «Таттвачинтамани» и «Ньяясиддхантадипа», соответственно. Особенную популярность жанр приобрел в XVII в.: в это время было создано большое количество «Мангалавад» — как отдельных произведений, так и одноименных вводных разделов в обширных философских трудах. К первым относятся «Мангалавада» Харирамы Таркавагиши (Таркавачаспати) [4; 5] и (предположительно) «Мангалавада» Варахарьи, рукопись которой хранится в коллекции института восточных рукописей РАН [6, 203; 7, 387]. «Мангалавады» как вводные разделы предваряют основное содержание таких трактатов, как «Таркасамграха» Аннамбхатты и «Ньяякаустубха» Махадевы.

Несмотря на то, что к середине II тысячелетия н.э. традиция составления стихотворных мангал стала общепринятой,

¹ maṅgalādīni maṅgalamadhyāni maṅgalāntāni hi śāstrāṇi prathante vīrapuruṣāṇi ca bhavanti āyusmatpuruṣāṇi cādhyetāś ca maṅgalayuktā yathā syur iti.

в «Мангалавадах» мангала не рассматривается в поэтическом контексте. Наиболее обще мангала характеризуется как намазкара (namaskāra), т.е. почитание личного божества (iṣṭadevatā). Целью мангалы считается либо обеспечение успешного завершения литературного труда, либо удаление всех преград на этом пути. Мангала как почитание божества может быть трех видов: совершаемое телом, речью и умом. Разумеется, такая классификация лишает практику мангалы присущей ей специфичности. Вероятно, «Мангалавады» до такой степени расширили определение мангалы для того, чтобы дать ответ на неоднократно поднимавшийся вопрос, почему многие хорошо известные произведения не содержат стихотворных мангал, но тем не менее были успешно завершены. Можно предположить, что авторы этих произведений совершили мангалу телом (в виде некоего физического ритуала) или умом (как созерцательную практику). Популярность имело и допущение о том, что мангала была совершена автором произведения в одной из его предшествующих жизней.

Таким образом, мангала в «Мангалавадах» рассматривается не как поэтическое произведение, но как ритуал, который может исполняться в различных формах. Неслучайно поэтому мангала неоднократно сопоставляется с хорошо известными ведийскими ритуалами, например, даршапурнамасой, джйотиштомой или ка-рири, а также с неортодоксальными и даже запрещенными ритуальными практиками: например, с поминовением предков (шраддха), которое совершается в ночное время, или с буддийским почитанием ступ. Такие сопоставления объясняются тем, что, несмотря на общую распространенность мангалы, данная практика не упоминается в ритуалистических трактатах, регулирующих сферу брахманской ортопраксии. И это с неизбежностью поднимает вопрос о нормативном обосновании необходимости совершения мангалы.

Из брахманистских нормативных трудов упоминание практики мангалы содержат в себе «Законы Ману» (4.45–46):

«Беда не коснется того, кто совершает мангалу, чей ум сосредоточен, кто повторяет мантры и совершает жертвенные возлияния»².

В этой строфе мангала перечисляется наряду с иными благочестивыми действиями: повторением мантр (jara), ритуальными возлияниями и созерцанием. Можно предположить, что в данном случае речь идет о разнообразных действиях, дарующих успех, но не о специфической текстуальной практике, предваряющей сочинение литературного произведения. Общий контекст наставлений Ману крайне далек от литературы, а также от практики почитания личного божества, с которой мангала увязывалась в позднейшее время.

Авторы «Мангалавад», например Гангеша [9, 62], склонны рассматривать мангалу не как эксплицитное ритуалистическое предписание (vidhi), но как практику, унаследованную от сторонников ведийской традиции (śiṣṭācāra). Подобная формулировка нередко используется в брахманистском дискурсе для легитимизации социальных практик, не упомянутых в нормативных произведениях. Апелляция к традиции позволяет рассматривать мангалу не как формальный ритуал, а в качестве общепринятой социальной практики. Примечательно, что и в этом случае авторы «Мангалавад» сравнивают мангалу с социально неприемлемыми практиками, такими как почитание ступ (принятое среди буддистов) или сношение с неподобающими женщинами.

Однако, все это не проясняет окончательно, что же такое мангала и есть ли у нее специфические черты, отличающие ее от других ритуалов и социальных практик. Определения, предложенные составителями «Мангалавад», отличаются широтой и неопределенностью. Можно предположить, что в основании подобных представлений о мангале лежали распространенные в индийской культуре и универсальные по сути представления о том, что

² maṅgalācāra-yuktānām nityam ca prayatātmanām |
japatām juhvatām caiva vinipāto na vidyate || [8]

некоторые ритуализированные действия обеспечивают успешное завершение начатого труда. Такие ритуалы могут быть разнообразны, поэтому мангалы-стихотворные строфы стали пониматься как частный случай такого ритуала. Специфические черты мангалы как ритуала в текстах однозначно не определялись, поэтому, несмотря на общее распространение мангала-строф в санскритской художественной и научной литературе, в «Мангалавадах» мангала фигурирует в качестве вымышленного или «сконструированного» ритуала, представление о котором вводилось и разрабатывалось из теоретических соображений.

Мангала в «Мангалавадах» — это не единственный пример сконструированных практик в индийских произведениях религиозно-философской тематики. Известны и иные случаи, когда в некотором произведении фигурируют описания ритуальных или йогических практик, реальное существование которых вызывает сомнения. Нередко это делалось для того, чтобы постфактум утвердить сотериологическое значение традиции, прежде сотериологических целей перед собой не ставившей, что, в свою очередь, было вызвано всеобъемлющим распространением сотериологического идеала как цели человеческого существования в середине I тысячелетия н.э.

Примером такой сконструированной сотериологической практики можно считать шабдапурва-йогу, так называемую «лингвистическую йогу», призванную обеспечить достижение освобождения при помощи изучения грамматики. Традиционная санскритская грамматика-вьякарана первоначально складывалась как сугубо техническая дисциплина, лишенная сотериологических устремлений. В V в. н.э. прославленный грамматист и философ Бхартрихари во вводной части трактата «Вакьяпадия» (ВП) [10] назвал грамматику вратами, ведущими к избавлению³, и прямым

³ ВП I.14: tad dvāram apavargasya.

царским путем для жаждущих освобождения⁴, тем самым эксплицируя сотериологический аспект грамматической традиции. Стоит отметить, что это утверждение не подтверждается основным содержанием трактата, преимущественно посвященного обсуждению природы языка, его связи с познавательными процессами и внеязыковой действительностью. Сотериология и иные проблемы антропологического характера предметом для дальнейшего обсуждения в трактате не становятся.

Эту лакуну призвано закрыть учение шабдапурва-йоги, которое несколько раз упоминается в первичном комментарии к ВП, являющемся, по мнению некоторых исследователей, авторским. Сам термин '*śabdapūrvayoga*' восходит к использовавшемуся в «Махабхашье» Патанджали (II в. до н.э.) выражению '*śāstrapūrvakaprayoga*', обозначающему лингвистический узус (*prayoga*), который согласован с правилами грамматики и потому приносит благу заслугу [11, 161]. В ВП парафраз этого выражения встречается лишь однажды⁵, но в этом случае слово '*yoga*' скорее всего обозначает 'связь', без отсылок к йогической практике. Однако в комментариях к ВП I.14, I.144 и I.159 композита '*śabdapūrvayoga*' используется для обозначения особой практики йоги. Из приводимых в комментарии пояснений можно заключить, что на пути этой йоги адепт продвигается от отдельных лингвистических высказываний к лежащей в их основе языковой первооснове и в результате достигает высшей реальности⁶.

Значимым компонентом учения «Вакьяпадии» является учение об уровнях речи. Уровней три: артикулированная речь (*vaikharī*), внутренняя ментальная речь (*madhyamā*) и мгновенное интуитивное постижение (*paśyantī*) (ВП I. 159)⁷. Бхартрихари ввел

⁴ ВП I.14: *iyam sā mokṣamāṇānām ajihmā rājapaddhatiḥ*.

⁵ ВП I.20: *śabdapūrveṇa yogena*.

⁶ *parāṃ prakṛtiṃ* — комм. к ВП I.14.

⁷ Впоследствии сторонники кашмирского шиваизма дополнили классификацию четвертым — высшим — уровнем речи (*parā*).

эту классификацию для объяснения психологических аспектов речевой деятельности, но в контексте шабдапурва-йоги эта схема была переосмыслена и стала восприниматься в качестве перечня этапов, которые адепт проходит на пути к освобождению [12, 127]. Существование данной практики не подтверждается ни общим контекстом ВП, ни какими-либо сторонними свидетельствами [13, 97–98]. Поэтому можно предположить, что учение шабдапурва-йоги, изложенное в позднейших комментариях, является сконструированной практикой, «изобретение» которой было обусловлено стремлением утвердить сотериологический аспект грамматики и усилить положение этой традиции в общеиндийском интеллектуальном контексте середины I тысячелетия.

Схожую попытку конструирования сотериологического измерения учения можно выявить в вайшешике. Эта школа первоначально представляла собой систему атомистической натурфилософии, лишенную сотериологических целей. Однако в VI в. н.э. Прашастапада, автор комментария к «Вайшешика-сутрам», объяснил, каким образом освобождение может быть достигнуто при помощи изучения вайшешики. В соответствии с этой схемой, изучение категорий вайшешики освобождает адепта от неведения и страстей. Это, в свою очередь, позволяет очистить Атман от дхармы и адхармы и уничтожить в нем семена грядущих перерождений. Прашастапада также упоминает о существовании особой йоги, практик которой способен непосредственно созерцать как категории вайшешики, так и атомы, из которых состоят все феномены. Прашастапада не приводит деталей этой практики и только отмечает, что йоги, обладающие указанными способностями, «отличаются от нас» [14, 10–13]. Все это косвенно указывает на спекулятивный характер рассуждений и позволяет отнести описываемую Прашастападой практику к числу сконструированных.

Схожим примером сконструированной практики служат рассуждения сторонников санкхьи о возможности достижения освобождения при помощи интеллектуальных процедур санкхьи.

Несмотря на то, что на раннем этапе своей истории саннья была живой духовной традицией, в I тысячелетии н.э. саннья как философская система рассматривалась в качестве сугубо теоретической дисциплины, практическим дополнением к которой служила йога Патанджали. Тем не менее, «Юктидипика», комментарий к «Саннья-карике», составленный в VI в. н.э., вероятно, из стремления представить саннья полноценной философской школой, приводит описание пути к освобождению, который, хотя напрямую не называется йогой, но, по мнению некоторых исследователей, может быть к йоге приравнен [15, 17]. Основываясь на классификации пятидесяти состояний сознания, восходящей к старинному учителю саннья Варшаганье (Вришагане), автор «Юктидипики» предложил описание особого практического пути к достижению освобождения, который не может быть редуцирован ни к учению классической йоги, ни к общепринятому представлению о саннье как традиции спекулятивной рефлексии [15, 18–57].

Отметим, что к моменту составления «Юктидипики» саннья, очевидно, была уже не живой духовной традицией, но авторитетной философской школой, к учению которой прямо или опосредованно апеллировало большинство школ индийской философии [16]. Актуальные религиозные практики того времени тяготели к теизму, о чем косвенно свидетельствует и популярность восхваления божеств во вступительных мангалах к философским и литературным произведениям. Механистическая «технология освобождения», описанная в «Юктидипике» в этом контексте выглядит очевидным анахронизмом. Все это позволяет рассматривать сотериологический путь «Юктидипики» в качестве сконструированной практики, призванной усилить позиции саннья как философской школы и придать ей форму, соответствовавшую интеллектуальным ожиданиям эпохи.

Можно констатировать, что рассмотренные выше сконструированные практики — как ритуальные, так и йогические — разрабатывались по причинам теоретического характера. Представление

о мангале как особом ритуале развивалось в «Мангалавадах» для того, чтобы обосновать необходимость этой практики и объяснить отсутствие мангал в более ранних текстах. Конструирование йогических практик, специфических для традиций санкхьи, вайшешики и индийской грамматики, производилось с целью повышения статуса этих доктрин и утверждения их в качестве самостоятельных философских школ, предлагающих своим последователям особый путь к освобождению. На ранних этапах сотериологический идеал в этих традициях либо отсутствовал полностью (как в случае грамматики), либо был выражен не в той полноте, какой ожидали комментаторы середины I тысячелетия. Поэтому можно предположить, что конструирование практик было способом «обращения с историей» в рамках картины мира, не допускавшей представления об историческом развитии⁸.

Проблема сконструированных ритуалистических и религиозных практик в традиционных индийских текстах, несомненно, требует дальнейшего изучения. Предварительно можно охарактеризовать конструирование практик как проявление тенденции к системности и стремления к исчислению логических возможностей, присущих брахманистскому интеллектуальному дискурсу. Также оправданным выглядит рассмотрение конструирования практик в качестве стратегии традиционной мысли по адаптации наследия прошлого к актуальным запросам настоящего.

Литература

1. Minkowski, C. (2008), *Why Should We Read the Maṅgala Verses, Śāstrārāmbha: Inquiries into the Preamble in Sanskrit*, Wiesbaden: Harrassowitz, p. 1–24.

⁸ Ср. замечание Р. Херцбергер по поводу отношения философов середины I тысячелетия н.э. к своим предшественникам: “It can be identified as an insistence on vindicating the past. The philosopher’s attempts are constantly to bring the past up to date, to reappraise, to justify and, in the process, even to distort and nullify; never to destroy the past or to cultivate it within its historical limitations. The gap between the archaic and the advanced is for the fifth and sixth century philosopher never unbridgeable” [17, xx].

2. Шوماхмадов, С. Х. (2011), Мангала-символы в буддийских санскритских рукописях из Гильгита и Центральной Азии, *Письменные памятники Востока*, N 2, с. 94–113.
3. Kielhorn, F., ed. (1882). *Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya*. Vol. II. Bombay: Government Central Book Depot.
4. Donati, G., ed. (1884), *Maṅgalavādaḥ ossia Ragionamento sulla Felicità*. Perugia: Tipografia Boncompagni, 1884.
5. Prajapati, S., ed. (2015), The Maṅgalavāda of Harirāma Tarkavāgīśa: A Navya-Nyāya Manual, *Journal of the Oriental Institute*, Vol. 65, p. 147–153.
6. Миронов, Н. Д. (1918), *Каталог индийских рукописей Российской Публичной Библиотеки*, Петроград: Типография Российской Академии Наук.
7. Посова, Т.К., Чижикова, К.Л. (1999), *Краткий каталог индийских рукописей Института востоковедения РАН*, М.: «Восточная литература» РАН.
8. Olivelle, P., ed. (2005) *Manu's code of law*, Oxford University Press, Oxford.
9. Phillips, S.H., Tatacharya, N.S.R. (2004), *Epistemology of Perception: Gaṅgeśa's Tattvacintāmaṇi: Jewel of Reflection on the Truth, the Perception Chapter (Pratyakṣa-Khaṇḍa)*, New York: American Institute of Buddhist Studies.
10. Iyer, S., ed. (1966), *Vākyapadīya of Bhartṛhari with the Commentaries Vṛtti and Paddhati, Kāṇḍa I*, Poona.
11. Ferrante, M. (2014), How to Obtain Salvation Through Language? Bhartṛhari on Śabdapūrvayoga, *The Study of Asia between Antiquity and Modernity: Parallels and Comparisons*, Pisa/Roma, Fabrizio Serra Editore, p. 161–176.
12. Iyer, S. (1964), Bhartṛhari on vyākaraṇa as a means of attaining mokṣa, *Adyar Library Bulletin*, Vol. 28, p. 112–131.
13. Bronkhorst, J. (1995), Studies on Bhartṛhari, 7: Grammar as the door to liberation, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. 76 (1), p. 97–106.
14. Lysenko, V. (2021), To be liberated the Vaisheshika way, or the Vaiseshika attempt at a «Negative Soteriology» by the Indian school of philosophy, *Философская мысль*, № 12, p. 8–14. DOI: 10.25136/2409-8728.2021.12.37003.

15. Oberhammer, G. (1977), *Strukturen Yogischer Meditation. Untersuchungen zur Spiritualität des Yoga*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
16. Torella, R. (1999), *Sāmkhya as Sāmānyasāstra*, *Asiatische Studien*, Vol. 53 (3), 553–562.
17. Herzberger, R. (1986), *Bhartṛhari and the Buddhists: an essay in the development of fifth and sixth century Indian thought*, Springer.

References

1. Minkowski, C. (2008), Why Should We Read the Maṅgala Verses, *Śāstrāraṁbha: Inquiries into the Preamble in Sanskrit*, Wiesbaden: Harrassowitz, p. 1–24.
2. Shomakhmadov, S. Kh. (2011), Mangala Symbols in Buddhist Sanskrit Manuscripts from Gilgit and Central Asia, *Written Monuments of the Orient*, Vol. 2, p. 94–113. (in Russian)
3. Kielhorn, F., ed. (1882). *Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya*. Vol. II. Bombay: Government Central Book Depot.
4. Donati, G., ed. (1884), Maṅgalavādaḥ ossia Ragionamento sulla Felicità. Perugia: Tipografia Boncompagni, 1884.
5. Prajapati, S., ed. (2015), The Maṅgalavāda of Harirāma Tarkavāgiśa: A Navya-Nyāya Manual, *Journal of the Oriental Institute*, Vol. 65, p. 147–153.
6. Mironov, N. D. (1918), A Catalogue of Indian Manuscripts of Russian Public Library, Petrograd: Russian Academy of Sciences Press. (in Russian)
7. Posova, T.K., Chizhikova, K.L. (1999), A Short Catalogue of Indian Manuscripts of the Institute of the Oriental Studies RAS, Moscow: Oriental Literature. (in Russian)
8. Olivelle, P., ed. (2005) *Manu's code of law*, Oxford University Press, Oxford.
9. Phillips, S.H., Tatacharya, N.S.R. (2004), *Epistemology of Perception: Gaṅgeśa's Tattvacintāmaṇi: Jewel of Reflection on the Truth, the Perception Chapter (Pratyakṣa-Khaṇḍa)*, New York: American Institute of Buddhist Studies.

10. Iyer, S., ed. (1966), *Vākyapadīya of Bhartṛhari with the Commentaries Vṛtti and Paddhati, Kāṇḍa I*, Poona.
11. Ferrante, M. (2014), How to Obtain Salvation Through Language? Bhartṛhari on Śabdapūrvayoga, *The Study of Asia between Antiquity and Modernity: Parallels and Comparisons*, Pisa/Roma, Fabrizio Serra Editore, p. 161–176.
12. Iyer, S. (1964), Bhartṛhari on vyākaraṇa as a means of attaining mokṣa, *Adyar Library Bulletin*, Vol. 28, p. 112–131.
13. Bronkhorst, J. (1995), Studies on Bhartṛhari, 7: Grammar as the door to liberation, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Vol. 76 (1), p. 97–106.
14. Lysenko, V. (2021), To be liberated the Vaisheshika way, or the Vaiseshika attempt at a «Negative Soteriology» by the Indian school of philosophy, *Философская мысль*, № 12, p. 8–14. DOI: 10.25136/2409-8728.2021.12.37003
15. Oberhammer, G. (1977), *Strukturen Yogischer Meditation. Untersuchungen zur Spiritualität des Yoga*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
16. Torella, R. (1999), Sāmkhya as Sāmānyaśāstra, *Asiatische Studien*, Vol. 53 (3), 553–562.
17. Herzberger, R. (1986), *Bhartṛhari and the Buddhists: an essay in the development of fifth and sixth century Indian thought*, Springer.

Автор / Author

Десницкая Евгения Алексеевна — кандидат философских наук, научный сотрудник Института Восточных Рукописей РАН; старший научный сотрудник Российского университета дружбы народов.

Desnitskaya Evgeniya — PhD, Researcher at the Institute of Oriental Manuscripts RAS; Senior Researcher at Peoples' Friendship University of Russia.

E-mail: khecari@yandex.ru

Е. А. Костина

**СТРАТЕГИИ ПЕРЕВОДА ДИСКУРСИВНОЙ ЛЕКСИКИ
(НА МАТЕРИАЛЕ ПЕРЕВОДОВ РАССКАЗОВ М. ЗОЩЕНКО
НА ХИНДИ И БЕНГАЛЬСКИЙ ЯЗЫК)**

Аннотация: Дискурсивные слова представляют собой класс служебных лексем, которые служат не для передачи грамматических значений, а для обеспечения связности текста в целом. Список дискурсивных слов для каждого языка остается открытым и зависит от выбранного подхода к их выделению и классификации. Особый интерес представляет проблема сохранения разумного баланса при переводе дискурсивной лексики художественного текста: в то время как буквальный перевод может сделать переводной текст неестественным, игнорирование дискурсивов ведет к потере авторского стиля. В статье предпринимается попытка проанализировать стратегии обращения с дискурсивными словами, избранные переводчиками рассказов М. М. Зощенко на хинди и бенгальский языки, на примере трех рассказов: «В трамвае», «Опасные связи» и «Западня».

Ключевые слова: дискурсивные слова, целостность и связность текста, проблемы перевода, хинди, бенгальский язык, М. М. Зощенко.

Ekaterina Kostina

**Strategies of Discourse Markers Translation: Evidence from Hindi
and Bengali Translations of Short Stories by M. M. Zoshchenko**

Abstract: Discourse markers form a class of auxiliary lexemes serving to ensure the coherence of the text as a whole rather than to convey grammatical meanings. The list of discourse markers for each language remains open and depends on the approach to their selection and classification. The problem of

maintaining a reasonable balance when translating the discursive vocabulary of a literary text is of particular interest: while a literal translation can make the translated text sound unnatural, ignoring discourse markers leads to the loss of the author's style. This article attempts to analyze the strategies of dealing with the discursive markers adopted by the translators of M. M. Zoshchenko's stories from Russian into Hindi and Bengali in stories "In a tram", "Dangerous connections" and "A trap".

Keywords: discursive markers, integrity and coherence of the text, translation problems, Hindi, Bengali, M. M. Zoshchenko.

Дискурсивные слова: общая характеристика и проблемы описания

Дискурсивными (дискурсивными) словами, или маркерами, называют класс служебных слов, предназначенных для обеспечения связей между элементами дискурса. Изучение дискурсивных слов (далее ДС) русского языка началось в 90-е гг. XX века. «Путеводитель по дискурсивным словам русского языка» [1] по сей день служит основополагающим трудом для любых работ в этом направлении. Популяризации концепции ДС существенно содействовала видеолекция В. А. Плунгяна «Дискурсивные слова» [2], в которой наглядно объясняется, как эти маленькие, непонятные и труднопереводимые слова, которые на первый взгляд похожи на слова-паразиты, в действительности необходимы автору, чтобы выстроить дискурс или обеспечить связность текста.

На данный момент не существует единой теории о том, какие именно слова можно отнести к дискурсивным, как объединять их в универсальные для всех языков группы, почему в одном языке то или иное слово является дискурсивным, а в другом — нет. Неизвестным остается и точное количество ДС. Применительно к языкам Южной Азии термин «дискурсивные слова» используется, применительно к самым разным слоям лексики: эмфатическим постпозитивным частицам, вводным и модальным словам

и выражениям, коннективам различной природы. Монографий или сборников статей, посвященных всестороннему рассмотрению специфики дискурсивной лексики хинди или бенгальского языка, на данный момент нет, сведения о ней можно почерпнуть из отдельных статей, посвященных функционированию того или иного прагматического маркера или общих лингвистических описаний языков¹.

Наиболее широко трактует дискурсивы хинди Я. Качру: «ряд лингвистических единиц, которые не несут какой-либо определённой грамматической функции» [5, p. 269], совокупность которых можно разделить на следующие группы:

1. Выражение согласия (*expressing agreement*) — *acchā*² «хорошо»³, *bilkul* «абсолютно», *ṭhīk* «верно», *bilkul ṭhīk* «совершенно верно», *jī* «да», *hā* «да», *zarūr* «обязательно», *kyō nahī* «почему нет»;

2. Побуждение к согласию (*inviting agreement*) — *na* «не», *kyō* «почему», *kyō na* «почему не»;

3. Передача просьбы (*signaling entreaty*) — *na* «не», «-ка»;

4. Ограничение масштаба осуществляемого действия (*limiting the scope of verbal action*) — *bhar* «только лишь», *bas* «всё»;

5. Усиление указания (*emphasizing a directive*) — *hī* «только», *bhī* «тоже»;

6. Маркирование темы (*marking the theme*) — *to* «то»;

¹ Различные подходы к интерпретации понятия «дискурсивные слова» при описании прагматических маркеров языка хинди подробно рассмотрены в магистерской диссертации О. Р. Оноприенко «Дискурсивные слова в языке хинди» [3, с. 25–47], а также описаны мной в *статье To Link or not to Link? Variation in Using Discourse Markers in Hindi*. См.: [4, p. 155–159].

² Здесь и далее во избежание несоответствий слова хинди и бенгальского языков приводятся курсивом и записаны в соответствии со стандартом ISO 15919 (за исключением знаков *e* и *o*) вне зависимости от того, какая система транслитерации использована в оригинале.

³ Приведенный перевод значений дискурсивных слов условен (см. далее) и дается с иллюстративной целью.

7. Сомнение в высказывании/вопросе (*challenging a statement/question*) — *to?* «и?», *to kyā huā?* «и что?»;

8. Передача сарказма (*signaling sarcasm*) — *kyō nahī?* «почему нет?»;

9. Передача самоочевидного характера подразумеваемого предположения (*signaling the self-evident nature of an implied proposition*) — *aur kyā?* «и что?», *aur nahī to kyā?* «если нет, то что?»;

10. Предложение менее желательной альтернативы (*providing a less desirable alternative*) — *vaise to* «если так, то».

В отличие от хинди, при рассмотрении ДС бенгальского языка эмфатические и дискурсивные маркеры принято относить к разным лексическим группам. Также можно отметить склонность бенгалистов воспринимать понятие «дискурс» в отношении ДС именно как разговор (разговорный язык или речь), а не текст вообще. Так, например, авторы статьи «Функциональная структура и бенгальская дискурсивная частица *to*» отмечают: «В бенгальском языке, наряду с показателями эмфазы, *-i* и *-o*, имеется ряд частиц, таких как *ābār, bā, go, ye, yena, nā, poi, re, to, tobe/tāhale, tā*, которые особенно часто встречаются в разговорном языке. Они называются «дискурсивными частицами», или «модальными частицами», потому что обладают особыми, ориентированными на дискурс, свойствами» [6]. В последних изданиях грамматики бенгальского языка Х.-Р. Томпсон маркеры эмфазы (*-i* «даже», *-o* «тоже», *to* «то») также рассматриваются отдельно от частиц, или дискурсивных маркеров. Особенность этих лексем — *tā* «то», *bā* «или», *nā* «не», *kena* «почему», *koi* «где», *ki* «что?», *ye* «что» — состоит в том, что они «изымаются из привычных контекстов и внедряются в разговор, чтобы добавить неожиданный поворот или выразить отношение» [7, р. 121–124].

В отечественной индологии одно из первых упоминаний феномена дискурсивов в хинди можно встретить в учебном пособии А. А. Сигорского и Н. Саксены «Язык хинди: слушай, читай, рассказывай»: «Дискурсивные слова и выражения, или дискурсивы —

это слова и выражения разных частей речи (модальные слова, частицы, союзы, глагольные формы, наречия), объединённые одной функцией — включение высказывания в контекст речи, обеспечение связности повествования (дискурса)» [8, с. 89]. Как дискурсивные в пособии помечены следующие слова и выражения: *aise hī* — свободное сочетание «(именно) такие»; *thorā hī* — в значении «совсем нет», «вовсе нет», «нисколько», «едва ли», «вряд ли»; *calo, caliye, calo calē* — призыв к совершению какого-либо совместного действия; русское соответствие — «давай!»; *tanik bhī nahī* — «ничуть», «нисколько»; *thorā hī sahī* — «пусть даже и мало (немного, чуть-чуть)»; *bas* — «итак», «одним словом», «и вот», «только», «лишь», «довольно», «достаточно», «хватит», «да-да», «верно-верно»; *to sahī* — «правда», «верно», «ладно», «ладно уж». Этот список частично пересекается с перечнем дискурсивов из книги Я. Качру, но с явным предпочтением, отдаваемым модальной и вводной лексике. Сходное значение вкладывает в понятие дискурсивных слов и И.Т. Прокофьева в учебном пособии «Бангладеш. История и политика. Учебник бенгальского языка для старших курсов» [9].

Можно отметить, что, несмотря на схожесть общих представлений о функциях, которые призвана выполнять дискурсивная лексика, в большинстве работ, так или иначе затрагивающих проблемы дискурсивов в хинди и бенгальском языках (за исключением, разве что, статьи Дж. Баера и др., см. [6]), не приводится универсальных критериев, позволивших бы отличить ДС от иных служебных лексем, а также выделить функционально-семантические разряды внутри самого класса. Имеющиеся исследования либо сосредоточены на значении и употреблении отдельных ДС хинди и бенгальского языков, либо упоминают их в рамках общего лингвистического описания и не опираются на какие-либо общие теоретические положения.

Принципиально иной подход был предложен в рамках проекта «Линейные и нелинейные способы обеспечения целостности и связности восточного текста», выполнявшегося в СПбГУ в 2014–

2016 гг. под руководством В. Б. Касевича, когда впервые была произведена попытка проанализировать и сопоставить ДС восточных языков, имеющих различное происхождение и структуру (арабский, бенгальский, китайский, тибетский, монгольский и японский). Теоретическую базу данной статьи составляют положения, разработанные участниками этого проекта.

Основным критерием отнесения той или иной лексемы к числу ДС можно считать возможность ее «безболезненного» изъятия из высказывания, смысл и грамматическая структура которого должны оставаться неизменными вне зависимости от присутствия в нем дискурсивных слов. Кроме того, ДС не должны передавать значений, близких к значениям грамматических категорий (т.н. «строевая лексика»), а также отношения говорящего к сообщаемой информации (модальная лексика). Не включаются в число ДС и вводные слова и конструкции [10, с. 86–90]. Последний пункт существенно разводит концепцию В. Б. Касевича с большинством описаний феномена ДС в индологической литературе, но позволяет сконцентрироваться именно на тех единицах, которые обеспечивают собственно связность текста, а не передачу дополнительных смыслов. Модальные слова были исключены из числа дискурсивов, в первую очередь, в связи с тем, что они принадлежат функционально-семантической категории модальности и их целесообразнее рассматривать в контексте других средств выражения тех же значений. Однако дискурсивные и модальные значения зачастую оказываются тесно переплетены, и рассмотрение модальных слов с точки зрения их роли в построении текста может стать темой отдельного исследования.

Основное отличие дискурсивных слов от прочей служебной лексики заключается в том, что они приобретают значение именно на уровне дискурса, текста, а не грамматики языка. Традиционно большая часть лексем, рассматриваемых нами как дискурсивные слова, относится к классу частиц. Однако, как уже не раз было отмечено исследователями служебной лексики (см.: [11, р. 410–412],

[10, с. 88]), в класс частиц нередко «сбрасывают» все лексемы, чье значение плохо поддается описанию и не соответствует критериям других классов. В результате этот класс оказывается крайне неоднородным и содержит синтаксические маркеры (показатели цитирования, вопросительные частицы), показатели согласия / несогласия, способные формировать самостоятельное высказывания, а также большое количество разнородных усилительных лексем. Усилительные «частицы», характеризующиеся необязательностью (их изъятие не вредит пониманию текста), а также контекстуальной обусловленностью значения (для правильной интерпретации усилительной «частицы» в том или ином высказывании необходимо знание пресуппозиции), отнесены нами к числу маркеров эмфазы. Также при наличии дополнительного эмфатического значения в качестве ДС могут рассматриваться вопросительные синтаксические частицы (хинд. *kuā*, бенг. *ki*). Исключительно многозначная «частица» *to*, употребляемая в обоих рассматриваемых языках, интерпретируется в зависимости от контекста как показатель эмфазы или маркер контрастивной темы.

Еще одна функция дискурсивных слов — подчеркивать преемственность изложения или указывать на переход к другому смысловому блоку текста. Эту роль выполняют дискурсивные слова-коннекторы, нередко омонимичные союзам. Однозначно к «союзному» употреблению можно отнести те ситуации, когда лексема указывает на связь между однородными членами предложения. В тех же случаях, когда речь идет о соединении двух высказываний, каждое из которых имеет собственную грамматическую основу, пунктуационное оформление (наличие или отсутствие точки) не может выступать в роли дифференцирующего критерия, поскольку нередко его специфика бывает обусловлена стилистическими предпочтениями автора. В этой связи вопрос об интерпретации лексемы как коннектора или союза необходимо решать индивидуально для каждого случая употребления. Также при рассмотрении функционирования ДС следует учитывать

возможность использования их омонимов для решения грамматических задач (не связанных с организацией текста), таких как образование неопределенных местоимений из вопросительных, например, «когда» -> «когда-либо»: бенг. *kakhan* + *o*-> *kakhan-o*, хинд. *kab* + *hī* -> *kabhī*⁴.

В Таблице 1 представлены **примеры** дискурсивных лексем русского, бенгальского и хинди, сгруппированные в четыре разряда в соответствии с концепцией В. Б. Касевича.

Таблица 1

Основные ДС русского, бенгальского и хинди языков

Язык / Разряд	Русский	Бенгальский	Хинди
Коннекторы	но, однако, тоже, опять же, и, вот, и тут, и вот	tabu /tabe, kintu, -o, ār, ābār	par, lekin, kintu, parantu, magar, bhī, vah, to, aur
Сильная эмфаза	разве, что ли	ki, ye	kyā
Слабая эмфаза	же, ведь, даже, прямо, только	-i, -o, to, nā	hī, to, na
Контрастивная тема	то, только	to, ye	to

При описании семантики ДС иностранного языка предпочтительно использовать не перевод, а семантические формулы, оперирующие минимальным набором базовых понятий, поскольку практически все ДС многозначны и при единстве выполняемых задач обладают разными семантическими полями. В Таблице 2 приведены примеры описания семантики отдельных ДС рассматриваемых языков.

⁴ Другие случаи омонимии дискурсивных слов, а также ряд вопросов, касающихся их классификации, были рассмотрены мною в сообщениях «Дискурсивные слова в бенгальском языке: проблемы выделения и классификации» [12] и «Дискурсивные слова в языке хинди» [13].

Примеры описания семантики ДС

№	Язык	Пример	ДС	Значение	Формула
1	Русский	Даже Рам не пошёл.	Даже	Обманутое ожидание	Ожидается, что X1-Xn выполняют действие Р. Выполнение Р субъектом X1 наиболее вероятно. X2-Xn не выполняют Р. X1 не выполняет Р. Ожидание не оправдано.
	Бенгальский	Rām-o gela nā.	-o		
	Хинди	Rām bhī nahī gayā.	Bhī		
2	Русский	Рам тоже не пошёл.	Тоже	Комплексная ситуация	События P1-Pn формируют комплексную ситуацию Р. Событие P1 входит в число P1-Pn.
	Бенгальский	Rām-o gela nā.	-o		
	Хинди	Rām bhī nahī gayā.	Bhī		

Несовпадение семантических полей дискурсивной лексики является одной из существенных проблем при выполнении ее перевода. Однако даже при наличии условных эквивалентов буквальный перевод ДС в художественном переводе вряд ли возможен и оправдан, поскольку нормы употребления дискурсивной лексики в разных языках также достаточно серьезно разнятся. Кроме того, ДС не подчинены жестким законам грамматики языка, и их использование может быть авторским и весьма произвольным, что продемонстрировал, в частности, эксперимент по восстановлению искусственно изъятых из художественного текста хинди дискурсивных лексем⁵. Особенно интересным может стать рассмотрение подходов к переводу ДС на таком материале, как юмористические рассказы М. М. Зощенко, отличающиеся неповторимым стилем, частью которого становятся и дискурсивные слова.

⁵ Подробнее об эксперименте см. [4].

Переводы рассказов М. М. Зощенко на языки Южной Азии

Специфика художественного языка и стиля М. М. Зощенко делает его произведения крайне сложными для перевода. В числе прочих особенностей можно отметить повествование от первого лица, обилие в тексте пословиц и поговорок, бранной лексики и просторечий, нарушающих литературную норму, а также большое количество отсылок к различным фактам истории и культуры общества, частью которого является рассказчик. Среди особенностей стиля, сказывающихся на специфике употребления дискурсивной лексики, можно отметить алогизм (несуразные высказывания и поступки героев), обилие вводных и модальных слов, значительное количество повторов. Эти приемы, служащие для имитации разговорной речи малограмотного человека, становятся в рассказах М. М. Зощенко одним из основных средств создания комичного. Имитируя разговорную речь, из всего богатого арсенала дискурсивной лексики русского языка писатель привлекает преимущественно коннекторы, которые выполняют функцию, обратную своему предназначению: не связывают текст воедино, а создают ощущение «рваного», прерывающегося повествования. В качестве примера приведем следующий отрывок из рассказа «В трамвае»:

А так, — говорит, — и не разрешу. И если у него нету денег, то и пушай он пешком шкандыбает. А на своём участке работы я не дозволю поощрять то, с чем мы боремся. И если у человека нету денег — значит, он их не заслужил [14, с. 92].

До недавнего времени рассказы М.М. Зощенко были неизвестны индийскому читателю, однако в 2018–2019 гг. вышли в свет два сборника — «Западня и другие рассказы» (переводчик на бенгальский язык — А. Бандёпадхьяй⁶) [15] и «Рассказы Зощенко» (перевод

⁶ Фамилия переводчика приведена в соответствии с последними пресс-релизами и публикациями о нем на русском языке.

на язык хинди С. Саини и Р. Саксены, под редакцией А. Джанвиджай) [16]. Несмотря на общий культурный контекст, в котором работают переводчики, их подход к оригиналу принципиально различается⁷.

Так А. Бандёпадхьяй *«следует заявленным в предисловии целям, сохраняя авторскую стилистику текста и в то же время, избегая буквализма при переводе авторских синтаксических конструкций, что позволяет соблюдать баланс между необходимой эквивалентностью перевода и живостью его языка»* [17, с. 66–67]. В результате перевод на бенгальский язык характеризуется стройностью и выверенностью структурно-синтаксической организации; опущение синтаксических элементов авторского текста встречается редко, а расширение текста и добавления, не находящие соответствий в оригинале, не встречаются никогда.

В свою очередь Р. Саксена, С. Саини (и А. Джанвиджай, которого по праву можно считать «идеологом» проекта⁸) постарались сделать знакомство индийского читателя с творчеством М. М. Зощенко максимально комфортным, придать оригинальным произведениям знакомую индийскому читателю форму рассказа в сатирическом жанре *уаһгуа*, сделать комическую составляющую более понятной. Они не стремятся сохранить структуру повествования, нередко дополняют рассказы собственными рассуждениями и даже стихами на хинди и урду.

Безусловно, общие переводческие тенденции должны были так или иначе отразиться и в подходах к работе с дискурсивной лексикой. Для того, чтобы сделать сопоставительный анализ

⁷ Детальному переводческим стратегиям при работе с рассказами М. М. Зощенко посвящены несколько публикаций А. Г. Гладковой, такие как «Особенности переводов М. Зощенко на хинди и на бенгали» [17].

⁸ В пользу этого свидетельствуют, в частности, его выступления на конференциях, таких как «Актуальные проблемы перевода и переводоведения в русском и южно-азиатских языках» (Нью-Дели — Москва, 30.09.2020 г.) и публикации в социальных сетях.

более точным, для него были выбраны три рассказа, представленные в обоих переводных сборниках: «Западня», «В трамвае» и «Опасные связи».

Дискурсивные слова в бенгальском переводе

Как уже было отмечено, перевод на бенгальский язык в целом достаточно близок к оригиналу: в нем практически нет вставок, сюжет рассказов излагается в той же последовательности, культурная адаптация умеренная. Так, например, в отличие от перевода на хинди, размер обуви здесь указан по российской, а не индийской шкале, но, в то же время, стремясь сделать текст естественным и понятным с точки зрения носителей бенгальского языка [15, р. 3], переводчик принял решение расширить название рассказа «Западня» до «Западная ловушка» ввиду невозможности отразить на бенгальском языке задуманную автором игру слов.

Верность авторскому тексту приводит к сохранению ДС с тем же или близким значением на том же месте, что и в оригинале (постпозитивным характером ряда ДС бенгальского языка здесь можно пренебречь): *и, а = ār; но = kintu, tabe; тоже, и = -o; даже = etanki, -i; прямо = -i; что же, что ли = nāki*.

(1) *Дверь, что ли, не можете открыть?* [14, с. 21] — *darajā khulte pārchēn nā, nāki?* [15, р. 63]

В тех случаях, когда в тексте Зоценко появляются излишние с точки зрения связности коннекторы, переводчик опускает их. Сохранение избыточных коннекторов в переводе сделало бы текст трудночитаемым и при этом не привело бы к воссозданию характерного для Зоценко эффекта «непродуманной речи», достигаемого в бенгальском тексте иными средствами.

(2) *А едем через Троицкий мост. И очень вокруг поразительно красиво. Петропавловская крепость с золотым шпилем. Нева со своим державным течением. Тут же солнце закатывается.* [14, с. 91] — *Ø troitski brij diye trāmtā yācchila. Ø cārdike dāruṇ sundar. pitropābhlobhski durg sonāli cūrā niye dāriye āche. nebhā nadī*

rājakīyabhābe bayē caleche. Ø sūrya ast yācche. [15, p. 47]

В других ситуациях содержащий коннектор фрагмент текста может быть трансформирован переводчиком в сложное предложение с омонимичным коннектору союзом или простое предложение, содержащее оборот, например, уступительный:

(3) *И слова, которые она произносит, относятся к скромно одетому человеку. И стоит этот человек со своим постным лицом и, одним словом, не платит за проезд.* [14, с. 91] — *Ø kathāgulo se sādharmaṇ pośāk parā ek yātrike balche ār loktā gobecārā mukhe dārīye rayēche kintu bhārā bār karche nā.* [15, p. 47] — «Эти слова она говорит скромно одетому человеку, а человек этот стоит с несчастным лицом, но деньги не достает».

(4) *У них там очень отчаянный кризис со всех сторон. Но, между прочим, на улицах у них чисто.* [14, с. 20] — *airakam bhīṣaṇ sañkaṭ sattbe-o okhāne ... paricchannatā...* [15, p. 60] — «Несмотря на такой ужасный кризис, там... чистота».

В ряде случаев в переводном тексте появляются ДС, отсутствующие в оригинале. Они служат для усиления эмфатического эффекта уже имеющегося (переведенного) ДС (5), для воссоздания связности (6) или выполняют коннективно-эмфатическую функцию (7). Наконец, переводчик может использовать дополнительные ДС в качестве стилистического приема, перемежая омонимичные дискурсивные и недискурсивные лексемы и перенасыщая дискурсивами текст наподобие того, как это делает сам М. М. Зощенко (8):

(5) *Даже приходят к нему рифмы...* [14, с. 20] — *emanki chand ār rañkti-o tane āste lāgla* [15, p. 61] — «Даже рифмы и строчки тоже стали приходиться на ум».

(6) *Ну, льды там. Снег. Северное сияние.* [14, с. 99] — *sekhāne baraph śudhu baraph. ār uttarer ālo.* [15, p. 75] — «Там сплошной снег. И северное сияние».

(7) *Лучше, чем в кафе.* [14, с. 20] — *restorenṭer theke-o bhālo.* [15, p. 61] — «Даже лучше, чем в ресторане».

(8) *И севернее Лигова нигде не жил.* [14, с. 101] — *ligobher theke ār-o uttare-o kothā-o thāki-o-ni.* [15, p. 77] — «И еще севернее Лигова тоже нигде даже и не жил».

Дискурсивная лексика, исключительно характерная для бенгальского языка, может частично заменять модальные и вводные слова, широко используемые в рассказах М. М. Зощенко:

(9) *И стою, конечно, на площадке.* [14, с. 91] — *darajār kāche-i dāriye chilām.* [15, p. 47] — «Возле двери-ЭМФ стоял».

(10) *Тут у них за каждый шаг, небось, пфеннинг плати.* [14, с. 21] — *pratyek padakṣepe-i paṅsā dite haṅ.* [15, p. 62] — «На каждом шагу-ЭМФ деньги приходится платить».

Дискурсивные слова в переводе на хинди

Перевод на хинди разительно отличается по своей концепции: как поясняют сами переводчики, они стремились добиться того, чтобы тексты Зощенко читались, как юмористические рассказы, изначально написанные на хинди. Для достижения своей цели они нередко прибегают к внедрению в текст дополнительных пояснений, рассуждений, пословиц и даже стихов, меняют местами фрагменты текста, а также активно адаптируют культурные реалии [16, p. xv–xviii].

Тем не менее, и в этом переводе некоторые ДС оригинала были сохранены на своих местах (как и в случае с бенгальским языком смещение положения ДС в тексте ввиду постпозитивного характера во внимание не принимается): *но = lekin; тоже = bhī; что ли, что ж = kyā, kyō; даже = hī; вот = aur, to.*

(11) ... *мне эти немецкие затеи и колбасня тоже поперек горла стоят* [14, с. 21] — *jarmanḍ ke śikañje mujhe bhī kabhī-kabhī phās lete haī* [16, p. 334] — «Немецкие тиски порой и меня сжимают»

Можно заметить, что переводчики хинди решают проблему избыточных коннекторов весьма радикально, вообще отказываясь от сохранения «и/а» в коннективной функции. Любопытно,

что омонимичный коннектору союз «и», соединяющий однородные члены высказывания, даже разделенного в оригинале на два предложения, может быть сохранен:

(12) *И она им увлеклась. И стала с ним жить.* [14, с. 100] — ... *ek ādmī mẽ dilcaspī lene laḡī. vo phir mujhe chorḡkar calī gaī aur us ādmī ke sāth rahne laḡī.* [16, p. 393] — «... увлеклась одним человеком. Потом она от меня ушла и начала жить с этим человеком».

В основном Р. Саксена и С. Саини дополняют или перестраивают фразу исходного текста так, что для «лишнего» коннектора в ней не остается места:

(13) *У меня было знакомство с одной особой. И мы решили с ней пожениться.* [14, с. 99] — *ek larkī se merī mulākāt huī. [<...> do-cār mulākātō ke bād hī] hamne ye tay kiyā ki...* [16, p. 391] — «Я познакомился с одной девушкой. [<...> Уже после пары-тройки встреч] мы решили, что...»

(14) *И тогда кондукторша сказала...* [14, с. 93] — *[musāfir ne kaṇḍaḡḡar ko bhaddī ḡāliyā đī jinhē sunkar] kaṇḍaḡḡar ne bas itnā kahā...* [16, p. 441] — «[Пассажир осыпал кондукторшу грубыми ругательствами, услышав которые] она сказала лишь вот что...»

В переводах на хинди появляется достаточно много ДС, не имеющих коррелятов в самих рассказах М. М. Зоценко. Большая их часть приходится на вставные пояснения и рассуждения, то есть текст, изначально написанный на хинди по канонам этого языка.

(15) *us ilāke mẽ, jahā tāpmān zīro se bhī sāth-sattar ḡigrī kam hotā hai, mahīnḡ tak rahnā, sacmuc, hai to himmat kā kām* [16, p. 390] — «Жить месяцами в том краю, где температура бывает меньше, чем даже шестьдесят-семьдесят градусов ниже нуля, действительно требует же смелости»

(16) *hazār kharce haī. kuch to kam karne hī parēḡe. kahī to paisē bacāne hḡḡe.* [16, p. 410] — «Расходов тысячи. Какие-то ведь непременно придется резать. Где-то ведь нужно денег экономить».

Кроме того, возврат к изложению оригинального сюжета после вставки или отступления может быть маркирован показателем

контрастивной темы *to*, который не требуется в оригинале, где не было отхода от первоначальной темы повествования, коннектором *lekin* или коннектором *bhī*, служащим в данном случае для описания комплексной ситуации с разными обстоятельствами, субъектами или объектами, один из которых отсутствует в оригинальном рассказе, но представлен в переводе.

В ряде случаев переводчики снабжают дополнительными эфатическими ДС речь женщин: по-видимому, это делается для приближения к стереотипному для индийского читателя уровню насыщения женской речи дискурсивами) (см. гневную речь четвертой жены героя рассказа «Опасные связи» на с. 393).

Дополнительные ДС также маркируют удивительные для индийского (или, предположительно, русского) читателя реалии, такие как раздельная жизнь супругов или регламентированная правилами жизнь кошек:

(17) *И живем на разных квартирах.* [14, с. 100] — *apne gharō mē hī rahte hāī.* [16, p. 392] — «В своих домах-ЭМФ живем».

(18) Кошкам не разрешают находиться на лестницах и лежать на подоконниках, как у нас. [14, с. 20] — *billiyō ko bhī yū hī sirhiyō mē bhāg-daur karne ke lie nahī choṛ diyā jātā. unhē khiṛkiyō par bhī baiṭhne yā leṭne nahī diyā jātā.* [16, p. 330] — «Даже кошек не оставляют просто так носиться по лестницам. Им и на подоконниках сидеть или лежать не разрешают».

Добавление ДС позволяет переводчикам сделать текст более связным (в ущерб оригинальному стилю, в пользу лучшей воспринимаемости читателем):

(19) *Чудно одетая. Манеры.* [14, с. 19] — *vo kāfī mahāge aur acche kapṛe pahane hue thī. uskī bolcāl bhī amīrō jaisī hī thī.* [16, p. 330] — «Она была одета в довольно дорогую и хорошую одежду. Ее речь тоже была совсем как у богатых».

Однако добавление коннектора может приводить и к смещению акцентов в повествовании: так поэт из рассказа «Западня» неоднократно упоминает о серьезном кризисе, которое переживают

буржуазные страны, в то время как общество советское описывается им в соответствии с коммунистической идеологией как исключительно передовое в социально-экономическом отношении: «Что, — думает, — за черт. Наша страна, ведущая в смысле политических течений, а в смысле чистоты мы еще сильно отстаем» [14, с. 20]. В переводе на хинди это противопоставление снимается за счет добавления коннектора *bhī*:

(20) Для описания буржуазного кризиса. У них там очень отчаянный кризис со всех сторон. [14, с. 20] ... *ki burziā mulkō mē bhī hālāt hamāre yahñ se behtar nahñ hai. yahñ bhī mandī chāī huī hai*. [16, р. 330] — «Что в буржуазных странах тоже положение дел не лучше, чем у нас. Там тоже бушует кризис».

Можно заметить, что переводчики отходят от завуалированной сатиры М. М. Зощенко и вкладывают в уста героя прямую и более понятную современному индийскому читателю мысль о том, что хоть Запад страдает от экономических потрясений не меньше, чем его родина, но при этом сохраняет чистоту. Такая интерпретация позволяет переводчикам ввести в рассказ дидактический элемент и глубже осветить остро стоящую в Индии проблему сохранения чистоты в общественных местах [16, р. 330].

Как и в случае с переводом на бенгальский язык, в тексте хинди ДС могут использоваться вместо других эмфатических средств, таких как модальные слова или обценная лексика:

(21) *И стою, конечно, на площадке*. [14, с. 91] — *trām ke darvāze ke pās hī ek kone mē kharā rahtā hū*. [16, р. 407] — «Стою в углу рядом-ЭМФ с дверью трамвая».

(22) *Тогда я трамвай сейчас остановлю и его к чёрту сажу*. [14, с. 92] — *trām rukvānī hī paregī aur tumhē nīce utārnā hī paregā*. [16, р. 410] — «Придется остановить-ЭМФ трамвай и тебя ссадить-ЭМФ».

Подход, использованный в последнем примере, позволил переводчикам избежать своеобразной ловушки, скрывающейся в выражении «к черту»: в данном высказывании это эмфатическое

сочетание, передающее безоговорочное, решительное намерение высадить пассажира, и сохранение идеи преисподней (как это сделано в бенгальском варианте) представляется менее удачным, поскольку отражает другое значение этого выражения: требование быстрого, решительного удаления или приказание исчезнуть (ср. «Проваливай к черту»).

Выводы

Рассмотренные в ходе данного исследования стратегии перевода ДС позволяют сделать несколько важных с точки зрения изучения этого пласта лексики замечаний.

- Специфика использования ДС в юмористических рассказах М. М. Зощенко объясняется стремлением имитировать непродуманную речь и сделать текст более комичным.
- Стратегия перевода ДС в каждом конкретном случае определяется задачами, которые ставит перед собой переводчик, подходом к переводу, особенностями языка перевода.
- Общими тенденциями для обоих переводов можно считать сохранение противительного коннектора *lekin* и показателей сильной эмфазы, а также стремление так или иначе избежать перенасыщения текста коннекторами.
- Отступления от оригинального текста, а также возвращение к нему в переводе хинди оказываются маркированы повышенным количеством не представленных в оригинале ДС.
- Возможность в большинстве случаев опускать или добавлять в перевод рассматриваемые лексемы без ущерба для основной идеи повествования указывает на то, что они действительно относятся к разряду дискурсивных слов.
- В переводном тексте ДС могут служить дополнительным средством языковой характеристики персонажа и выполнять иные стилистические функции, в том числе, не предусмотренные первоначальным замыслом писателя.

Литература

1. Баранов А. Н., Плунгян В. А., Рахилина Е. В. (1993) *Путеводитель по дискурсивным словам русского языка*, М.: Помовский и партнеры.
2. Плунгян В. А. *Дискурсивные слова*. [Электронный ресурс] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=ApPufQtDD8c> (Дата обращения 25.06.2014)
3. Оноприенко О. Р. (2019) *Дискурсивные слова в языке хинди*. Выпускная квалификационная работа (рукопись).
4. Kostina, E. (2022) To Link or Not to Link? Variation in Using Discourse Markers in Hindi, *The Heart of Change: Issues on Variation in Hindi*, ed. by Tatiana Oranskaia and Anvita Abbi, Heidelberg Asian Studies Publishing, p. 155-189.
5. Kachru, Y. (2006) *Hindi*, Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
6. Bayer, J., Dasgupta, P., Mukhopadhyay, S. & Ghosh, R. (2014) Functional Structure and the Bangla Discourse Particle *to*, *SALA 30, Hyderabad, 06-08 February 2014*. [Электронный ресурс] URL: https://ling.sprachwiss.uni-konstanz.de/pages/StructureUtterance/web/Events_files/Bayer_Dasgupta_MukhopadhyayGhosh_SALA.pdf (Дата обращения 10.09.2020).
7. Thompson, H.-R. (2012) *Bengali*, Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
8. Сигорский А. А., Саксена Н. (2013) *Язык хинди: слушай, читай, рассказывай. Учеб. пособие по речевой практике. Уровни В1, В2*, М.: МГИМО-Университет.
9. Прокофьева И. Т., Калинина Ю. С. (2016) *Бангладеш. История и политика. Учебник бенгальского языка для старших курсов*, М.: МГИМО-Университет.
10. Касевич В. Б., Берникова О. А., Гроховский П. Л., Инюшкина Е. И., Колпачкова Е. Н., Шубная Д. И., Яхонтова Н. С. (2014) *Дискурсивные слова восточного текста, Языки стран Дальнего Востока, Юго-Восточной Азии и Западной Африки. Материалы XI Международной научной конференции 30 сентября-02 октября 2014 г.*, СПб.: Изд-во Студия «НП-Принт», с. 86-90.

11. Tommola, H. (2008) Прямо идет, а с нею не разминешься (о статусе дискурсивных слов и частиц), *SLAVICA HELSINGIENSIA* 35. *С любовью к слову. Festschrift in Honour of Professor Arto Mustajoki on the Occasion of his 60th Birthday* Ed. by Jouko Lindstedt et al, Helsinki, p. 410–420.
12. Костина Е. А. (2019) Дискурсивные слова в бенгальском языке: проблемы выделения и классификации, *Материалы XXX Международного конгресса по источниковедению и историографии стран Азии и Африки*, Т. 1. СПб.: Изд-во Студия «НП-Принт», с. 436–438.
13. Костина Е. А. *Дискурсивные слова в языке хинди*. (2020) [Электронный ресурс] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=cFLTv3KZUyM>. (Дата обращения 01.11.2020 г.)
14. Зоценко М. М. (2008) Личная жизнь. Рассказы и фельетоны 1932–1946, *Зоценко М. М. Собрание сочинений в семи томах, Т. 4*, М.: Время.
15. Jośenkā, M. (2018) *Paścimī phāḍ o anyanya galpa*. Mūl rūś theke anubād Aruṇim Bandyopādhyāy. Kolkātā: Rūpālī.
16. Zośinkā, M. (2019) *Zośinkā kī kahāniyā* (rūsī lekhak Mikhaīl Zośinkā kī racnāḥ). Mūl rūśī se anuvād va rūpāntar Rañjanā Saksenā, Sonū Sainī. Kōpī eḍīṭiṅ Anil Janvijay. Dillī: Śubhadā Prakāśan.
17. Гладкова А.Г. (2022) Особенности переводов М. Зоценко на хинди и бенгали, *Актуальные проблемы перевода и переводоведения в русском и южно-азиатских языках. Материалы II Международной научно-практической конференции, 29–30 сентября 2021 г.*, М.: РГГУ, с. 55–67.

References

1. Baranov, A. N., Plungian, V. A., Raxilina E. V. (1993) *A guide to the discursive words of the Russian language*, Moscow. (in Russian)
2. Plungian, V. A., *Discursive words*. [Electronic resource] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=ApPufQtDD8c> (Date of access 25.06.2014) (in Russian)
3. Onoprienko, O. R. (2019) *Discourse markers in Hindi*. Graduation thesis (manuscript). (in Russian)

4. Kostina, E. (2022) To Link or Not to Link? Variation in Using Discourse Markers in Hindi, *The Heart of Change: Issues on Variation in Hindi*, ed. by Tatiana Oranskaia and Anvita Abbi, Heidelberg Asian Studies Publishing, p. 155–189.
5. Kachru, Y. (2006) *Hindi*, Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
6. Bayer, J., Dasgupta, P., Mukhopadhyay, S. & Ghosh, R. (2014) Functional Structure and the Bangla Discourse Particle *to*, *SALA 30, Hyderabad, 06–08 February 2014*. [Electronic resource] URL: https://ling.sprachwiss.uni-konstanz.de/pages/StructureUtterance/web/Events_files/Bayer_Dasgupta_MukhopadhyayGhosh_SALA.pdf (Date of access 10.09.2020).
7. Thompson, H.-R. (2012) *Bengali*, Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
8. Sigorskiy A. A., Saxena N. (2013) *The Hindi language: listen, read, speak. Speaking practice study book. Levels B1, B2*, Moscow: MGIMO-University. (in Russian)
9. Prokofieva I. T., Kalinina Yu. S. (2016) *Bangladesh. History and politics. A Bengali language textbook for senior students*, Moscow: MGIMO-University. (in Russian).
10. Kasevich, V. B., Bernikova, O. A., Grohovskiy, P. L., Iniushkina, E. I., Kolpachkova, E. N., Kurysheva, A. V., Shubnaya, D. I., Jahontova, N. S. (2014) Discourse Markers in the Oriental Text, in: *Languages of Far East, Southeast Asia and West Africa: Materials of the 11th International Scientific Conference. Saint Petersburg, 30.09.2014–02.10.2014*, Saint Petersburg: Studija NP-Print, pp. 86–90. (in Russian)
11. Tommola, H. (2008) She walks straight, but one can't miss her (on the status of discourse words and particles), *SLAVICA HELSINGIENSIA* 35. *With love towards the Word. Festschrift in Honour of Professor Arto Mustajoki on the Occasion of his 60th Birthday* Ed. by Jouko Lindstedt et al, Helsinki, p. 410–420. (in Russian)
12. Kostina, E. A. (2019) Discourse markers in the Bengali language: problems of identification and classification, *Proceedings of the XXX International congress on Historiography and Source Studies of Asia and Africa*, V. 1. Saint Petersburg: Studija NP-Print, pp. 436–438. (in Russian)

13. Kostina, E. A. *Discourse markers in Hindi*. (2020) [Electronic resource] URL: <https://www.youtube.com/watch?v=cFLTV3KZUYM>. (Date of access 01.11.2020) (in Russian)
14. Zoshchenko, M. M. (2008) Private life. Short stories and feuilletons 1932–1946, *Zoshchenko M. M. Collected works issued in seven volumes, V. 4*, Moscow (in Russian)
15. Jośenkā, M. (2018) *Paścimi phāḍ o anyanya galpa*. Mūl ruś theke anubād Aruṇim Bandyopādhyāy. Kolkātā: Rūpālī. (in Bengali)
16. Zośinkā, M. (2019) *Zośinkā kī kahāniyā* (rūsi lekhak Mikhaīl Zośinkā kī racnāḥ). Mūl rūsi se anuvād va rūpāntar Rañjanā Saksenā, Sonū Sainī. Kōpī eḍiṭiṅg Anil Janvijay. Dillī: Śubhadā Prakāśan. (in Hindi)
17. Gladkova, A.G. Some features of Hindi and Bengali translations of M. Zoshchenko (2022), Issues and Challenges in Translation and Translation Studies in Russian and South Asian languages. *Proceedings of the 2nd International scientific conference, September 29–30, 2021, Moscow, RSUH*, pp. 55–67.

Автор / Author

Костина Екатерина Александровна — старший преподаватель кафедры индийской филологии Восточного факультета СПбГУ.

Kostina Ekaterina — Senior teacher at the Department of Indian Philology, Faculty of Asian and African Studies, SPbSU.

E-mail: e.kostina@spbu.ru

СОДЕРЖАНИЕ

ДИАЛОГ КУЛЬТУР

Tessa Hofmann. The Great Fire of Smyrna: The end of the Ottoman genocide against Christians 3

Фирсов С. Л. Феномен «русских мусульман» постсоветской эпохи: к вопросу о психологии восприятия 27

ДАЛЬНИЙ ВОСТОК:

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ И КУЛЬТУРА

Kirill Solonin. Tangut Platform Sūtra and Chan Biographical Literature 56

Зельницкий А. Д. Образ даосизма в официальной раннетанской инскрипции. На материале «Записи об обители предка-совершенномудрого великой Тан» (Да Тан цзуншэн гуань цзи 大唐宗聖觀記) 68

Бертова А. Д. Семейство Цуда и развитие образования в Японии в период Мэйдзи (1868–1912) 101

ИНДИЯ: ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА

Десницкая Е. А. «Сконструированные» ритуальные практики в индийской философии 118

Костина Е. А. Стратегии перевода дискурсивной лексики (на материале переводов рассказов М. Зоценко на хинди и бенгальский язык) 132

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Журнал «ASIATICA. Труды по философии и культурам Востока» является рецензируемым академическим изданием. Его цель — публикация оригинальных статей, результатов научных исследований в области философии, культур и религий стран Востока.

Редакция принимает материалы для рассмотрения только в электронном виде; адрес журнала: tislav@mail.ru

Материалы публикуются на русском или английском языках.

Авторы опубликованных статей несут ответственность за точность приведенных цитат, научных и статистических данных, собственных имен, географических названий, прочих сведений и соответствие ссылок.

Научное издание

ASIATICA

Труды по философии и культурам Востока

Том 16, № 1

Верстальщик *Н. Л. Балицкая*

Подписано в печать 28.06.2022 г.

Формат 60×84/16. 9,75 п. л.

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Тираж 100 экз. Заказ № 83.