



Vol. 6, No 3-4

2023

ORIENTALISTICA



ISSN 2618-7043 (Print)

ISSN 2687-0738 (Online)

DOI 10.31696/2618-7043-2023-6-3-4



Information about the journal

The journal *Orientalistica* is a print peer-reviewed academic journal, covering a wide range of areas of Oriental studies.

The Journal is being published since 2018.

Form of distribution - print media, journal. Registration number and decision date on registration with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media (Roskomnadzor):

PI No. FS77-72763 dated May 4, 2018.

Registered in the ISSN National Centre of the Russian Federation, Russian Book Chamber:

ISSN 2618-7043 (Print),

ISSN 2687-0738 (Online).

The media founder & Publisher



The Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences

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

● www.ivran.ru

Address of the Editorial Office

The Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences

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

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

● www.orientalistica.su

● www.orientalistica.com



Compliance with the requirements of the Higher Attestation Commission

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

SOCIAL AND HUMAN SCIENCES

HISTORICAL SCIENCES

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

PHILOSOPHICAL SCIENCES

- 5.7.2. History of Philosophy (Philosophy).
- 5.7.8. Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture (Philosophy).
- 5.7.8. Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture (History).
- 5.7.9. Philosophy of Religion and Religious Studies (Philosophy).
- 5.7.9. Philosophy of Religion and Religious Studies (History).

PHILOLOGICAL SCIENCES

- 5.9.3. Theory of literature (Philology).
- 5.9.4. Folklore Studies (Philology).

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

Т. 6, № 3-4

2023

ОРИЕНТАЛИСТИКА



ISSN 2618-7043 (Print)

ISSN 2687-0738 (Online)

DOI 10.31696/2618-7043-2023-6-3-4



Информация об издании

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

Издается с 2018 г. – ежеквартально.

Регистрационный номер и дата принятия решения о регистрации в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор):

ПИ № ФС77-72763 от 4 мая 2018 г.

Журнал зарегистрирован в Национальном центре ISSN Российской Федерации:

ISSN 2618-7043 (Print),

ISSN 2687-0738 (Online).

Учредитель, Издатель



Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения Российской академии наук
(ФГБУН ИВ РАН).

Адрес: 107031, Российская Федерация, г. Москва,
ул. Рождественка, д. 12. ● www.ivran.ru

Редакция

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

Тел.: +7 (495) 621-18-84

● www.orientalistica.su

● www.orientalistica.com



Соответствие требованиям Высшей аттестационной комиссии при Минобрнауки России

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

СОЦИАЛЬНЫЕ И ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

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

ФИЛОСОФИЯ

- 5.7.2. История философии (философские).
- 5.7.8. Философская антропология, философия культуры (философские).
- 5.7.8. Философская антропология, философия культуры (исторические).
- 5.7.9. Философия религии и религиоведение (философские).
- 5.7.9. Философия религии и религиоведение (исторические).

ФИЛОЛОГИЯ

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

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

CONTENTS



HISTORY OF THE EAST

National History

- Akhmadullin S. Z.* Critical Method of History Writing of the Russia's Muslim Turkic Peoples in *Tal'fiq al-akhbar* by Murad Ramzi..... 403
- Vasiliev A. D., Shariafedinova D. Z.* The Role of Yusuf Akçura in the Formation of Turkish National Historiography..... 418
- Endoltseva Yu., Takhnaeva P. I.* Some themes in anthropomorphic and zoomorphic stone sculpture of the Mountainous Dagestan..... 434
- Mukhanov V. M.* Admiral N. S. Mordvinov and the Caucasus..... 456

Universal history

- Timokhin D. M.* Titulature of the Qara-Khitay rulers in Muslim sources of the 12th–15th centuries..... 477
- Koraev T. K., Yan Minjia.* A Sogdian Clan in Power at the Caliphate's Caucasian Frontier: The Sajids. II. Abu-l-Qasim Yusuf (900s–920s) 493
- Miloserdov D. Y.* Artillery in the khanates of Central Asia in the 18th–early 20th centuries according to memoir sources and travel sketches..... 509

Historiography, source critical studies, historical research methods

- Syrtypova S.-Kh. D.* Toward a Methodology for the Study of Buddhist Fine Art: (using an example of Zanabazar's works) 534
- Bobrovnikov V. O., Vasiliev A. D., Akhmadullin S. Z., Shikhaliev Sh. Sh.* From Muslim Chronicles to National Historiographies? (The Conceptual Introduction) 548
- Lyulina A. G., Batygin K. V.* Inscription on the Monument in honor of Möngke qaghan 1257 in Mongolia: Interpretation and analysis of the Chinese text 568

PHILOSOPHY OF THE EAST

Philosophy of Religion and Religious Studies

- Desnitskiy A. S.* Polemical criticism of the "Catholic" and non-canonical early Christian epistles..... 586

Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture

- Zheleznova N. A.* "Quo vadis?": problems and prospects of studying Jainism (Beginning) 607
- Zhukova L. E.* Universal Religion: Ways of Realization in the Teachings of Swami Vivekananda and N. K. Roerich 622

PHILOLOGY OF THE EAST

Literature of the peoples of the World

- Smagina E. B.* The Questions of Theodore. Part 2644
Butolin V. D. The Zoroastrian Calendar in New Persian Poetry: "Names of Persian Days" by Mas'ud Sa'd Salman.....669

Folklore

- Starostina A. B.* Daoist priest as magical helper in Pei Xing's novella "The Tale of Xue Zhao"691
Bukhologova S. B., Tushinov B. L. Folklore of Olkhon Buryats in the S. P. Baldaev fond of The Center of oriental manuscripts and xylographs of IMBT of SB of RAS.....705

CHRONICLE

Review

- Anton O. Zakharov.* [Book Review:] Majumdar, Susmita Basu. *Mahasthan Record Revisited: Querying the Empire from a Regional Perspective* (1st ed.). London–New York: Routledge–Taylor & Francis Group; Delhi: Manohar Publishers, 2023. 111 pp., ill. (colour plates).
<https://doi.org/10.4324/9781003405061> (ebk).....729

Events in world science

- Anikeeva T. A.* "Monuments of written culture of Islam in Russia: problems and research approaches" (seminar of the IOS RAS).....739

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Отечественная история

- Ахмадуллин С. З.* Критический метод историописания тюрко-мусульманских народов России в сочинении Мурада Рамзи “Talfiq al-akhbar” 403
- Васильев А. Д., Шарьяфетдинова Д. З.* Роль Юсуфа Акчуры в становлении турецкой национальной историографии 418
- Ендольцева Е. Ю., Тахнаева П. И.* Некоторые сюжеты в антропоморфной и зооморфной каменной пластике горного Дагестана 434
- Муханов В. М.* Адмирал Н. С. Мордвинов и Кавказ 456

Всеобщая история

- Тимохин Д. М.* Титулатура кара-китайских правителей в мусульманских источниках XII–XV вв. 477
- Кораев Т. К.* Согдийский правящий род на кавказских рубежах Халифата — Саджиды: II — Абу-л-Касим Йусуф (900-е–920-е годы) 493
- Милосердов Д. Ю.* Артиллерия в ханствах Средней Азии XVIII — начала XX века по данным мемуарных источников и путевых очерков 509

Историография, источниковедение, методы исторического исследования

- Сыртыпова С.-Х. Д.* К методологии исследования буддийского изобразительного искусства (на примере произведений г. Дзанабазара) 534
- Бобровников В. О., Васильев А. Д., Ахмадуллин С. З., Шихалиев Ш. Ш.* Из мусульманских хроник в национальную историографию? (к постановке проблемы)» 548
- Люлина А. Г., Батыгин К. В.* Надпись на Стеле Мункэ-хана 1257 г. в Монголии: интерпретация и анализ китайского текста 568

ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

Философия религии и религиоведение.

- Десницкий А. С.* Полемиическая критика «Соборных» и неканонических раннехристианских посланий 586

Философская антропология, философия культуры

- Железнова Н. А.* «Камо грядеши?»: проблемы и перспективы изучения джайнизма (начало) 607
- Жукова Л. Е.* Универсальная религия: пути реализации в учениях Свами Вивекананды и Н. К. Рериха 622

ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА

Литературы народов мира

- Смагина Е. Б.* Вопросы Феодора. Часть 2 644
Бутолин В. Д. Зороастрийский календарь в новоперсидской поэзии:
«Названия персидских дней» Мас'уда Са'да Салмана 669

Фольклористика

- Старостина А. Б.* Даос — волшебный помощник в новелле Пэй Сина
«Повесть о Сюэ Чжао» 691
Бухоголова С. Б., Тушинов Б. Л. Фольклор ольхонских бурят в фонде
С. П. Балдаева ЦВРК ИМБТ СО РАН 705

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Рецензии

- Захаров А. О.* Рецензия на книгу: Majumdar, Susmita Basu. *Mahasthan Record Revisited: Querying the Empire from a Regional Perspective* (1st ed.). London–New York: Routledge–Taylor & Francis Group; Delhi: Manohar Publishers, 2023. 111 pp., ill. (colour plates).
<https://doi.org/10.4324/9781003405061> (ebk) 729

Обзор конференции

- Аникеева Т. А.* Научно-практический семинар
«Памятники письменной культуры ислама в России:
проблемы и подходы в изучении» (ИВ РАН) 739

HISTORY OF THE EAST ИСТОРИЯ ВОСТОКА



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

HISTORY OF THE EAST
National History
ИСТОРИЯ ВОСТОКА
Отечественная история

Научная статья

УДК 94(47).031

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-403-417>

Исторические науки

Критический метод историописания тюрко-мусульманских народов России в сочинении Мурада Рамзи “Talfiq al-akhbar”

Ахмадуллин Салават Зямилович^{1,2}

¹ Институт востоковедения РАН, Москва, Россия

² Институт российской истории РАН, Москва, Россия,
salahmad@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0008-3805-8255>

Аннотация. В конце XIX — начале XX в. домодерное прошлое и имперское настоящее тюркских мусульманских народов Урало-Поволжья стало объектом скрупулезного анализа мусульманских реформаторов, происшедших из этих народов, включая Шихабуддина Марджани, Ризаэддина Фахреддинова, Мурада Рамзи, Мунира Хади, Хасан-Ата Габаши, Хади Атласи. Сравнительное исследование их исторических трудов с упором на работы Мурада Рамзи, итоги которого представлены на суд читателей в этой статье, позволяет предположить, что эти сочинения, написанные в традиционном для исламской книжной традиции жанре *та’рих* (мн. ч. *таварих*), представляют собой переходный тип от мусульманской хроники к национальной позитивистской историографии, основанной на научном методе критики исторических источников. Помимо характерных особенностей мусульманской историографии в них хорошо заметно влияние установок позитивистской науки второй половины XIX в. в Западной Европе и России. Эти сочинения сближает важная особенность — резкая критика содержания популярных тогда среди читающей мусульманской публики хроник и попытка критически переписать историю своих собственных народов, не отходя от установок ислама, но учитывая наработки современной позитивистской науки, нацеленной на поиск объективной истины, освобожденной от ошибок и суеверий народных преданий.

Ключевые слова: Мурад Рамзи, Шихабуддин Марджани, джадиды, мусульманские тюркские народы России, хроника-та’рих, национальная историография, позитивистская критика источников и историографии



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

© Ахмадуллин С. З., 2023
© Ориенталистика, 2023



Благодарности: Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ) по проекту № 23-28-01869 «Рождение национальной мусульманской историографии на пограничье империй: арабо-тюркские нарративы “истории народов” первой половины XX в.». Автор выражает РНФ свою искреннюю благодарность. Его выводы, выраженные в статье, могут не совпадать с мнением Фонда.

Для цитирования: Ахмадуллин С. З. Критический метод историописания тюрко-мусульманских народов России в сочинении Мурада Рамзи «*Talfiq al-akhbar*». *Ориенталистика*. 2023;6(3-4):403-417. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-403-417>.

Original article

History studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-403-417>

Critical Method of History Writing for the Russia's Muslim Turkic Peoples in *Talfiq al-akhbar* by Murad Ramzi

Akhmadullin Salavat Ziamilovich^{1,2}¹ *Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia;*² *Institute of Russian Yistory, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, salahmad@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0008-3805-8255>*

Abstract. In the end of the 19th and the beginning of the 20th centuries pre-modern Islamic past and imperial present of the Turkic Muslim peoples in the Ural-Volga region became the object of meticulous study for Muslim historians-reformers, who belonged themselves to these peoples, like Shihab al-Din Marjani, Rida' al-Din Fakhred-dinov, Murad Ramzi, Munir Hadi, Hasan-Ata Gabashi, Hadi Atlasi. This article presents to readers the first results of a comparative investigation of their historical works with the focus made on the works by Murad Ramzi. The author argues that the historical works under study, though they were composed in the traditional *ta'rikh* (in Pl. *tawarikh*) genre typical for the Islamic bookish tradition, form a transitional type from the Muslim chronicle to the national positivist historiography based on the scientific method of historical sources criticism. They share typical settings of traditional Muslim historiography, yet experience a strong influence of the positivist scholarship in Western Europe and Russia dating the second half of the 19th century. These works are brought together by a sharp criticism of the content of Muslim chronicles, which were still popular among the reading Muslim public at the turn of the 20th century. Their authors attempted to rewrite critically the history of their own peoples, without departing from Islamic foundations, but taking into account benefits of modern positivist scholarship. They all including Ramzi aimed at seeking for objective truth, freed from errors and superstitions of folk legends.



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



Keywords: Murad Ramzi, Shihab al-Din Marjani, jadid Muslim reformers, Russia's Turkic Muslim peoples, *ta'rikh* chronicles, national historiography, positivist criticism of sources and historiography

Acknowledgements: The research was supported by the Russian Science Foundation (RNF) in the framework of the collective research project No. 23-28-01869 *The Birth of National Muslim Historiographies on the Borderlands of Empires: Arab-Turkic Narratives of the "History of Peoples" of the First Half of the Twentieth Century*. The authors are grateful to the Foundation that might well disagree with their views expressed in this article.

For citation: Akhmadullin S. Z. Critical Method of History Writing of the Russia's Muslim Turkic Peoples in *Talfiq al-akhbar* by Murad Ramzi. *Orientalistica*. 2023;6(3-4):403–417. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-403-417> (in Russian).

Вступление

В источниках и историографии нет единства мнений о религиозно-общественной позиции и историческом значении работ известного мусульманского ученого и суфийского наставника из Урало-Поволжья Мурада Рамзи (1855–1935). Некоторые мусульманские реформаторы начала XX в. (в особенности близкий к ним поэт Г. Тукай) честили его как суфия-ретрограда. Некоторые современные исследователи, наоборот, относят Рамзи к реформаторам [Насыров, 2022]. Долгое время к его историческому сочинению “*Talfiq al-akhbar wa-talqih al-athar fi waqa'i Qazan wa-Bulghat wa-muluk al-Tatar*” («Сборник сведений и свод преданий о событиях [из истории] Казани, Булгара и татарских царей») относились пренебрежительно как ко вторичной компиляции на основе знаменитой истории, составленной прославленным татарским ученым и общественным деятелем Шихабуддином Марджани (1818–1889), в казанском медресе которого сам Рамзи раньше учился. Об ошибочности такой оценки, как и абсолютного противопоставления Марджани и Рамзи, было сказано ранее в моей кандидатской диссертации [Ахмадуллин, 2019, с. 17, 62, 76–93]. Данная статья посвящена более общим тенденциям мусульманской историографии этого времени, на которые выводит изучение исторического творчества Рамзи. Целью ее является разбор критического метода, который выделяет “*Talfiq al-akhbar*” среди исторических сочинений тюркоязычных мусульман в Российской империи.

Предпринимается попытка установить основные сходства и различия исторических трудов Рамзи и Марджани. За что Рамзи критикует своих предшественников, включая Марджани, “*Mustafad al-akhbar*” которого вышел из печати задолго до его собственного исторического сочинения? В чем для Рамзи заключался критический метод оценки достоверности источников и полноты их изложения у разных мусульманских и немусульманских историков? В чем и с каким успехом он его применяет? Насколько критика традиционной мусульманской историографии сближает Рамзи с джадидами, с которыми он не во всем соглашался? Насколько попытка перейти от средневековых хроник и легенд к современной критической историографии свойственна мусульманским реформаторам?



Два направления в мусульманской историографии Урало-Поволжья

Не все тюркоязычные улемы в Российской империи занимались историей своих народов, но интерес к ней у мусульманской читающей публики в целом был силен. Наряду с перепечаткой мусульманских хроник, их новыми версиями компилятивного характера, к началу XX в. появился целый ряд исторических сочинений, авторы которых пытались критически переработать последние, создав новый тип критической истории своих мусульманских народов. Это новое явление в мусульманской книжности почти одновременно заметили как сами мусульманские ученые, так и их критики из числа православных миссионеров и имперских цензоров.

Характеризуя исторические изыскания своих современников подобно Рамзи, знаменитый мусульманский ученый и религиозный деятель, редактор журнала «Шура» Ризаэддин Фахреддинов писал, что «...прежняя мусульманская история представляет собой лишь предания (riwayat)», и во избежание заблуждений «ее [плодотворное] использование в некоторой степени представляется сложным». Он противопоставляет такой историографии новую для своего времени тенденцию: «способ написания истории, в которой излагаются суждения (muhakama) и философия (falsafa) истории» [Fahretdinov, 1908, с. 293–294].

Близкую к мнению Фахреддинова типологию исторических текстов предложил в 1912 г. не менее известный цензор «мусульманской печати», профессор Императорского Казанского университета, востоковед Николай Федорович Катанов. Делая обзор тюрко-татарских исторических книг, он делил новые издания «по содержанию... на духовные и светские» [Катанов, 1912, с. 3]. Судя по названиям сочинений и именам их авторов, включенных в его обзор, Катанов относил к «духовным» книгам традиционные мусульманские хроники жанра ta'rikh, имевшие нравственно-воспитательную и религиозную функцию. А «светскими» для него были исторические труды, которые ставили целью путем отбора и критического анализа содержания источников воссоздать историю мусульманских народов [Катанов, 1912, с. 3].

О двух направлениях в мусульманской историографии в поздней Российской империи говорят и авторитетные современные историки-исламоведы. Из последних уместно вспомнить здесь типологию современного американского ислаоведа Аллена Дж. Франка, который, изучив историографию мусульман региона указанного периода, выделил «булгарскую» и «татарскую» историографии. Первая «фокусировалась на исламизации волжских булгар, как на главном историческом событии для Волго-уральских мусульман» [Франк, 2008, с. 195], историки же «татарского» направления пытались писать историю своих народов, а не распространения ислама в регионе¹. Вполне можно соотнести «духов-

¹ Франк рассмотрел дебаты татарских ученых и интеллигенции об идентичности волго-уральских мусульман в XIX в. «Татарская» историография как одна из школ историографии мусульман Волго-Уральского региона отражала, по его мнению, «появление татарского этнического и романтического национализма и стала иметь сильное влияние из-за появления пантюркистских, или “тюрко-татарских”, националистических идей»; «татаристы» <...> были озабочены этнической, тюркской целостностью



ную» историю, по Катанову, с «булгарской» историографией, а «светскую» тюркоязычную историографию, опять же по типологии Катанова, — с «татарской».

К последней относятся сочинения по истории народов Урало-Поволжья, созданные такими историками, как уже упоминавшиеся выше Шихабуддин Марджани, Ризаэддин Фахреддинов и Мурад Рамзи, а также исторические труды и публицистику Мунира Хади (1876–1913), Хасана-Ата Габаши (1863–1936), Хади Атласи (1876–1938) и других улемов Урало-Поволжья. Несмотря на то, что их новаторские работы издавались небольшими тиражами, их программные положения во многом определили дальнейшее развитие региональной историографии. Без данных исторических трудов невозможно представить себе развитие исторической мысли в Волго-Уральском регионе Российской империи. Они представляют собой переходный тип от традиционной историографии к позитивистской историографии с научным анализом и критикой источников. Наряду с книжной арабо-мусульманской традицией на трансформацию мусульманского историописания также оказали влияние позитивистская западноевропейская и российская историографии.

Чтобы лучше понять общий научный подход, в который вписываются новые «татарские» или «светские» тюрко- и арабоязычные исторические сочинения, следует вспомнить более широкий исторический контекст общественных и научных дискуссий конца XIX — начала XX в. В это время в образованной тюркоязычной мусульманской публике развернулась полемика между джадидами (сторонниками реформирования мусульманской школы и знания) и кадимистами (сторонниками традиции). Реформаторство в мусульманских сообществах России проявлялось в противостоянии, но вместе с тем и взаимодействии кадимизма и джадидизма [Галлямов, 2011]. Как известно, джадидизм выступал за преобразование исламского образования, но также затрагивал и другие сферы жизни российских мусульман. Его историю принято вести от основателя и редактора известной мусульманской газеты «Терджиман» Исмаила Гаспринского (1851–1914).

Предметом дискуссий улемов Российской империи этого времени были не только мусульманская школа, либеральная национальная журналистика, исламское право и шариатское судопроизводство, но и изучение мусульманскими учеными истории своих народов. Уже упоминавшийся выше Катанов относил к «светским» историческим сочинениям, кроме переводных с русского языка, отдельные труды тюркских улемов Российской империи. Он считал последние довольно маргинальными, отмечая, что первые «светские» исторические труды появились со второй половины XIX в., а «духовные» издаются издавна «и до ныне в большом объеме» сравнительно со «светскими», «потому что старометодники (кадимы. — С. А.) относятся презрительно как к сочинениям, так и к людям новометодного направления...» [Катанов, 1912].

мусульманской общины Волго-Уральского региона: <...> Золотая Орда, так и ее государства-преемники признавались «татарскими», так же и все Волго-Уральские мусульмане причислялись к «татарам». «Росту европейских влияний, особенно националистической историографии и татарской идентичности, противились более традиционно настроенные волго-уральские мусульмане» — булгаристы [Франк, 2008, с. 196].



Сходства и различия исторических трудов Рамзи и Марджани

Катанов подробно останавливается на двух наиболее важных и резонансных, по его мнению, трудах, написанных на восточных языках: "Mustafad al-akhbar fi ahwal Qazan wa-Bulghar" («Извлечение пользы из сведений о свершившемся Казани и Булгаре») Шихабуддина Марджани в двух томах на тюрко-татарском языке, вышедшее дважды (с 1885 по 1900 г.); и упоминавшийся выше "Talfiq al-akhbar" Мурада Рамзи на арабском языке, напечатанный в Оренбурге в 1908 г. [Катанов, 1912, с. 3].

Оба этих труда являются объемными сочинениями, посвященными близкой теме — истории тюркоязычных мусульманских народов, начиная с доисламской древности и раннего средневековья до современной им поздней Российской империи. Как Марджани, так и Рамзи были знатоками прошлого своих народов. Они широко использовали все доступные им разнообразные источники, среди которых были не только архивные документы, но и информация преданий, передающаяся изустно, европейские и мусульманские источники и литература. Наряду с похожими научными взглядами на историописание, они разделяли и некоторые идеи общественного устройства мусульманского сообщества империи, в частности о необходимости признания своей национальной тюркской идентичности.

Как известно, в Волго-Уральском регионе Российской империи среди мусульман превалировала этно-сословная идентификация. Некоторым сословиям предоставлялись определенные привилегии, в частности в области воинской службы, прав на землю; получила распространение конфессиональная (мусульманская) идентичность. «Булгарская» и «татарская» идентичности сложились ко 2-й половине XIX в. Сущность спора, связанного с выбором одной из идентичностей, заключалась в противостоянии национальной и конфессиональной идентичностей². По верному замечанию А. Франка, «историки-татаристы были воодушевлены работой Марджани, в которой он призывал именовать себя «татарами», исходя из необходимости их этнической идентификации, при этом, не умаляя значения булгарской

² Формирование «булгарской» идентичности, начавшееся во 2-й половине XVIII в., тесно связано с деятельностью местных улемов. После создания Оренбургского духовного управления мусульманское духовенство получило лидирующее положение внутри мусульманской уммы России, прежде всего, среди мусульман Волго-Уральского региона. Ярким примером зарождения такой идентификации является «Таварих-и Булгария» имама Хисамутдина бин Шарафутдина ал-Булгари (конец XVIII в.) и «Таварих-и Булгария» имама Таджетдина Ялчыгула (начало XIX в.). На самом деле происходило «увязывание» мусульман Волго-Уральского региона с булгарами и булгаро-исламским наследием при отрицательном отношении к Чингисхану и всему «татарскому». Но это еще не было этническим «булгарством», а являлось попыткой в рамках «мусульманской идентификации» увязать исламское наследие Поволжья и Урала с волжскими булгарами [Гайнутдинов, 2015, с. 20].



истории³. Схожие взгляды на идентичность своего народа можно обнаружить в “*Talfiq al-akhbar*” у Рамзи⁴.

Марджани использовал сочинения современных ему русских историков-позитивистов, начиная с Карамзина, а также средневековые русские летописи, но главным образом опирался на тюркские и арабо-персидские нарративные источники [Хамидуллин, б. г.]. Он также использовал в своем труде вещественные свидетельства об истории Булгара и Казани: надписи на эпитафиях, нумизматику, сведения по архитектуре, этнографии [Юзмухаметов, 2002, с. 13]. *Его популярная у мусульманской образованной публики региона история задавала определенные тенденции для последующих авторов*, в том числе оказала влияние и на Мурада Рамзи, который опубликовал свой исторический труд на 23 года позже.

Исторические сочинения Рамзи и Марджани сближает важная особенность — серьезная критика предшествующей им мусульманской историографии за ее легендарный характер и легковесность, а вместе с тем попытка дать достоверную историю описываемого народа. В какой-то степени критическое отношение к историографии и историческим источникам у Рамзи связано с его суфийской идентичностью. Как известно, суфизму случалось выступать против догмы, «навязываемой богословской традицией», суфии были поборниками самостоятельного решения кардинальных для религиозного осознания проблем [Степанянц, 1987, с. 31]. Следуя этим принципам, на страницах “*Talfiq al-akhbar*” Рамзи критикует также сочинение самого Марджани, упрекая того в том, что он упустил в “*Mustafad al-akhbar*” важные источники, уже известные в то время, в том числе из российской периодики.

Ни Марджани, ни Рамзи, как и иные мусульманские историки из Урало-Поволжья конца XIX — начала XX в., не получили специального исторического образования. К этому времени в университетах Западной Европы и России давно сложились национальные школы профессиональных историков-позитивистов. На историко-филологических факультетах уже несколько поколений студентов обучали критике исторических источников и работе с историографией. Ничего подобного не практиковалось даже в крупнейших медресе Российской империи и соседних с ней мусульманских держав, где учились российские улемы.

³ В частности, Марджани пишет, что вследствие своей «чрезмерной невежественности» и того, что люди «не знают своих предков...», они идут, «следуя за племенами сарт в Мавераннахре...», называют себя «нугай» «и в своем обиходе используют это название и себя считают из этого племени». По его словам, «некоторые из татар» считали, что «быть татаром большой недостаток и с чувством отвращения вступали в спор, говоря: “Мы — не татары, а мусульмане”» [Marjani, 1897, vol. 1, p. 4].

⁴ «Самое худшее из всего этого, — по мнению Рамзи, — их [татар] невежество относительно своего происхождения и утрата ими своих корней. Когда они слышат от русских поношения в свой адрес из-за татарского происхождения и обнаруживают, что в книгах мусульманских авторов татары всегда упоминаются с проклятиями в их адрес из-за насилий и грабежей, то отрекаются от своего татарского происхождения и довольствуются тем, что называют себя словом “нугай”, подобно народам Мавераннахра» [Ramzi, 1908, vol. 1, p. 8].



Вместе с тем, текст “Talfiq al-akhbar” показывает, что его автор, безусловно, обладал навыками работы с историческими источниками. При отсутствии прямых указаний источников можно предположить, что к этому он пришел как автодидакт, обладая многолетним опытом работы по переводу и толкованию религиозной литературы. Эти умения сформировались у него в ходе традиционной мусульманской научной, образовательной и религиозно-правовой практики.

В целом сходство исторических трудов Марджани и Рамзи вполне естественно, поскольку оба автора создавали свои труды в едином культурном пространстве, в одну и ту же эпоху, что обусловило следование их общим тенденциям исторической науки. Кроме того, как историки оба они испытали сильное влияние подхода к историописанию Ибн Халдуна. Этот знаменитый арабский историк XIV в., сыгравший важную роль в становлении мусульманской философии истории, оказал серьезное влияние и на османских историков, а через них на творчество некоторых мусульманских ученых Волго-Уральского региона бывшей Российской империи [Насыров, 2016; Алексеев, 2019, с. 25–27, 30–31].

Наряду с явными параллелями между историческими трудами Марджани и Рамзи, можно обнаружить и различия. Их структура, содержание и пропорции разделов различаются. Марджани в “Mustafad al-akhbar” сосредоточил внимание на историописании казанских татар. Рамзи же существенно расширил предмет и историческую географию своего исследования, подобрав в нем сведения об этнической истории тюркских народов вообще и тюрков Российской империи в частности.

Не идентична источниковая база обеих работ. Конечно, Марджани и Рамзи основывались на ряде одних и тех же источников, в основном на многотомных хрониках средневековых арабских летописцев, что вполне объяснимо, поскольку писали они свои работы на близкую тему. К тому же, сохранилось не так много источников по древней и раннесредневековой истории тюркских народов-мусульман. Но, в отличие от Марджани, Рамзи использовал в “Talfiq al-akhbar” больше источников на арабском и русском языках. По словам самого Рамзи, он строже подходил к проверке достоверных исторических свидетельств, избегая источников, не вызывавших у него доверия [Ramzi, 1908, vol. 1, p. 15].

Марджани, как уже отмечалось, неплохо знал современную ему мусульманскую и даже русскую историографию, но во многом следовал в “Mustafad al-akhbar” установкам жанра ta'rikh, не предполагавшим обсуждения мнений предшествующих хронистов. Поэтому Рамзи критикует Марджани за то, что тот не затрагивает спорных проблем историографии [Ramzi, 1908, vol. 1, p. 243]. Важное отличие, которое выявляется в результате сопоставления обоих трудов, состоит в том, что в “Talfiq al-akhbar” Рамзи в большей мере анализирует источники, пытаясь критически разобрать их противоречивые сообщения об исторических событиях. Что же касается “Mustafad al-akhbar”, то в нем критический разбор источников заметен в меньшей степени. Многие разделы содержат лишь перевод и перечисление сведений без попытки анализа и объяснения противоречий.



Для обоих историков важным было не только содержание, но и форма написания истории. Несмотря на то, что научные предпочтения Марджани, включая его взгляды на историю, сложились во время его обучения в медресе, где господствовали средневековые установки о важности риторики, он с ранних лет чувствовал происходящие в современной литературной среде изменения, в частности поднимал тему закономерности развития: отмирания старых и возникновения новых литературных стилей и форм [Аукут, 2015, р. 98]. В плане художественного стиля и научного подхода, Марджани оставался образцом для подражания Рамзи. Сличение текстов обоих трудов показывает, что стиль исторического повествования “Mustafad al-akhbar” немало повлиял на “Talfiq al-akhbar” Мурада Рамзи, а также исторические сочинения других улемов-реформаторов Урало-Поволжья, писавших как на арабском, так и на тюрки. Среди них, в частности, следует назвать Ризаэддина Фахреддина, Мусу Бигиева.

Как известно, Марджани критиковал ученых-кадимистов за использование избитых литературных шаблонов и рекомендовал авторам не злоупотреблять пустой риторикой. Это должно было сделать труды ученых более конкретными и практичными. По мнению Марджани, устаревшими составляющими текста являются необоснованно длинные, малопонятные, развернутые заголовки, которыми автор желает похвалить себя или превознести других; длинные комментарии и многословные аннотации к литературе. Аналогичные установки определяют форму изложения исторических свидетельств в “Talfiq al-akhbar” [Ахмадуллин, 2019, с. 76–93].

Однако Мураду Рамзи не всегда удавалось писать свои тексты лаконично и просто. В его исторических трудах достаточно часто можно встретить трудную для восприятия игру слов, множество сложных метафор, использование которых резко критиковал Марджани. Подобный стиль письма с характерными сложными конструкциями был довольно популярен в традиционной арабской литературе и сохранил свою привлекательность для мусульманских историографов Урало-Поволжья и других регионов России и зарубежного мусульманского мира конца XIX — первой трети XX в. Во многом следовал этому стилю Рамзи. Отметим также, что М. Рамзи был автором не только «светских» трудов, но и религиозных сочинений. Эти последние существенно отличаются от его «светских» произведений; если в религиозных трудах у него еще присутствуют все перечисленные выше особенности, усложняющие понимание текста, то в “Talfiq al-akhbar” они проявляются заметно реже.

Рационализм и религиозная философия в “Talfiq al-akhbar”

Особенностью сочинения Рамзи является более рационалистическое объяснение данных исторических источников, в отличие от других мусульманских историографов тюркских народов Российской империи. Как историк он не только дает собственное объяснение прошлому, но сознательно уходит в “Talfiq al-akhbar” от религиозных объяснений, отказывается от мифологических вставок и легендарной части повествования, свойственных



многим хроникам, в особенности популярной в его время «Таварихи и Булгарийа» [Франк, 2008, с. 195]. В целом Мураду Рамзи не был чужд принцип историзма, он игнорирует абстрактный подход к прошлому и не пренебрегает критическим методом при написании истории. Историческое повествование в “Talfiq al-akhbar” построено не только по принципу хронологической последовательности исторических событий. В нем присутствует и проблемный подход, хорошо заметный в названиях глав и общей структуре сочинения.

Вместе с тем, позитивистское стремление к установлению объективной истины и рациональное истолкование исторических фактов соседствует у Рамзи с религиозно-философским восприятием истории. Нельзя забывать, что он был также суфийским наставником братства Накшбандийа, но в первую очередь — мусульманским ученым-богословом. Поэтому по ходу изложения истории Рамзи нередко обращается к Священному Писанию и хадисам, упоминая коранические аяты и изречения Пророка Мухаммада, он по-новому их интерпретирует в контексте тех или иных исторических событий. Нюансы исторического повествования в “Talfiq al-akhbar” не ясны без учета исламского подтекста этого труда.

Возьмем конкретный пример из истории присоединения башкир к Российскому государству, следуя сочинению Рамзи. Детально рассмотрев социально-политические предпосылки этого явления, связанные, по его мнению, с «неразвитостью башкирского общества», «разрозненностью башкирских племен и отсутствием единого руководства» [Ramzi, 1908, vol. 2, p. 205], он предлагает следующее религиозно-философское обобщение рассмотренных им выше исторических событий, приведших к утрате башкирами независимости: «Если Всевышний желает блага или зла, то Он прежде всего подготавливает причины, таким образом русским были подготовлены причины для присоединения (башкирских) земель, и это было облегчено им». Затем с аллюзией на коранические стихи добавляет: «События изменчивы, и победы в войнах чередуются. Бог же одаривает властью того, кого пожелает, и лишает того, кого пожелает. Любые деяния Всевышнего — самая что ни на есть мудрость, даже если она скрыта от наших слабых умов» [Ramzi, 1908, vol. 2, p. 206].

Рамзи так и не стал историком-позитивистом своего времени (да и не собирался им быть). Божественное у него вторгается в исторический процесс и определяет направление развития общества, выбор которого, по мнению Рамзи, остается за людьми. Последние могут лишиться как божественного благословения (al-baraka), так и связанных с ним будущих возможностей, если мусульманское сообщество выберет неправильный, «дурной» путь. Рамзи исходит из того, что любые перемены в обществе, независимо от того, имеют ли они позитивное или негативное значение, сначала проявляются в волевых действиях людей (al-irada), лишь затем Бог продолжает изменение к плохому или хорошему [Aykut, 2015, p. 303].

Для историка ислам составляет культурный базис мусульманских народов Урало-Поволжья. Рамзи считает, что неизбежные преобразования в области религиозного знания и культуры не должны сопровождаться отказом от



исламских устоев общества. В этом плане он принципиально не согласен с реформаторами-джадидами, полагавшими, что наряду с изменениями в системе образования, реформа (al-islah), к которой они призывали, должна коснуться всей системы общественных и религиозных отношений мусульманского социума России [Аукут, 2015, р. 2].

Заключение

Следуя общим тенденциям развития историографии в различных регионах мусульманского мира и оставаясь в русле традиционной историографии — многовекового летописания (ta'rikh), — развивавшейся в тюрко-мусульманском мире начиная с монгольской эпохи, Мурад Рамзи вместе с тем впитал элементы современной ему позитивистской европейской историографии. Как и другие мусульманские историки его времени, прежде всего — Шихабуддин Марджани, он писал в жанре военно-политической и персональной истории, что соответствовало формам историографической традиции в мусульманском мире [Иггерс, Ван, 2012, с. 109]. Жанровая характеристика “Talfiq al-akhbar” тяготеет к хронике, но справедливо будет говорить о ней как о модернизированной хронике. Постепенная «смерть хроники» на самом деле «свидетельствовала о трансформации исламской историографии в новое время» [Иггерс, Ван, 2012, с. 113].

Не столько форма и стиль, сколько содержание и структура “Talfiq al-akhbar” Рамзи свидетельствуют о применении его автором к использованным материалам и сведениям предшествующей историографии критического метода работы с источниками, прежде несвойственного жанру ta'rikh и не встречающегося у более ранних мусульманских хронистов. Автор отчетливо не формулирует концепцию своего подхода и не строит теории написания истории, которой в своих знаменитых «Введениях» (al-Muqaddima) увлекались Ибн Халдун и Марджани. Вместе с тем, присутствующая у него имплицитно концепция не оторвана от практики историописания, как у Ибн Халдуна, который в основном тексте своей истории, по авторитетному мнению В. В. Бартольда, воспроизвел все недостатки средневековых хроник и остался при всей революционности своих взглядов банальным «компилятором обычного типа» [Бартольд, 1966, с. 268].

Недавно было высказано мнение, что «Мукаддима» Ибн Халдуна выполняла функции не столько «Введения», сколько теоретического обобщения и заключения из материалов, собранных Ибн Халдуном в своем труде [Кузнецов, 2010; Алексеев, 2019, с. 26]. Но те же И. Л. Алексеев и В. А. Кузнецов, предложившие эту оригинальную гипотезу, не отрицают, что в историописании Ибн Халдун не был оригинален [Алексеев, 2019, с. 26–27]. Историческое повествование у Рамзи не походит на компилятивную хронику. В своем историческом сочинении он всегда стремится установить последовательность событий, структурировать хронологию, выделив четкие исторические периоды, установить причинно-следственные связи событий и выявить общие законы исторического развития, объяснить мотивы действий упоминаемых исторических фигур, даже их психологию и характер.



Следует отметить, что в “*Talfiq al-akhbar*” отразилась общая для мусульманской историографии Урало-Поволжья конца XIX — начала XX в. тенденция к созданию национальной истории своих народов, просветительское стремление к развитию их исторического самосознания [Иггерс, Ван, 2012, с. 109]. В этом ключе следует рассматривать работы Рамзи по этнической истории и этногенезу татар и башкир, их развитию в составе Российского государства вплоть до начала XX в. Монументальный труд Рамзи занимает своеобразное, пограничное место с точки зрения как культурно-лингвистической, так и жанровой принадлежности, и является редким примером переходного этапа в эволюции исторических представлений, культивировавшихся в интеллектуальной среде урало-поволжских тюрок-мусульман..

Список литературы / References

1. Алексеев И. Л. История как исламская наука: Марджани и Ибн Халдун. *Islamology*. 2019. Т. 9. № 1–2. С. 25–32 [Alexeev I. L. History as an Islamic Science: Marjani and Ibn Khaldun. *Islamology*. 2019. Vol. 9, pp. 25–32 (in Russian)].
2. Ахмадуллин С. З. Освещение истории башкир в «Мустафад ал-ахбар» Ш. Марджани и «Талфик ал-ахбар» М. Рамзи: источниковая база и методологические подходы. *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. 2017. № 6–1(80). С. 18–22 [Akhmadullin S.Z. Presenting History of the Bashkirs in *Mustafad al-Akhbar* by Shihab al-Din Marjani and *Talfiq al-akhbar* by Murad Ramzi: Its Source Database and Methodological Approaches. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i iuridicheskie nauki, kul'turologiia i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, Philosophical, Political and Legal Scholarship, Cultural Studies and Art Criticism. Questions of Theory and Practice]. 2017. No. 6-1(80), pp. 18–22 (in Russian)].
3. Ахмадуллин С. З. «Талфик ал-ахбар... (“Свод сведений...”» Мурада Рамзи как источник по истории башкир. Диссертация... кандидата исторических наук. М.: Институт российской истории РАН, 2019 [Akhmadullin S. Z. *Talfiq al-akhbar* by Murad Ramzi as a Source for History of the Bashkirs. PhD Dissertation... in History. Moscow: Institute of Russian History, 2019 (in Russian)].
4. Бартольд В. В. Мусульманский мир. В: Бартольд В. В. *Сочинения*. Т. 6. М.: Наука, 1966. С. 207–297 [Bartol'd V. V. Musul'manskii mir [The Muslim World]. In: Bartol'd V. V. *Sochineniia* [Collected Works]. Vol. 6. Moscow: Nauka, 1966, pp. 207–297 (in Russian)].
5. Гайнутдинов Д. М. Полемика среди татар о своем этногенезе в XVIII–XIX вв.: «мусульманская», «булгарская» и татарская идентификация. *Вестник КазГУКИ*. 2015. № 4–1. С. 20–24 [Gainutdinov D. M. Controversies among the Tatars about Their Ethnogenesis in the 18th–19th Centuries: “Muslim”



- “Bulgar” and Tatar Identification. *Vestnik KazGUKI [Newsletter of the Kazan State University of Culture and Arts]*. 2015. No. 4–1, pp. 20–24 (in Russian)].
6. Галлямов Д. Ф. Исторические дискурсы тюрко-мусульманской идеологии второй половины XIX — начала XX столетий. *Проблемы востоковедения*. 2011. №2(52). С. 90–96 [Gallyamov D. F. Historical Discourses in the Turkic-Muslim Ideology of the Second Half of the 19th — the beginning of the 20th Century. *Problemy vostokovedeniya [Problems of Oriental Studies]*. 2011. No. 2(52), pp. 90–96 (in Russian)].
 7. Иггерс Г. Г., Ван К. Э. *Глобальная история современной историографии*. Пер. с англ. О. Воробьевой. М.: Канон+, 2012 [Iggers G. G., Wang Q. E. *A Global History of Modern Historiography*. Transl. from English by O. Vorob'eva. Moscow: Kanon+, 2012 (in Russian)].
 8. Катанов Н. Ф. *Краткий обзор татарских исторических книг*. Казань: Типолитография Казанского императорского университета, 1912 [Katanov N. F. *A Brief Overview of the Tatar Historical Books*. Kazan: Typo-Litigraphy of the Kazan Imperial University, 1912 (in Russian)].
 9. Насыров И. Р. «Ибн-Халдунизм» в османской интеллектуальной традиции (XVI–XX вв.). *Философский журнал*. 2016. Т. 9. № 3. С. 106–120 [Nasyrov I. R. “Ibn-Khaldunism” in the Ottoman Intellectual Tradition in the 16th–20th Centuries. *Filosofskii zhurnal [Philosophical Journal]*. 2016. Vol. 9. No. 3, pp. 106–120 (in Russian)].
 10. Насыров И. Р. Место и роль традиции в обновлении. *Ислам в современном мире*. 2022. № 2. С. 75–102 [Nasyrov I. R. The Place and Role of Tradition in Renewal. *Islam v sovremennom mire [Islam in the Modern World]*. 2022. No. 2, pp. 75–102 (in Russian)].
 11. Степанянц М. Т. *Философские аспекты суфизма*. М.: Наука; ГРВЛ, 1987 [Stepanyants M. T. *Philosophical Aspects of Sufism*. Moscow: Nauka; GRVL, 1987 (in Russian)].
 12. Франк А. *Исламская историография и болгарская идентичность татар и башкир в России*. Пер. с англ. Казань: Российский исламский университет, 2008 [Frank A. *Islamic Historiography and the Bulgarian Identity of the Tatars and the Bashkirs in Russia*. Transl. from English. Kazan: Russian Islamic University, 2008 (in Russian)].
 13. Хамидуллин Б. Л. *История Казанского ханства в трудах татарских историков конца XIX — начала XX в.* [Электронный ресурс]. Тюрко-Татарский мир. [Turki-Tatah Dondasi]: URL: <http://www.tataroved.ru/publication/tthan/9> (дата обращения: 04.08.2017) [Khamidullin B. L. *History of the Kazan Khanate in the Works of Tatar Historians of the Late 19th — Early 20th Centuries* [Electronic resource]. Tiurko-Tatarskii mir [Turkic Tatar World]: Available from: URL: <http://www.tataroved.ru/publication/tthan/9> (accessed: 04.08.2017) (in Russian)].
 14. Юзмухаметов Р. Т. *Структура текста и языковые особенности «Китабе мустафад аль-ахбар фи ахвали Казан ва Булгар» («Книга использованных*



- сведений по истории Казани и Булгара») Шигабутдина Марджани. Автореферат диссертации... канд. филолог. Наук, 10.02.02. Казань: Казан. гос. ун-т, 2002 [Iuzmukhametov R. T. *Text Structure and Language Particularities of Kitabe mustafad al-akhbar fi akhwal Qazan wa Bulgar (Book of Useful Information on the History of Kazan and Bulgar) by Shigabutdin Marjani*. Abstract of the PhD Dissertation on Philology, 10.02.02. Kazan: Kazan State University, 2002 (in Russian)].
15. Aykut Abdulsait. *The Intellectual Struggle of Murad Ramzi (1855–1935): An Early 20th — Century Eurasian Muslim Author*: PhD Dissertation. Madison: Thw University of Wisconsin-Madison, 2015.
 16. Fahreddinov R. *Talfik al-ahbar wa talkih al-asar fi waqa'i' Kazan wa Bulgar wa muluk at-Tatar gözden geçirilmesi* [Fahreddinov R. Review of *Compilation of Information and Renewal of Legends about the Events Related to Kazan, Bulgar and the Tatar Kings* (in Turkic)]. *Shura*. 1908. No. 6, pp. 180–181.
 17. Fahreddinov R. Bugün islam tarihi yazımı [Fahreddinov R. Of Islamic History Writing Today]. *Shura*. 1908. No. 9, pp. 293–294 (in Turkic).
 18. Marjani Shihab al-Din. *Mustafad al-akhbar fi ahwal-i Kazan wa Bulgar* [Marjani Shihab al-Din. *Extract of Useful information about Kazan and Bulgar*]. Vol. 1. Kazan: Dombrovsky tabghyanase, 1897 (in Turkic).
 19. Ramzi M. *Talfik al-ahbar wa talkih al-asar fi waqa'i' Kazan wa Bulgar wa muluk at-Tatar* [Ramzi M. *Compilation of Information and Renewal of Legends about the Events Related to Kazan, Bulgar and the Tatar Kings*]. In 2 vols. Orenburg: Typolytography of Husaynov, Karimov and Co, 1908 (in Arabic).

Информация об авторе

Ахмадуллин Салават Зямилович — кандидат исторических наук, научный сотрудник Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья, Институт востоковедения РАН; научный сотрудник Центра истории народов России и межэтнических отношений Института российской истории РАН; Москва, Россия; salahmad@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0008-3805-8255>.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 09.08.2023; одобрена рецензентами 11.09.2023; принята к публикации 12.09.2023; опубликована 10.11.2023.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the authors

Salavat Z. Akhmadullin — PhD (Hist.), researcher, Centre for Central Asian, Caucasus and Ural-Volga Studies, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian; Researcher, Centre for the study of history



HISTORY OF THE EAST
Akhmadullin S. Z. Critical Method of History..
Orientalistica. 2023;6(3-4):403–417

of Russia's peoples and interethnic relations, Institute of Russian History, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; salahmad@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0008-3805-8255>.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 09.08.2023; approved after reviewing 11.09.2023; accepted for publication 12.09.2023; published 10.11.2023.

The authors have read and approved the final manuscript.

HISTORY OF THE EAST National History ИСТОРИЯ ВОСТОКА Отечественная история

Научная статья

УДК 930

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-418-433>

Исторические науки

Роль Юсуфа Акчуры в становлении турецкой национальной историографии

Александр Дмитриевич Васильев

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

advasilyev@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-2947-4413>

Шаряфетдинова Диана Зуфяровна

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

dnshr@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0009-7600-0879>

Аннотация. В данной статье рассматривается становление Ю. Акчуры как одного из основоположников турецкой национальной историографии республиканского периода. Исследователи творчества Ю. Акчуры обращают внимание в основном на его социально-политическую деятельность, просветительскую и общественную работу. Недостаточно освящена его роль как одного из первых турецких историографов, всерьез воспринявших идею тюркского происхождения турецкой нации. Между тем, он стоял у основ официальной концепции национальной истории после распада Османской империи. Его заслуга в том, что история тюркских народов Евразии была включена в «Тезис по турецкой истории» (см.: [*Türk Tarihinin Ana Hatları*, 1930]), ставший основой официальной историографии Турецкой Республики. Как известно, Акчура был замечен М. К. Ататюрком и включен в группу новой турецкой политической элиты, которой было поручено формировать официальный республиканский историко-образовательный дискурс в начале 1930-х гг. Во многом благодаря ему история тюрков стала предметом пристального изучения и преподавания в Турции.

Ключевые слова: Юсуф Акчура, турецкий национализм, мусульманская историография

Благодарности: Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ) по проекту № 23-28-01869 «Рождение национальной мусульманской историографии на пограничье империй: арабо-



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



туркские нарративы “истории народов” первой половины XX в.». Авторы выражают РНФ свою искреннюю благодарность. Их выводы, изложенные в статье, могут не совпадать с мнением Фонда.

Для цитирования: Васильев А. Д., Шарьяфетдинова Д. З. Роль Юсуфа Акçуры в становлении турецкой национальной историографии. *Ориенталистика*. 2023;6(3-4):418–433. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-418-433>.

Original article
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-418-433>

History studies

The Role of Yusuf Akçura in the Formation of Turkish National Historiography

Alexander D. Vasiliev

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
advasilyev@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-2947-4413>*

Diana Z. Shariafetdinova

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
dnshr@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0009-7600-0879>*

Abstract. This article discusses the formation of Yusuf Akçura as a professional historian and one of the founders of the Turkish national historiography in the Republican period. Researchers of his works used to focus on his socio-political activities, educational and public work. His role as one of the first Turkish historiographers, who took seriously the idea of the Turkic origin of the Turkish nation, remains still understudied basically. It is noteworthy that he stood at the foundations of the official concept of national history after the collapse of the Ottoman Empire. Akçura succeeded to include (pre-)modern history of the Turkic peoples of Eurasia in the Thesis on Turkish History (see: [Türk Tarihinin Ana Hatları, 1930]), which became the basis of the official historiography in Republican Turkey. As is known, M. K. Atatürk noticed him and introduced him into the group of the new Turkish political elite charged to formulate the official republican historical and educational discourse in the early 1930s. It was because of Akçura’s works, that history of the Turks began to be studied and taught in Republican Turkey.

Keywords: Yusuf Akçura, Turkish nationalism, Muslim historiography

Acknowledgements: The research was supported by the Russian Science Foundation (RNF) in the framework of the collective research project No. 23-28-01869 The Birth of National Muslim Historiographies on the Borderlands of Empires: Arab-Turkic Narratives of the “History of Peoples” of the First Half of the Twentieth Century. The authors are grateful to the Foundation that might well disagree with their views expressed in this article.



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



For citation: Vasiliev A. D., Shariafettinova D. Z. The Role of Yusuf Akçura in the Formation of Turkish National Historiography. *Orientalistica*. 2023;6(3-4):418-433. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-418-433>.

Научная и политическая биография Ю. Акчуры как историка

Биография Ю. Акчуры неплохо известна. Говоря о роли Акчуры в популяризации тюркской истории, нельзя не упомянуть о формировании его собственной тюркской идентичности, определившей его общественные и научные взгляды. Интерес к истории и культуре тюрков начал формироваться у него еще в раннем возрасте, когда, приехав в Турцию со своей матерью, он с интересом слушал легенды и предания о великих деятелях турецкой истории. Учась в турецком военном училище, он во время летних каникул навещал своего дядю Ибрагима Акчуру в Симбирске, где ему удалось ознакомиться с богатой библиотекой его родственника. Там же ему посчастливилось познакомиться с ведущими интеллектуалами российских тюрков — историком Шигабутдином Марджани и филологом Кайюмом Насыри [Koshay, 1977, p. 389–401]. Он начал читать их статьи по истории тюркских народов России.

Идеи о тюркском национализме окончательно сформировались во время его учебы в *École des Sciences Politiques* (Школа политических наук) в Париже, куда он был вынужден бежать от политических преследований в Османской империи. Его преподавателями были такие французские ученые, как Эмиль Бутми, Альбер Сорель, Жак-Кристиан Франц Функ-Брентано, Анатолий Леруа-Больё, Шарль Бернар Ренувье, Люсьен Леви-Брюль. По воспоминаниям самого Ю. Акчуры, все эти ученые были убежденными националистами [Mardin, 2008, p. 278]. Уже тогда Ю. Акчура вступал в полемику с некоторыми французскими антропологами, негативно оценивавшими Османскую империю, в частности, с Антоненом Дебидуром [Arikan, 1985, p. 1588].

После защиты диссертации по истории Османской империи в Париже Ю. Акчура переезжает в Казань. Здесь он впервые проявил себя как историк в 1905–1906 гг., когда читал лекции в знаменитом новометодном медресе Мухаммедийя, основанном еще в 1882 г. Галимжаном Баруди. Там он преподавал историю и географию, и в то же время собирал материал для работы «Наука и история» [Akçura, 1906, p. 19]. В ней он изложил свои взгляды на место истории в системе наук и ее роль в общественно-политической жизни.

Акчура выделял три категории наук: точные, основанные на математическом подходе (*riyadiye*); науки о живой и неживой природе (*tabiiye*); нравственно-этические науки (*akhlaqiye*). Именно к последним, объектом которых являются человек и социум, он относил историю. По его мнению, для понимания работы историка необходимо было сначала определить историческую науку как таковую.

Согласно Акчуре, «[суть] исторической науки состоит в поиске всякой первопричины, которая управляет... действиями людей и всеми видами событий, порождающих общественную жизнь». Интересно, что он разделял с другими реформаторами исламской историографии критику недовер-



ности еще популярных в его время хроник исламизации, полных баснословных преданий и легенд¹. По мнению Акчуры, «цель обычной истории — сообщить о событиях прошлого, которые связаны с людьми. История, которая хочет достичь уровня науки, есть история, которая принимает и передает только истинное и правильное событие» [Akçura, 1906, p. 21].

После младотурецкой революции Акчура переехал в Стамбул и преподавал историю в османских привилегированных учебных заведениях для высшего офицерства — «Харбие», и высокопоставленных чиновников — «Мюлькие». Кроме того, он преподавал политическую историю в Стамбульском университете (называвшемся в то время Дар-уль-фюнун) [Géorgeon, 1986, p. 63]. К тому времени он обрел и общественную известность после публикации своей работы «Три вида политики», вышедшей из печати в 1904 г. [Akçura, 1976]. Вялотекущий общественно-политический кризис Османской империи, неспособность властей предложить населению объединительную идею придали популярность среди молодого офицерства и чиновничества его идеям политико-экономического суверенитета, основанного на этно-национальных началах.

В годы Первой мировой войны Акчура довольно активно сотрудничал с Германией, в то время союзником Османской империи против Антанты. По этой причине после оккупации войсками Антанты Стамбула его должны были арестовать. Однако ему удалось бежать в Анкару, где он присоединился к национальным силам и стал советником Мустафы Кемалю по связям с послереволюционной Россией. После окончания национально-освободительной борьбы он преподавал политическую историю на юридическом факультете университета Анкары [Bicher, 2018, p. 8]. Одновременно Акчура, как один из активных членов «Тюркских очагов», пропагандировал среди образованных слоев турецкого населения историю тюрков и их культуру, активно борясь с распространенным мнением об отсталости и варварстве тюрков. Все это создавало благоприятный фон для его научно-преподавательской деятельности и обеспечивало ему благосклонность Мустафы Кемалю Ататюрка.

Краеугольным камнем деятельности Ю. Акчуры стало создание компендиума «Турецкий год. 1928», в котором видные общественно-политические деятели тюркской эмиграции и его турецкие единомышленники изложили краткую историю большинства населенных тюрками регионов от Поволжья и Кавказа до Балкан [Akçura, 2009]. Возросшая популярность Ю. Акчуры как историка-популяризатора тюркской национальной истории способствовала тому, что в 1931 г. Мустафа Кемаль Ататюрк поручил ему создать «Турецкое историческое общество». Эта научная организация имела важную общественно-политическую задачу — разработать стройную концепцию истории турецкой нации и противостоять попыткам западных историков и общественного мнения представить турок в невыгодном свете как малоцивилизованный народ. Турецкое историческое общество при активном участии Ю. Акчуры появилось в 1932 г., а он сам стал его главой. В том же году был

¹ Подробнее об этом см. статью С.З. Ахмадуллина в этом же номере журнала «Ориенталистика».



организован 1-й Турецкий исторический конгресс, в ходе которого между турецкими учеными и З. В. Тоганом разгорелись жаркие дебаты о причинах исхода тюрок из Центральной Азии на запад [Togan, 1997, p. 484].

Взгляды Ю. Акчуры на роль историографии в формировании национальной идентичности

По словам Ю. Акчуры, два наиболее важных столпа национальной идентичности — это язык и история. Эти два фактора являются основными составляющими формирования национального самосознания. В книге «Период распада Османской империи» [Akçura, 2015] Акчура объяснил это на примере армянского движения за национальную независимость:

«Зарождение армянского сепаратистского движения начинается в XVIII в. Армянский священник из Сиваса по имени Мхитар в начале XVIII в. на территории небольшого острова недалеко от Венеции основал орден мхитаристов. Священники, присоединившиеся к этому ордену, изучали историю и язык армянского народа... Их произведения беспрепятственно проникали в Османскую страну, покупались и читались армянами.

Язык и история являются наиболее важными факторами в сохранении и развитии национальной идентичности. Маловероятно, чтобы армяне, численность, благосостояние и грамотность которых увеличились под властью Османской империи, не подвергались влиянию мхитаристских публикаций» [Akçura, 2015, p. 39–40].

Юсуф Акчура отмечал значение национализма для роста политического самосознания, давая высокую оценку важности изучения национальной истории:

«Мы изучаем историю не для того, чтобы узнать об абстрактных истинах, которые нельзя использовать в жизни; мы изучаем развитие на протяжении истории этики и религии, права и экономики, потому что они могут давать и приумножать знания, идеи и чувства, способные обеспечить интересы общества, особенно того общества, к которому мы принадлежим, в определенное время и в определенном месте» [Akçura, 2016, p. 113].

Ю. Акчура сыграл важную роль в становлении национальной историографии послеосманской Турции. Он внес немалый вклад в реабилитацию самого этнонима «турки», имевшего у тюркоязычной османской элиты и улемов поздней имперской эпохи исключительно пейоративное значение. По наблюдению известного тюрколога, востоковеда А. Вамбери, в поздний имперский период османы забыли о своих турецких корнях. Слово «тюрк» считалось оскорбительным, имеющим дополнительное значение «вульгарный, грубый». Однажды, разговаривая с хорошо образованными представителями османской интеллигенции, Вамбери говорил о тюркских народах, проживающих на пространстве от Центральной Азии до побережья Адриатического моря. Ему ответили: «Возможно, вы перепутали нас с киргизами или грубыми татарами-иммигрантами» [Géorgeon, 1986, p. 14].

В османской политике и истории во главу угла ставились религиозная идентичность (ислам) и османская династия. Национальная история тюрок Центральной Азии до принятия ислама не была объектом, достойным вни-



мания, и отступала на второй план. Преодолению этой установки османской историографии Ю. Акçура уделял много внимания. В частности, он писал:

«Интеллигенция» турок в Стамбуле очень хорошо изучает французскую литературу и французскую историю. Большинство из них могут наизусть цитировать как Наполеона I, так и самых отъявленных французских декадентов. Но узнав, что сидящие на набережных Крыма «татары», совершенно говорящие по-стамбульски и соблюдающие стамбульские обычаи и нравы, являются их братьями, произошедшими от одного корня, они считают себя задетыми, демонстрируют высокомерие и злятся... В разговоре с директором одной крупной газеты я начал с того, что сказал: «Мы северные турки». Он посмотрел мне в глаза и сказал «татары» и, немного подумав, смог сказать «да, верно, они тоже турки!» [Акçура, 2016, р. 99].

Как известно, Ю. Акçура не был первым общественным деятелем, обратившим внимание на этногенетические связи турок с другими тюркскими народами. У него были достаточно известные единомышленники и предшественники. К началу XX в. в Османской империи появились первые ученые, которые начали знакомить турецкое общество с историей тюрков. Наиболее известными из них стали Неджип Асим (1861–1935)² и Зия Гёкальп (1876–1924).

В период правления Абдул-Хамида II движение тюркизма в турецкой культуре, истории и языке считалось опасным. Публикация статей, написанных на турецком языке с небольшим количеством персидских и арабских заимствований, не поощрялась. Была запрещена даже публикация некоторых книг, которые побудили бы исследовать и анализировать историю тюрков. Таким образом власти пытались воспрепятствовать возникновению угрожавшего единству империи националистического движения, и не только среди турок, но и среди других народов империи. Юсуф Акçура не соглашался с ними, объяснив в книге «История тюркизма», насколько важны история и язык для появления у турок идеи национальности:

«Можно сделать вывод, что представление о народности или, по крайней мере, чувство самосознания очень сильно у племен, которые занимаются изучением собственного языка и методично работают над развитием и независимостью собственного языка.

Серьезное изучение языка восходит не только к средневековым грамматическим и синтаксическим рассуждениям, но и ведет к филологическим методам нашего времени; то есть изучение языка ведет к исследованию происхождения племени... Филологические и исторические исследования требуют этнографических и археологических исследований. Благодаря этой информации освещается все прошлое племени вплоть до самых ранних стадий. Разбираются и познаются материальные и духовные ценности народа. При этом собираются и систематизируются географические, демографические, этнографические и экономические сведения о состоянии племени. Благодаря всей этой информации изучаются культурные ценности, экономическая мощь и уровень цивилизации народа. Одним словом, выявляются

² В частности, ему принадлежат первые переводы исследований древнетюркских рунических памятников на староосманский язык.



своеобразие, самобытность и индивидуальность племени. Если создались достаточные условия для реализации идеи народности, то она обязательно осуществится. Националистически настроенная интеллигенция и вожди племени будут пытаться создать эти условия» [Акçура, 2016, р. 18–19].

Эта длинная цитата хорошо характеризует Акчуру как поборника концепции политической нации, уделявшего повышенное влияние развитию национальной истории как политического инструмента. Сам он был вдохновлен возрождением немецкого национального духа. Об этом он откровенно писал в статье «Политические и социальные идеи и интеллектуальные течения в современной Европе»:

«...Национальная ненависть и вражда укрепляют национальный дух. Так, немцам, покоренным французской армией и раздробленным вследствие французской политики, доставляло своего рода удовольствие и национальное утешение, если не политическую гордость, напоминание о временах, когда они были едины, могучи и господствовали [в Европе]. Несомненно, что историческая ситуация и вытекающие из нее психологические состояния связывают между собой прошлое и настоящее — исторические исследования заставляют стремиться [к национальному единению] в будущем. Немец, читавший про результаты научных исследований филологов, представлял себе будущую, единую, могущественную Германию. В его душе возрождалось стремление к объединению Германии и организации ее в единое государство в будущем. Для осуществления такой крупномасштабной национальной научной деятельности при поддержке Нибура были опубликованы [тома] “*Monumenta Germaniae*”³ и создано общество для изучения древней истории Германии» [Акçура, 2016, р. 30].

Ю. Акчура проделал большую работу по формированию турецкой национальной историографии тюркистского толка, не чуждой даже откровенного турецкого национализма. Характеризуя исламистскую политику Абдул-Хамида II, он уподоблял ислам мельнице, которая перемалывает национальные различия, выпуская неотличимых друг от друга с точки зрения религии, политики и права мусульман [Акçура, 1976, р. 93].

Он не раз отмечал, что турки-османы не придавали серьезного значения роли тюркской массы и тюркским племенам, к которым принадлежали, и рассматривали турецкую историю только с точки зрения ислама и суннизма [Kanlidere, 2016, р. 103–123]. Ю. Акчура стремился преодолеть эти стереотипы, отмечая, что и в исламе турки стали играть активную, если не опреде-

³ Имеется в виду “*Monumenta Germaniae Historica*” (лат. «Исторические памятники Германии») — многотомная серия публикаций средневековых источников V–XV вв. по истории германских земель в Западной Европе, издававшихся «Обществом по изучению ранней германской истории» (“*Die Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*”). Это один из первых сводов академически изданных латинских текстов, опирающийся на разработанный немецкими историками XVIII — начала XIX в., прежде всего античником Б. Г. Нибуром, метод критического филологического анализа достоверности исторических источников. Другой характерной особенностью этого издания является примордиалистская попытка обосновать права современных немцев на обладание землями, захваченными в Римской империи германскими племенами.



лящую роль. Особенно заметно это проявилось в средневековье с утверждением института гулямов. Яркой демонстрацией этого стало появление ряда средневековых мусульманских империй, у основания которых стояли турки. Однако, по его мнению, их полурабское положение обусловило пренебрежительное отношение к ним впоследствии.

Заявляя о пробуждении турецкого национализма, Ю. Акçура утверждал, что теперь настала очередь ислама служить делу турок [Géorgeon, 1986, p. 43]. Концептуальное выражение этой идеи нашло свое отражение в одной из первых его работ «Три вида политики». В ней он утверждал, что, если выбирать из исламизма, османизма и тюркизма, то наиболее приемлем среди них тюркизм как синтез национального, экономического и политического суверенитета. Поэтому Акçура придавал большое значение созданию национальной историографии тюркских народов, с помощью которой возможно будет сформировать и национальное самосознание будущих поколений [Kuran, 2013, p. 231].

Этот вопрос был рассмотрен Акçурой в работе под названием “*Ulûm ve Tarih*”. В ней он разделил исторические сочинения на две группы в зависимости от «способа» изложения исторического материала, на основании которого они были написаны. Он выделял «научный» и «повествовательный метод» историописания [Akçura, 1906, p. 21].

Ю. Акçура полагал, что мастером применения первого был знаменитый Ибн Хальдун. В Европе этот тип написания истории был назван историей философии. «Повествовательный» же способ представлял собой жанр, в котором реальное перемешано с воображаемым. Образцами такого жанра Акçура считал крупнейшие образцы индоевропейских исторических преданий, включая в них «Веды», «Илиаду» и «Одиссею» Гомера и другие древние, по его мнению, эпические сочинения, подвергавшиеся в его время гиперкритике европейских историков-позитивистов [Akçura, 1906, p. 25].

По мнению Акçуры, историография османского периода была основана на анахроничных для современного тюркоязычного образованного читателя хрониках (араб. *tawarikh*). Летописцы были официальными историографами Османской империи. Летописную историю он рассматривал как историографию, состоящую из бессвязных и неинтересных для современного читателя сведений, безжизненных и сухих, из которых невозможно выстроить цепь взаимосвязанных исторических фактов и увидеть развитие логики истории [Shenoglu, 2009, p. 67].

Такая позиция Ю. Акçуры способствовала тому, что он в определенном смысле стоял в оппозиции к официальным историкам в Османской империи. В 1910 г. была создана Комиссия по османской истории, которую возглавил последний османский придворный хронист Абдурахман Шереф. Ю. Акçура не вошел в состав комиссии, поскольку она действовала с позиций османизма. Он подверг резкой критике усилия по написанию новой османской истории, начатые комиссией в 1913 г. По словам Акçуры, эта история представляла собой не что иное, как продолжение средневековых летописей. Он же хотел изучать не деяния султанов и пашей, но настаивал на необходимости рассмотреть экономическое устройство и общественную жизнь турецкого общества [Géorgeon, 1986, p. 64–65].



По мнению Акчуры, для написания научной истории должен быть исторический подход, основанный на текстах и зафиксированных устных преданиях, созданных с использованием первоисточников, но получивших определенную критическую оценку. Столь же необходимым он считал использование вспомогательных исторических дисциплин [Géorgeon, 1986, p. 65]. В период Танзимата подобный методологический подход еще только начинал зарождаться в Османской империи. Зачастую некритически копировались западные, в основном французские, «истории народов».

В одной из статей в журнале «Тюрк юрду» (“*Türk Yurdu*”) Ю. Акчура затронул этот вопрос: «Если история и историография, а следовательно — факты, интерпретации, критика, компоновка, проблемы авторства и авторского взгляда в истории и системы взглядов на историю — не будут хорошо изучены, нельзя надеяться, что наша историческая наука поднимется выше, чем ремесло переводчика или летописца. Начиная с Танзимата, всеобщие истории на турецком языке всегда писались с точки зрения истории Франции. Даже в учебниках по общей истории, которые используют в наших школах, мировые события классифицируются, упорядочиваются и даже рассматриваются в соответствии с событиями французской истории» [Akçura, 1925, p. 174–177].

Таким образом, Ю. Акчура выступал не только как сторонник адаптации европейских практик и исследовательских подходов к турецкой истории. Он ратовал за придание истории национального тюркского и антиколониального характера. Задача преподавателей истории состояла в воспитании духа патриотизма учащихся [Akçura, 1932, p. 577–607].

В своих статьях Акчура затрагивал проблему составления и преподавания национальной истории. В качестве примера он приводил изучение истории своей страны в начальных и средних школах Франции. Он полагал, что оно не вполне объективно, а его целью является воспитание у молодого поколения французов чувства патриотизма. И это же происходило с немцами, англичанами, итальянцами, греками. Он отмечал, что учебники использовались как инструмент пропаганды: «Учебники, используемые на решающих этапах человеческого развития, оставляют неизгладимое влияние на историческое воображение и мир ценностей молодых людей и даже могут формировать их на протяжении всей жизни. Поэтому неудивительно, что школьные учебники постоянно используются в пропагандистских целях» [Coreaux, 2000, p. 2].

Ю. Акчура утверждал, что самосознание нации не может развиваться в результате обучения по книгам, лишенным национального чувства.

Исходя из этого понимания роли национальной историографии, он отдавал много сил выработке национальной концепции тюркской истории. В этом отношении его взгляды были схожи с идеями Мустафы Кемала Ататюрка. Ю. Акчура говорил о том, что хотел бы посмотреть на тюркскую историю глазами самих тюрков, а не европейцев: «Поскольку мы узнали нашу историю сначала из сочинений иранских летописцев, а затем из [сочинений] французских историков, история тюрков была искажена. Мы называем Наполеона и Екатерину II Великими несмотря на то, что они причинили тур-



кам и мусульманам столько зла, но почему мы не используем это определение для Чингисхана и Тимура? Александр Македонский и Рамсес [II] пролили не больше крови, чем Чингисхан и Тимур. Но если они Великие, то почему Чингисхан и Тимур не достойны этого звания?» [Akçura, 1911, p. 18–20] По словам Ю. Акчуры, история таких личностей, как Атилла, Чингисхан и Тимур, была написана ираноязычными авторами или теми, кто находился под большим влиянием персоязычной культуры. На примере конфликта между хорезмшахами Алауддином и Джалаледдином и монголами Акчура объяснял, что иранские хронисты придали этому противостоянию оседлой и кочевой культур характер религиозной борьбы между миром ислама и «неверными». И эта интерпретация оказывала сильное влияние на османскую историографию и в XX в. [Akçura, 1912, p. 82–84].

Еще одна проблема, к которой обращался Ю. Акчура, — это выработка адекватной национальной исторической номенклатуры. На примере титулов он пояснял, что в староосманском языке остались только титулы «хан» и «хакан». Они использовались в османской традиции в составе клише, например, свергнутым султанам присваивался титул “*haqan-i mahlû*”. В этом контексте он призывал активнее использовать исконно тюркскую терминологию в государственном строительстве [T. Y. Kùçük Muhtıra, 1911, p. 38]. Впоследствии эта идея получит свое продолжение. Созданное М. К. Ататюрком одновременно с Турецким историческим обществом Турецкое лингвистическое общество повело активную борьбу за очищение турецкого языка от арабских и персидских заимствований, а исконно тюркская терминология будет использоваться в качестве основы для государственного новояза.

Ю. Акчура привнес в турецкую историю и историографию новые установки. В частности, именно благодаря его активным публицистическим статьям и выступлениям турецкие исследователи стали более активно интересоваться историей монголов и Чингисхана.

Акчура считал Чингисхана и созданное им государство генетически связанными с тюрками. Он полагал, что ислам в монгольской империи первоначально отошел на задний план и играл заметно меньшую роль в развитии тюркской истории. Акчура предлагал турецким исследователям сместить фокус внимания с османской династии на турецкий народ — в самом широком понимании данного термина, подразумевая и его исторические связи с другими тюркскими народами. То, что он придавал исламу второстепенное значение и считал монголов родственными тюркам, вызвало протест у части турецких историков, рассматривавших социально-политические процессы в Османской империи с точки зрения тюркско-исламского синтеза и не признававших выводов Акчуры. В частности, серия его статей о Чингисхане привела к бурной дискуссии со сторонниками доминирования в турецкой истории исламской составляющей [Ulken, 1992, p. 388].

Эта ситуация была противоположна османской традиции, в которой монголы и татары считались варварами. Считалось нежелательным проводить параллели между историей тюрков и османов [Géorgeon, 1986, p. 70]. Ю. Акчура приложил огромные усилия, чтобы эту тенденцию переломить, и создал новую, вписывающуюся в позитивистскую европейскую традицию



и при этом независимую периодизацию турецкой истории, в которой Чингисхану и его потомкам уделялось значительное место. Его целью было реабилитировать таких правителей и военачальников, как Чингисхан, Тимур и Шах Исмаил, осуждавшихся в османской историографии как враги Османской империи, превратив их в героев новой турецкой национальной истории [Chalen, 2016, p. 232].

Акчура выделял древнейший период, который в истории тюркских племен связан с легендарными преданиями, язычеством и суевериями. Постепенно начинается новый исторический период, с которым у тюрков соотносится их вхождение в круг ислама. Этот период начинается раньше у тюрков, входящих в круг ислама, и заканчивается возникновением империй Газневидов и Сельджукидов. Появление Чингисхана способствовало объединению тюркских племен, не принявших первоначально ислам, с монгольскими племенами. Чингисхан виделся ему величайшей фигурой в истории Турции; его государство — величайшей империей тюрков. Ю. Акчура считал, что существовало много средневековых кочевых и полукочевых государств в Центральной Азии и Восточной Европе, но величайшим и последним из них стал Чингисхан с созданным им государством.

«Средний» период, аналогичный западноевропейскому средневековью, начинается с распада государства Чингисхана. Он привел к образованию многочисленных относительно небольших и быстро сошедших с исторической арены тюркских государственных образований, тем не менее оставивших мощное наследие в Туркестане, Индии, Восточной Европе, в Анатолии и на Балканах.

Последний, новый период, начинается с создания частично турецкими, а частично нетурецкими правящими династиями ряда государств, которые объединили в своем составе и многие тюркские народы. По мнению Акчуры, он привел, в том числе, к угрозе потери национальной идентичности и национального сознания тюрков [Akçura, 1915, p. 112–113].

Предложенная Акчурой новая периодизация тюркской истории не получила ожидаемой поддержки от турецкого научного сообщества. Впоследствии один из его идейных продолжателей, деятель Коминтерна З. Навширванов, добавит к его периодизации еще один пункт под названием «Окончательный период», который он свяжет с созданием турецкого национального государства — Турецкой Республики [Nushirevan, 1915, p. 122–123].

Акчура придавал внимание не только освещению политической истории, но и изучению социально-экономических аспектов развития тюркских народов. В османской историографической традиции доминировали нарративы политической, военной и дипломатической истории. Такие области, как истории экономики, культуры и права не были выделены в самостоятельные направления исследований. Первопричиной исторических событий османские авторы полагали либо личную волю исторических акторов, либо сверхъестественные причины.

Так, в статье «Халифатские письма в Стамбул» Акчура попытался объяснить потерю османами Триполи, в том числе и с точки зрения социально-экономической истории:



«Большая часть товаров, продаваемых в городах (зд. Триполи. — А. В., Д. Ш.), поступает из Европы, их привозят итальянцы. Магазины, гостиницы, кофейни, парикмахерские — все в руках итальянцев. В Триполи деньги рассчитывались в итальянских франках. Если бы Италия захотела, то ни наместник-паша, ни командующий-паша не смогли бы вовремя доложить в столицу. В крохотном городском театре ставились только итальянские пьесы на итальянском языке.

Можно сказать, что никто из местных жителей Триполи не говорит по-турецки, бывшие турецкие солдаты — дети янычар — полностью арабизировались.

Несмотря на то что прошло 400 лет с тех пор, как турки взяли страну Триполи под свое господство... они ничего не сделали, кроме трех или четырех мечетей и нескольких фонтанов. До сих пор видны глубокие следы, оставленные арабской и римской цивилизациями до прихода турок» [Akçura, 2016, p. 216].

Акçура придавал большое значение влиянию на историю, политику и социум экономики. Он писал: «Идейные движения, не основанные на материальных и экономических отношениях, не могут выжить. Недостаточно развивать национальные идеалы и укреплять национальные чувства. Также необходимо дать [национальному] движению прочную социально-экономическую основу» [Muhammetdin, 1988, p. 54–55].

Будучи главным редактором журнала “Türk Yurdu”, Акçура жаловался, что в нем нет статей об экономических проблемах Турции. Хотя он специально просил Джавит-бея⁴ написать статьи на эту тему, эта просьба не была выполнена. Акçура также познакомил читателей со взглядами Парвуса на страницах своего журнала.

Заключение

Юсуф Акçура являлся значимым участником модернизации общественно-политической жизни в Турции. Он был одним из тех, кто стоял у истоков создания турецкой национальной историографии. Однако в современной турецкой историографии он не пользуется популярностью в связи с его активными попытками обосновать первичность нации и вторичность религии в отечественной и всемирной истории. Недаром известный турецкий социолог Ниязи Беркес называл Ю. Акçуру «забытым человеком» [Berkes, 2012, p. 467–468].

Бытует мнение, что Ю. Акçура оказался в тени другого видного турецкого общественного деятеля — Зии Гёкальпа. Хотя Акçура был более осведомлен и компетентен как историк, Гёкальп опередил Акçуру благодаря своим литературным способностям и оказал большее влияние на многих турецких интеллектуалов. Однако Акçура пытался развивать через историографию современный по тем временам национализм; на это его вдохновляли полученные им во Франции уроки. Гёкальп, в свою очередь, говорил о тюркизме в границах Османской империи.

⁴ Младотурецкий министр финансов.



Фигурально выражаясь, Акчура — это умеренное, реалистическое, рациональное, стратегическое, патриархальное, буржуазное лицо турецкого национализма. Гёкальп — более радикальное, более мифологизированное, романтическое, эмоциональное, популярное и бюрократическое его воплощение [Géoggeon, 2016, p. 101]. Информирование публики путем мифологизации исторических событий, а не с академическим пониманием, отличало его от Ю. Акчуры. Творчество Гёкальпа — это османский национализм, даже шире — мусульманский национализм. По этой причине Ю. Акчура не был так популярен среди младотурок. Тот факт, что Акчура не является «империалистом», «централистом» или «юнионистом», не связан с недостатками прежнего режима, как Гёкальп, стал важной чертой, которая помогла Ю. Акчуре завоевать популярность уже после национально-освободительной борьбы [Chalen, 2016, p. 331].

Подводя итог анализу исторических взглядов Ю. Акчуры, необходимо отметить, что еще в молодости огромное влияние на формирование его профессионального интереса к истории оказало знакомство с деятельностью классиков отечественного востоковедения и тюркологии: В. В. Радлова и В. В. Бартольда. Становлению Акчуры как ученого способствовала его учеба в Париже, где он ознакомился с имевшими место в Западной Европе концепциями национального государства. Это явственно видно из тех примеров, которые приводились им в его основополагающей работе «Три вида политики». Понимание западных взглядов на историю народов и исторические нарративы происхождения наций привели Ю. Акчуру к идее о необходимости опоры на фактор, который он называл термином “ırq” — что переводится как «раса». В контексте идей нацистроительства начала XX в. этот фактор можно трактовать как формирование политической нации. Ее важнейшим атрибутом Ю. Акчура видел появление независимой историографии истории тюрков и ее освещение на основе национальных интересов и устремлений конкретного народа (в его случае — турецкого). Эта установка во многом совпала со взглядами М. К. Ататюрка на роль истории в процессе выстраивания государственного суверенитета и способствовала развитию взглядов турецкой научной элиты на историю Турции сквозь призму национального подхода, призванного обосновать идеологические и политические притязания молодой Турецкой Республики.

Список литературы / References

1. Akçura Y. *Ulüm ve Tarih* [Sciences and History]. Kazan: Ma'arif Kutuphanesi, 1906 (in Tatar).
2. Akçura Y. Müverrih Leon Cahun ve Muallim Barthold'a Göre Cengiz Han [The Historian Leon Cahun and the Scholar Bartol'd about Genghis Khan]. Pt. I. *Türk Yurdu*. No. 1. 30 Kasım 1911, pp. 18–20 (in Turkish).
3. Akçura Y. Müverrih Leon Cahun ve Muallim Barthold'a Göre Cengiz Han [The Historian Leon Cahun and the Scholar Bartol'd about Genghis Khan]. Pt. V. *Türk Yurdu*. No. 5. 25 January 1912, pp. 82–84 (in Turkish).
4. A[kçura] Y. Türk Tarihinin Devirlere Taksimi [Of the Division of Turkish History into Periods]. *Türk Yurdu*. No. 82. 6 May 1915, pp. 112–113 (in Turkish).



5. Akçura Y. Tarihi Görüşe Dair [On the Historical Perspective]. *Türk Yurdu*. No. 166-5, February 1925, pp. 174-177 (in Turkish).
6. Akçura Y. Tarih Yazmak ve Tarih Okutmak. *Türk Tarih Kongresi*. Pt. I. İstanbul: Matbaacılık ve Neshriyat Turk Anonim Şirketi, 1932, pp. 577-607 [Akçura Y. Writing History and Teaching History. *Turkish history congress*. 1932;1:577-607] (in Turkish).
7. Akçura Y. *Üç Tarz-ı Siyaset* [Three Styles of Politics]. Ankara: Turk Tarih Kurumu Yayinlari, 1976 (in Turkish).
8. Akçura Y. Türk Yılı 1928 [Turkish Year of 1928]. *Türk Tarih Kurumu Yayinlari*. Ankara, 2009 (in Turkish).
9. Akçura Y. *Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri (XVIII. ve XIX. Yüzyıllarda)* [The Period of Dissolution of the Ottoman Empire in the 18th through the 19th Centuries]. İstanbul: İlgı Kultur Sanat Yayıncılık, 2015 (in Turkish).
10. Akçura Y. *Muasır Avrupa'da Siyasi ve İçtimai Fikirler ve Fikri Cereyanlar* [Political and Social Ideas, and Intellectual Challenges in Contemporary Europe]. İstanbul: Otuken Yayinlari, 2016 (in Turkish).
11. Akçura Y. *Siyaset ve İktisat* [Politics and Economics]. Ed. by Erol Kilinch. İstanbul: Otuken Yayinlari, 2016 (in Turkish).
12. Akçura Y. *Sürgünden İstanbul'a Darülhilafet Mektupları* [Letters of the Caliphate from the Exile to Istanbul]. Ed. by İsmail Turkoglu. İstanbul: Otuken Yayinlari, 2016 (in Turkish).
13. Akçura Y. *Türkçülüğün Tarihi* [The History of Turkism]. İstanbul: Otuken Yayinlari, 2016 (in Turkish).
14. Arıkan Z. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tarihçilik [Historiography from the Tanzimat to the Republican Periods]. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* [Encyclopedia of Turkey from the Tanzimat to the Republic Period]. Pt. 6. İstanbul: İletişim Yayinlari, 1985, p. 1588 (in Turkish).
15. Berkes N. *Türkiye'de Çağdaşlaşma* [Modernization of Turkey]. İstanbul: Yapı Kredi Yayinlari, 2012 (in Turkish).
16. Bicher Ch. *Yusuf Akçura'nın Tarihçiliği ve Tarih Öğretimi üzerine görüşleri* [Yusuf Akçura's Views on Historiography and History Teaching]: Unpublished MA Dissertation. Kırklareli universitesi, 2018 (in Turkish).
17. Chalen M. Kaan. II. Meşrutiyet Döneminde İki Farklı Cengiz Han Tasavvuru [Two Different Visions of Genghis Khan During the Constitutional Period]. *Modern Türklük Araştırma Dergisi*. Vol. 13. No. 4. December 2016, p. 232 (in Turkish).
18. Chalen M. Kaan. Niyazi Berkes'e Göre Yusuf Akçura Neden Unutuldu? [Why Was Yusuf Akçura Forgotten As Niyazi Berkes Suggested?]. *Tarih Okulu Dergisi*. 2016. Year 9. No. XXVIII, p. 331 (in Turkish).
19. Copeaux E. *Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine* [From Turkish History Thesis to Turkish-Islamic Synthesis]. Transl. from the French by Ali Berktaş. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayinlari, 2000 (in Turkish).
20. Géorgeon F. *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935)* [The Origins of Turkish Nationalism: Yusuf Akçura (1876-1935)]. Transl. from the French by Alev Er. Ankara: Yurt Yayinlari, 1986 (in Turkish).



21. Géorgeon F. *Osmanlı-Türk Modernleşmesi [Ottoman-Turkish Modernization]*. Transl. from the French by Ali Berktaý. İstanbul: Yapi Kredi Yayinlari, 2016 (in Turkish).
22. Kanlidere A. Türkiye’de Genel Türk Tarihçiliği ve Zeki Velidi Togan [Kanlidere A. General Turkish Historiography and Zeki Velidi Togan in Turkey]. In: Ahmet Shimshek (ed.). *Türk Tarihçileri. Turkish Historians*. Ankara: Pegem Akademi, 2016, pp. 103–123 (in Turkish).
23. Koshay H. Zubeýr. Yusuf Akçura [Yusuf Akçura]. *Belleten*. Vol. 41. No. 162. 1997, pp. 389–401 (in Turkish).
24. Kuran E. *Türkiye ’nin Batılılaşması ve Milli Meseleler [The Westernization of Turkey and National Issues]*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfi Yayinlari, 2013 (in Turkish).
25. Mardin Sh. *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895–1908) [Political Ideas of the Young Turks (1895–1908)]*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kultur Yayinlari, 2008 (in Turkish).
26. Nushirevan Z. Türk Tarihinin Kamlara Taksimine Dair Bir Tercüme-i Kalemiye [A Translation on the Division of Turkish History into Kamlar-i Kalemiye]. *Türk Yurdu*. No. 83, 25 May 1915, pp. 122–123 (in Turkish).
27. Rafael M. Türkçülüğün Doğuşu ve Gelişimi. *Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları [The Birth and Development of Turkism. Proceedings of the Turkish World Research Foundation]*. İstanbul: [w. p.] 1998, pp. 54–55 (in Turkish).
28. Shenoglu K. *Yusuf Akçura Kemalizmin İdeoloğu [Yusuf Akçura As the Ideologist of Kemalism]*. İstanbul: Kaynak Yayinlari, 2009 (in Turkish).
29. T. Y. Küçük Muhtıra [Brief Memorandum]. *Türk Yurdu*. No. 2. 24 December 1911, p. 38 (in Turkish).
30. *Türk Tarihinin Ana Hatları [Outlines of the Turkish History]*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1930 (in Turkish).
31. Ulken H. Ziya. *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi [History of the Contemporary Thought in Turkey]*. İstanbul: Ulken Yayinlari, 1992 (in Turkish).

Информация об авторах

Васильев Александр Дмитриевич — кандидат исторических наук, заведующий Отделом истории Востока, Институт востоковедения РАН, Москва, Россия; advasilyev@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-2947-4413>.

Шарьяфетдинова Диана Зуфьяровна — лаборант-исследователь Отдела истории Востока, Институт востоковедения РАН, Москва, Россия; dnsnr@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0009-7600-0879>.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 15.07.2023; одобрена рецензентами 10.09.2023; принята к публикации 12.10.2023; опубликована 10.11.2023.

Авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.



HISTORY OF THE EAST

Vasiliev A. D., Shariafetdinova D. Z. The Role of Yusuf Akçura...
Orientalistica. 2023;6(3-4):418–433

Information about the authors

Alexander D. Vasiliev — PhD (Hist.), Chair of the Department of History of the East, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, salahmad@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-2947-4413>.

Diana Z. Shariafetdinova — assistant researcher, Department of History of the East, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; dnsr@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0009-7600-0879>.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declare that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 15.07.2023; approved after reviewing 10.09.2023; accepted for publication 12.10.2023; published 10.11.2023.

The authors have read and approved the final manuscript.

HISTORY OF THE EAST
Universal History
ИСТОРИЯ ВОСТОКА
Всеобщая история

Научная статья

УДК 903.27

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-434-455>

Исторические науки

Некоторые сюжеты в антропоморфной
и зооморфной каменной пластике Горного
Дагестана

Екатерина Юрьевна Ендольцева

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

kat345@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-8133-6379>

Патимат Ибрагимовна Тахнаева

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

ptakhnaeva@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-8830-5444>

*Посвящаем эту статью
нашему близкому другу, блестящему знатоку
древностей Кавказа, Д. В. Белецкому*

Аннотация. Актуальность статьи заключается в том, что в ней впервые публикуется ряд скульптурных изображений голов животных и людей, которые вмонтированы в кладки различных по функции строений в традиционных селах горного Дагестана (дома, мосты, мечети и др.). Цель статьи — выявить значение этих изображений в традиционно-бытовой среде. В ходе исследования используются методы сравнительно-исторического и типологического анализа, а также выявляется художественно-культурный контекст изображений. Показаны истоки выявленных скульптурных изображений, присутствие которых (как человеческих голов, так и голов животных) можно зафиксировать и на средневековых христианских храмах Кавказа, и в более раннее время вплоть до культуры эллинизма персидского и греко-римского типа. В случае с головами животных, их можно проследить и раннее, в эпоху неолита. В результате (в том числе благодаря данным этнографии) удастся установить, что эти изображения имели значение охраняемых знаков апотропеев.

Ключевые слова: головы, скульптура, звери, люди, Кавказ, Дагестан, традиционно-бытовая среда



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



Для цитирования: Ендольцева Е. Ю., Тахнаева П. И. Некоторые сюжеты в антропоморфной и зооморфной каменной пластике Горного Дагестана. *Ориенталистика*. 2023;6(3-4):434–455. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-434-455>.

Original article

History studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-418-433>

Some themes in anthropomorphic and zoomorphic stone sculpture of the Mountainous Dagestan

Ekaterina Yu. Endoltseva

Institute of Oriental Studies Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
kat345@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-8133-6379>

Patimat I. Takhnaeva

Institute of Oriental Studies Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
ptakhnaeva@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-8830-5444>

Abstract. Actuality of the article is caused by the fact that the sculptural representations of men and animals that are inserted in the walls of the structures of different function (houses, bridges, mosques) from the traditional villages of the Mountainous Dagestan are published for the first time. The aim of the research is to understand the meaning of the images in the traditional everyday life. In course of the research methods of comparative historical and typological analyze are used. Artistic cultural context of the representations is revealed. The roots of the sculptural representations re shown. Similar representations (human and animal heads) can be seen on the medieval Christian churches of Caucasus. They are also present in architectural decoration of earlier periods up to the Hellenistic culture. In case of animal heads it can be traced back to the neolithic period. To conclude it is possible to confirm that the representations were used as protective signs (apotropaïos).

Keywords: heads, sculpture, animals, human beings, Caucasus, Dagestan, traditional everyday life

For citation: Endoltseva Yu., Takhnaeva P. I. Some themes in anthropomorphic and zoomorphic stone sculpture of the Mountainous Dagestan. *Orientalistica*. 2023;6(3-4):434–455. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-434-455> (in Russian).

Введение

В традиционных селениях Горного Дагестана нередко встречаются скульптурные изображения человеческих голов (а также лиц — масок) и голов различных животных, вмурованные в кладку разнообразных построек. Постройки могут иметь сакральное значение (мечеть) или выполнять сугубо бытовую функцию (дом, мост и т. д.). В статье мы рассмотрим имеющиеся



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



примеры изображений, классифицировав их, определим возможные истоки и значение. Разделим имеющиеся примеры таких изображений на несколько групп в соответствии с формальными признаками: человеческие головы, головы животных (барана, лошади, неопределенные виды, в их числе волк, лев, свинья, и др.), а затем, представив ретроспективный обзор этих форм и сопоставив их с примерами из традиционно-бытовой среды, попробуем определить их значение.

Предыстория вопроса

Наличие каменных изваяний человеческих голов или лиц-масок в традиционных селениях Горного Дагестана уже отмечалось некоторыми исследователями. Среди них А. С. Башкиров [Башкиров, 1931], Е. М. Шиллинг [Шиллинг, 1949], А. Ф. Гольдштейн [Гольдштейн, 1977], Ю. Ю. Карпов [Карпов, 2007], Х. И. Магомедова [Магомедова, 2021, с. 94, 105, 134–135].

А. С. Башкировым была описана и опубликована в 1931 г. личина из Амузги (в настоящее время местонахождение неизвестно): «Кубовидный блок с человеческой маской, находившийся над аркой крепостных ворот аула. Маска грубо передает черты широкоскулого лица с закрытыми глазами, прямым плоским носом и широким ртом со слегка вывороченными губами... Он напоминает личины архитектурных кронштейнов над аркатурами, которые широко употребляются на Кавказе, в особенности на южном, в искусстве феодального общества» [Башкиров, 1931, с. 75]. Исследователь предположил, что такие произведения могли играть роль апотропеев, «они должны защищать человека, его скот и дом от дурного глаза, болезни и от озорства всякой домовй чертовщины» [Башкиров, 1931, с. 75]. А. Ф. Гольдштейн соглашается с такой интерпретацией изображений, считая их, наравне с головами животных, своеобразными амулетами. «На Северном Кавказе еще со времен бронзового века изображения головы рогатого животного считается амулетом. До сих пор на столбах галерей вывешивают по древнему обычаю черепа быков и баранов» [Гольдштейн, 1977, с. 29–31]. Он также публикует еще один рельеф с изображением человеческого лица из села Амузги, называя его «головой рогатого божества» [Гольдштейн, 1977, с. 33]. Относительно интерпретации последнего изображения, однако, можно поспорить. Оно, как кажется, больше напоминает человеческое лицо, обрамленное копной вьющихся волос (вряд ли их можно воспринимать как рога). Представленное таким образом лицо больше напоминает широко распространенное еще со времен эллинизма изображение головы медузы Горгоны.

Личина вставлена также над входом в один из традиционных домов в даргинском селении Кубачи. О ней в 1930-х гг. Е. М. Шиллинг писал: «На границе верхнего и нижнего кварталов на фасаде одного из домов имеется древнее скульптурное изваяние, считаемое за изображение женщины. Эта женщина, по трактовке жителей нижнего квартала, как бы кричит верхним: “Вы, гяуры!”, ибо те, по преданиям, медлили принять ислам» [Шиллинг, 1949].

Ю. Ю. Карпов упоминает о скульптурных изображениях каменных голов, которые он встречал в горных селениях Дагестана в 1980-е гг. (с. Сильди, с.



Сагада Цунтинского р-на Республики Дагестан, с. Сантлада Цумадинского р-на Республики Дагестан). Он также обнаружил каменную голову в школьном музее с. Согратль Гунибского р-на Республики Дагестан. В 2006 г. Ю. Ю. Карпов выявил новые материалы по той же теме. В Даргинском селении Кища (Дахадаевский р-н) в кладку жилого дома вмонтировано скульптурное изображение мужской головы — хозяин дома обнаружил его в 1984 г. при перестройке жилища внутри каменной кладки одной из стен. Исследователь отмечал, что неподалеку от этого дома расположена боевая башня, в одну из ее стен вмонтирована каменная личина, примитивно выполненная [Карпов, 2007].

Х. И. Магомедова в монографии «Кища. Страницы истории» привела фотографии еще нескольких каменных голов из этого селения и его окрестностей, называя их «идолами»: из поселения Унеу (здесь их находили несколько), в местности Къапла къялши, на месте заброшенного раннесредневекового поселения: «среди этих строений были остатки капища с арочным входом и с изображением какого-то божества на одной из внутренних стен». Х. И. Магомедова дополняет Ю. Ю. Карпова, она указывает на еще одну «личину с отломанным краем» в упомянутой им башне, на северной стене, и предполагает, что возможно, этих «идолов» древние жители Кища использовали как обереги. Магомедова продолжает: «В стене дома напротив западной стены башни имеется фрагмент еще одного “идола”... выполненная в форме скульптуры человеческая голова из белого камня, с удлинненным овалом лица», «в стене нижнего этажа башни была обнаружена еще одна голова, ее... закинули вместе с щебнем в забутовку, когда в конце 14 в. ремонтировали разрушенные стены Южной башни» [Магомедова, 2021, с. 134–135].

Рассуждая о значении этих изображений, Ю. Ю. Карпов писал: «Сагадинские, сильдинские, согратлинская, кубачинская и рутульская “каменные головы” скорее всего принадлежат древности, очевидно в ее средневековом формате... Личины из Кубачи и Кища вероятно могут быть отнесены к условной древности и поставлены в один ряд со схожими рельефными изображениями из Амузги, опубликованными Башкировым и Гольдштейном. Последние, располагавшиеся в кладке стен жилых строений, первоначально могли являться “талисманами стен”, т. е. выполнять апотропейные функции, но в дальнейшем утрачивали таковые при одновременном возрастании функций декоративных... Схожие функции выполняли и аналогичные трансформации претерпевали высекавшиеся из камня и монтировавшиеся в фасады стен построек изображения животных» [Карпов, 2007, с. 59].

Новые находки и их классификация

Выражаем согласие с интерпретацией Ю. Ю. Карпова рассматриваемых изображений. Имеющееся досье можно дополнить рядом находок, обнаруженных в ходе полевых исследований сезонов 2017–2022 гг. П. И. Тахнаевой. Типологические параллели из архитектурной пластики христианских храмов различных регионов Кавказа, а также ретроспективный анализ некото-



рых из рассматриваемых сюжетов позволят оттенить нюансы смысла анализируемых изображений и показать их культурно-исторический контекст.

Среди артефактов, обнаруженных П. И. Тахнаевой, есть группа скульптурных изображений человеческих голов и голов животных. И те, и другие зачастую переиспользованы в кладках более поздних зданий (жилые дома, мосты, минареты мечетей). Во всех выявленных случаях это поздние вставки. Их датировка неясна, однако, по предположению П. И. Тахнаевой, они могут быть отнесены к доисламскому времени (в горах Дагестана доисламский период может быть трактован хронологически широко, с VII в. вплоть до XVI в.) [Тахнаева, 2004, с. 134–135]. История христианства в горном Дагестане неразрывно связана с политической историей средневековой Аварии (ее историческим центром с раннесредневекового периода являлось «царство» Сарир со столицей на Хунзахском плато; позднее, с XII в., Хунзахское нуцальство). В Ф. Минорский и В. М. Бейлис наиболее раннее проникновение идей христианства на Хунзахское плато возводили к VI в., связывая этот процесс с деятельностью христианских миссионеров, «сирийских отцов» — миссионеров Гареджи и Эрети [Минорский, 1963, с. 220; Бейлис, 1963, с. 260]. Начав в середине VII в. проникать на территорию Дагестана, в районе Дербента, исламская религия медленно, но систематически расширяла ареал своего влияния, охватывая одно владение за другим, пока не достигла в XV в. самых отдаленных районов Дагестана. Процесс исламизации в Дагестане шел с юга на север. Хронологически в нем традиционно выделяют два этапа: на первом этапе — VIII — первая половина X в., связанном с арабскими завоеваниями и самими арабами, исламизации подверглась лишь незначительная часть Дагестана; второй этап, вторая половина X — XV в., — время сравнительно быстрой исламизации Дагестана, когда ислам насаждался как официальная идеология внешних завоевателей (монголов, Тимура) [Шихсаидов, 1969, с. 219].



Рис. 1. Голова, вмонтированная в кладку арки селения Амузги. Фото П. И. Тахнаевой

Fig. 1. Head incorporated into arch in Amuzgi village. Photo of P. I. Takhnaeva

стью христианских миссионеров, «сирийских отцов» — миссионеров Гареджи и Эрети [Минорский, 1963, с. 220; Бейлис, 1963, с. 260]. Начав в середине VII в. проникать на территорию Дагестана, в районе Дербента, исламская религия медленно, но систематически расширяла ареал своего влияния, охватывая одно владение за другим, пока не достигла в XV в. самых отдаленных районов Дагестана. Процесс исламизации в Дагестане шел с юга на север. Хронологически в нем традиционно выделяют два этапа: на первом этапе — VIII — первая половина X в., связанном с арабскими завоеваниями и самими арабами, исламизации подверглась лишь незначительная часть Дагестана; второй этап, вторая половина X — XV в., — время сравнительно быстрой исламизации Дагестана, когда ислам насаждался как официальная идеология внешних завоевателей (монголов, Тимура) [Шихсаидов, 1969, с. 219].

К первой группе исследуемых скульптурных изображений — антропоморфной — относится одна из голов, вмонтированная в кладку арки селения Амузги (зафиксирована в ходе экспедиции П. И. Тахнаевой, 2020 г.) (рис. 1). Она имеет яйцевидную форму (несколько сужается книзу). Выразительные средства, как и в других случаях, достаточно скупы: на



месте глаз — углубления, рот — полукруглая выемка, брови обозначены небольшими врезными дугами над глазами.

Другой пример скульптурных изображений человеческих голов был обнаружен П. И. Тахнаевой в селении Худиг (Агульский р-н, РД) (рис. 2, 3). Это историческое селение небольшого размера. Внутри селения в кладках стен домов, мечети нет ни одной головы — ни животного, ни человека. Примечателен каменный арочный мост, ведущий в селение. Он был обновлен силами джамаата (сельской общины) в 1326 г.х. / 1908 г. В кладку его стен вмонтировано три скульптурные человеческие головы (с изображением глаз, носа, рта). Возможно, их было больше — из стены выступают «пеньки» — шеи отбитых голов. В кладку стены так же вмонтированы изображения голов лошадей (об этом ниже) до пяти штук, встречаются следы отбитых голов. Головы называют «кил» или «аджухай». Об их назначении отзываются шуточно: «Это головы тех, кто не пришел на коллективное строительство моста». Жители селения утверждали, что при постройке моста снесли на постройку моста «все головы».

Хотя при изготовлении каменных голов людей неизменно используются достаточно примитивные приемы (глаза — углубления, рот — прямая или дугообразная борозда, брови — небольшие вырезанные дужки, нос — прямой и плоский), их лица сохраняют некоторый индивидуализм в чертах и даже в выражении эмоций. Несмотря на скупые выразительные средства, головы имеют свои отличия — у них не одинаковые форма глаз, овал лица, изгиб бровей и линия рта.

Неподалеку от селения Худиг, в том же Агульском районе Республики Дагестан, расположено селение Кураг. Здесь в кладках жилых домов также встречаются поздние вмонтированные «головы» человека (рис. 4) и лошади (подробнее ниже).



Рис. 2. Человеческие головы, вмонтированные в кладку моста в селении Худиг, Агульский район Республики Дагестан. Фото П. И. Тахнаевой

Fig. 2. Human heads incorporated into bridge in Hudig village, Agul district of Dagestan. Photo of P. I. Takhnaeva



Рис. 3. Человеческие головы, вмонтированные в кладку моста в селении Худиг, Агульский район Республики Дагестан. Фото П. И. Тахнаевой

Fig. 3. Human heads incorporated into bridge in Hudig village, Agul district of Dagestan. Photo of P. I. Takhnaeva



Рис. 4. Голова человека в кладке жилого дома. Селение Кураг, Агульский район Республики Дагестан.
Фото П. И. Тахнаевой

Fig. 4. Human head incorporated into wall of the house. Kurag village, Agul district of Dagestan. Photo of P. I. Takhnaeva



Рис. 5. Голова лошади. Вмонтирована в кладку жилого дома. Селение Хвередж Курахский район Республики Дагестан.
Фото П. И. Тахнаевой

Fig. 5. Head of horse incorporated into wall of house. Khveredz village of Kurakh district of Dagestan. Photo of P. I. Takhnaeva

Другая группа скульптурных изображений, обнаруженных П. И. Тахнаевой, — это головы животных. Чаще всего встречаются головы лошадей. Так, в селении Хвередж (Курахский р-н РД) головы лошадей вмонтированы в кладки бывших жилых строений (рис. 5) и в кладку стены моста (рис. 6). Как и в случаях с изображением человеческих голов, используются лаконичные и примитивные выразительные средства. Головы лошадей обычно изображаются вытянутыми вниз, с небольшими треугольными ушами и небольшими процарапанными глазами, составленными из двух полудуг, линия рта прямая.

В соседнем селении Курах того же района также имеются скульптурные изображения конских голов в кладке бывших жилых строений (в старой части селения) и даже в кладке значимых частей сакральных зданий (михраб мечети) (рис. 7). Также и в селении Ихрек (Рутульский р-н РД). Голова лошади с выдающейся передней частью тулова появляется в верхнем ярусе минарета мечети (рис. 8). Скульптурные изображения трех животных (двое отбиты) находятся в кладке минарета несколько ниже карниза. Принято считать, что



Рис. 6. Головы лошади в кладке моста. Селение Хвередж Курахский район Республики Дагестан. Фото П. И. Тахнаевой
Fig. 6. Heads of horse incorporated into bridge. Khveredz village of Kurakh district of Dagestan. Photo of P. I. Takhnaeva

Рис. 7. Голова лошади в михрабе мечети. Селение Курах Республики Дагестан. Фото П. И. Тахнаевой

Fig. 7. Head of horse incorporated into mihrab of mosque. Kurakh village of Dagestan. Photo of P. I. Takhnaeva



Рис. 8. Скульптурные изображения голов животных в кладке минарета мечети в селении Ихрек Рутульский район Республики Дагестан. Фото П. И. Тахнаевой

Fig. 8. Sculptural representations of animals incorporated into minaret of mosque in Ihrek village of Rutul district of Dagestan. Photo of P. I. Takhnaeva



мечеть в Ихреке впервые появилась еще до XIII века. В кладке существующей поздней мечети есть камень с надписью 407 г. х. о ее восстановлении после разрушения в 1016–1017 гг. Строительные надписи XIII в.: «Построил этот минарет Рамазан сын Хасана», «Построил это здание Хаджи Гукас». Надпись о строительстве мечети Уста-Искандером в XIII в. и др.

Головы лошадей (старые камни) есть и в кладках стен новых домов в селении Яркуг (Агульский р-н, РД) (рис. 9). Головы лошадей встречаются и в уже упомянутых селениях Худиг (Агульского р-н, РД), где они (до пяти штук) вмонтированы вместе с человеческими головами в кладку арочного моста, и Кураг (того же района). В последнем — изображения конских головы, как и человеческих, вмонтированы в кладку жилых домов.

Помимо скульптурных изображений голов лошадей П. И. Тахнаева обнаружила и головы баранов (распознаются по характерным спиралевидным рогам или рогам в форме круга по обе стороны головы). Причем такие примеры встречаются не только в Южном Дагестане, но и в аварских районах. Например, в селении Арчо (Ахвахский р-н, РД). В кладке стены мечети найдено изображение головы барана с амулетами на лбу (рис. 10).



Рис. 9. Голова лошади в кладке стен нового дома в селении Яркуг, Агульский район, Республики Дагестан. Фото П. И. Тахнаевой

Fig. 9. Head of horse incorporated into wall of modern house in Jarkug village of Agul district of Dagestan. Photo of P. I. Takhnaeva



Рис. 10. Изображение головы барана с амулетом на лбу. Селение Арчо Ахвахского района Республики Дагестан. Фото П. И. Тахнаевой

Fig. 10. Representation of ram's head with amulet on forehead. Archo village in Ahvah district in Dagestan. Photo of P. I. Takhnaeva



Мечеть с. Арчо (Ахвахский р-н, РД) состоит из трех помещений, последнее помещение с большим арочным проемом-входом, поздней пристройки — это хорошо видно по кладке и по камню. Строительная надпись сообщает о том, что мечеть реставрировали в 1907–1910 гг. По всей видимости, именно тогда перенесли головку барана и вмонтировали над входом. О том, что ее перенесли, и не совсем аккуратно, заметно по камню-подложке фигурки головы барана на длинной шее — линии не совпадают, фрагменты памятника смещены. На боковой поверхности головки выбита дата 1323 г. х. / 1905 г., заметно, что нанесенная надпись поздняя. В 1975 г. селение вместе с мечетью сгорело, но памятник сохранился. В 1990-е гг. поборники чистоты ислама вытащили его из кладки уже недействующей мечети и сбросили в пропасть (к тому времени он уже был поврежден ударами камней). Такая же фигурка барана была вмонтирована в михраб мечети с. Сох общества Карах (Чародинской р-н, РД). Сейчас ее местонахождение неизвестно, так как ее бросили в пропасть в 1990-е гг. В селении Сох (Чародинский р-н, РД) голова барана появляется в сакрально значимом месте — в кладке михраба мечети (рис. 11–13).



Рис. 11. Мечеть в селении Сох Чародинского района Республики Дагестан. Фото П. И. Тахнаевой

Fig. 11. Mosque in Sokh village of Charodin district of Dagestan. Photo of P. I. Takhnaeva

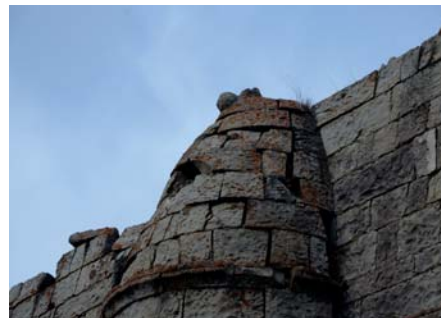


Рис. 12. Михраб в мечети в селении Сох Чародинского района Республики Дагестан. Фото П. И. Тахнаевой

Fig. 12. Mihrab in mosque in Sokh village of Charodin district of Dagestan. Photo of P. I. Takhnaeva



Рис. 13. Голова барана из кладки михраба мечети в селении Сох Чародинского района Республики Дагестан. Фото П. И. Тахнаевой

Fig. 13. Ram's head incorporated into mihrab of mosque in Sokh village of Charodin district of Dagestan. Photo of P. I. Takhnaeva



В коллекции Тахнаевой имеются также скульптурные изображения голов, которые сложно интерпретировать однозначно с биологической точки зрения. К примеру, в уже упомянутом селении Хвередж (Курахский р-н, РД) в верхнем ярусе минарета мечети вмонтирована голова «теленка» (или «свиньи»), рядом изображение еще одной головы (неразборчиво). К тому же, С. О. Хан-Магомедов писал о «двух консольно закрепленных камнях, высотой 20 см, в виде голов каких-то животных» [Хан-Магомедов, 2001, с. 259].

Также и в селении Гельхен (Курахский р-н, РД) в кладке минарета изображение головы животного из розового камня, напоминающее теленка или свинью (рис. 14, 15).

В аварском селении Муни (Ботлихский р-н РД) имеется голова животного, «льва» или «волка» (жители селения называют его львом, хозяин считает волком), над аркой жилого дома. Строительная надпись упоминает, что дом был восстановлен в 1302 г. х. / 1884 г. (рис. 16-18).

Таким образом, по наблюдениям П. И. Тахнаевой, на юге Дагестана и в аварских районах встречаются скульптурные изображения голов живот-



Рис. 14. Голова животного (свиньи или теленка) в кладке минарета мечети в селении Гельхен Курахского района Республики Дагестан. Фото П. И. Тахнаевой

Fig. 14. Head of animal (pig or calf) incorporated into minaret of mosque in Gelhen village of Kurakh district of Dagestan. Photo of P. I. Takhnaeva

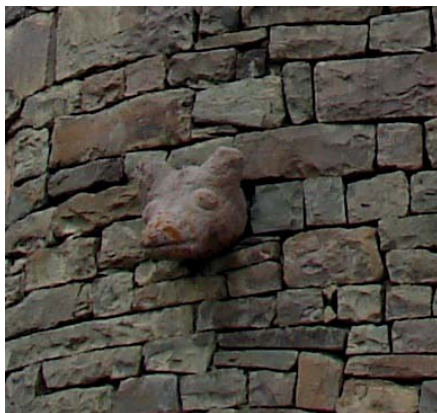


Рис. 15. Голова животного (свиньи или теленка) в кладке минарета мечети в селении Гельхен Курахского района Республики Дагестан. Фото П. И. Тахнаевой

Fig. 15. Head of animal (pig or calf) incorporated into minaret of mosque in Gelhen village of Kurakh district of Dagestan. Photo of P. I. Takhnaeva

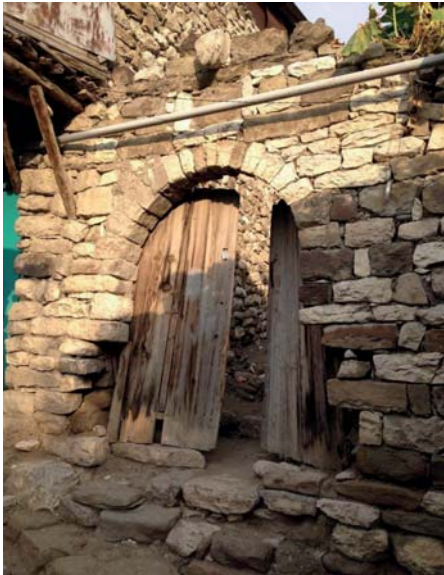


Рис. 16. Голова животного (льва или волка) над аркой жилого дома в селении Муни Ботлихского района Республики Дагестан. Фото П. И. Тахнаевой

Fig. 16. Head of animal (lion or wolf) above the arch of traditional house in Muni village of Botlikh district of Dagestan. Photo of P. I. Takhnaeva



Рис. 17. Голова животного (льва или волка) над аркой жилого дома в селении Муни Ботлихского района Республики Дагестан. Фото П. И. Тахнаевой

Fig. 17. Head of animal (lion or wolf) above the arch of traditional house in Muni village of Botlikh district of Dagestan. Photo of P. I. Takhnaeva



Рис. 18. Голова животного (льва или волка) над аркой жилого дома в селении Муни Ботлихского района Республики Дагестан. Фото П. И. Тахнаевой

Fig. 18. Head of animal (lion or wolf) above the arch of traditional house in Muni village of Botlikh district of Dagestan. Photo of P. I. Takhnaeva



ных и людей. Они могут быть вмонтированы как в кладки стен жилых домов, новых и разрушенных, в кладки башен, мостов, так и в стены сакрально значимых зданий, то есть мечетей. Скульптурные изображения голов зверей и людей встречаются даже в наиболее важных частях мечетей, в минаретах и михрабах.

Культурно-исторический контекст

Попробуем проследить истоки некоторых из таких изображений, чтобы лучше понять их культурно-исторический контекст и возможную функцию.

Скульптурные изображения человеческих голов встречаются в архитектурной пластике христианских храмов на Кавказе начиная с эпохи раннего средневековья, а еще раньше этот мотив фиксируется в каменных зданиях эпохи эллинизма. Этой теме посвящена отдельная статья [Ендольцева, Тахнаева, 2023]. Основные ее тезисы следующие.

Изображения человеческих голов появляются во многих случаях на фасадах христианских храмов Кавказа в IX–XI вв. Среди наиболее известных примеров — храм св. Креста на о. Ахтамар (915–921) [Der Nersessian, 1965]. Библиография по этому выдающемуся памятнику обширна, основные работы (на 2015 г.) [Pogossian, Vardanyan, 2019] проанализированы в статье З. Акопян [Акопян, 2015, с. 263]. Пояс, состоящий из объемных голов человека и животных (подробнее будет рассмотрен ниже), занимает центральное положение на внешних фасадах храма (рис. 19–21). Среди других примеров — личины с фасадов храма в Кумурдо (согласно надписям, построен при абхазском царе Леоне III в 964 г.) [Северов, Чубинашвили, 1947]. Как отмечает Н. П. Северов, четыре личины идентифицируются благодаря надписям: в двух острых треугольных нишах восточного фасада — две скульптурные бородатые головы, изображающие «землю» и «небо» [Северов, Чубинашвили, 1947, л. III, рис. 7], в таких же нишах — голова с бородой клином на южном фасаде, Адам и Ева — на северном [Северов, Чубинашвили, 1947, л. V, рис. 7].

Во внешней облицовке храма в Вале (X в.) также присутствует объемное изображение человеческой головы с чертами персонализации (мужчина средних лет с клинообразной бородой) [Dadiani, Khundadze, Kvachatadze, 2017, pl. 162, il. 320].

С высокой степенью индивидуализации изображен на замковом камне из церкви в Кацхи (нач. XI в.) мужчина с круглым грубым лицом и оттопыренными ушами [Dadiani, Khundadze, Kvachatadze, 2017, p. 222, il. 473].

Во время археологических раскопок (1969 и 1990 гг.) в церкви Хино Цминда (XI в.) в Аджарии были обнаружены фрагменты каменных голов [Dadiani, Khundadze, Kvachatadze, 2017, p. 192]. Их лица также имеют индивидуальные черты: прямой нос, широко поставленные круглые глаза, жесткая прямая борода [Dadiani, Khundadze, Kvachatadze, 2017, p. 204, pl. 416–418]. Схожие черты имеют две головы, вмурованные в южный фасад храма Баграта в Кутаиси (нач. XI в.) [Dadiani, Khundadze, Kvachatadze, 2017, p. 204, pl. 415]. У них есть одна важная конструктивная черта, которая роднит их со сходными изображениями из традиционно-бытовой среды: они связаны посред-



Рис. 19. Храм св. Креста на о. Ахтамар.

Фото Е. Ю. Ендольцевой

Fig. 19. Cathedral of Holy Cross on Akd'amar island. Photo of E. Y. Endoltseva



Рис. 20. Так называемый пояс «охотничьих трофеев» на храме св. Креста на о. Ахтамар.

Фото Е. Ю. Ендольцевой

Fig. 20. So-called frieze of "hunting trophies" on the cathedral of Holy Cross on Akd'amar island. Photo of E. Y. Endoltseva



Рис. 21. Так называемый пояс «охотничьих трофеев» на храме св. Креста на о. Ахтамар.

Фото Е. Ю. Ендольцевой

Fig. 21. So-called frieze of "hunting trophies" on the cathedral of Holy Cross on Akd'amar island. Photo of E. Y. Endoltseva





ством выступающего стержня с плоскостью стены и уплощены с передней стороны [Аладашвили, 1977, с. 135].

Традиция изображения личин в архитектурной пластике христианских храмов может быть прослежена и в более ранний период. Так, фрагмент удлиненного лица с остроконечной бородой виден на капители между двумя полуколонками северного входа храма в Атени (V в.) [Dadiani, Khundadze, Kvachatadze, 2017, pl. 32, il. 39]. На барабане церкви монастыря в Хневанке (680 г.) над аркатурно-колончатом поясом чередуются изображения личин и пальмет [Казарян, 2012, с. 252, 260, ил. 1693.]. На восточной бровке южного фасада церкви в Артике (втор. пол. VII в.) «у пят архивольта, в маленьких арочках вместо выемки созданы выпуклые формы с вырезанными на них ликами, имеющие неясные, но очевидно тонкие черты» [Казарян, 2012, с. 278]. Личины есть также среди прочих антропоморфных фигур в скульптурном убранстве церкви в Сисаван (670-е гг.). Они размещены на тропках внешних ниш западного и восточного фасадов. Среди них есть изображение женской, мужской головы и протомы барана [Акопян, 2015, с. 266].

Вышеописанные скульптурные изображения, как кажется, до определенной степени проясняют истоки и значение каменных личин на фасадах христианских средневековых храмов. Вероятнее всего, они являются отголосками общей древней практики, которая имела истоки в традиции и культуре древнего Ближнего Востока (Парфянское царство). Ее ранние проявления, к примеру, фиксируются в украшении портала одного из зданий в парфянском городе Хатра (II в.). В этом случае протомы животных и каменные личины в кладках сакрально значимых зданий или жилых домов могут восприниматься как апотропеи.

Относительно скульптурных изображений голов животных имеется также обширный материал, касающийся архитектурной пластики христианских храмов на Кавказе в средневековый и раннесредневековый период. Особое место в этом до сих пор занимают рогатые головы, прежде всего быков [Ендольцева, 2017] и баранов [Ендольцева, 2021]. Наблюдения относительно сакральности рогов разного рода планируется изложить в отдельной статье, над которой ведется работа в настоящее время.

Как удалось показать, традиция изображать головы баранов на фасадах христианских храмов имеет истоки в древних локальных культах и верованиях, отголоски которых фиксируются по всему Средиземноморью, начиная, по крайней мере, с эпохи эллинизма.

Этот мотив встречается по преимуществу в храмах, расположенных в высокогорных районах (Рача в Грузии, Карабах, Южная Осетия). К примеру, голова барана вместе с другими протомами (быка, льва, фигуры орла) украшает карнизы северного и южного фасадов церкви в Зенобиани на территории Грузии (X–XI вв.) [Dadiani, Khundadze, Kvachatadze, 2017, p. 118, fig. 291–294].

Фасады некоторых церквей в Сванетии того же времени также украшены протомами животных, в числе которых баран. Так, голову барана с характерными рогами в виде кругов с обеих сторон головы (в отличие от головы



быка, для которого типичны рога в виде полумесяца) можно видеть на восточном фасаде церкви в Йели. Такой тип декорации можно считать типичным для этого региона.

Голова барана встречается несколько раз в скульптурной декорации церкви в Земо — Крихи (Западная Грузия, Рача) того же времени (X–XI вв.) [Dadiani, Khundadze, Kvachatadze, 2017, fig. 307, 308].

На территории Грузии в более позднее время голова барана в низком рельефе появляется также в интерьере притвора церкви Хорения (поздне-средневековая перестройка) [Dadiani, Khundadze, Kvachatadze, 2017, fig. 628].

Изображения голов барана расположены также на четырех углах четверика колокольни, входившей в состав ансамбля монастыря, расположенного неподалеку от села Земо Монастери (территория современной Республики Южная Осетия, кон. XIV в.) [Меписашвили, Цинцадзе, 1975, с. 130]. Имеется также изображение бараньих голов в монастыре Гандзасар (Нагорный Карабах, 60-е гг. XIII в.). Они эпизодически встречаются в архитектурной декорации и в раннехристианских церквях Кавказа (церковь в Тигранокерте, V–VI вв.).

Как показывают, к примеру, исследования А. П. Мошинского [Moshinsky, 2001], этот мотив был широко распространен на территории Кавказа и в более раннее время. В частности, этот мотив был одним из ключевых сакральных знаков в культуре кобано-колхидской культурно-исторической общности (поздний бронзовый — ранний железный век).

По словам Р. Х. Гаглойти, «особая почитаемость барана (овцы), по всей вероятности, связана с ведущей ролью мелкого рогатого скота при отгонной форме скотоводства, которая в условиях горного рельефа Кавказа в основных своих чертах сложилась уже в III тыс. до н. э.» [Гаглойти, 2000]. Постепенно (начиная с эпохи раннего неолита) вместе с увеличением хозяйственного значения барана формируется и его культ, тесно связанный с культом плодородия.

Многочисленны изображения бараньих головок и их стилизаций на культовых объектах различного рода из погребальных комплексов на территории Осетии (Дигория) и Западной Грузии. Кроме того, различные привески и детали в виде бараньих рогов встречаются среди женских украшений в погребальных комплексах Центрального Кавказа (XII–X вв. до н. э.), а также на знаменитых булавах-заколках эпохи средней бронзы. К элементам мужского ритуального костюма позднебронзовой эпохи (XIV–XII вв. до н. э.) относились крючки, изготовленные из бронзовой проволоки круглого сечения с двусторонними завернутыми спиралевидными завитками (например, Стырфазский могильник в Южной Осетии) (Представлены в экспозиции Национального музея РЮО в г. Цхинвал).

О связи культа барана с культом плодородия и с женским божеством рассуждает и В. Ф. Миллер [Миллер, 1992, с. 252], а вслед за ним и Р. Х. Гаглойти [Гаглойти, 2000, с. 22].

Сохранились также изображения головы барана вместе с солярными знаками и крыльями в культуре Урарту. К примеру, на ритуальной бронзовой сителе из тумулуса ММ (около 740 г. до н. э.) [Simpson, 2010, p. 10, tab. VII B].



Свое значение мотив головы барана сохранял и в аланскую эпоху. Так, изображения головок баранов присутствуют среди амулетов и серег Северного Кавказа VI–IX вв. [Ковалевская, 1995].

Сакральное значение головы барана или ее деривата в виде двух симметричных спиралевидных окружностей сохраняется в традиционной бытовой культуре народов Северного Кавказа. Так, например, в традиционном жилище осетин нередко рогатый череп (или предмет / изображение, символизирующее характерные спиралевидные рога барана) украшает надочажные столбы или балки дома. Или, например, этот же мотив встречается в железной обивке двери одного из самых почитаемых святилищ Осетии Рекома Уастырджи [Дзаттиаты, 2002, с. 419, рис. 99: 3].

Возможно, особое почитание барана на Кавказе связано с тем, что Кавказ являлся одним из регионов, где произошел процесс domestikации овец [Чибиров, 2008, с. 184].

До сих пор после жертвоприношения у традиционного святилища (например, в Осетии), которое нередко заменяет средневековый христианский храм, где не совершаются литургии, шкура барана вывешивается для просушки на дереве рядом с местом заклания, затем ее забирают в дом и используют до следующего года в качестве оберега. Такая шкура была замечена мною во время ознакомительной поездки по средневековым христианским храмам Южной Осетии в октябре 2020 г. около храма в Кобете.

Вероятно, влиянием традиционной народной культуры на архитектурную пластику христианского храма можно объяснить появление популярного мотива головы барана (в стилизованном виде) на барабане церкви в Ларгвисе (1759 г.) [Меписашвили, Цинцадзе, 1975, с. 140]. Портал этой церкви украшен другими популярными в традиционной культуре мотивами-оберегами (рука с железным предметом, цветочные розетки).

Как было показано выше, распространенным мотивом в традиционной культуре Дагестана стало скульптурное изображение головы лошади. Как замечает Л. А. Чибиров по результатам анализа большого пласта литературы, касающейся этнографии народов Кавказа: «Образ коня широко представлен в обрядах и поверьях разных народов. Его почитание восходит к далекой неолитической эпохе» [Чибиров, 2008, с. 180]. Лошади почитались как животные, «имеющие сверхъестественную силу, влияющие на плодородие земли, чадородие женщины, обладающие защитными свойствами. Как и у многих других древних народов, конь занимал исключительно большое место в мифологии и космогонии индоиранских народов... В эпосе кони связаны с солнцем, водой и землей. Таковую же роль играет конь в грузинском, адыгском и других фольклорных сюжетах» [Чибиров, 2008, с. 181]. Это представление о коне реализовалось в целом ряде обрядов, которые практиковались в традиционно-бытовой среде у многих народов Кавказа. К примеру, «чтобы спасти огород, сад и посевы от влияния дурного глаза, армяне ставили на воткнутый шест лошадиный череп. С той же целью на изгородях вешали лошадиные черепа грузины, кабардинцы, абазинцы, карачаевцы, а также и многие другие народы за пределами Кавказа» [Чибиров, 2008, с. 182].



Таким образом, скульптурные изображения человеческих голов и голов различных животных (в первую очередь рогатые черепа — барана, быка, но также и лошади, льва и др.), представленные на постройках различного назначения (жилые дома, мечети, церкви), вероятно, имели апотропеическую (защитную) функцию. Эта традиция, как отмечали многие исследователи до нас, имеет давнюю историю, которая может быть прослежена, по крайней мере, до эпохи средневековья.

Наиболее наглядной иллюстрацией этого тезиса может служить скульптурное убранство храма св. Креста на о. Ахтамар (915–922). Это один из программных и ключевых памятников христианского зодчества средневековой Армении. В так называемом поясе охотничьих трофеев [Орбели, 1968, с. 188], который состоит из сорока двух фигур зверей, расположенных вокруг всего храма примерно на середине его высоты, присутствует четырнадцать голов животных и человека, выполненных в круглой скульптуре. Среди этих четырнадцати изображений И. А. Орбели идентифицирует голову человека, муфлона (западная стена храма), оленя (северная стена), «близкого к оленю животного» [Орбели, 1968, с. 190], еще одна голова оленя (восточная стена), барса (западная стена), еще одна голова барса (восточная стена), медведя (восточная стена), еще одна голова медведя (северная стена), четыре головы лошади или осла (возможно, онагра) (одна — на восточной, три — на северной), овца (восточная стена) [Орбели, 1968, с. 192].

Выводы

Как показывает изложенный выше материал, происходящий из разных регионов Кавказа, такого рода скульптурные головы в разное время одинаково использовались в значении апотропеев в сакрально значимых местах — и в стенах христианских церквей, и на мечетях. Важно также отметить, что в настоящем исследовании упомянута только часть скульптурных голов, случайно встреченных П. И. Тахнаевой в ходе ее исследовательских поездок 2017–2022 гг. по селам Южного Дагестана и по аварским районам. Создается впечатление, что при планомерном исследовании этих районов количество аналогичных находок могло быть существенно большим.

Очевидно, эта художественная традиция отражает более древний, домотеистический пласт традиционно-бытовой культуры, который сохранился вплоть до наших дней в традиционной среде.

Список литературы / References

1. Акопян З. А. Изображение масок в средневековой скульптуре Армении. *Актуальные проблемы теории и истории искусства. Сборник научных статей*. Вып. 5. Под ред. С. В. Мальцева, Е. Ю. Станюкович-Денисова, А. В. Захарова. СПб: НП-Принт, 2015, С. 263–269 [Akopyan Z. Images of masks in medieval sculpture of Armenia. *Actual problems of theory and art history. Collection of scientific articles*. Issue V. Ed. by S. V. Maltseva, E. Y. Stanukovich-Denisova, A. V. Zakharova. Saint-Petersburg: NP-Print, 2015, pp. 263–269 (in Russian)].



2. Аладашвили Н. А. *Монуменральная скульптура Грузии. Фигурные рельефы V–XI вв.* М.: Искусство, 1977 [Aladashvili N. A. *Monumental sculpture of Georgia. Figurative reliefs of V–XI centuries.* Moscow: Iskusstvo, 1977. (in Russian)].
3. Башкиров А. С. *Искусство Дагестана. Резные камни.* Москва: РАНИОН, 1931 [Bashkirov A. S. *Art of Dagestan. Carved stones.* Moscow: RANION, 1931 (in Russian)].
4. Бейлис В. М. Из истории Дагестана VI–XI вв. *Исторические записки*. 1963. № 73. С. 249–266. [Bejlis V. M. From the history of Dagestan VI – XI centuries. *The Historical notes*. 1963. № 73, pp. 249–266 (in Russian)].
5. Гаглойти Р. Х. О некоторых культах (барана, козла, лошади, рыбы), доминирующих на территории Южной Осетии в позднеантичный и ранне-средневековый периоды (по археологическим материалам). *Известия*. Вып. XXXVI. Цхинвал: Ирыстон, 2000. С. 19–33 [Gagloiti R. H. About some cults (ram, goat, horse, fish) dominating the territory of the Southern Ossetia in Late Antique and early medieval periods (on archaeological witnesses). *Izvestija*. Issue. XXXVI. Tskhinval: Iriston, 2000, pp. 19–33 (in Russian)].
6. Гольдштейн А. Ф. *Башни в горах.* М.: Сов. художник, 1977. [Goldshtein A. F. *Stones in the mountains.* Moscow: Sov. hudoznik, 1977 (in Russian)].
7. Дзаттиаты Р. Г. *Культура позднесредневековой Осетии.* Владикавказ: Ир, 2002 [Dzattiati R. G. *Culture of late medieval Ossetia.* Vladikavkaz: Ir, 2002 (in Russian)].
8. Ендольцева Е. Ю. Синкретические образы: изображение бычьей головы в архитектурной пластике христианских храмов на южном Кавказе в период Средневековья. *Проблемы истории, филологии и культуры*. 2017. № 2. С. 323–338 [Endoltseva E. Y. Syncretic images: image of the bull's head in architectural decoration of Christian churches in southern Caucasus in medieval period. *Problems of history, philology and culture*. 2017. No. 2, pp. 323–338 (in Russian)].
9. Ендольцева Е. Ю. Мотив головы барана в архитектурной пластике Кавказа X–XIV вв. *Allon. 60-летию заслуженного деятеля науки РЮО профессора Ю. А. Дзиццойти*. Коллективная монография. Москва–Цхинвал: ИВ РАН, 2021. С. 161–173 [Endoltseva E. Y. Motif of the ram's head in the architectural decoration of Caucasus in X – XIV centuries. *Allon. To the 60 jubilee of professor Y. A. Dzitsoiti. Collective monography*. Moskva – Tshinval: IV RAN, 2021, pp. 161–173 (in Russian)].
10. Ендольцева Е. Ю., Тахнаева П. И. Изображения личин в христианском искусстве Кавказа (пластика, фрески) в IX–XI вв.: возможные интерпретации мотива // *Вопросы древней и средневековой археологии Северного Кавказа и прилегающих территорий. Научный альманах, посвященный памяти известного специалиста по археологии Северного Кавказа, кандидата исторических наук Александра Пинкусовича Мошинского. Из истории культуры народов Северного Кавказа*. Вып. 16. Ставрополь – Москва: Печатный двор, 2023. С. 351–366 [Endoltseva E. Y., Takhnaeva P. I. Images of faces-masques in the Christian art of Caucasus (architectural decoration, frescoes) in IX–XI centuries: possible interpretations of the motif. *Questions of*



ancient and medieval archaeology of the Northern Caucasus and neighboring territories. Scientific almanac dedicated to the memory of A. P. Moshinsky. From the history of culture of the people of the Northern Caucasus. Issue 16. Stavropol – Moscow: Pechatnij dvor, 2023, pp. 351–366 (in Russian)].

11. Казарян А. Ю. *Церковная архитектура стран Закавказья VII века. Формирование и развитие традиции*. Т. III. М.: Локус Станди, 2012 [Kazarjan A. Y. *Church architecture in the countries of Transcaucasia in VII century. Formation and development of tradition*. Vol. III. Moscow: Locus Standi, 2012 (in Russian)].
12. Карпов Ю. Ю. О каменной антропоморфной скульптуре горного Дагестана. *Материалы полевых исследований МАЭ РАН. АН РФ, Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, Санкт-Петербургский фил. Вып. 7. СПб., 2007. С. 47–57* [Karpov Y. Y. About stone anthropomorphic sculpture of the mountainous Dagestan. *Materials of field researches MAE RAN*. Issue 7. Saint-Petersburg: Institute of Ethnology and Anthropology RAS named after N. N. Miklouho-Maclay (St. Petersburg branch), 2007, pp. 47–57 (in Russian)].
13. Ковалевская В. Б. *Хронология древностей северокавказских алан. Аланы: история и культура*. Т. III. Владикавказ: Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева Владикавказского научного центра РАН и Правительства РСО-А (Владикавказ), 1995. С. 123–183 [Kovalevskaja V. B. *Chronology of the antiquities of the Alans of the Northern Caucasus. Alans: history and culture*. Vol. III. Vladikavkaz: Severo-Osetinskij institut gumanitarnih i sotsialnih issledovanij im. V. I. Abaeva Vladikavkazskogo nauchnogo tsentra RAN i Pravitelstva RSO-A (Vladikavkaz), 1995, pp. 123–183 (in Russian)].
14. Магомедова Х. И. *Кица. Страницы истории*. Махачкала: МавраевЪ, 2021 [Magomedova H. I. *Kitsa. Pages of history*. Mahachkala: Mavraev, 2021 (in Russian)].
15. Меписашвили Р., Цинцадзе В. *Архитектура нагорной части исторической провинции Грузии – Шида-Картли*. Тбилиси: Мецниереба, 1975 [Mepisashvili R., Tsintsadze V. *Architecture of mountainous part of historical province of Georgia – Shida-Kartli*. Tbilisi: Metsniereba, 1975 (in Russian)].
16. Миллер В. Ф. *Осетинские этюды*. Владикавказ: Сев.-Осет. ин-т гуманитар. исслед., 1992 [Miller V. F. *Ossetian etudes*. Vladikavkaz: Sev.-Oset. In-t gumanit. Issled., 1992 (in Russian)].
17. Минорский В. Ф. *История Ширвана и Дербенда X–XI вв.* Отв. ред. А. А. Али-Заде. М.: Восточная литература, 1963 [Minorsky V. F. *History of Shirvan and Derbent X–XI c.* Moscow: Vostochnaya literatura, 1963 (in Russian)].
18. Орбели И. А. *Из истории культуры и искусства Армении X–XIII вв.* Избранные труды. В 2-х тт. Т. I. М.: Наука, 1968. [Orbeli I. A. *From the history of culture and art of Armenia in X–XIII centuries*. Selected works. In 2 vols. Vol. I. Moscow: Nauka, 1968 (in Russian)].
19. Северов Н. П., Чубинашвили Г. Н. *Кумурдо и Никорцминда*. М.: Изд-во Акад. архитектуры СССР, 1947 [Severov N. P., Chubinashvili G. N. *Kumrdo and Nikortsminda*. Moscow: Izd-vo Akad. Arhitekturi SSSR, 1947 (in Russian)].



20. Тахнаева П. И. *Христианская культура средневековой Аварии в контексте реконструкции политической истории (VII–XVI вв.)*. Махачкала: Эпоха, 2004 [Takhnaeva P. I. *Christian culture of medieval Avarja in the context of reconstruction of political history (VII–XVI c.)*. Mahachkala: Epokha, 2004 (in Russian)].
21. Хан-Магомедов С. О. *Агульская архитектура. По материалам экспедиции 1950 г.* М.: Ладья, 2001 [Han-Magomedov S. O. *Agul architecture. On the materials of the expedition of 1950*. Moscow: Ladja, 2001 (in Russian)].
22. Чибиров Л. А. *Традиционная духовная культура осетин*. Москва: РОССПЭН, 2008 [Chibirov L. A. *Traditional spiritual culture of Ossetians*. Moscow: ROSSPEN, 2008 (in Russian)].
23. Шиллинг Е. М. *Кубачинцы и их культура: Историко-этнографические этюды*. Москва – Ленинград: Акад. наук СССР, 1949 [Shilling E. M. *Kubachins and their culture: historic-ethnographical etudes*. Moscow – Leningrad: Akad. nauk SSSR, 1949 (in Russian)].
24. Шихсаидов А. Р. *Ислам в средневековом Дагестане (VII–XV вв.)*. Дагест. филиал АН СССР. Ин-т истории, яз. и литературы им. Г. Цадасы. Махачкала, 1969 [Shihsaidov A. R. *Islam in medieval Dagestan (VII–XV c.)*. Mahachkala: Dagestanskij filial AN SSSR. In-t istoriji, jaz. i literaturi im. G. Tsadasi, 1969 (in Russian)].
25. Pogossian Z., Vardanyan E. (eds) *The Church of the Holy Cross of Alt'amar. Politics, Art, Spirituality in the Kingdom of Vaspurakan (Series: Armenian Texts and Studies. Vol. 3)*. Leiden: Brill, 2019.
26. Dadiani T., Khundadze T., Kvachatadze E. *Medieval Georgian Sculpture*. Tbilisi: Cezanne, 2017.
27. Der Nersessian S. *Acht'amar church of the holy cross*. (Harvard Armenian Texts and Studies, I). Cambridge – Massachusetts: Harvard University Press, 1965.
28. Moshinsky A. *The cult of the double-edged axe in the northern Caucasus*. Ancient civilizations from Scythia to Siberia. An international journal of comparative studies in history and archaeology. 2001. Vol. 7. № 1–2, pp. 71–74.
29. Simpson E. *The furniture from tumulus MM. The Gordon wooden objects*. Vol. I. (*Culture and history of the ancient Near East*. Vol. 32. No. 1). Leiden–Boston: Brill Academic Pub, 2010.

Информация об авторах

Ендольцева Екатерина Юрьевна — доктор искусствоведения, ведущий научный сотрудник Отдела сравнительного культуроведения, Институт востоковедения РАН; kat345@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-8133-6379>.

Патимат Ибрагимовна Тахнаева — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник ИВ РАН, старший научный сотрудник Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья, Институт востоковедения РАН; ptakhnaeva@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-8830-5444>.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.



HISTORY OF THE EAST
Endoltseva Yu., Takhnaeva P. I. Some themes...
Orientalistica. 2023;6(3-4):434–455

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 29.04.2023; одобрена рецензентами 16.08.2023; принята к публикации 20.08.2023; опубликована 10.11.2023.

Авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Ekaterina Yu. Endoltseva — Doctor of Art History, Leading Researcher, Department of Comparative Cultural Studies, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; kat345@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-8133-6379>.

Patimat I. Takhnaeva — PhD (Hist.), Center for Central Asian, Caucasus, and Ural-Volga Studies, Institute of Oriental Studies Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; ptakhnaeva@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-8830-5444>

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 29.04.2023; approved after reviewing 16.08.2023; accepted for publication 20.08.2023; published 10.11.2023.

The authors have read and approved the final manuscript.

HISTORY OF THE EAST National History ИСТОРИЯ ВОСТОКА Отечественная история

Научная статья

УДК 94(47)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-456-476>

Исторические науки

Адмирал Н. С. Мордвинов и Кавказ

Вадим Михайлович Муханов

*Институт мировой экономики и международных отношений им. Е. М. Примакова
РАН, Москва, Россия,*

vadim_muhanov@inbox.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7771-8350>

Аннотация. В статье рассматриваются взгляды авторитетного российского государственного и военного деятеля — адмирала Н. С. Мордвинова на способы покорения Северного Кавказа и колонизации Закавказья, его участие в обсуждении известной записки А. П. Ермолова 1816 г., а также все записки и мнения самого адмирала по кавказской тематике. Выявлены и попытки реализации отдельных предложений Мордвинова как на Кавказе, так и в Средней Азии. Самостоятельным разделом выделена непростая история взаимоотношений семьи Мордвиновых с Н. Н. Муравьевым, будущим российским наместником на Кавказе, тогда еще молодым офицером, пожелавшим жениться на дочери адмирала Наталье. Прослеживается вся история любви к ней офицера и итоговый отказ семьи от замужества девушки, который принес глубокую обиду Муравьеву. Именно этот жесткий отказ адмирала Мордвинова в 1816 г. и подтолкнул Муравьева к судьбоносному отъезду на Кавказ в составе российского посольства в Персию во главе с Ермоловым и решению о длительной службе на самом Кавказе в составе Отдельного Кавказского корпуса. Кроме того, прослеживается взаимосвязь между предложением Мордвинова о налаживании торговли с Востоком через Каспийское побережье и среднеазиатские ханства — Хиву и Бухару — и отправкой Ермоловым в указанном направлении двух разведывательных экспедиций Н. Н. Муравьева. Именно благодаря им начался взлет его карьеры, приведший его к середине XIX века на пост наместника на Кавказе и принесший славу победителя турок с приставкой «Карский».

Ключевые слова: Мордвинов, Ермолов, Россия, Кавказ, Восток, Муравьев, Хива

Для цитирования: Муханов В. М. Адмирал Н. С. Мордвинов и Кавказ. *Ориенталистика*. 2023;6(3-4):456–476. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-456-476>.



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



Admiral N. S. Mordvinov and the Caucasus

Vadim M. Mukhanov

*Institute of World Economy and International Relations of the Russian Academy of Sciences
named after E. M. Primakov, Moscow, Russia.*

vadim_muhanov@inbox.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7771-8350>

Abstract. The article discusses the views of the authoritative Russian statesman and military figure, Admiral N. S. Mordvinov on the methods of conquering the North Caucasus and colonizing the Transcaucasus, his participation in the discussion of the well-known note by A. P. Yermolov in 1816, as well as all the notes and opinions of the admiral himself on the Caucasian theme. Attempts to implement some of Mordvinov's proposals both in the Caucasus and in Central Asia were also identified. The complicated history of the relationship between the Mordvinov family and N. N. Muravyov, the future Russian viceroy in the Caucasus, then still a young officer, who wished to marry the admiral's daughter Natalya. The whole story of the officer's love for her and the final refusal of the family to marry the girl, which brought a deep offense to Muravyov, are traced. It was this harsh refusal of Admiral Mordvinov in 1816 that prompted Muravyov to a fateful departure to the Caucasus as part of the Russian embassy to Persia, headed by Yermolov, and the decision to serve in the Caucasus itself as part of the Caucasian Corps. In addition, there is a relationship between Mordvinov's proposal to establish trade with the East through the Caspian coast and the Central Asian khanates — Khiva and Bukhara — and Yermolov sending two reconnaissance expeditions N. N. Muraviev. It was thanks to them that his career began to take off, which led by the middle of the 19th century to the post of viceroy in the Caucasus and the winner of the Turks with the prefix “Karsky”.

Keywords: Mordvinov, Yermolov, Russia, Caucasus, East, Muravyov, Khiva

For citation: Mukhanov V. M. Admiral N. S. Mordvinov and the Caucasus *Orientalistica*. 2023;6(3-4):456–476. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-456-476> (in Russian).

Введение

Адмирал Н. С. Мордвинов — яркая фигура двух веков, как блистательной екатерининской эпохи второй половины XVIII столетия, так и первой половины XIX века. Он имел непререкаемый авторитет и большое влияние в царствование двух венценосных братьев — Александра I и Николая I. Мордвинов, никогда не служивший на Кавказе, тем не менее внес свою лепту в российскую политику в регионе, став одним из первых крупных государственных деятелей, приславших свое мнение по поводу покорения северокавказских горцев и способов обустройства Закавказья (приняв самое активное участие в обсуждении записки А. П. Ермолова).



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



Николаю Семёновичу Мордвинову была предопределена морская служба, так как он родился в 1754 г. в семье адмирала Семёна Ивановича Мордвинова, писателя-мариниста. Судьбоносным моментом для него стала милость к его семье императрицы Екатерины II, в результате чего он в 10-летнем возрасте был взят во дворец, став другом и соучастником детских забав наследника престола великого князя Павла Петровича (будущего Павла I) [Иконников, 1873, с. 3; Тимофеев, 2012, с. 100]. Зародившиеся в ходе совместного обучения и времяпрепровождения дружеские отношения помогли ему в дальнейшей карьере.

В 1768 г. (в 12 лет) Николай Мордвинов поступил на морскую службу. Прослужив первые годы на Балтике, в начале 1770-х гг. он был назначен адъютантом к контр-адмиралу Чарльзу Ноульсу, которого отправили на Дунай для ревизии и оценки захваченных у противника судов. Завоеванная в эти годы репутация старательного и активного офицера позволила ему отобраться из числа молодых моряков на длительную стажировку на английский флот («для усовершенствования в морском искусстве»). Целых три года (с 1774 по 1777 г.) Николай Мордвинов проплавал в качестве волонтера на различных английских судах, как военных, так и гражданских [Иконников, 1873, с. 4]. За столь долгое пребывание в Великобритании он проникся симпатией к стране, ее традициям и культуре, став последовательным англоманом (увлекся и идеями Адама Смита) [Тимофеев, 2012, с. 101]. Показательно, что через несколько лет после поездки в Англию он породнился с английской семьей, вступив в 1783 г. в брак с Генриеттой Коблей (дочерью английского консула в Ливорно) [Иконников, 1873, с. 5].

После возвращения на родину карьера молодого офицера резко пошла вверх: в 1781 г. — капитан 2-го ранга, а в 1783 г. за отличия в ходе плавания в составе эскадры вице-адмирала В. Я. Чичагова получил и чин капитана 1-го ранга (плюс, стал получать под свое командование крупные корабли военноморского флота). В 1786 г. в результате активного участия в строительстве и формировании Черноморского флота Мордвинов стал главой Черноморского адмиралтейского правления [Тимофеев, 2012, с. 101]. На этом посту он встретил начало русско-турецкой войны 1787–1791 гг. Однако конфликт с всесильным тогда фаворитом Екатерины II князем Г. А. Потемкиным-Таврическим быстро привел Мордвинова к увольнению со службы в 1788 г. Вернулся он на службу после смерти фаворита императрицы и в 1792 г. вновь был назначен председателем Черноморского адмиралтейского правления и командующим Черноморским флотом и портами [Тимофеев, 2012, с. 101].

Чин адмирала в 1797 г. дал ему уже новый император — Павел I, сделав его, кроме того, своим ближайшим советником по морским делам (формальный пост — вице-президент Адмиралтейств-коллегии). Однако конфликт с другим известным флотоводцем, адмиралом Осипом де Рибасом, который курировал строительство Одессы, привел к новой отставке Мордвинова в 1799 г.

Очередной приход на службу произошел уже в ходе массового возвращения из ссылки всех опальных придворных при воцарении Александра I. Мордвинов вновь занял вышеуказанный пост в Адмиралтейств-коллегии, а вскоре насту-



пил и его звездный час. Не пригодившись в морском ведомстве, он вошел в команду главного реформатора той эпохи — М. М. Сперанского. Мордвинов сконцентрировался на финансовых и экономических вопросах, став главой Департамента государственной экономии Государственного совета. После опалы Сперанского Мордвинов в очередной раз вышел в отставку. Свободное время он стал посвящать длительным поездкам за границу, где принялся специально изучать вопросы финансового и гражданского права.

Еще раз вернувшись в Государственный совет, он стал председателем Департамента гражданских и духовных дел, членом Финансового комитета и Комитета министров. А в 1823 г. его избрали еще и председателем Вольного экономического общества. Заслуженный конец карьеры пришелся уже на николаевское царствование: в 1834 г. Мордвинов получает графский титул, а в 1838 г. окончательно уходит в отставку [Тимофеев, 2012, с. 100, 101].

Парадокс Мордвина заключаются в том, что за всю жизнь, числившись по морскому ведомству, он так и не стал выдающимся флотоводцем, практически не водил флотилии и эскадры, не одержал ни одной морской победы, но стал крупным и авторитетным государственным деятелем, пользовавшимся большим уважением в русском обществе в XIX столетии. Его биограф В. С. Иконников считал, что «по своим проектам, планам и желаниям он смело может быть назван провозвестником благих реформ настоящего царствования, в широком смысле этого слова» [Иконников, 1873, с. V]. Николай Семенович знал шесть языков и прекрасно разбирался в политической экономии, был последовательным сторонником экономического развития Российской империи. Мордвинов играл заметную роль в работе Государственного совета в эпоху Александра I, поэтому и стал фактическим оппонентом Ермолова в 1816 г.

Особое мнение адмирала

Первый документ по поводу российской политики на Кавказе был подан Мордвиновым в Государственный совет в 1816 г. Он так и назывался «Мнение адмирала Мордвина о порядке управления Кавказскими народами для покорения и без применения оружия» (1816 г.). Он был известен также как доклад «Покорение кавказских жителей» и представлял собой своеобразный ответ на записку генерал-лейтенанта А. П. Ермолова, заслушанную на заседании Комитета министров 16 июня (Записка главноуправляющего в Грузии А. П. Ермолова «о разных недостатках, до вверенного ему управления Грузией и губерниями Астраханскою и Кавказскою относящихся») [Архив графов Мордвиновых, т. 5, 1902, с. 148]. Таким образом, на высшем уровне была организована первая дискуссия о методах и способах покорения Кавказа в XIX столетии, и адмирал Мордвинов фактически стал одним из ее инициаторов.

Обсуждение получило свое логическое продолжение, так как Комитет министров посчитал важным «поднести журнал сей и мнение адмирала Мордвина на Высочайшее разрешение, дабы сообразно оному приступить можно было Комитету к составлению инструкции генерал-лейтенанту Ермолову» [Архив графов Мордвиновых, т. 5, 1902, с. 148]. Журнал был подпи-



сан всеми присутствующими на заседании членами Комитета, причем граф А. А. Аракчеев и граф А. К. Разумовский оставили и пометки, что согласны с мнением Мордвинова. Граф В. П. Кочубей, более того, составил особое письмо, где подчеркнул: «...В мнении адмирала Мордвинова нахожу я правильные основания, ибо сомнения никакого нет, что моральное действие над полудикими азиатскими народами может иметь сильное влияние и на политические наши с ними сношения. Благоразумие местного начальства и правильное направление со стороны высшего правительства важную в сем случае могут произвести перемену» [*Архив графов Мордвиновых*, т. 5, 1902, с. 148].

Император Александр I ознакомился с мнением сановника 30 июня, а уже 20 июля последовал Высочайший указ Комитету министров, где, в частности, говорилось: «Находя полезными правила в мнении, поданном в Комитет адмиралом Мордвиновым, предписываю сообщить оное генерал-лейтенанту Ермолову для рассмотрения и соображения на месте» [*Архив графов Мордвиновых*, т. 5, 1902, с. 149].

Это главная записка авторитетного адмирала по кавказской проблеме, и именно там сконцентрированы все его основные предложения и идеи. Об этом говорит даже само название (полное название бумаги зафиксировано в многотомном собрании «Архив графов Мордвиновых»): «Мнение о способах, коими России удобнее можно привязать к себе постепенно кавказских жителей, чем покорять их силою оружия» [*Архив графов Мордвиновых*, т. 5, 1902, с. 148]. Предлагая отказаться от однообразного силового давления на горцев, Мордвинов отмечал, что «народы кавказские, огражденные твердо быстрыми потоками вод, утесами гор, ущельями неприступными, лесами непроходимыми, долинами от нападения безопасными, останутся навсегда и вечно в независимости, доколе сохранят свои нравы, обычаи... Таковых народов оружием покорить невозможно... Число войск, великие воинские снаряды и превосходство в военном искусстве не оградят с безопасностью от временных их нападений. Часто будут они удачны, всегда будут вредны соседственным мирным селениям. Необходимость потребует содержать великое число войск, истощать великие сокровища денег, иметь повсюду воинские отряды, испытывать в людях великий ущерб от беспрестанного бдения, от трудных переходов, от недостаточеств различных, от всего, что здравью человеческому вредно — от зноя солнца, от ветра, от дождя, от испарений влажной земли. И все таковые усилия едва доставят спокойствие ограждаемым воинскою стражею селениям» [*Архив графов Мордвиновых*, т. 5, 1902, с. 149].

В связи с вышеизложенным, а также тем важным обстоятельством, что Кавказ стоит на пути в Персию и далее в Индию, Мордвинов выступал за всестороннее развитие торгово-экономических отношений как с кавказскими народностями, так и с более дальними соседями. Понятно, что проблема покорения кавказских горцев становилась крайне насущной и, по мнению адмирала, входила в общий комплекс обустройства России на Востоке, а одновременно и укрепления ее экономических позиций в регионе. В приоритете должна быть именно регулярная торговля, которая станет локомотивом широкого хозяйственно-экономического освоения Кавказского края. Он подчеркивал, что необходимо сосредоточить усилия именно на восточном направлении



развития: «Европа устарела и требует мало от избытков наших; Азия юная, необразованная, теснее может соединиться с Россией, и все, что изящное в превосходстве просвещения и труда заключается, послужит к увеличению могущества России над сею пространнейшею и важнейшею частью света. Нашему рукоделию, промышленности и торговле предлежат более богатые истоки на юг, нежели на север. Каспийское и Черное моря прилежат к плодороднейшим пределам России, согреваемым теплейшими лучами солнца, и по селам и градам долговременнее и успешнее в году могущим заниматься работами» [*Архив графов Мордвиновых*, т. 5, 1902, с. 150].

Мордвинов ратовал за реализацию мер социально-экономического характера, которые должны принести серьезные положительные результаты, в отличие от прямого силового давления. Он предлагал всеми доступными способами создать зависимость местного населения от России и поддерживать ее. По его словам, «должно приучить их к тому, что Россия производит и чем может их всегда снабжать. Должно увеличить число вещей, им потребных, должно возродить в них новые желания, новые нужды, новые привычки, должно ознакомить их с нашими обычаями, нашими наслаждениями, нашими увеселениями и умягчить суровую нравственность их нашим роскошеством, сблизить их к нам понятиями, вкусами, нуждами и требованием от нас домашней утвари, одежды и всяких прихотливых изделий». И именно материальная зависимость горцев от России и принесет искомый результат — реальное покорение региона и его успокоение. Мордвинов считал, «тогда не токмо содружимся мы с ними на границах их, но достигнем до ущелий сокровеннейших их гор, куда ядра и штыки наши достигнуть никогда не возмогут и коими токмо вечную вражду питать возможно» [*Архив графов Мордвиновых*, т. 5, 1902, с. 150]. По его мнению, вовлечение местного населения в общую хозяйственную деятельность, в постоянные торговые сношения и регулярный обмен позволит обезопасить единый торговый путь на Восток, сделать единым целым торговлю с азиатскими странами.

Для сближения необходимо на регулярной основе заниматься удовлетворением их приоритетных нужд — «в соли и железе». Поэтому для оперативного решения этой задачи Мордвинов считал крайне важным «всю соль, заготавливаемую от казны по границе Кавказской, предоставить... в полное и неограниченное распоряжение главнокомандующего» (плюс к этому, «снабдить его соответственным количеством и железа, потребного для всякого рода надобностей горских жителей») [*Архив графов Мордвиновых*, т. 5, 1902, с. 150–151]. Последнему также дать право назначения цен на соль, выдачи ее в виде подарков от казны, в виде временной ссуды, для того или иного обмена с горцами (пусть даже и не выгодного для российской стороны). Главное, что «сим способом главнокомандующий возможет сделаться благотворителем жителей горных и положит укоренение владычества России над сими народами» [*Архив графов Мордвиновых*, т. 5, 1902, с. 151].

Адмирал предлагал также воспользоваться сложившейся традицией гостеприимства, которую «азиатские народы первейшею добродетелью называют», и «привязать к себе оной всех народоначальников, чиновников и старшин семейств». Для этого Н. С. Мордвинов считал необходимым обя-



зательное наличие в домах как главнокомандующего, так и чиновников русской администрации особых гостевых комнат, которые должны быть устроены и снабжены всем, «что для горского жителя может быть приятным, покойным и увеселительным». Помимо самих комнат, необходимо было предусмотреть наличие подарков, которые бы выдавались гостям в случае их визита¹. На эти цели (т. е. постоянное содержание «таковых гостиниц и размножения оных при всех чиновниках» и приобретение подарков) предлагалось ежегодно выделять главнокомандующему по 100 тыс. руб.

Использование устоявшейся на Кавказе традиции гостеприимства, почитаемой в горской среде, он считал одной из важных мер. Главным инструментарием для ее реализации и назывались адмиралом особые гостевые комнаты для приема местных жителей. Необходимым дополнением к этому являлся правильный подбор подарков, которые и дарились горцам для сближения и установления долговременных добрососедских и доверительных отношений. Для чего, по мысли Мордвинова, нужно создать безотказный повод — учредить праздники, что позволит привлекать туда горцев разными увеселениями, а главное, приглашать нужных людей [*Архив графов Мордвиновых*, т. 5, 1902, с. 151].

Следующий логичный шаг (кстати, хрестоматийный в рамках реализации политики «мягкой силы») — заведение школ для воспитания и образования детей местной элиты — князей и старшин [*Архив графов Мордвиновых*, т. 5, 1902, с. 151–152]. Мордвинов справедливо высоко оценивал роль образования в деле умиротворения и присоединения Кавказского региона.

Из лояльных и пророссийских представителей местной элиты предлагал создать особую воинскую единицу или военную часть (в столице империи!), т. е. элитное подразделение, вроде «гвардейского кавказского отряда» (с необременительными условиями служения, на 4-летний срок) — для создания дополнительного интереса и определенной конкуренции среди горцев (чему будет способствовать элитарный статус отряда, близкого к фигуре императора). По его мысли, эта мера позволит формировать лояльную и пророссийски настроенную элиту в горах из отслуживших в подобном полку. Фактически Мордвинов предложил прообраз Кавказского эскадрона, который позднее стал частью Собственного Его Императорского Величества конвоя. Напомним, что подобное подразделение было создано и отлично себя зарекомендовало в царствование Николая I (непосредственным инициатором создания и его куратором стал граф А. Х. Бенкендорф).

Мордвинов был уверен, что активное применение подобных шагов приведет к налаживанию регулярных торгово-экономических отношений, что, в свою очередь, приведет к определенной зависимости и формированию стойкой пророссийской ориентации горских жителей. Следовательно, можно ожидать падения влияния и авторитета турецкого султана и рост влияния России в регионе, одновременно увеличится безопасность российских границ

¹ Н. С. Мордвинов особо подчеркивал, что «подарки должны быть того рода, кои приучить их могут более к нашим обычаям и к новым нуждам, дабы таковые подарки, размножаясь употреблением внутри их земли, приучили их к покупке таковых же впрямь» [*Архив графов Мордвиновых*. Т. 5, 1902, с. 151].



и снизятся расходы на содержание войск (упор именно на развитие торгово-экономической сферы) [*Архив графов Мордвиновых*, т. 5, 1902, с. 152]. По оценке современного историка В. В. Лапина, Мордвинов «предлагал вполне реальные меры сближения с горцами» [Лапин, 2011, с. 322].

Адмирал Мордвинов последовательно отстаивал курс на всестороннее расширения торговли, что позволит усилить позиции России как на Кавказе, так и в целом на Востоке. Он считал важным обратить внимание и всячески развивать торговлю с Азией (через Бухару). Первый необходимый и давно напрашивавшийся шаг — это создание сильной колонии на Каспийском море (точнее говоря, в Красноводском заливе). «Занятие сего места в видах военных и торговых представляется важнейшим на Каспийском море», — подчеркивал адмирал. Отсюда, по его мысли, и пойдет торговля с Бухарой, Персией, Хивой и туркменами, а главное, будет зафиксирован выход через Бухару в Индию [*Архив графов Мордвиновых*, т. 5, 1902, с. 152–153]. Он настаивал на этом, как на базисе владычества на этом направлении, считая, что подобная колония станет форпостом влияния и могущества России на всем Востоке (т. е. активной торговлей доказывать миролюбие российской политики, поддерживая доверие у окружающих народов).

Помимо вышеперечисленных мер, он предлагал использовать и более радикальное, но результативное средство достижения лояльности горцев — переселение с гор в степи, которые легче контролируются и более плодородны, чем скудные горные склоны [*Архив графов Мордвиновых*, т. 5, 1902, с. 153–154]. Главным результатом этого процесса он называл резкий рост подданных и создание четкого контроля над ними (за всеми переселенцами из горных районов). Мордвинов считал это средство действенным в процессе покорения Северного Кавказа и приручения его жителей. Однако он неоднократно повторял, что переселение должно базироваться на справедливом управлении и торговле с местным населением. В процессе переселения он предлагал умножать число русских поселений на границе за счет «обращения в состав населения женатых солдат» [*Архив графов Мордвиновых*, т. 5, 1902, с. 155].

Многие предложения Мордвинова явно не новы и взяты из екатерининской эпохи. Но, в целом, он обозначил некое цельное направление деятельности на Кавказе, зафиксировав комплекс шагов и действий, которые были приняты российскими властями в регионе и позднее реализованы на практике. Мордвинов во многом рисовал системные меры в рамках политики «мягкой силы». Также признаем, что многие его предложения (зависимость от соли и железа, создание военных частей из горцев, регулярная торговля и обмен с местным населением, формат переселений и решение земельного вопроса) в той или иной степени сыграли свою роль в ходе реализации российской политики в Кавказском регионе, став основополагающими для последующих поколений военных и государственных деятелей империи.

Не забывая о Кавказе

Мордвинов также поучаствовал в обсуждении записки сенатора Е. И. Мечникова, посланного на Кавказ в 1826 г. для ревизии. Записка Мечникова «Полезность Закавказского края для России» (полное название —



«Дополнение к проекту о преобразовании Закавказского края, содержащее особые меры, необходимые, чтобы сделать край сей полезным для России») отложилась в архиве Мордвинова [*Архив графов Мордвиновых*, т. 10, 1903, с. 321–340], так как последний пожелал иметь один из ее печатных экземпляров, и сенатор прислал его вместе с отдельным письмом к адмиралу. Особой реакции последнего на нее и его ответного мнения не обнаружено.

В середине 1830-х гг. он написал еще три небольшие записки, посвященные кавказской проблематике (все они вошли в т. 9 архива) [*Архив графов Мордвиновых*, т. 9, 1903, с. 108–112]: «Способы к удержанию лезгинцев и прочих кавказских народов от нападения на Грузию»; дополнение / продолжение «мнения об удобнейшем способе покорения закавказских жителей» (1834); мини-записка «Вернейший способ к удержанию горных жителей Кавказа от нападений против границ России».

Показательно, что все три записки имели отсылку к первому «мнению» адмирала Мордвинова, о котором упоминалось выше. В них он прямо писал, что для достижения успеха необходимо «привести в исполнение мои предположения, изложенные в мнении моем, данном в руководство генералу Ермолову» [*Архив графов Мордвиновых*, т. 9, 1903, с. 109].

Наибольший интерес вызывает первая из трех бумаг Мордвинова — «Способы к удержанию лезгинцев и прочих кавказских народов от нападения на Грузию». Многие из предложенных там мер входят в число классических шагов при колонизации. Мордвинов все силы предлагал направить на развитие торговли, частной инициативы и предпринимательства, в том числе — с привлечением местного населения. Фактически развивал те же мысли и идеи, которые он изложил почти 20 лет назад в ходе обсуждения записки Ермолова 1816 г. Ключевые предложения Мордвинова, зафиксированные в этой записке таковы: «обратить всю Грузию в порто-франко, дабы скорее населилась и устроилась всякого рода заведениями»; построить торговую дорогу, связывающую весь Кавказ (от моря до моря), и порт на Черном моря; связать последний с Крымом, сделав регулярное пароходство (на полуострове отправной точкой сделать Одессу) [*Архив графов Мордвиновых*, т. 9, 1903, с. 108–109]. Для создания подобной связки Мордвинов предлагал конкретную военно-политическую меру, выбивавшуюся из остальных, но фактически базисную — взять под полный контроль весь абхазский и грузинский берег Черного моря, т. е. все побережье как крайне важное.

Особо подчеркивал, что нельзя ограничиваться только Кавказом и сразу развивать торговлю с Востоком, связав в единую торговую сеть Кавказ и Среднюю Азию. Для чего считал важным скорейшее сооружение постоянного порта на восточном берегу Каспийского моря, что и позволит связать воедино два региона. Еще одним необходимым шагом в этом направлении называл овладение Хивой и превращение ее в главное место для торговли с Востоком, для чего придется соединять течение Амударьи с Каспийским морем [*Архив графов Мордвиновых*, т. 9, 1903, с. 109].

Отдельным блоком шли меры, направленные на поддержание безопасности региона: усиление военного поселения вдоль Кавказской линии; формирование двух полков из местных уроженцев (лезгинцев) («дабы их удалцам



дать воинское упражнение и приучить их к нашим обычаям и вкусам») [*Архив графов Мордвиновых*, т. 9, 1903, с. 109].

Не забыл он и о мерах колониционного характера, развитии торговли, частной инициативы и сельского хозяйства. В частности, Мордвинов выступал за осушение болот, требовал, чтобы правительство обратило внимание «на разведение в Грузии хлопчатой бумаги, шелку, индиго, кошенили, сахарного тростника, кофе, чаю, перца, пробочного дерева, красильных деревьев и кореньев, красного дерева, буку, сухого пшена сарацинского; сушение фруктов, изюму, коринки, черносливу; выделение десертных вин» [*Архив графов Мордвиновых*, т. 9, 1903, с. 109].

В последней маленькой записке (из трех вышеперечисленных) он в очередной раз настаивал на строительстве дороги или даже железной дороги через Кавказские горы для расширения торговли и обогащения вовлеченных в нее местных жителей, что в результате и приведет к успокоению общей ситуации в регионе.

Мордвинов, по сути, высказывался в русле прочих мнений той эпохи. Он, как и многие другие, выступал за скорейшее и продуктивное освоение Кавказа, встраивание его в общую торговую систему с Россией во главе. Считал, что жизненно важным для российской политики в регионе будет налаживание крепких доверительных отношений с местным населением и его вовлечение в общую торгово-экономическую сеть. Поэтому Мордвинов настаивал на формировании определенной зависимости местного населения от контактов с российскими властями (соль и железо) и ее постепенном наращивании за счет подключения горцев к формату российской жизни (т. е. высказывался за постепенную интеграцию). Кроме того, адмирал считал, что необходимо сделать максимально привлекательным образ России для того, чтобы усилить пророссийскую ориентацию горцев (сюда можно отнести и проведение праздников, и политику ласкательства местных жителей, и создание специального воинского соединения из выходцев Кавказа).

Важно отметить, что именно инициатива Мордвинова фактически создала основу для первого публичного обсуждения кавказской проблематики в высших эшелонах власти. До этого подобные предложения и планы носили односторонний характер: в основном исходили из Кавказа (с Кавказской линии), когда главноуправляющий или командующий, приехав на новое место своей службы, были вынуждены слать в Петербург депеши с соображениями по поводу программы своих действий или шагов, исходя из текущей ситуации.

Также показательно, что Н. С. Мордвинов сформировывался с предложениями того времени (см. записки и мнения П. Д. Цицианова, И. В. Гудовича, А. П. Торماسова), которые пришли с Кавказа в начале века (в частности, инициативы по налаживанию регулярной торговли с горцами за счет создания сети меновых дворов, продажи или обмена соли, столь востребованной в горах и т. п.) [*Акты, собранные Кавказской археографической комиссией*, т. 2, 1868, с. 952–954, 958–960; т. 3, 1869, с. 625–626, 645–646, 674–675; т. 4, 1870, с. 828–830, 928–929]. На это обстоятельство обращает внимание современный историк В. В. Лапин, который считает, что «хотя это сочинение датировано 1816 годом, его можно считать современным периоду управления Цицианова.



Подавляющее большинство пунктов плана Мордвинова вполне годилось для составления долгосрочных программ переустройства Кавказа» [Лапин, 2011, с. 323]. Фактически Мордвинов суммировал многие идеи и предложения предшественников А. П. Ермолова, выступив его объединенным оппонентом. Подчеркнем, что подобные меры в свое время предлагали и Цицианов, и Гудович, и Торماسов.

Таким образом, в 1816 г. впервые в ответ на записку нового командующего (т. е. первого лица российской администрации в регионе) последовала быстрая и конкретная реакция в столице, что и позволило начать обсуждение. Важно и то обстоятельство, что именно на записку адмирала Мордвинова стали активно ссылаться руководители российской администрации на Кавказе, в первую очередь, сам Ермолов. И в дальнейшем многие предложения, поступавшие в Петербург из Тифлиса, опирались на записку и предложения Мордвинова в силу его авторитета и статуса.

Архив графов Мордвиновых консолидирует много интересных документов и записок адмирала, а также целый ряд совершенных им действий в различных сообществах и местах. Это позволяет даже понять, когда адмирал последний раз соприкасался с «проконсулом Кавказа». В частности, в одном из томов архива присутствует письмо секретаря Российской академии П. И. Соколова с извещением о том, что 23 января 1832 г. на заседании происходил «выбор из почетных в действительные члены академии господина генерала-от-инфантерии Алексея Петровича Ермолова» [*Архив графов Мордвиновых*, т. 7, 1903, с. 376]. На заседании не было кворума и присутствовало только 13 членов, поэтому Соколов как секретарь вынужден был рассылать письма для уточнения позиции ряда членов академии. Он просит у Н. С. Мордвинова ответа на этот запрос — «в особой запечатанной записке вашего избирательного или неизбирательного голоса для представления собранию академии» [*Архив графов Мордвиновых*, т. 7, 1903, с. 377]. Мордвинов без всяких оговорок поддержал включение в состав действующих членов академии прославленного генерала.

Н. С. Мордвинов и Н. Н. Муравьев: судьбоносный отказ

Принципиальность адмирала Мордвинова видна из текстов многих его записок и в целом ряде предпринятых им шагов. Однако, помимо идей и предложений, он своей бескомпромиссной и даже жесткой позицией способствовал, или — точнее сказать — подыграл, российской политике на Кавказе.

В младшую дочь адмирала — Наталью — был с юношеских лет влюблен Николай Муравьев, который долгое время скрывал свои чувства. Историю любви к Наталье Николаевне Мордвиновой он зафиксировал в своих мемуарных записках, которые вел с 1811 г. Именно тогда он признается, что «уже четыре года... влюблен» (т. е. с 1807 г.) [*Записки Н. Н. Муравьева*, 1885, вып. 9, с. 5].

Николай Муравьев как раз на страницах своих записок достаточно откровенно рассказывает об истории своей первой любви — к дочери адмирала: «Обращаюсь к событиям старого времени, когда бывший начальник Черноморского флота, в третьем колене матушке родственник, адмирал Мордвинов в 1807 г. приехал с своим семейством из Крыма в Москву.



В то время, по случаю войны с Францией, формировалось земское войско, и Мордвинов был избран в начальники ополчения Московской губернии. Батюшка, отставной подполковник, был назначен к нему старшим адъютантом. Как адмирал немного разумел в военном управлении, то всем делом у него распоряжался мой отец. На лето адмирал поместился с семейством и своею главною квартирою в селе Волнителе или Полуектове, принадлежащем князю Барятинскому и находящемся в 20 верстах от села Александровского князя Урусова, где мы жили. Мы ездили тогда к адмиралу, и он бывал у нас в деревне. 14-го Июля, в день моего рождения, он приехал к нам с семейством, и мне понравилась меньшая дочь его, Наталья Николаевна, мне ровесница. Мне тогда был 14 год; я тосковал, но ни смел никому поверить своей тоски, ходил по ночам в саду один и писал имя ее на деревьях... Зиму мы проводили в Москве, и каждое Воскресенье нас возили танцевать к Николаю Семеновичу, где страсть моя усиливалась, что было замечено братьями, которые стали смеяться надо мною; я краснел, скрывался, но не смел возражать им, дабы не увеличить подозрения. В 1810 году Николай Семенович уехал в Петербург с семейством; в 1811 году я определился в службу и опять увидел Наталию Николаевну. Я был очень робок, и каждое слово мое более и более обнаруживало мои думы. Старики заметили сие, заметила и она; но трудно было узнать ее тогдашнее расположение; однакоже мне казалось, что она была не совсем равнодушна» [*Записки Н. Н. Муравьева*, 1885, вып. 9, с. 21–22].

Далее последовала эпоха Отечественной войны 1812 г. и заграничных походов русской армии, в которых участвовали три брата Муравьевых. В 1814 г. Муравьев вернулся в столицу и первым делом выяснил, в городе ли адмирал с семейством, и узнал, что он приехал в Петербург из Пензы днем раньше. «Я поспешил к нему и увидел прелестную дочь его, которая меня так сильно занимала и которой я давно не видал. Я нашел ее еще лучше прежнего и еще более прежнего полюбил ее; но, по застенчивому нраву моему и кратковременному пребыванию в Петербурге, я не нашел случая объяснить ей мою страсть и намерение. Мне казалось, что она была равнодушна ко мне, и я не ошибался; но по скромности я не мог в том убедиться», — писал влюбленный Николай Муравьев [*Записки Н. Н. Муравьева*, 1886, вып. 2, с. 127].

Муравьеву предложили отправиться в Варшаву в сентябре 1814 г. в свите великого князя Константина Павловича. Доверенное лицо последнего генерал-майор Д. Д. Курута лично уговаривал молодого офицера не отказываться, рисуя ему заманчивые перспективы. Муравьев впоследствии вспоминал об этом разговоре и о своем отказе, объясняя его твердым намерением жениться тогда на Н. Н. Мордвиновой. Он боялся, что длительный отъезд из столицы все испортит, поэтому и вынужден был отказаться от заманчивого предложения, отлично понимая перспективы карьерного роста в случае нахождения при Константине Павловиче [*Записки Н. Н. Муравьева*, 1886, вып. 2, с. 128–129].

Оставшись в Петербурге и перейдя в Гвардейский Генеральный штаб, Муравьев «переехал на казенную квартиру в Кушелева дом и вел умеренную жизнь; ездил довольно часто к адмиралу, коего вторая дочь Вера была уже выдана замуж за Столыпина, Аркадия Алексеевича». Он уже хотел делать предложение, но боялся своей финансовой несостоятельности и отсутствия



влиятельной поддержки. В своих записках будущий наместник Кавказа признавался: «...По природной застенчивости моей, я не объяснился с Натальей Николаевною, да и не мог ни к чему приступить, не зная еще что мне отец даст и не имея никого из близких в Петербурге, чтобы помочь мне в предстоявшем деле» [*Записки Н. Н. Муравьева*, 1886, вып. 2, с. 130].

В 1815 г. молодой офицер решает сделать предложение и заговорить о женитьбе, однако ему нужна была материальная поддержка семьи, так как он находился без всяких свободных средств (хотел переговорить с отцом и узнать, сколько последний сможет ему выделить для женитьбы). Для этого он даже специально ездил в Москву, чтобы повидаться с отцом и разрешить этот вопрос [*Записки Н. Н. Муравьева*, 1886, вып. 2, с. 132]. После возвращения из Москвы молодой Муравьев при помощи родственников сделал первое предложение: «Я просил батюшку написать к адмиралу письмо, что он сделал, а дядю Мордвинова просил изустно объявить адмиралу мои намерения. Адмирал не отвечал на письмо моего дяди, а обещался приехать к нему в назначенное время и объяснить ему свои мысли по сему предмету. При свидании с дядей он сказал, что ему весьма приятно было бы видеть дочь свою в супружестве со мною, но для сего надобно бы еще несколько подождать, ибо мы оба были еще очень молоды; впрочем он просил меня чаще к нему в дом ездить, дабы я мог короче с его дочерью познакомиться и дабы он сам мог бы меня короче узнать. Отцу моему он отвечал письмом» [*Записки Н. Н. Муравьева*, 1886, вып. 2, с. 134].

Далее наступил поход русской армии, в котором участвовала и гвардия, по случаю возвращения на материк Наполеона, бежавшего с острова Эльба. Молодой офицер уехал, полный надежд и радужных мечтаний. Адмирал Мордвинов и его супруга всячески демонстрировали ему свое внимание и доброжелательное отношение. Сам Муравьев писал в своих записках: «Ответ адмирала и жены обнадеживали меня в успехе. Я почти каждый день бывал у них, и они принимали меня ласково и давали мне книги для чтения и образования моего. Причудливо казалось мне видимое намерение их; но я повиновался им с удовольствием, ибо видел доброе расположение и оказываемое мне доверие. Дочь их знала о сделанном мною предложении и краснела всякий раз, как я к ней подходил; старшие же ее сестры улыбались и тем увеличивали ее замешательство. Жена адмирала, Генриетта Александровна, несколько раз поручала Корсакову сказать мне, чтобы я себя берег в предстоявшем походе и что если я возвращусь тем же чином, то сие не послужит препятствием к достижению моей цели» [*Записки Н. Н. Муравьева*, 1886, вып. 2, с. 134].

Однако возвращение в столицу после недолгого похода принесло Муравьеву жуткое разочарование и разбило его надежды на близкое семейное счастье. То ли адмиралу не понравилась настойчивость (и прямолинейность) молодого офицера, то ли он просто не хотел незнатного и небогатого зятя, но при повторном обращении дяди Муравьева был получен решительный отказ на предложение о супружестве. Н. Муравьев с горечью описывает это время в своих записках: «Дядя мой Н. М. Мордвинов был у адмирала и говорил с ним, после чего стал от меня уклоняться. Я вскоре увидел, что ожидаемый ответ будет заключаться в отказе и просил дядю быть со мною искренним. Он, наконец, признался мне, что уже несколько дней тому назад говорил с адмиралом,



который дал ему следующий ответ: “Дочь моя чувствует дружбу и уважение к вашему племяннику, я спрашивал ее на сей счет; но как Николай Николаевич не хотел ждать, а хочет ответа решительного, то объявите ему, что мы ему отказываем в супружестве с Наташей и просим его, чтобы он удалился из Петербурга, потому что обстоятельство это разгласилось по городу и могло бы повредить нашей дочери”» [*Записки Н. Н. Муравьева*, 1886, вып. 2, с. 142]. Молодой офицер был полностью раздавлен. «Я был в отчаянии. Можно ли было ожидать такого ответа от людей, которых я привык уважать?» — вопрошал он [*Записки Н. Н. Муравьева*, 1886, вып. 2, с. 142].

В начале 1816 г. Муравьев даже попытался уйти в отставку и приходил на беседу к генералу Н. М. Сипягину и полковнику А. И. Нейдгардту. Калейдоскоп мыслей у убитого горем Муравьева был огромен, о чем он предельно откровенно рассказал в своих записках: «В крайнем волнении находились тогда мои мысли; я терял все очарования будущности, коими питались мои надежды, и мрачные думы их заменили. Мне приходило на мысль застрелиться. Мне хотелось исчезнуть, удалиться навсегда из отечества. Я думал скрыться в Америке... Затем мои мысли приняли иной оборот: я стал искать поединка с кем-нибудь, но домогательства мои к тому в течение двух дней не удались; я одумался...» [*Записки Н. Н. Муравьева*, 1886, вып. 2, с. 143]. В итоге он склонился к мысли покинуть столицу и уехать. Первая попытка вырваться из привычной среды не удалась: он попросился в Варшаву, к великому князю Константину Павловичу, однако свободных мест не было [*Записки Н. Н. Муравьева*, 1886, вып. 2, с. 143]. И тут «выскочил счастливый случай». Муравьев именно так и выразился в своих записках. «Получив отказ, я уже не знал, куда мне деваться, как стали говорить о готовящемся посольстве в Персию. Мне очень хотелось попасть в оное, но не хотелось проситься, и потому я ожидал, не падет ли на меня жребий. Скоро стала носиться молва, что князь меня назначает в число офицеров квартирмейстерской части, едущих с посольством в Персию. Слух этот подтверждался, и наконец князь Волконский объявил мне, чтобы я готовился ехать. Я с благодарностью принял сделанное мне предложение. К тому времени приехал в Петербург назначенный чрезвычайным послом в Персию А. П. Ермолов. Я с ним виделся во дворце; он узнал меня, приласкал и изъявил желание, чтобы я к нему ездил, что я исполнил, посетив его по утрам несколько раз» [*Записки Н. Н. Муравьева*, 1886, вып. 2, с. 144].

Ермолов принял участие в судьбе молодого офицера и поддержал его намерение остаться на Кавказе после возвращения российского посольства из Персии. Более того, он выступил ходатаем Муравьева перед князем П. М. Волконским и практически выпросил разрешение последнего на длительную поездку Николая Николаевича в регион [*Записки Н. Н. Муравьева*, 1886, вып. 2, с. 144]. Это полностью совпадало с тогдашним умонастроением самого Муравьева: «Обстоятельства повелевали мне навсегда удалиться из отечества своего, и я смело дал слово Ермолову остаться после посольства с ним в Грузии, сколько ему времени угодно будет» [*Записки Н. Н. Муравьева*, 1886, вып. 4, с. 446].



Некий итог под этим периодом своей жизни он подвел в записках: «Я был оскорблен, огорчен, обижен, и мысли мои ни к чему более не стремились, как к тому, чтобы оставить отечество и расстаться с теми людьми, с теми предметами, коих присутствие ежечасно напоминало о понесенной мною утрате» [*Записки Н. Н. Муравьева*, 1886, вып. 2, с. 145]. Он написал своеобразное прощание в начале путешествия на Восток (перед посещением Персии и Кавказа): «При каждом шаге моего путешествия я расставался навсегда со всем, что видел. Связи, родство, священная артель наша, я вас оставил и более не увижу; я умер для вас всех, живу только горестными воспоминаниями. В 22 года от роду кончились и виды, и надежды мои, и я еду с ужасной мыслью никогда более не увидеть тех, к которым чувства благодарности и привязанности будут до конца моей жизни возноситься. Одно только изнуренное несчастьями сердце может некоторое время сие перенести» [*Записки Н. Н. Муравьева*, 1886, вып. 4, с. 445-446].

Итак, летом 1816 г. морально раздавленный Николай Муравьев попал в команду А. П. Ермолова, отправленного на Кавказ в ранге командующего Отдельного Грузинского корпуса и одновременно полномочного посла в Персию. В свите последнего Муравьев поехал сначала в Персию, а потом на Кавказ, где и начал взлет по карьерной лестнице.

Уместно напомнить, что именно адмирал Н. С. Мордвинов в числе приоритетных направлений предлагал обратить внимание на освоение Каспийского побережья и налаживание торговли с азиатскими ханствами — Хивой, Бухарой и туркменами. Это предложение было поддержано Ермоловым, который скорее базировался на нем, аргументируя необходимость организации экспедиции в этом направлении. В своих записках «проконсул Кавказа» позднее писал: «Основание торгового заведения на восточном берегу было мнением адмирала Николая Семёновича Мордвинова, предложенным им на рассмотрение Комитета министров, от коего и получил я оное при отъезде в 1816 году в Грузию, дабы при удобном случае собрал я нужные по сему предмету сведения и их представил» [*Записки А. П. Ермолова...*, 1991, с. 327]. В эту непростую миссию командующий Отдельным Грузинским корпусом и отправил капитана гвардейского Генерального Штаба Н. Н. Муравьева, который блистательно с ней справился. Ермолов в письме графу К. В. Нессельроде от 21 апреля 1820 г. подтвердил, что базировался как раз на мнении Мордвинова: «Торговля с Хивою, Бухариею и далее, как говорит Г. Адмирал Мордвинов, с северною частию Индии, есть беспрекословно главнейшая цель устройства заведения на восточном берегу Каспийского моря, и для того почитаю необходимым, в обеспечение привозимых нами товаров и хлеба, устроить в Красноводском заливе крепостцу с достаточном гарнизоном и артиллериею. Хищность Трухменского народа делает предосторожность сию нужною» [*Приложения к запискам А. П. Ермолова*, 1867, с. 122].

В октябре 1817 г., узнав о запланированной экспедиции к туркменам, Муравьев напросился в нее. Поездка предполагалась крайне опасной, и Ермолов не хотел рисковать людьми из своего окружения. Н. Н. Муравьев 30 октября 1817 г. специально пришел на прием к командующему и заявил о своем намерении ехать. Он в своих записках зафиксировал и разговор



с Ермоловым, и его позицию по этому вопросу: «30-го числа, отобедав у Войекова, я отправился к Алексею Петровичу. Бекович был дежурным. Я спрашивал у него, не знает ли он чего-нибудь на счет посольства, готовящегося в Трухмению. Бекович мне сказал, что он как-то раз разговаривал на сей счет с Алексеем Петровичем и что по словам его: *я бы желал послать туда человек двух-трех отчаянных*, можно было догадаться, что он никому не предложит сего путешествия, дабы, в случае несчастья (как деда Бековича, с которого Хивинцы во время Петра Великого кожу с живого сняли) не назвать себя причиною гибели посланного; но что он очень рад был, чтобы некоторые сами собою предложились» [*Записки Н. Н. Муравьева*, 1886, вып. 5, с. 20]. Обида, нанесенная Мордвиновым, и глубокое разочарование в жизни подтолкнули Муравьева к намерению вызваться фактически добровольцем в столь опасное и рискованное путешествие. «В моих обстоятельствах потеря жизни моей не есть важная. С другой стороны, удача сколь лестна будет и полезна для отечества!» — такие строки находим мы в записках Муравьева [*Записки Н. Н. Муравьева*, 1886, вып. 5, с. 20].

Капитан Н. Н. Муравьев совершил длительную и непростую поездку в Хиву во второй половине 1819 г. Помимо налаживания дипломатических отношений с хивинским ханом и просто контактов с местной элитой, Муравьев обязывался составить столь важное описание Каспийского побережья и найти приемлемое место для постройки русского порта — укрепления на том берегу. Молодой капитан побывал в разных ситуациях, вплоть до месячного заточения в крепости, однако с бесспорным успехом смог вернуться обратно и в начале 1820 г. представить подробнейший отчет Ермолову. Отношения с ханом были установлены, а Красноводская бухта была выбрана под будущее место российского форпоста на той стороне Каспия. «Проконсул Кавказа» был крайне доволен результатами поездки своего протеже, о чем он и написал лестный отзыв графу К. В. Нессельроде (в письме он отчитывался как раз о проведенной экспедиции): «Капитан Муравьев 4 был в Хиве и вручил письмо мое обладающему стране Хану. С особенною похвалою должен я отозваться на счет решительности, с каковою предпринял он путь сей трудный и опасный, равно и твердости, оказанной им во время его там пребывания. Наклонные к подозрениям свойства Хана, похитившего власть убийствами и злодеяниями, подвергали его большой опасности, но он кончил тем, что от Хана есть у меня посланцы. Для нужных по многим предметам объяснений я отправляю самого гвардии Капитана Муравьева и прошу покорнейше Ваше Сиятельство доставить ему счастье быть представленным Государю Императору» [*Приложения к запискам А. П. Ермолова*, 1867, с. 121].

За успешное выполнение заданий Ермолова в Хивинской экспедиции Муравьев был произведен в подполковники, а уже в мае того же 1820 г. — в полковники. Ермолов именно его и командировал в Петербург для отчета, где он дважды имел личную аудиенцию у императора Александра I. Новоиспеченный полковник и в столице завершил свою миссию успешно, после чего незамедлительно вернулся на Кавказ для дальнейшей службы под командованием покровительствовавшего ему А. П. Ермолова. Поездка в Хиву и последующая книга «Путешествие в Туркмению и Хиву в 1819 и 1820 годах», вышедшая



в Москве в 1822 г.² принесла Муравьеву первую известность и послужила толчком в его кавказской карьере.

В 1821–1822 гг. неутомимый Муравьев во второй раз отправляется на другой берег Каспийского моря — в Туркмению. Надо было окончательно определиться с местом строительства новой крепости, да и закончить с детальным описанием восточного побережья. Новый успех по итогам второй экспедиции — и новый карьерный рост Муравьева: в 1822 г. он назначается командиром 7-го Карабинерского полка и плюс к этому — получает орден Св. Владимира 3-й ст. В личном письме (от 11 июля 1822 г.) командующий ОКК поздравил своего подчиненного с этим назначением: «Поверишь ли, любезный Муравьев, что уже есть в приказах, что ты командир 7-го карабинерского полка. Ты, по крайней мере, так скоро его не ожидал и, может быть, даже и не думал. Было время, что желали мы 41-го полка, а карабинерский лучше! Служи с удовольствием и счастливо!» [Ермолов, 2014, с. 285].

Н. Н. Мордвинова в 1825 г. вышла замуж за камергера А. Н. Львова, сына известного архитектора Н. А. Львова [Руммель, Голубцов, 1886, с. 578]. Об этом Муравьев был извещен письмом (от 7 июня 1825 г.) своего друга П. А. Муханова. Последний, в частности, писал: «Как разрушаются все проекты наши, какой бред нашего воображения все ночные беседы наши; с прискорбием уведомляю тебя, любезный друг, что дочь адмирала — замужем» [Из эпистолярного наследия декабристов..., т. 2, 2008, с. 36]³. Помимо информирования своего друга об этом событии, Муханов пытается даже успокоить его, понимая тщетность своей попытки (в конце письма есть такие строки): «Все другие проекты столь же неудачны — и мы снова будем изыскивать средства улучшить

² Тираж книги, изданной по подписке, составил 600 экз. [Из эпистолярного наследия декабристов..., т. 1, 1975. С. 186, 188].

³ П. А. Муханов приводит извлечение из письма Бакуниной с интересными деталями: «Предполагаю, что Вам сообщили о бракосочетании м-ль Мордвиновой с господином Львовым. Подробности этого события весьма интересны. Вот уже около 8 лет, как господин Львов был очарован семьей Мордвиновых и стремился под любым предлогом войти в нее, но тщетно. Барышня ему нравилась, но сдержанность ее, если не сказать холодность, не оставляли никаких надежд на успех. И вот этой зимой он решился войти в этот дом посредством сестры, которую он почитает более всех. Кто-то предупредил молодую особу о намерениях Львова, вследствие чего она присматривалась более внимательно. Он понравился ей с первого же взгляда, и уже при 10-й их встрече приняла его предложение руки и сердца. Произошло это у княгини Голицыной, урожденной Ахвердовой, которая и сама дарила сердце и руку г-ну Львову. Семейство пребывают в неопишуемой радости. Невеста подходит по всем статьям. У г. Львова с этим семейством одинаковые вкусы и, несмотря на то что знакомы они всего 5 недель, вместе чувствуют себя великолепно, как будто прожили всю жизнь рядом. Вот уже десять дней как они помолвлены [...]. Невеста приезжала приглашать нас: она была в сопровождении своего брата, сияющая, прелестная, как цветок в майский день. Она незнаваемо изменилась с того момента, как решилась ее судьба. Необходимы были обстоятельства подобного рода, чтобы сердце ее, страждущее любви, раскрылось. И она доказывает это удивительной привязанностью к своему жениху. Эта новость паразит кузена Николая, бедный молодой человек; теперь он должен отказаться от своей мечты о счастье, но если бы он мог... Если бы он мог!» [Из эпистолярного наследия декабристов..., т. 2, 2008, с. 36–37].



и устроить наше намерение. Уверен, что тебе несколько прискорбно должно быть известие сие, но, по крайней мере, оно решительно. Прощай, будь здоров. Преданный тебе Петр Муханов» [Из эпистолярного наследия декабристов..., т. 2, 2008, с. 37].

Надо помнить, что, к 1825 г., когда пришло известие о замужестве дочери адмирала, Муравьев еще находился на Кавказе, достигнув к этому времени чина полковника и поста командира 7-го Карабинерского полка. А через два года он сам женился на дочери генерал-майора Ф. И. Ахвердова, бывшего правителя Грузии (в 1808–1811 гг.) — Софье. Показательно, что старшая сестра последней — Нина Федоровна Голицына (жена кн. Андрея Борисовича Голицына, урожд. Ахвердова) — в свое время познакомила Наталью Мордвинову со Львовым.

Так дважды адмирал Мордвинов, не желая того, подтолкнул Николая Муравьева к кардинальной смене деятельности и интересов, фактически дав старт его кавказской карьере (венцом которой стал пост наместника на Кавказе и командующего Отдельного Кавказского корпуса, реноме победителя турок и покорителя Карса, что, в свою очередь, дало ему известную всем приставку к фамилии — «Карский»).

Список литературы / References

1. *Акты, собранные Кавказской Археографической Комиссией*. Т. II. Под ред. А. П. Берже. Тифлис: Тип. Главного управления наместника кавказского, 1868 [*Acts Collected by the Caucasian Archaeographic Commission. Vol. II*. Ed. by A. P. Berzhe. Tiflis: Tipografiya Glavnogo upravleniya namestnika Kavkazskogo, 1868 (in Russian)].
2. *Акты, собранные Кавказской Археографической Комиссией*. Т. III. Под ред. А. П. Берже. Тифлис: Тип. Главного управления наместника кавказского, 1869 [*Acts Collected by the Caucasian Archaeographic Commission. Vol. III*. Ed. by A. P. Berzhe. Tiflis: Tipografiya Glavnogo upravleniya namestnika Kavkazskogo, 1869 (in Russian)].
3. *Акты, собранные Кавказской Археографической Комиссией*. Т. IV. Под ред. А. П. Берже. Тифлис: Тип. Главного управления наместника кавказского, 1870 [*Acts Collected by the Caucasian Archaeographic Commission. Vol. IV*. Ed. by A. P. Berzhe. Tiflis: Tipografiya Glavnogo upravleniya namestnika Kavkazskogo, 1870 (in Russian)].
4. *Акты, собранные Кавказской Археографической Комиссией*. Т. V. Под ред. А. П. Берже. Тифлис: Тип. Главного управления наместника кавказского, 1873 [*Acts Collected by the Caucasian Archaeographic Commission. Vol. V*. Ed. by A. P. Berzhe. Tiflis: Tipografiya Glavnogo upravleniya namestnika Kavkazskogo, 1873 (in Russian)].
5. *Акты, собранные Кавказской Археографической Комиссией*. Т. VI. Под ред. А. П. Берже. Тифлис: Тип. Главного управления наместника кавказского, 1874–1875 [*Acts Collected by the Caucasian Archaeographic Commission. Vol. VI*. Ed. by A. P. Berzhe. Tiflis: Tipografiya Glavnogo Upravleniya Namestnika Kavkazskogo, 1874–1875 (in Russian)].



6. *Архив графов Мордвиновых*. Т. 5. СПб.: Типография И. Н. Скороходова, 1902 [*Archive of Counts Mordvinovs*. Vol. 5. St. Petersburg: Tipografiya of I. N. Skorokhodov, 1902 (in Russian)].
7. *Архив графов Мордвиновых*. Т. 6. СПб.: Типография И. Н. Скороходова, 1902 [*Archive of Counts Mordvinovs*. Vol. 6. St. Petersburg: Tipografiya of I. N. Skorokhodov, 1902 (in Russian)].
8. *Архив графов Мордвиновых*. Т. 7. СПб.: Типография И. Н. Скороходова, 1903 [*Archive of Counts Mordvinovs*. Vol. 7. St. Petersburg: Tipografiya of I. N. Skorokhodov, 1903 (in Russian)].
9. *Архив графов Мордвиновых*. Т. 9. СПб.: Типография И. Н. Скороходова, 1903 [*Archive of Counts Mordvinovs*. Vol. 9. St. Petersburg: Tipografiya of I. N. Skorokhodov, 1903 (in Russian)].
10. *Архив графов Мордвиновых*. Т. 10. СПб.: Типография И. Н. Скороходова, 1903 [*Archive of Counts Mordvinovs*. Vol. 10. St. Petersburg: Tipografiya of I. N. Skorokhodov, 1903 (in Russian)].
11. Ермолов А. П. *Кавказские письма: 1815–1860*. СПб.: Журнал «Звезда», 2014 [Ermolov A. P. *Caucasian letters: 1815–1860*. St. Petersburg: Magazine “Zvezda”, 2014 (in Russian)].
12. *Записки А. П. Ермолова. 1798–1826 гг.* Сост. и коммент. В. А. Фёдорова. М.: Высшая школа, 1991 [*Notes by A. P. Ermolov. 1798–1826*. Comp. and comment. V. A. Fyodorov. Moscow: Higher school, 1991 (in Russian)].
13. Записки Н. Н. Муравьёва. *Русский архив*. 1885. Вып. 9. С. 5–84; Вып. 10. С. 225–262; Вып. 11. С. 337–408; Вып. 12. С. 451–497 [Notes by N. N. Muravyov. *Russian archive*. 1885. Issue 9, pp. 5–84; Issue 10, pp. 225–262; Issue 11, pp. 337–408; Issue 12, pp. 451–497 (in Russian)].
14. Записки Н. Н. Муравьёва. *Русский архив*. 1886. Вып. 1. С. 7–54; Вып. 2. С. 69–146; Вып. 4. С. 445–524; Вып. 5. С. 5–32; Вып. 11. С. 289–340; Вып. 12. С. 433–476 [Notes by N. N. Muravyov. *Russian archive*. 1886. Issue 1, pp. 7–54; Issue 2, pp. 69–146; Issue 4, pp. 445–524; Issue 5, pp. 5–32; Issue 11, pp. 289–340; Issue 12, pp. 433–476 (in Russian)].
15. Записки Н. Н. Муравьёва. *Русский архив*. 1887. Вып. 9. С. 5–42; Вып. 10. С. 145–176; Вып. 11. С. 393–416 [Notes by N. N. Muravyov. *Russian archive*. 1887. Issue 9, pp. 5–42; Issue 10, pp. 145–176; Issue 11, pp. 393–416 (in Russian)].
16. Записки Н. Н. Муравьёва. *Русский архив*. 1888. Вып. 1. С. 71–92; Вып. 2. С. 235–258; Вып. 3. С. 393–432; Вып. 5. С. 97–122; Вып. 7. С. 313–352; Вып. 9. С. 5–48; Вып. 10. С. 193–224; Вып. 11. С. 385–433 [Notes by N. N. Muravyov. *Russian archive*. 1888. Issue 1, pp. 71–92; Issue 2, pp. 235–258; Issue 3, pp. 393–432; Issue 5, pp. 97–122; Issue 7, pp. 313–352; Issue 9, pp. 5–48; Issue 10, pp. 193–224; Issue 11, pp. 385–433 (in Russian)].
17. *Из эпистолярного наследия декабристов. Письма к Н. Н. Муравьеву-Карскому / Под ред. акад. М. В. Нечкиной; Вступ. статья и коммент. И. С. Калантырской; Пер. Е. Н. Советовой. М.: [б. и.], 1975* [*From the epistolary legacy of the Decembrists. Letters to N. N. Muravyov-Karsky*. Ed. by acad.



- M. V. Nechkina; Introd. and comment. by I. S. Kalantyrskaya; Transl. by E. N. Sovetova. Moscow: [without publisher], 1975.
18. *Из эпистолярного наследия декабристов. Письма к Н. Н. Муравьеву-Карскому*. Т. 2. СПб.: Нестор-История, 2008 [*From the epistolary legacy of the Decembrists. Letters to N. N. Muravyov-Karsky*. Vol. 2. St. Petersburg: Nestor-History, 2008].
 19. Иконников В. С. *Граф Н. С. Мордвинов*. СПб.: Тип. А. Траншеля, 1873 [Ikonnikov V. S. *Count N. S. Mordvinov*. St. Petersburg: Tipografiya of A. Transhel, 1873].
 20. Лапин В. В. *Цицианов*. М.: Молодая гвардия, 2011 [Lapin V. V. *Tsitsianov*. Moscow: Molodaya gvardiya, 2011].
 21. Муравьев Н. Н. *Путешествие в Туркмению и Хиву в 1819 и 1820 годах, Гвардейского Генерального штаба капитана Николая Муравьева, посланного в эти страны для переговоров*. М.: Тип. Августа Семена, 1822 [Muravyov N. N. *Journey to Turkmenistan and Khiva in 1819 and 1820, of the Guards General Staff of Captain Nikolai Muravyov, sent to these countries for negotiations*. Moscow: Tipografiya of Augusta Semena, 1822].
 22. Руммель В. В. Голубцов В. В. *Родословный сборник русских дворянских фамилий*. Т. 1. СПб.: Изд. А. С. Суворина, 1886 [Rummel V. V., Golubtsov V. V. *Genealogical collection of Russian noble families*. Vol. 1. St. Petersburg: Publishing house A. S. Suvorin, 1886].
 23. Приложение к запискам Ермолова. Ч. II: 1816–1827 гг. *Чтения в Императорском обществе истории и древностей Российских*. Кн. 3. 1867. М.: Университетская типография, 1867 [Applications to Ermolov's notes. Part II. 1816–1827. *Readings in the Imperial Society of Russian History and Antiquities*. Book 3. 1867. Moscow: University Tipografiya, 1867].
 24. Тимофеев Д. В. Мордвинов Николай Семенович. *Большая Российская Энциклопедия*. Т. 21. М.: НИ БРЭ, 2012. С. 100–102 [Timofeev D. V. Mordvinov Nikolai Semenovich. *Great Russian Encyclopedia*. Vol. 21. Moscow: NI BRE, 2012, pp. 100–102].

Информация об авторе

Муханов Вадим Михайлович — кандидат исторических наук, заведующий Сектором Кавказа, Национальный исследовательский институт мировой экономики и международных отношений им. Е. М. Примакова РАН; vadim_muhanov@inbox.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7771-8350>.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 01.09.2023; одобрена рецензентами 08.09.2023; принята к публикации 10.09.2023; опубликована 10.11.2023.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.



ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Муханов В. М. Адмирал Н. С. Мордвинов и Кавказ
Ориенталистика. 2023;6(3-4):456-476

Information about the author

Vadim M. Mukhanov — Ph. D (Hist.), head of Sector for the Caucasus, Primakov National Research Institute of World Economy and International Relations of the Russian Academy of Sciences Moscow, Russia; vadim_muhanov@inbox.ru. vadim_muhanov@inbox.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7771-8350>.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 01.09.2023; approved after reviewing 08.09.2023; accepted for publication 10.09.2023; published 10.11.2023.

The author has read and approved the final manuscript.

HISTORY OF THE EAST Universal History ИСТОРИЯ ВОСТОКА Всеобщая история

Научная статья

УДК 929.5:395

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-477-492>

Исторические науки

Титулатура кара-китайских правителей в мусульманских источниках XII–XV веков

Дмитрий Михайлович Тимохин

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

horezm83@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9093-5269>

Аннотация. Держава кара-китаев за сравнительно небольшой, по историческим меркам промежуток, времени со второй четверти XII по начало XIII в. оказала огромное влияние на политическое развитие восточного Дешт-и Кыпчака, равно как и на оседлые мусульманские регионы Мавераннахра и Хорасана. Правители кара-китаев активно вмешивались в борьбу за «сельджукское наследство» после смерти султана Санджара в 1157 г. с хорезмшахами из династии Ануштегинидов и султанами Гура, подчинить своей власти региональных правителей Мавераннахра, а также отдельные кочевые тюркские племена в этих землях — например, карлуков. В связи с этим история кара-китайской державы нашла свое отражение в многочисленных мусульманских исторических и географических сочинениях домонгольской эпохи, так и более позднего периода. Современные исследователи, как в работах по истории Центральной Азии, так и в немногочисленных трудах, непосредственно касающихся кара-китайской державы, называют кара-китайского правителя единообразно — «Гур-хан». Однако такого единодушия в отношении титулатуры кара-китайского правителя нет в составе мусульманских исторических и географических сочинений, особенно домонгольского времени. Более того, до определенного момента титул «Гур-хан» в них вообще не встречается, а мусульманские авторы используют иные маркеры для обозначения кара-китайского правителя. В связи с этим было интересно проследить эволюцию этой титулатуры в составе мусульманских источников не только XII — начала XIII вв., но и в составе более поздних памятников. Все это позволит более четко понимать не только как титуловали кара-китайского правителя авторы разного времени, но и что они понимали под тем или иным титулом, как хорошо представляли себе его происхождение и т. д. Это же позволит выделить определенную традицию описания истории кара-китайской государ-



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



ственности в составе мусульманских исторических сочинений и обозначить ключевые в данном случае памятники, а также выделить определенные дискуссионные сюжеты, связанные с титулатурой кара-китайских правителей.

Ключевые слова: Гур-хан, кара-китай, мусульманская историография, титулатура, Центральная Азия

Благодарности: Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00736 «Дешт-и Кыпчак и сопредельные оседло-земледельческие территории X–XIII вв.: опыт изучения взаимодействия культур (на материале письменных источников)», <https://rscf.ru/project/23-28-00736/>.

Для цитирования: Тимохин Д. М. Титулатура кара-китайских правителей в мусульманских источниках XII–XV веков. *Ориенталистика*. 2023;6(3-4):477-492. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-477-492>.

Original article

History studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-477-492>

Titulature of the Kara-Khitay rulers in Muslim sources of the 12th–15th centuries

Dmitry M. Timokhin

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

Abstract. The power of the Qara-Khitay for a relatively short period of time, by historical standards, from the second quarter of the 12th to the beginning of the 13th centuries. had a huge impact on the political development of eastern Desht-i Qipchak, as well as on the settled Muslim regions of Transoxiana and Khorasan. The rulers of the Qara-Khitay actively intervened in the struggle for the “Seljuk inheritance” after the death of Sultan Sanjar in 1157 with the Khorezmshahs of the Anushteginid dynasty and the sultans of Gur, to subordinate to their power the regional rulers of Transoxiana, as well as individual nomadic Turkic tribes in these lands — for example, the Qarluks. In this regard, the history of the Qara-Khitay state was reflected in numerous Muslim historical and geographical writings of the pre-Mongol era and later period. Modern researchers, both in their works on the history of Central Asia and in the few works dealing directly with the Qara-Khitay state, call the Qara-Khitay ruler uniformly — “Gur Khan”. However, there is no such unanimity regarding the title of the Qara-Khitay ruler in the composition of Muslim historical and geographical works, especially pre-Mongol time. Moreover, up to a certain point, the title “Gur Khan” does not occur in them at all, and Muslim authors use other markers to denote the Qara-Khitay ruler. In this regard, it was interesting to trace the evolution of this title as part of Muslim sources not only of the 12th — early 13th centuries, but also as part of later monuments. All this will make it possible to understand more clearly not only how the authors of different times titled the Qara-Khitay ruler, but also what they



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



understood by this or that title, how well they imagined its origin, etc. This will also allow us to highlight a certain tradition of describing the history of the Qara-Khitay statehood as part of Muslim historical writings and identify the key monuments in this case, as well as highlight certain controversial subjects related to the titulature of the Qara-Khitay rulers.

Keywords: Gur Khan, Qara-Khitay, Muslim historiography, titulature, Central Asia

Acknowledgements: The research was carried out at the expense of the grant of the Russian Science Foundation No. 23-28-00736 “Desht-i Qipchak and adjacent settled agricultural territories of the 10th–13th centuries: the experience of studying the interaction of cultures (based on written sources)”, <https://rscf.ru/en/project/23-28-00736/>.

For citation: Timokhin D. M. Titulature of the Qara-Khitay rulers in Muslim sources of the 12th–15th centuries. *Orientalistica*. 2023;6(3-4):000–000. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-000-000> (in Russian).

Анализу истории державы кара-китаев и ее влиянию на развитие различных регионов Центральной Азии в домонгольский период посвящено сравнительно немного специальных исследований [Пиков, 1989; Biran, 2005]. В то же время ее отдельные аспекты рассматривались авторами в составе более общих работ или трудов, посвященных смежной тематике (см. например: [Агаджанов, 1969; Ахинжанов, 1995; Бартольд, 1963(а), с. 23–109; Бартольд, 1963(б), с. 45–597; Буниятов, 1986; *The Cambridge History of Iran*, 1968; Golden, 1992]. Здесь исследователей преимущественно интересовала внешняя политика кара-китайских правителей, их вмешательство в дела Мавераннахра и восточного Дешт-и Кыпчака, борьба за «сельджукское наследство» в землях Хорасана после смерти в 1157 г. последнего сельджукского правителя этого региона — Му’изз ад-Дина Абу-л-Хариса Ахмада Санджара. При таком положении вещей некоторые аспекты истории державы кара-китаев до сих остаются практически без специального внимания исследователей, и здесь хотелось бы выделить следующий — важный, с точки зрения автора, — сюжет, которому и посвящена эта статья. Упоминание титула правителя кара-китайского государства в мусульманских источниках XII–XIV вв. требует пристально анализа по целому ряду причин: прежде всего, это касается титулатуры «гур-хан» (گور خان/کور خان), которая чаще всего используется исследователями применительно к правящей кара-китайской династии. М. Биран в своем классическом исследовании пишет по этому поводу следующее: «В то время как титул китайского императора был прямым продолжением титулатуры Ляо, титул *Гурхан*¹ не использовался вплоть до времени Даши. Значение этого названия — вселенский Хан, или Хан ханов, упоминается в мусульманских и монгольских источниках. Его внутриазиатское происхождение вполне очевидно, но его точная этимология все еще остается предметом дискуссии. Однако, взятый вместе с именем китайского импера-

¹ У М. Биран, в английском написании, — *Gürkhan*. И пояснение — *universal Khan*, or *Khan of Khans*.



тора, новый титул отражает двойную легитимацию Кара-китаев, китайскую и внутриазиатскую» [Biran, 2005, p. 38–39]. Для данного исследования важна не столько дискуссия вокруг значения и происхождения этого титула, о чем писали многие исследователи, в частности В. В. Бартольд [Бартольд, 1968(а), с. 528; Бартольд, 1968(б), с. 542–546], (см. также: [Doerfer, 1967, S. 633–663; Menges, 1952, S. 84–88; Menges, 1953, S. 68–79; Rybatzki, 2006, S. 522–523]), сколько тот факт, что в мусульманской историографии кара-китайских правителей далеко не всегда называли «гур-хан».

В одной из более ранних работ уже было обращено внимание на то, что в рамках мусульманской историографии одна из первых попыток предложить законченное описание истории кара-китайской державы принадлежит Ата-Малику Джувеини, а заложенная им в «Тарих-и Джахан-гошай» традиция нашла свое отражение в более поздних сочинениях [Тимохин, 2021, с. 250–261; Тимохин, 2022, с. 371–382]. Что же касается более ранних мусульманских источников, то в них, за редким исключением, предлагаются лишь обрывочные сведения о кара-китаях и их державе. Отсутствие сколько-нибудь единообразного описания происхождения и истории этого государственного образования в мусульманских сочинениях XII — начала XIII в. приводит к тому, что и в отношении титулатуры кара-китайского правителя у авторов этого времени не наблюдается никакого единства. В связи с этим в рамках данного исследования хотелось бы проследить эволюцию титулатуры кара-китайских правителей в домонгольской мусульманской историографии, сравнить приводимые здесь сведения с данными более поздних исторических сочинений и попытаться понять логику использования авторами тех или иных вариантов титула. Такой анализ важен, так как может помочь понять, какое место в картине мира мусульманских историков занимали кара-китайцы, как эти авторы идентифицировали их правителей, и как менялась данная идентификация, какие объяснительные модели они использовали не только в отношении титула кара-китайского правителя, но и относительно его происхождения и генезиса самой державы. Поскольку, как уже отмечалось выше, некоторые шаги в этом направлении уже были предприняты автором, отдельные сюжеты будут рассмотрены менее подробно, в то время как другие — напротив — станут объектом пристального внимания.

В мусульманских исторических сочинениях XII в. сведения о кара-китаях впервые появляются, преимущественно, в связи с описанием сражения на Катаванской равнине 1141 г. между ними и войсками сельджукского султана Му'изз ад-Дина Абу-л-Хариса Ахмада Санджара, то есть чаще всего историки того времени начинают свое повествование о них не с момента образования их державы, а с их первого военного столкновения за господство в Мавераннахре. Это свойственно как памятникам круга «сельджукской историографии» XII в., так и историческим сочинениям, написанным вне этой традиции [Тимохин, 2021, с. 250–261].

Разумеется, это общее место, из которого существуют исключения: некоторые авторы предоставляют сведения, связанные с образованием кара-китайской державы, упоминают они и другие эпизоды с участием кара-китаев. Однако такого рода тексты будут рассмотрены в этой статье отдельно. Что



же касается титулатуры кара-китайских правителей, то сразу стоит сказать о том, что у авторов XII в. относительно нее не сложилось какой-либо четкой традиции. Чтобы проиллюстрировать этот тезис достаточно обратиться к упомянутым памятникам «сельджукской историографии»: в частности, у 'Имад ад-Дина Исфакхани в «Нусрат ал-фатра ва 'усрат ал-фитра» предводитель кара-китаев в битве на Катаванской равнине именуется — *уз-хан*, владыка Хитаи, Хотана и На'ма (اوزخان صاحب خطا و ختن و نعم) [Histoire des seldjoudes..., 1889, p. 277]. В комментариях к изданию арабского текста сочинения Исфакхани приводятся также написание этого титула как *ур-хан* (اورخان), и оба этих варианта титулатуры, по мнению издателя «Нусрат ал-фатра», стали основой для более известного исследователям варианта — *гур-хан* / *кур-хан* (گورخان/کورخان) [Histoire des seldjoudes..., 1889, p. 277, comment. B].

Следует обратить внимание не только на сам титул *уз-хан* / *ур-хан*, который упоминает Исфакхани, но и на его продолжение, которое связывает текст «Нусрат ал-фатра» с более поздним сочинением Садр ад-Дина ал-Хусайни «Ахбар ад-Даулат ас-Селджукийя», известным также как «Зубдат ат-таварих фи ахбар ал-умара ва-л-мулук ас-селджукийя» [ал-Хусайни, 1980]. Этот автор, также при описании предыстории сражения на Катаванской равнине, пишет о правителе кара-китаев следующее: «Султан (т. е. Санджар. — Д. Т.) не принял этого, и [такое] положение привело к тому, что они (т. е. карлуки. — Д. Т.) отправились в страну тюрок и пришли в ставку (*хадрат*) Гюр-хана — владыки хитаи, Хотана и На'ма. Он (Гюр-хан) был величайшим [владыкой] из безбожных (*куффар*) тюрок и самым сильным среди них. Его велениям подчинялись вплоть до границ Китая» [ал-Хусайни, 1980, с. 91]. Здесь следует обратить внимание на то, что непосредственно в тексте рукописи сочинения ал-Хусайни нет упоминания титула *гур-хан* — оно включено в русский перевод источника, где в комментарии З. М. Буниятов сообщает, что вместо этого титула «в рук.: Ур-хан» [ал-Хусайни, 1980, с. 91, comment. К]. Действительно, на листе 52б рукописи «Ахбар ад-Даулат» мы находим написание этого титула как اورجان [ал-Хусайни, 1980, л. 52б]. Второй момент касается в целом описания ал-Хусайни, которое в сравнении с текстом «Нусрат ал-фатра» представляет собой его расширенную и дополненную версию: ал-Исфакхани также пишет о том, что *уз-хан* / *ур-хан* был «величайшим правителем безбожных (*куффар*) Хитаи» и «его приказам подчинялись вплоть до границ Китая (ал-Син الصين)» [Histoire des seldjoudes..., 1889, p. 277]. Связь между этими сочинениями, по крайней мере в этой части, вполне наглядна, так что присутствие у обоих авторов схожей титулатуры правителя кара-китаев не должно вызывать вопросов.

В данном случае важно отметить другое сочинение XII в., «Сельджукнамэ» Захир ад-Дина Нишапури, в котором автор также упоминает кара-китаев впервые при описании Катаванской битвы. Его рассказ об этом сражении, как уже было отмечено, несколько отличается от описаний других современников [Тимохин, 2021, с. 250–261], то же следует сказать и о приводимой им титулатуре кара-китайского правителя. «Неверный Эль-хан хитаев (الخان خطای كافر) против них отправил бесчисленное войско и тридцать четыре тысячи всадников Ирака были убиты и ранены, а из их числа — две тысячи



прославленных амиров и должностных лиц, так что ни до, ни после никто не писал ни о чем подобном» [Nishaburi, 1953, p. 46]. Данная титулатура была ошибочно прочитана автором ранее как «Эль-хан / Иль-хан» и при описании событий на Катаванской равнине у Мухаммад ибн Али Раванди в его «Рахат ас-судур ва аят ас-сурур» [Тимохин, 2021, с. 250–261], однако интересующий нас отрывок правильнее было бы читать следующим образом: «Эм-хан неверных хитаи (امخان كافر خطايي) выступил против них с бесчисленной, как песок армией и за ним двинулась кавалерия карлуков, [численностью] тридцать четыре тысячи воинов, и войско Хорасана оказалось бессильным. Лишь три тысячи человек [спаслись] из числа тридцати четырех тысяч прославленных эмиров и высокопоставленных чиновников и столпов государства, которые были убиты. И в эту эпоху не было описано ничего подобного» [Ravandi, 1921, p. 172]. Сложно не согласиться с издателем текста «Рахат ас-судур», Мухаммадом Икбалем, в том, что вариант «Эм-хан» выглядит ошибочным, однако предложенное чтение как «Ата-хан» (اتخان) [Ravandi, 1921, p. 172, comment. 6], несмотря на поддержку этой точки зрения отдельными исследователями, также выглядит странным [Tabakāt-i-Nāširī..., 1881, vol. I, p. 154, comment. 2]. Впрочем, гораздо важнее, что Мухаммад Икбал, вероятно, стал первым из исследователей мусульманских исторических сочинений XII в. круга «сельджукской историографии», который выдвинул следующий вариант трансформации титула правителя кара-китаев в этих текстах: «Уз-хан, Ур-хан и Ку-хан» (اوز خان و اور خان و كو خان) [Ravandi, 1921, p. 172, comment. 6]. Последний из вариантов, если следовать логике Мухаммада Икбала, и должен был сформировать привычный для сочинений монгольской эпохи вариант «Гур-хан / Кур-хан» (گور خان/کور خان). Ниже еще раз вернемся к этому сюжету, а пока приведу краткую характеристику других мусульманских сочинений XII в., содержащих сведения о кара-китаях.

В большинстве случаев эта информация также касается событий, прямо связанных с сражением на Катаванской равнине в 1141 г. и его последствий для Мавераннахра и Хорасана. При этом авторы домонгольской эпохи чаще всего не упоминают титулатуру правителя кара-китаев, да и их самих именуют просто «тюрьками» или «неверными тюрьками», не используя этноним «кара-китаи» и даже вариант — «хитаи» [Al-Muntazim fi Tarikh..., 1992, j. 18, p. 19; History of Damascus..., 1908, p. 275]. В отдельных текстах он все же встречается, однако титулатура кара-китайского правителя в них так же не фигурирует, как и в указанных выше источниках: «Однако султан Санджар в этом месте² сражался с неверными кара-китаями, и множество простых людей и воинов в этом месте стали шахидами. И во времена татар множество мусульман из этих мест также стали шахидами» [Nerchakhy, 1892, p. 246]. Впрочем, даже в составе историко-географических сочинений XII в. титулатура кара-китайских правителей, практически, не упоминается [Marvazi, 1942, p. 14–15], однако в таких текстах можно найти большой объем сведений относительно формирования кара-китайской державы, о чем молчит большинство авторов этого периода, начинающих свой рассказ об этом, как уже

² Речь идет о Катаванском сражении. — Д. Т.



было отмечено, с Катаванской битвы. Наиболее ярким примером будет рассказ из сочинения начала XIII в., «Джахан-наме» Мухаммада Наджиба Бакрана, в котором речь идет о миграции кара-китаев, захвате ими Баласагуна и начале кара-китайской государственности [Бакран, 1960, л. 17а; *Материалы по истории...*, 1973, с. 50]. Впрочем, по интересующей нас проблематике и в этом тексте информации нет, поскольку о кара-китайском правителе этот автор сообщает лишь то, что он — «последний эмир (киданей. — *Д. Т.*) был падишахом Чина» [Бакран, 1960, л. 17а; *Материалы по истории...*, 1973, с. 50].

Из всех сочинений домонгольского периода следует особо выделить «Чахар магалэ» Низами Арузи Самарканди, который, хоть и упоминает кара-китаев, как и его современники, в связи с событиями 1141 г., одним из первых использует титул *гур-хан* (گور خان/خور خان). «Гурхан Хитая сразился с султаном мира Санджаром ибн Малик-шахом у ворот Самарканды, и мусульманскому войску был нанесен такой роковой удар, что невозможно описать. И Мавераннахр перешел к нему, после того как был убит имам Востока Хисам ад-Дин — да вложит Аллах в уста ему его доказательство и да раскроет пред ним свой рай! Затем Бухару Гурхан передал Атмтегину, сыну эмира Бийабани, племяннику хорезмшаха Атсиза. И поручил его на время своего отъезда [попечению] ходжа имама Тадж ал-Ислам Ахмада ибн 'Абд ал-'Азиза, который был имамом Бухары из рода Бурхана, с тем, что все, что ни сделает [Атмтегин], он сделает по его указанию, и без его изволения не начнет никакого дела, и в отсутствие его не сделает ни шага. И Гурхан уехал и возвратился в Барсхан» [Самарканди, 1963, с. 50; *The Chahār maqála...*, 1900, р. 38–39]. Перед нами один из наиболее ранних примеров использования титула *гур-хан* применительно к кара-китайскому правителю в мусульманской историографии домонгольского периода: в сочинениях XIII в. эта титулатура практически полностью вытеснит более ранние ее варианты. Впрочем, прежде чем рассматривать более поздние исторические труды, разберем еще один пример из текстов XII в.

В одной из более ранних работ [Тимохин, 2022, с. 371–382], которая касалась вторжения кара-китайских войск в земли Кашгара и Баласагуна, уже говорилось об анонимном персидском сочинении 1133 г., которое представляет собой копию письма султана Санджара в Багдад, датированного 527 г. х. (1132 / 1133 г.). На этот документ обратил внимание еще В. Р. Розен [*Collections scientifiques...*, 1886, р. 146–159], а другой выдающийся востоковед, В. В. Бартольд, опубликовал оригинальный текст в составе первого тома «Туркестана в эпоху монгольского нашествия» [Бартольд, 1898, с. 35–37]. В составе этого источника рассказывается о победе караханидского правителя Кашгара, хана Ахмада, над «мятежными неверными [под руководством] одноглазого, который уже несколько лет назад явился из глубин Туркестана со многими воинами и распространил притеснения вплоть до границ стран Ислама» [Бартольд, 1898, с. 37]. Данный рассказ повествует об одном из первых вторжений кара-китаев в пределы Кашгара, а предводитель этих «неверных», о котором сообщает анонимный автор не носит титула, а лишь прозвище «Одноглазый» (اعور), однако это не совсем верно. Прежде чем обосновать подобное заявление, приведу здесь выдержку из более позднего сочинения



Ибн ал-Асира, «ал-Камил фи-т-тарих»: этот арабский историк также сообщает о некоем одноглазом предводителе кара-китаев. «Еще до этого, в пятьсот двадцать втором году, Кривой (Одноглазый), а он гурхан ас-Сини, достиг границ Кашгара с большим числом [воинов], какое знает только Аллах. Против него вооружился владетель Кашгара, то есть ильхан Ахмад ибн ал-Хасан. Он собрал свои войска и вышел к нему. Они встретились, сразились и Кривой ас-Сини, гурхан, был разбит и много его сторонников было убито. Затем [ильхан Ахмад] умер, и его место занял гурхан ас-Сини. А это [слово], то есть «гур» на китайском языке [означало] прозвище величайшего из царей, а [слово] хан — прозвище тюркских царей, означающее «величайший из царей»» [Ибн ал-Асир, 2006, с. 244; *Ibn-el-Athiri Chronicon...*, 1876, р. 55]. Оба автора, и анонимный информатор, и Ибн ал-Асир используют одно и то же определение к предводителю кара-китаев — *اعور*, или *الاعور*. При этом более поздний автор добавляет к нему еще и хорошо известный нам уже титул *гурхан* с уточнением «ас-Сини». В той же статье автор подчеркивал тот факт, что нигде более в мусульманских источниках не встречается указание на «одноглазого» вождя кара-китаев и постарался обосновать вероятную историографическую связь между анонимным персидским текстом 1133 г. и «ал-Камил фи-т-тарих» [Тимохин, 2022, с. 371–382]. Однако вопрос о том, почему правитель кара-китаев внезапно становится «одноглазым», или же он действительно мог иметь (или получить) такое увечье, до этого момента оставался открытым.

Второй вариант объяснения кажется маловероятным, поскольку о каких-либо физических увечьях кара-китайских правителей или их военачальников ничего не сообщают ни ранние, ни поздние мусульманские исторические сочинения, за исключением приведенных выше. Поэтому гораздо более вероятным остается ошибка анонимного автора XII в., которую затем транслирует более поздний Ибн ал-Асир³. Рискну предположить, что сообщение из анонимного персидского сочинения 1133 г. содержит в себе первую — пусть и ошибочную — попытку передать титул *гурхан*, который, как уже было отмечено, авторы домонгольской эпохи пытались передать различным образом: *اوز خان / اور خان / كو خان*. Недаром наиболее ранние авторы использовали вариант *уз-хан / ур-хан* (*اوز خان / اور خان*), и первая часть этого титула легко могла трансформироваться из *اعور* с выпадением лишь одной буквы. Вероятно, анонимный автор текста 1133 г. пытался передать незнакомую ему титулатуру и вовсе не имел в виду внешнее увечье предводителя кара-китаев. Более поздний Ибн ал-Асир мог воспринять это слово буквально, тем более что контекст указанного персидского сочинения позволял это сделать, и назвал правителя кара-китаев «кривым гурханом ас-Сини» или «кривым ас-Сини», сочетая реальный титул правителя с его трансформацией в более ранних мусульманских текстах.

Исходя из подобного предположения можно выстроить следующую схему трансформации титула кара-китайского правителя в мусульманских сочинениях домонгольской эпохи — *اوز خان ، اور خان ، كو خان ، كور خان ، گور خان*

³ На эту мысль автора натолкнули ценные замечания коллег — И. В. Зайцева и Т. К. Кораева, за что выражаю им искреннюю благодарность. — Д. Т.



Такая гипотеза представляется вполне логичной и объясняющей некоторые особенности трансформации обозначения правителя кара-китаев в мусульманских сочинениях. Однако это не означает, что данный вопрос автор закрыл, исследования в этом направлении будут продолжены.

Возвращаясь к титулатуре кара-китайских правителей в мусульманских исторических сочинениях, рассмотрим более поздние памятники, относящиеся уже к монгольской эпохе. Здесь необходимо выделить два важных момента: если в памятниках XII в. сведения о кара-китаях и их правителе приводятся в связи со сражением на Катаванской равнине, то среди памятников монгольской эпохи в рамках отдельных сочинений можно встретить попытки описать всю историю их державы. Однако чаще всего авторы XIII–XIV вв. ограничиваются рассказом о разгроме кара-китайской армии хорезмшахом 'Ала' ад-Дином Мухаммадом (1200–1220) и захватом власти в кара-китайском государстве Кушлу-ханом (Кучлуком) и его найманской элитой (см.: [ан-Насави, 1996, с. 45]).

Второй момент касается того, что даже в эту эпоху в мусульманской историографии не сразу сложилась общая идентификация титула кара-китайского правителя. В качестве примера можно вспомнить уже упомянутое сочинение Ибн ал-Асира и его современника — Мухаммада ал-Хамави [ал-Хамави, 1960]. Как уже отмечалось выше, первый из этих арабских историков, описывая историю державы кара-китаев с момента ее основания вплоть до захвата в ней власти Кушлу-ханом, именует кара-китайского правителя *гур-ханом* ас-Сини. У Мухаммада ал-Хамави в его «ат-Та'рих ал-Мансури» в рассказе о борьбе хорезмшаха Мухаммада с кара-китаями и о возвышении Кушлу-хана вообще нет упоминания титулатуры кара-китайского правителя в тех вариантах, которые мы видим в более ранних текстах, — здесь же он просто «хан» или «хакан» (خان / خاكان) [Мухаммад ал-Хамави, 1960, л. 1366]. Самих кара-китаев этот автор называет «народом Тамгаджа» (اهل طمغاخ) [Мухаммад ал-Хамави, 1960, л. 1366], а Кушлу-хана, захватившего власть в их державе, — «Кушлу-хан ал-Малик ал-Татар» (كوشلو خان الملك التتر) [ал-Хамави, 1960, л. 1366, 138a].

Младший современник Ибн ал-Асира, Шихаб ад-Дин Мухаммад ан-Насави, приводит в «Сират ас-султан Джалал ад-Дин Манкбурны» ту же титулатуру *гур-хан* в отношении кара-китайских правителей, но в весьма любопытном контексте. «Прибытие Кушлу-хана в упомянутую страну⁴ совпало с бегством хана ханов гюр-хана — государя ал-хита'и (خان الخانية گورخان ملك الخطايبية) с поля сражения, происшедшего между ним и султаном ['Ала' ад-Дином Мухаммадом]. Это была последняя битва между ними, и бегство привело гюр-хана к границам Кашгара. Мамду-хан начал склонять Кушлу-хана к походу на Кашгар и захвату гюр-хана, говоря ему: "Если ты победишь его и посадишь его на престол государства, никто из тюркских владык не воспротивится тебе, соблазнившись напрасными надеждами и превратностями судьбы"» [ан-Насави, 1996, с. 45].

⁴ Речь идет о землях Каялыка и Алмалыка. — Д. Т.



Здесь важно отметить, что ан-Насави приводит одновременно и сам титул *гур-хан*, и одно из его вероятных значений — «хан ханов». Можно предположить, что, как и для многих других мусульманских историков, автору «Сират ас-султан» была не совсем понятна этимология титула кара-китайских правителей, в результате чего мы наблюдаем определенную тавтологию в формах *хан ханов* и *гур-хан*. Это тем более странно, поскольку ан-Насави был прекрасно знаком с сочинением Ибн ал-Асира [ан-Насави, 1996, с. 40], где арабский историк предлагает объяснение титула *гур-хан*, которое было приведено выше [Ибн ал-Асир, 2006, с. 244; *Ibn-el-Athiri Chronicon...*, 1876, с. 55].

Впрочем, у чуть более поздних авторов, писавших свои сочинения вне традиции придворной монгольской историографии, мы наблюдаем ту же объяснительную модель, которую сформулировал Ибн ал-Асир. В частности, Джуджани в своем «Табакат-и Насири» пишет о правителях кара-китаев следующее: «Сначала, когда они только обрели могущество, главными среди них, сменяя друг друга, были несколько человек; и теми, кто жил ближе к моему времени и о ком я слышал от рассказчиков, были Йи-ма, Сункам, Арбаз, Тума и Банико [из Тараза], и их (кара-китаев. — Д. Т.) повелителем была женщина, и, наконец, после этой женщины был мужчина, и его титул был *Гур-хан*, и они имели обыкновение называть его «Ханом ханов» (*Хāн-и-Хāнāн*). Некоторые рассказывали, что этот *Гур-хан* тайно стал мусульманином, но лишь Аллаху введома правда в этом вопросе» [*Tabakāt-i-Nāṣirī...*, 1881, vol. II, p. 911–912].

Традиция описания истории кара-китаев и их державы в рамках придворной монгольской историографии была заложена в «Тарих-и Джахангошай» Ата-Маликом Джувеини: последний выделил целую главу «О ханах кара-китаев, их возвышении и гибели», в которой кратко рассмотрел всю историю этого государственного образования от миграции кара-китаев в пределы Баласагуна до захвата власти в их державе Кушлу-ханом [Juwaini, 1997, p. 354–361; *Ta'riḫ-i-Jahān-gushā...*, 1916, p. 86–94]. В частности, Джувеини сообщает о кара-китаях следующее: «Их настоящей родиной был Китай, где они были людьми могущественными и влиятельными. Какие-то веские причины привели к тому, что они были вынуждены покинуть свою страну и отправиться в изгнание, подвергая себя опасностям и перенося лишения в этом путешествии. Их правителя и лидера они называли *Гур-хан* (کور خان), то есть Хан ханов (خان خانان)» [Juwaini, 1997, p. 354. *Ta'riḫ-i-Jahān-gushā...*, 1916, p. 86]. Как видно из этой цитаты из «Тарих-и Джахангошай», Джувеини приводит и титул правителя кара-китаев — *Гур-хан*, и его значение, что в более ранних памятниках практически не встречается. Последующие мусульманские авторы, обращаясь к истории кара-китайского государства также использовали титул *гур-хан* с тем же значением, что мы наблюдаем в сочинении Джувеини (см.: [*The Ta'riḫ-i-Guzida...*, 1910, p. 131]). Отчасти выпадает из этого ряда сочинение Рашид ад-Дина Фазлоллаха «Джами' ат-таварих», которое историографически связано с «Тарих-и Джахангошай», однако по исследуемому вопросу предлагает несколько отличные сведения. В частности, рассказ об образовании державы кара-китаев, содержащийся в нем, во мно-



гом отличается от цитированного выше повествования Джувейни: «Согласно тому, что изложено, в то время, когда государь Джурджэ (чжурчжэней. — Д. Т.) выступил против государя Кара-Хитая и уничтожил его, один из влиятельных эмиров Кара-Хитая, по имени Туси Тайфу, бежал оттуда [из Кара-Хитая] и вступил в области киргизов, уйгуров и Туркестана. Он был умным и весьма даровитым человеком. Надлежащим порядком собрал у себя из тех пределов отряд и овладел всею областью Туркестана. [В силу этого] его прозвище [лакаб] стало гур-хан, т. е. великий государь. Это событие произошло в месяцы годов [52]2–523 хиджры [1128–1129 гг. н.э.]. После этого гур-хан умер; он имел восьмилетнего сына; его посадили на место отца и наименовали точно так же гур-хан» [Рашид ад-Дин, 1952, с. 78–79].

Среди более поздних мусульманских текстов титулатура кара-китайского правителя не подвергается существенным изменениям в сравнении с тем, что можно прочесть по этому поводу в «Тарих-и Джахан-гошай», однако, если более ранние авторы преимущественно упоминают ее при описании событий XII — начала XIII в., то отдельные историки XIV–XV вв. пишут о кара-китаеях и их правителях в рассказе о локальных династиях Ирана. Самый яркий пример в данном случае — династия Кутлуг-ханидов Кермана, чей основатель, хаджеб Барак, был напрямую связан с кара-китайской державой, о чем сообщают и отдельные более ранние авторы [ан-Насави, 1996, с. 134; Ибн ал-Асир, 2006, с. 383–384]. В составе «Симт ал-Ула лил-Хадра ал-Улийа» Насир ад-Дина Мунши Кермани о хаджебе Бараке сказано, что «он и его старший брат Хисам ад-Дин Хамитбур Тайангу были кара-китайскими амирами и столпами державы Хана ханов, потомка великого Гур-хана» [Kermani, 1328 / 1949, s. 22]. А у несколько более позднего Мо'ин ад-Дина Натанзи об этом же региональном правителе и его брате сказано: «Первым из них⁵ был хаджиб Барак, бывший эмиром Гур-хана кара-китаев: он и брат его Таянку носили звание эмиров улуса» [Naṭanzī, 1336/1957, s. 20]. Если у Мо'ин ад-Дина Натанзи мы не находим интерпретации титула *гур-хан*, то у Насир ад-Дина Мунши Кермани она присутствует в том же варианте, как ее приводит и Джувейни, что, в свою очередь, свидетельствует о том, что традиция титулования правителя кара-китаев и ее объяснение вполне устоялось в рамках различных мусульманских исторических сочинений за период со второй половине XIII до XV в.

Подводя итоги этого исследования, хотелось бы еще раз обратить внимание на несколько важных сюжетов. Несмотря на то, что в исследовательской практике титул правителя кара-китаев *гур-хан* является общим местом, такого единообразия не встречается в мусульманских исторических сочинениях XII–XV в. Наиболее ранние авторы зачастую вовсе не используют его как маркер правителя кара-китайского государства, и здесь единственным исключением станет труд «Чахар магалэ» Низами Арузи Самарканди. Остальные же историки и географы XII в. используют для этого титулы *ур-хан* / *уз-хан*, *эм-хан* и даже *ил-хан*: два последних представляются исключением из общего правила, которое отмечено только в текстах Нишапури

⁵ Т. е. первым из атабеков Кермана. — Д. Т.



и Раванди. В большинстве же случаев стоит отметить следующую трансформацию титула кара-китайского правителя, которая встречается уже у Мухаммада Икбала, — *уз-хан*, *ур-хан* и *ку-хан* (اوز خان و اور خان و كو خان). Подобное разнообразие вариантов титулатуры кара-китайского правителя в мусульманских сочинениях XII в. следует объяснять тем, что сам по себе титул *гур-хан* был неизвестен авторам этого времени и все приведенные выше варианты — попытка передать эту незнакомую им доселе титулатуру *гур-хан* / *кур-хан* (گور خان/کور خان). При этом некоторые из приведенных ранних сочинений вообще именуют кара-китайского правителя просто «владыкой» или «ханом», не упоминая никакого другого титула. Возвращаясь к вариантам *уз-хан*, *ур-хан* и *ку-хан* (اوز خان و اور خان و كو خان) стоит отметить, что упоминаемый в анонимном персидском сочинении 1133 г. одноглазый или кривой предводитель кара-китаев (اعور) является всего лишь попыткой автора этого текста передать тот же титул *гур-хан*, что позволило автору этой статьи дополнить трансформацию титула кара-китайского правителя в мусульманских сочинениях XII в. следующим образом — اوز خان ، اور خان ، گور خان ، کور خان ، گور خان. Использованное анонимным автором прозвище «одноглазый» (اعور), таким образом, должно восприниматься не как попытка описать физический дефект предводителя кара-китаев, а как неудачная и неточная передача его титула. Более поздний историк Ибн ал-Асир, хорошо знакомый с текстом анонимного персидского сочинения, просто буквально понял эту часть сообщения и упомянул «Кривого (Одноглазого)» (الاعور — Д. Т.) гурхана ас-Сини, властителя кара-китаев [Ибн ал-Асир, 2006, с. 244; Ibn-el-Athiri Chronicon, 1876, s. 55]. Это предположение дополнительно подтверждается и тем фактом, что в других мусульманских источниках, где содержится описание истории образования кара-китайского государства, нет ни слова про их одноглазого или кривого предводителя.

У мусульманских авторов XIII в. далеко не сразу складывается традиция описания титулатуры кара-китайского правителя, и здесь определенным рубежом стало появление сочинения Ата-Малика Джуве이니 «Тарих-и Джахаг-гошай», влияние которого на дальнейшее развитие историографии, по крайней мере персидской, общеизвестно. Именно этот историк не только приводит саму эту титулатуру, но и предлагает ее интерпретацию, которая в более поздних текстах остается, практически, неизменной. Впрочем, и в синхронно завершеном вместе с текстом Джуве이니 и независимо от него составленном «Табакат-и Насири» Джузджани мы находим и тот же титул — *гур-хан*, и то же его значение.

Все это говорит о том, что уже после падения кара-китайской государственности мусульманские авторы сумели окончательно определиться с тем, как именно следует называть правителя этой державы и что его титул означает. Подобная ситуация особенно интересна на фоне того, что было отмечено уже М. Биран [Biran, 2005, p. 216–217] и продемонстрировано автором в более раннем исследовании — отсутствие самого понятия «кара-китай» в мусульманских исторических сочинениях домонгольского периода [Тимохин, 2021, с. 250–261]. Таким образом, в момент непосредственных кон-



тактов между мусульманскими регионами Хорасана и Мавераннахра и кара-китаями последних именуют либо «хитаями», либо «неверными хитаями», или же «неверными тюрками», а относительно того, кто ими управляет, и вовсе не сложилось единого мнения. Из этого, как считает автор данной статьи, следует, что такого рода историографический казус требует дополнительного изучения, и надеется своей работой привлечь внимание других исследователей к этой научной проблеме.

Список литературы / References

1. Агаджанов С. Г. *Очерки истории огузов и туркмен Средней Азии IX–XIII вв.* Ашхабад: Ылым, 1969. [Agadzhanov S. G. *Essays on the history of the Oghuz and the Turkmens of Central Asia IX–XIII centuries.* Ashkhabad: Ylym, 1969 (in Russian)].
2. Ахинжанов С. М. *Кипчаки в истории средневекового Казахстана.* Алма-ата: Ылым, 1995 [Akhinzhanov S. M. *Qipchaks in the history of medieval Kazakhstan.* Alma-Ata: Gylym, 1995 (in Russian)].
3. Бартольд В. В. *Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Часть первая. Тексты.* СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1898 [Bartol'd V. V. *Turkestan during the Mongol invasion. Part one. Texts.* Saint-Petersbourg: Tipografija Imperatorskoj Akademii nauk, 1898 (in Arabic and Persian)].
4. Бартольд В. В. *Очерк истории Семиречья.* В: Бартольд В. В. *Сочинения.* Т. II, ч. 1: *Общие работы по истории Средней Азии.* М.: Наука, 1963(a). С. 23–109 [Bartol'd V. V. *An essay on the history of Semirechye.* In: Bartold V. V. *Essays.* Vol. II, pt. 1: *General works on the history of Central Asia.* Moscow: Nauka, 1963(a), pp. 23–109 (in Russian)].
5. Бартольд В. В. *Туркестан в эпоху монгольского нашествия.* В: Бартольд В. В. *Сочинения.* Т. I: *Туркестан в эпоху монгольского нашествия.* М.: Наука, 1963(б) [Bartol'd V. V. *Turkestan during the Mongol invasion.* In: Bartol'd V. V. *Works.* Vol. I: *Turkestan during the Mongol invasion.* Moscow: Nauka, 1963(б) (in Russian)].
6. Бартольд В. В. *Гурхан.* В: Бартольд В. В. *Сочинения.* Т. 5: *Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов.* М.: Наука, 1968(a). С. 528 [Bartol'd V. V. *Gur Khan.* In: Bartol'd V. V. *Essays.* Vol. 5: *Works on the history and philology of the Turkic and Mongolian peoples.* Moscow: Nauka, 1968(a), с. 528 (in Russian)].
7. Бартольд В. В. *Кара-китаи.* В: Бартольд В. В. *Сочинения.* Т. 5: *Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов.* М.: Наука, 1968(б). С. 542–546 [Bartol'd V. V. *Qara-Khitays.* In: Bartol'd V. V. *Essays.* Vol. 5: *Works on the history and philology of the Turkic and Mongolian peoples.* Moscow: Nauka, 1968(б), pp. 542–546 (in Russian)].
8. Бунятов З. М. *Государство Хорезмшахов-Ануштегинидов 1097–1231 гг.* М.: Наука, 1986 [Buniyatov Z. M. *The Khorezm state of Anushteginids 1097–1231.* Moscow: Nauka, 1986 (in Russian)].
9. Ибн ал-Асир. *«Ал-Камил фи-т-тарих» «Полный свод по истории». Избранные отрывки.* Пер. П. Г. Булгакова, Ш. С. Камолиддина. Ташкент: Узбекистан, 2006 [Ibn al-Athir. *“Al-Kamil fi-t-Tarikh” “Full arch of history”.*



- Selected passages*. Transl. by P. G. Bulgakov and Sh. S. Kamoliddin. Tashkent: Uzbekistan, 2006 (in Russian)].
10. *Материалы по истории киргизов и Киргизии*. Отв. ред. В. А. Ромодин. Вып. 1. М.: ГРВЛ, 1973 [*Materials on the history of the Kyrgyz and Kyrgyzstan*. Ed. by V. A. Romodin. Issue 1. Moscow: GRVL, 1973 (in Russian)].
 11. Мухаммад ал-Хамави. *ат-Та'рих ал-Мансури* («Мансурова хроника»). Изд. П. А. Грязневич. М.: Восточная литература, 1960 [Muhammad al-Hamawi. *at-Tarih al-Mansuri* ("Chronicle of Mansur"). Ed. by P. A. Griaznevich. Moscow: Vostochnaya literatura, 1960 (in Arabic)].
 12. Мухаммад ибн Наджиб Бакран. *Джахан-наме* («Книга о мире»). Изд. текста, введ. и указатели Ю. Е. Борщевского. М.: ГРВЛ, 1960. [Muhammad ibn Najib Bakran. *Jahan-nameh* ("The Book of the World"). Ed., introd. and indexes of Yu. E. Borshchevsky. Moscow: GRVL, 1960 (in Persian)].
 13. ан-Насави, Шихаб ад-Дин Мухаммад ибн Ахмад. *Сират ас-султан Джалал ад-Дин Манкбурны*: (Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны). Критич. текст, пер. с араб., предисл., коммент., примеч. и указатели З. М. Буниятова. М.: Восточная литература, 1996 [al-Nasawi, Shihab al-Din Muhammad ibn Ahmad. *Sirat as-Sultan Jalal ad-Din Mankburny*: (Biography of Sultan Jalal ad-Din Mankburny). Critical. text, transl. from Arabic, preface, comment., notes and indexes by Z. M. Bunyatov. Moscow: Vostochnaya literatura, 1996 (in Russian)].
 14. Пиков Г. Г. *Западные кидани*. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1989 [Pikov G. G. *Western Khitans*. Novosibirsk: Izd-vo Novosibirsk. un-ta, 1989 (in Russian)].
 15. Рашид ад-Дин. *Сборник летописей*. В 3 т. Пер. А. К. Арендса, Ю. П. Верховского, О. И. Смирновой, Л. А. Хетагурова. Т. 1, кн. 2. М. – Л.: Изд-во АН СССР, 1952 [Rashid ad-Din. *Collection of chronicles*. In 3 vols. Transl. by A. K. Arends, Yu. P. Verkhovsky, O. I. Smirnova, L. A. Khetagurova. Vol. I, book 2. Moscow – Leningrad: Publishing House of the USSR Academy of Sciences, 1952 (in Russian)].
 16. Самарканди Низами Арузи. *Собрание редкостей, или четыре беседы*. Пер.: С. И. Баевский, З. Н. Ворожейкина. М.: ГРВЛ, 1963 [Samarkandi Nizami Aruzi. *A collection of rarities, or four conversations*. Transl. by S. I. Baevsky, Z. N. Vorozheikina. Moscow: GRVL, 1963 (in Russian)].
 17. Тимохин Д. М. Обзор арабо-персидских источников домонгольского периода по истории государства кара-китаев: особенности структуры и содержания. *Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность*. 2021. № 6. С. 250–261. [Timohin D. M. Review of Arab-Persian sources of the pre-Mongol period on the history of the Kara-Kitai state: features of structure and content. *Vostok (Oriens). Afro-Asian Societies: History and Modernity*. 2021. No. 6, pp. 250–261 (in Russian)].
 18. Тимохин Д. М. Еще раз о кара-китаях в домонгольских мусульманских источниках на примере анонимного персидского сочинения 1133 г. *Монголоведение*. 2022. Т. 14. № 2. С. 371–382 [Timokhin D. M. Once again about the Qara-Khitay in pre-Mongol Muslim sources on the example of an anonymous Persian work of 1133. *Mongol Studies*. 2022;14(2):371–382 (in Russian)].



19. ал-Хусайни, Садр ад-Дин 'Али. *Ахбар ад-Даулат ас-Селджукиййа (Зубдат ат-таварих фи ахбар ал-умара ва-л-мулук ас-селджукиййа)* («Сообщения о Сельджукском государстве». «Сливки летописей, сообщающих о сельджукских эмирах и государях»). Пер. З. М. Бунятова. М.: Восточная литература, 1980. [Sadr ad-Din 'Ali al-Husajni. *Ahbar ad-Daulat as-Seldzhukijja (Zubdat at-tavarih fi ahbar al-umara va-l-muluk as-seldzhukijja)* ("Reports on the Seljuk state". "The cream of Chronicles, telling about the Seljuk emirs, and the lords"). Transl. by Z. M. Bunyatov. Moscow: Vostochnaya literatura, 1980 (in Russian)].
20. Biran M. *The Qara Khitai Empire in Eurasian History: Between China and the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
21. *The Cambridge History of Iran*. Ed. by J. A. Boyle. Vol. 5: *The Saljuq and Mongol Periods*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
22. *The Chahâr maqâla ("Four discourses")* of Nidhâmî-i-'Arûdí-i-Samarqandî. Transl. by E. G. Browne. London: Luzac & Co., 1900.
23. *Collections scientifiques de l'Institut des Langues Orientales du Ministère des Affaires Etrangères*. Vol. III. *Les manuscrits persans de l'Institut des langues orientales*. Décrits par le Baron Victor Rosen. Saint-Pétersbourg: Imp. de l'Académie impériale des sciences, 1886.
24. Doerfer G. *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*. Bd. 3. *Türkische Elemente im Neupersischen*. Wiesbaden: F. Steiner, 1967.
25. Golden P. B. *An introduction to the history of the Turkic peoples: Ethnogenesis and state-formation in medieval and early modern Eurasia and the Middle East*. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1992.
26. Histoire des seldjoudides de l'Iraq par al-Bondari d'après Imad ad-din al-Katib al-Isfahani. *Recueil de textes relatifs à l'histoire des seldjoudides*. Ed. by M. Th. Houtsma. Vol. II. Leiden: E. J. Brill, 1889. (In Arabic)
27. *History of Damascus 363-555 a. h.* by Ibn al-Qalanisy, ed. by H. F. Amedroz. Leyden: Brill, 1908 (in Arabic).
28. *Ibn-el-Athiri Chronicon quod perfectissimum inscribitur*. Vol. 11. Annos H. 527-583. Ed. by C. J. Tornberg. Leiden and Uppsala: E. J. Brill, 1876. (in Arabic).
29. Juwaini. *The History of the World-conqueror*. Transl. by J. A. Boyle. Manchester: Manchester University Press, 1997.
30. Kermani Nasir ad-Din Munshi. *Simt al-'ulii li'l-hadra al-'ulya*. Ed. I. 'Abbas. Tehran: Sherkat Sahami Chap, 1328/1949 (in Persian).
31. Marvazi Sharaf al-Zaman Tahir. *On China, the Turcs and India*, arabic text with an English translation commentary by V. Minorsky. London: The Royal Asiatic Society, 1942.
32. Menges K. H. Der titel 𐰽𐰺𐰍 𐰽𐰺𐰍 der Qara-Qytaj. *Ural-altaische Jahrbücher*. Bd. XXIV. 1952. H. 3-4, SS. 84-88.
33. Menges K. H. Titles and organizational terms of the Qyṭań (Liao) and Qara-Qytaj (Śi-Liao). *Rocznik Orientalistyczny*. 1953. T. XVII, pp. 68-79.
34. *Al-Muntazim fi Tarikh al-maluk wa al-umam* al ibn Jawzi. Beyrouth: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992. J. 1-19 (in Arabic).
35. Mu'in al-Dīn Naṭanzī. *Extraits du Muntakhab al-Tavarikh-i Mu'ini (Anonyme d'Iskandar)*. Ed. by J. Aubin. Tehran, 1336/1957 (in Persian).



36. Nerchakhy Mohammed. *Description topographique et historique de Boukhara*, publ. par Ch. Schefer. Paris: Leroux, 1892 (in Persian).
37. Nishaburi, Zahir ad-Din. *Salguk-name*. Tehran: Chaphaney-e Havar Tehran, 1953 (in Persian).
38. Ravandi Mohammad. *Rahat as-sudur va ayat as-sorur*, ed. by Mohammad Iqbal. Leiden – London: Luzac & Co., 1921 (in Persian).
39. Rybatzki V. *Die Personennamen und Titel der mittelmongolischen Dokumente: Eine lexikalische Untersuchung*. Helsinki: Yliopistopaino Oy, 2006.
40. *Ṭabakāt-i-Nāsirī: A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia, Including Hindustan; from A. H. 194 (810 A. D.) to A. H. 658 (1260 A. D.) and the Irruption of the Infidel Mughals into Islam*. By Minhāj-ud-dīn, Abū-'Umar-i-'Usmān; transl. from original Persian manuscripts by H. G. Raverty. Vol. I–II. London: Gilbert & Rivington, 1881.
41. *The Ta'rikh-i-Guzida or "Select History" of Ḥamdu'llāh Mustawfi-i-Qazwini*: compiled in A. H. 730 (A. D. 1330) and now reproduced in facsimile from a manuscript dated A. H. 857 (A. D. 1453). Vol. 1. Ed. by Edward Granville Browne. Leiden: E. J. Brill, 1910.
42. *Ta'rikh-i-Jahān-gushā of Alā'u d-Dīn 'Aṭa Malik-i Juwaynī (composed in A. H. 658 = A. D. 1260)*. Ed. by M. Qazvīnī. Leyden – London: E. J. Brill; Luzac & Co., 1916 (in Persian).

Информация об авторе

Тимохин Дмитрий Михайлович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва, Россия; horezm83@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9093-5269>

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 26.07.2023; одобрена рецензентами 25.09.2023; принята к публикации 10.10.2023; опубликована 10.11.2023.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Dmitry M. Timokhin — PhD (Hist.), senior researcher Fellow, Institute of Oriental studies of the RAS, Moscow, Russia; horezm83@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9093-5269>

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 26.07.2023; approved after reviewing 25.09.2023; accepted for publication 10.10.2023; published 10.11.2023.

The author has read and approved the final manuscript.

HISTORY OF THE EAST
Universal History
ИСТОРИЯ ВОСТОКА
Всеобщая история

Научная статья

УДК 94:903.22

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-493-508>

Исторические науки

Согдийский правящий род на кавказских рубежах
Халифата — Саджиды: II — Абу-л-Касим Йусуф
(900-е–920-е годы)

Тимур Казбекович Кораев

*Институт стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия,
tkoraev@gmail.com*

Янь Миньцзя

*Институт стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия,
katerina.chzhuana@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7989-0613>*

Аннотация. В статье анализируются основные этапы карьеры представителей одного из наиболее влиятельных семейств центральноазиатского происхождения на службе у Халифата в IX–X вв. Саджиды, чьи корни уходят в среду мелкой аристократии Среднеазиатского Междуречья (Согда и Ферганы) раннемусульманского периода, возвысились в окружении могущественных полководцев первых Аббасидов и дали три поколения деятельных администраторов и военачальников, которые запомнились исторической традиции как исламского, так и христианского Востока, прежде всего, ввиду своего положения как наместников (вали), представлявших (зачастую весьма формально) интересы Багдада на Юго-Восточном Кавказе и в Северо-Западном Иране. В их судьбе отразились противоречивые особенности становления, эволюции и деградации провинциальной элиты периода упадка Аббасидской державы.

Ключевые слова: Саджиды, Аббасиды, Кавказ, Иран, Халифат

Для цитирования: Кораев Т. К., Янь Миньцзя. Согдийский правящий род на кавказских рубежах Халифата — Саджиды: II — Абу-л-Касим Йусуф (900-е–920-е годы). *Ориенталистика*. 2023;6(3-4):493–508. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-493-508>.



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



A Sogdian clan in power at the Chaliphate's Caucasian frontier: The Sajids. II — Abu-l-Qasim Yusuf (900s — 920s)

Timur K. Koraev

Institute of Asian and African Studies, Moscow State University, Moscow, Russia,
tkoraev@gmail.com

Yan Minjia

Institute of Asian and African Studies, Moscow State University, Moscow, Russia,
katerina.chzhuana@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7989-0613>

Abstract. The article analyses the main stages in the career of an influential family having sprung from Central Asian soil in the service of the Caliphate during the 9th–10th centuries. The Sajids whose origins go back into the milieu of petty Transoxanian (Sogdian & Ferganian) aristocracy in the first age of Islam rose in the entourage of the powerful generals under the early Abbasids and gave three generations of masterful administrators and military chiefs who left an imprint in the historical memories of both the Muslim & the Christian contemporaries due to their functioning as governors (*wulat*) representing (often in a mostly formal way) the interests of Baghdad in South Eastern Caucasia and North Western Iran. Their destinies reflect the contradictory features in the formation, evolution and degradation of the provincial elite characteristic for the decades of Abbasid decline (860s–940s).

Keywords: Sajids, Abbasids, Caucasus, Iran, Caliphate.

For citation: Koraev T. K., Yan Minjia. A Sogdian Clan in Power at the Caliphate's Caucasian Frontier: The Sajids. II. Abu-l-Qasim Yusuf (900s–920s). *Orientalistica*. 2023;6(3-4):493–508. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-493-508> (in Russian).

Двадцатилетний брат Мухаммада ал-Афшина ибн Аби-с-Саджа Дивдада, Абу-л-Касим Йусуф, остался править Меккой до 885 г., когда произошло его столкновение с Бадром, гулямом наместника Медины Ахмада ибн Мухаммада ат-Та'и, который в том году руководил паломничеством (*амир ал-хаджж*) [Хамазани, 1967, с. 294; Табари, 1969, с. 8]. Распорядившись наложить кандалы на своего противника, он сам был схвачен группой воинов, которым помогли возмущенные паломники, освободившие Бадра, а затем и вывезен в Багдад. Несмотря на столь противоречивую память, оставленную в святых местах ислама, младший из братьев Саджидов, по-видимому, получил основательное образование и был известен современникам как знаток и ценитель арабской поэзии [Suli, 1935, p. 27, 268;





Ариб, 1967, с. 72; Ibn Zafir, 1823, р. 39]. Это, возможно, и позволило ему встроиться в правящие круги Багдада. В 893 г. он успешно действовал против хариджитов в области Мосула, отсылая пленных в столицу (из 32 привезенных в Багдад 25 были обезглавлены, 7 посажены в тюрьму) [Табари, 1969, с. 34]¹, а в 895 г. получил направление в Саймару на верхнем течении р. Керхе (ныне в Лурестане) для участия в походе Фатха ал-Каланиси, бывшего гуляма ал-Муваффака, по Джибалю [Jasut, 1867, р. 443]. Представившимся случаем он воспользовался, чтобы, угнав по пути караван с деньгами из халифской казны, сбежать к Мухаммаду в Мераге, где, по всей видимости, и остался на последующие несколько лет [Табари, 1969, с. 41; Ибн ал-Асир, 1987, с. 381–382; Мискавайх, 1997, с. 500].

Продолжая политику брата по созданию самостоятельного княжества к югу от р. Куры, Йусуф перенес свое местопребывание ближе к потенциальному театру военных действий — в Ардебиль, предварительно срыв стены Мераге [Istakhri, 1927, р. 181; Ibn Naukal, 1939, р. 335]. Он стремился навязать свое верховенство армянским царствам, успешно противопоставляя айраратским Багратидам васпураканских Арцрунидов [Artsruni, 1985, р. 345]. Вначале его союзником стал Смбат, который, однако, стремился выйти из-под его влияния [Artsruni, 1985, р. 346]. Для этого он, с одной стороны, укреплял отношения с куропалатом (правителем) картвельского княжества Тао-Кларджети Адарнасэ IV, с другой стороны, объявляя о своем прямом подчинении Багдаду, взывал к Аббасидам против их непомерно усилившегося наместника [Драсханакертци, 1986, с. 120]. Очевидно, чтобы выиграть время, Багратида, после первого вторжения Саджида в его владения, принял корону из его рук [Драсханакертци, 1986, с. 149–150]. Однако к халифу ал-Муктафи би-Ллаху (902–908 гг.) он направил посла с обещанием блюсти беспрекословное повиновение и уплачивать годовую дань непосредственно в багдадскую казну, а также с просьбой оказать подмогу против Йусуфа [Драсханакертци, 1986, с. 148; Асох'ик, 1864, с. 111]. Эти расчеты казались тем более оправданными, что ал-Муктафи би-Ллах всегда отказывал последнему в признании [Драсханакертци, 1986, с. 149; Асох'ик, 1864, с. 112]. В 904 г. он вознаградил Смбата присылкой короны, почетной одежды и ценных подарков. Узнав об этом, Йусуф двинулся на Ширак, но с приближением зимы предпочел провести ее в Двине [Багратуни, 1971, с. 186]. С наступлением 905 г., убедившись в открытом неповиновении Йусуфа и будучи не уверен в успехе собственных планов, ал-Муктафи послал Смбату письмо с приглашением выступить против общего врага [Драсханакертци, 1986, с. 153–154]. Смбат откликнулся на него, но события развивались слишком быстро: вали успел примириться с халифом и теперь требовал от него срочного внесения ежегодной дани с недоимками за минувшие годы [Драсханакертци, 1986, с. 153–150]. Смбату пришлось пойти на эти тяжкие условия и тем самым вызвать массовое недовольство

¹ Ибн ал-Асир под тем же годом сообщает о пленении Мухаммадом ибн Дивдадом 30 хариджитов по пути хаджа в Мосуле [Ибн ал-Асир, 1987, с. 376].



своих подданных. Ал-Муктафи в 908 г. даже послал в Азарбайджан 4000 воинов под началом Хакана ал-Муфлихи [Табари, 1969, с. 138; Ариб, 1967, с. 25]. Они, однако, вернулись с пути, когда, в результате переворота, на престол Халифата взошел Абу-л-‘Аббас с тронным именем ал-Муктадир би-Ллах (908–932).

В новых условиях Йусуф ибн Аби-с-Садж Дивдад изъявил покорность Багдаду, и его полномочия как вали не только в Азарбайджане и Арране, но и в Арминии, получили подтверждение². Более того, это подтверждение исходило от Абу-л-Хасана ‘Али ибн Мухаммада ал-Акули, выходца из влиятельнейшего шиитского рода финансистов Бану-л-Фурат, который в 908 г. возглавил все гражданское чиновничество Багдада в должности вазира [Хамазани, 1967, с. 193; Мискавайх, 1998, с. 58, 99]. Об особо тесной связи между Ибн ал-Фуратом и Ибн Аби-с-Саджем (скорее партнерской, нежели патронажно-клиентской — они принадлежали к разным властным иерархиям и социальным средам) свидетельствует крайне редкий в арабо-мусульманской нумизматике факт: чекан нескольких серий саджидских дирхамов и динаров, наряду с собственными именем и отчеством Йусуфа ибн Дивдада и прозванием и титулом «повелителя верующих» (*Абу-л-‘Аббас, амир ал-му’минин*), содержит упоминание *ал-вазир Абу-л-Хасан* [Фасмер, 1927, с. 32–33; Miles, 1938, p. 140–141, pl. VI, n. 156b]³.

О том, насколько свободно чувствовал себя в своих действиях Йусуф ибн Аби-с-Садж, свидетельствует уже то, что в том же 908 г. он завладел Тифлисом⁴ и около этого времени также поставил под свой контроль Дербент, воспользовавшись распрями внутри правившей там эмирской династии Хашимидов [Munejjim-bashi, 1958, p. 17–18; Мас’уди, 2005, с. 136–137]. Более того, восстановление стен этой цитадели мусульманской державы на Кавказе («Главных врат» — *Баб ал-абваб* арабской географической традиции) производилось

² Ибн ал-Асир и ал-Хамадани сообщают, что Йусуф был назначен наместником Азербайджана и Армении при условии доставлять ежегодно (*фи-с-сана*) в государственную казну 120 тыс. динаров, но ат-Табари и ‘Ариб не упоминают о его мирных переговорах с халифским двором, причем называют подвластными ему областями Азербайджан и Мерагу. Позже он в первый вазират Ибн ал-Фурата (908–912) от годичной выплаты (*мал йахмилуху фи кулл санат*) уклонялся, ссылаясь на конкретную причину (скорее всего, воссоздание оборонительной каменной стены Дербента, см. ниже), хотя Ибн ал-Асир считает, что он верно выполнил свое обещание [Ибн ал-Асир, 1987, с. 464; Хамазани, 1967, с. 194; Табари, 1969, с. 140–141; ‘Ариб, 1967, с. 34; Мискавайх, 1998, с. 99].

³ Аналогичный оттиск печати вазира, пользовавшегося доверием халифа в момент чеканки, прослеживается и на двух саманидских дирхамах: на них высечено, помимо начертания ал-Муктафи и Исма’ила ибн Ахмада, и «Вали ад-Даула» — почетное прозвание вазира ал-Касима ибн ‘Убайдаллаха [Tornberg, 1848, p. 162–163, n. 52, 58, tab. IX].

⁴ В коллекциях Упсальского университета и Государственного Эрмитажа известны идентичные дирхамы, чеканенные в 294 г.х. (906–907 гг.) в Тифлисе и от имени ал-Муктафи, но на них имя наместника пропущено [Тизенгаузен, 1873, № 2197; Bartholomaei, p. 224, № 13; Марков, 1896, с. 50; Tornberg, 1848, p. 107, n. 458, tab. VII].



им по указаниям от Абу-л-Хасана 'Али ибн ал-Фурата ал-Акули⁵. Оно отнюдь не было случайностью — первая половина X в. стала порой беспрецедентной активизации на Каспийском море русов, которые опустошали берега Юго-Восточного Кавказа, захватывая здесь многочисленный полон и грабя города, даже лежавшие глубоко внутри материка, куда они добирались вверх по рекам [Григорьев, 1876, с. 6–7].

Санкционируя власть Саджидов, Абу-л-'Аббас ал-Муктадир би-Ллах и стоявшие за ним вельможи параллельно подталкивали Смбата на борьбу с ними — поведение, довольно типичное для аббасидской дипломатии конца IX — начала X в., имевшей целью взаимное ослабление сильных региональных игроков через сталкивание их интересов [Artsruni, 1985, p. 310]. В меньшем масштабе этот стиль отражался и в саджидской политике по отношению к армянским правящим домам [Artsruni, 1985, p. 311]. Так, Йусуф, вознамерившись сокрушить дом Багратуни, сделал ставку на Гагик-Хачика Арцруни (у арабов — *Ибн ад-Дайрани*, по его отцу Деренику), который в 906–907 гг. завладел Нахичеванью [Драсханакертци, 1986, с. 157; Ibn Naukal, 1939, p. 348]. В 908 г. он присвоил ему царский титул и возложил на него корону [Драсханакертци, 1986, с. 158].

Весной 909 г. Йусуф вступил в восточноармянскую область Сюник, в пасхальное воскресенье победил ее князя (*ишхан*) и даже послал один из своих отрядов в горный Арцах (Карабахский хребет) [Драсханакертци, 1986, с. 159–160]. Здесь с ним сразился Смбат, но, потерпев поражение, оставил область противнику и перешел в пределы Абхазского царства [*Летопись Картли*, 1982, с. 51]. Вслед за тем саджидские силы взяли Двин и Тифлис и, преследуя Смбата, заняли Бочорму в Кахети, опустошили Картли, Самцхэ и Джавахети и после осады завладели крепостью Квели [*Летопись Картли*, 1982, с. 52; Ibn Naukal, 1939, p. 350]. Зимовал Йусуф в Двине, что позволило Смбату возвратиться в Еразговорс [Драсханакертци, 1986, с. 161]. Весной 910 г. они встретились на поле брани в округе Ниг [Драсханакертци, 1986, с. 162]. Армяне были разбиты, а сын Смбата, Мушел Багратуни, взят в плен. Затем Йусуф совершил разрушительные рейды по североармянским областям Гугарк и Ташир, в то время как его младшие союзники, братья Арцруни — Гагик-Хачик и Гурген — безуспешно осаждали крепость Валаршакерт в окру-

⁵ ас-Саби следующим образом рассказывает о восстановлении Йусуфом каспийского укрепления *Баб ал-абваб*. Так, приморская плотина (*ас-садд* или *ал-муруха*, с таможенным проходом, частично протягивающаяся в море — *фи-л-бахр*), построенная Ануширваном с целью блокировать конницу и суда хазар, обрушилась в годы вазирата Абу-л-Хасана ибн ал-Фурата. Йусуф выделил на ее возобновление 600 тыс. динаров, затем в письме вазиру принес извинение за невозможность уплачивать ежегодную подать, а тот выразил свое сочувствие и рекомендовал ему расспросить у местных старожил о том, как проводился ранее ремонт, чтобы найти резервные строительные материалы. Йусуф, следуя его совету, впоследствии обнаружил подземные хранилища брусчатки, железной арматуры и свинцовых пломб, по этой причине его траты на ремонт оборонительных сооружений свелись лишь к оплате строителям (не указана точная сумма). Данное событие имело место, предположительно, около 908 г., так как при 3-м назначении (923–924 гг.) Ибн ал-Фурат стал строго взыскивать недоимку по налогам [Sābi, 1904, p. 208, 217–218].



ге Багреванд (Алашкертская долина) [Artsruni, 1985, p. 323–324]. Сыграло свою роль и то, что в 912 г. лишился своего поста Абу-л-Хасан 'Али ибн ал-Фурат, и это побудило Йусуфа впоследствии удерживать по крайней мере часть годовой дани, причитавшейся с его владений [Мискавайх, 1998, с. 100; Ибн ал-Асир, 1987, с. 492]. Когда сажидские войска достигли ядра багратидских владений — области Ширак, Смбату оставалось только обосноваться в «Синем замке» (Капуйт) округа Аршаруник, у истоков Аракса [Artsruni, 1985, p. 347; Асох'ик, 1864, с. 113]. В 913 г. Йусуф сначала отравил находившегося у него в заложниках царевича Мушела, а затем принудил к сдаче и его отца [Драсханакертци, 1986, с. 163–164]. Смбат смог скрыться в Шираке, но там его настиг Гагик Арцруни, который выдал его Йусуфу [Драсханакертци, 1986, с. 165–166; Гандзакеци, 1976, с. 78]. Продержав царя год в заточении, сажидский эмир около 914 г., осаждая славившуюся своей неприступностью твердыню Ернджак в Нахичеванском крае, предал его жестоким пыткам, потом же обезглавил и повесил в виду гарнизона крепости, чтобы побудить ее к сдаче [Драсханакертци, 1986, с. 167–169; Вардан, 1861, с. 111]. Тогда же разорению подверглась Южная Грузия [Летопись Картли, 1982, с. 53; Асох'ик, 1864, с. 114]. О том, что подобная беспощадность воспринималась даже в столице Халифата как некое превышение меры насилия в отношении «покровительствуемых» (*зимми*), говорит сообщение современника событий, географа Ибн Хаукаля, о том, что багдадцы в эти годы отказывались от покупки рабов из Арминии, присылаемых на невольничьи рынки «Города мира», зная, что мусульмане вероломно взяли в невольничество армян-христиан, принявших на себя дань и дополнительные поборы как гарантию мира [Ibn Naukal, 1939, p. 343]. Примерно в это же время покровительства могущественного вали искал хашимидский эмир Дербента 'Абд ал-Малик ибн Хашим, свергнутый своим племянником — и получил от него не только подтверждение своих прав, но и вооруженный отряд, который и восстановил его у власти [Munejjim-bashi, 1958, p. 17–18].

Спротивление Багратидов теперь возглавил младший сын Смбата, Ашот, которому удалось очистить от сажидских отрядов округа Багреванд, Аршаруник, Ширак и Ташир и всю область Гугарк [Драсханакертци, 1986, с. 174–175; Асох'ик, 1864, с. 116]. Достигнув Тифлиса, он получил признание от абхазского владыки Константина III (наиболее могущественного из всех картвельских монархов той эпохи) в качестве царя армян [Драсханакертци, 1986, с. 176]. Ответ «востикана» был незамедлителен: багратидские области подверглись жесточайшему разгрому и опустошению, а Двин в 917 г. перешел к Гагику Арцруни в обмен на изъявление безусловной покорности Йусуфу [Драсханакертци, 1986, с. 177–178; Асох'ик, 1864, с. 115]. Царевич Ашот и поддерживавший его председатель Армянской апостольской Церкви, католикос Иованнес Драсханакертци, должны были теперь возложить все надежды на помощь Византийской империи [Драсханакертци, 1986, с. 185–186]. В 918 г. патриарх Константинопольский Николай Мистик направил католикосу Иованнесу Драсханакертци письмо с обещанием военной помощи от императора, если армяне соединятся для противоборства с сарацинами [Драсханакертци, 1986, с. 187–188].



Пока же Йусуф мог бросить силы на противоположное Южному Кавказу направление — Северный Иран, куда в предыдущие годы распространили свое господство эмиры из дома Саманидов, в частности Наср ибн Ахмад. Последнего здесь представлял Мухаммад ибн 'Али Су'лук, в период перехода эмирской власти от Ахмада действовавший во многом по своему усмотрению. Он самостоятельно завоевал область Рея и примыкающие к ней страны, где на выгодных условиях получил право сбора (*муката'а*) поземельного налога (*харадж*) и доходов с имений (*дийа'*) [Мискавайх, 1998, с. 100; 'Ариб, 1967, с. 50; Хамазани, 1967, с. 200] и как раз в 917 г. нашел приют в Багдаде, где его облачили в почетную одежду [Мискавайх, 1998, с. 93; Ибн ал-Асир, 1987, с. 481, 492].

Однако и вали Азарбайджана чувствовал защищенными свои багдадские «тылы», поскольку в июне 917 г. на вазирском посту своего старинного соперника — 'Али ибн 'Ису из уважаемого рода врачей-христиан Бану-л-Джаррах — вновь сменил 'Али ибн ал-Фурат [Ибн ал-Асир, 1987, с. 492; Мискавайх, 1998, с. 95–96]. В 917–918 гг. его войска, своим приближением вынудив Мухаммада ибн 'Али отойти в Хорасан, взяли Казвин, Зенджан, Абхар и Рей (Мухаммадийю) [Мискавайх, 1998, с. 100]. Налогообложение с недавно завоеванных областей Йусуф вольно оставил себе. В оправдание своих действий он ссылаясь на то, что города северного Джибалия (прежде всего, Рей-Мухаммадийя) якобы передал под его управление халифским указом предыдущий вазир [Хамазани, 1967, с. 210].

Сам 'Али ибн 'Иса на учиненном ему допросе не отрицал лишь того, что с ведома халифа разрешил Йусуфу лишь вести боевые действия против Су'лука, но не занимать соответствующие центры⁶. Ал-Муктадир би-Ллах, крайне разгневанный происходящим, отверг все попытки саджидского наместника достичь взаимопонимания и отказал ему в правах на управление Реем [Мискавайх, 1998, с. 101; Хамазани, 1967, с. 211].

Зимой 917 г. против Йусуфа двинулось халифское войско под командованием Хакана, которое, несмотря на численный перевес, было рассеяно им под Реем-Мухаммадийей. Весной на него пошел главнокомандующий Халифата Му'нис ал-Музаффар, к которому примкнули остатки войска ал-Муфлихи ['Ариб, 1967, с. 64; Мискавайх, 1998, с. 101]. Отчасти, вероятно, под влиянием отставки своего «контрпартнера» в центре — Абу-л-Хасана ибн ал-Фурата, Йусуф пошел на переговоры, которые начал с просьбы оставить ему все заня-

⁶ В арабских источниках зафиксированы две отличающихся реплики 'Али ибн 'Исы, передаваемые Ибн Мискавайхи и 'Арибом соответственно: 1) «Не иначе, как эти боевые значки и инвеституру привез один из слуг властелина или какой-то полководец. Эти слуги и полководцы присутствуют перед Вами [т. е. ал-Муктадиром], спрашивайте у них. Ведает посольским приказом писец, которому [халиф] доверил составление инвеститур и указов о назначении вали, спрашивайте у него, написал ли он подобный документ»; 2) «Той областью, к завоеванию которой я побудил Ибн Аби-с-Саджа, безраздельно владел брат [внук] Су'лука; я ему написал с тем, чтобы он с ним воевал; мне безразлично, какой из двоих пал жертвой. Я прежде запросил повелителя верующих дозволить мне принять такое решение, он и позволил; я попросил у него подписания в этом направлении, он и подписал: у меня хранится его подпись» ['Ариб, 1967, с. 64; Хамазани, 1967, с. 211; Мискавайх, 1998, с. 100–101; Ибн ал-Асир, 1987, с. 493].



тые области под условием уплаты 700 тыс. динаров, помимо возмещения военных издержек. На это ал-Муктадир также не согласился, требуя, чтобы он лично явился ко двору. Тогда Йусуф сам очистил Рей (в прямом и переносном смысле — ограбив жителей и взыскав с них подати вперед), а потом отступил в Ардебиль. После того, как Му'нис ал-Музаффар назначил вали Рея, Казвина и Абхара Васифа ал-Бактимури, Йусуф повторно обратился к халифу, отказываясь от притязаний на Рей и прося о признании его власти в Азербайджане и Арминии, но вновь столкнулся с решительным отказом. Подозревая, что за настойчивыми предложениями лично явиться в столицу скрывается ловушка, он принял необходимые меры по укреплению своей резиденции. Ал-Музаффар, со своей стороны, продолжал преследование: выйдя из Хамадана, он двигался на север, пока в июле близ Сераба, между Тебризом и Ардебилем, не встретился с саджидским войском. Огромное численное превосходство не спасло главнокомандующего от поражения, обусловленного также военной хитростью противника. Однако, даже осажденный теперь в Зенджане, он упорно отвергал мирные предложения Йусуфа, который держал в плену всех его военачальников: их, правда, ждало скорое освобождение, как и рядовых воинов, причем каждый получил от вали Азербайджана по динару и по одежде. Вали же предпочитал не доводить дело до пленения верховного сановника, уполномоченного самим «повелителем верующим», как ни легко это представлялось осуществить [Ибн ал-Асир, 1987, с. 493; Мискавайх, 1998, с. 101–102; 'Ариб, 1967, с. 67; Хамазани, 1967, с. 211].

В июле 919 г. Му'нису удалось не только выйти из осады, но и, получив подкрепления, которые подтянулись из Багдада под командованием Абу-л-Хайджа 'Абдаллаха ибн Хамдана и Абу-л-'Ала' Са'ида, перейти в наступление и разгромить своего недавнего победителя под Ардебилем [Ibn Zafir, 1823, p. 37; 'Ариб, 1967, с. 72; Мискавайх, 1998, с. 103, 131; Хамазани, 1967, с. 211; Ибн ал-Асир, 1987, с. 493, 507]. Более того, сам Йусуф, захваченный подчиненными Абу-л-Хайджа 'Абдаллаха, был, вместе с племянником (скорее всего, Абу-л-Мусафиром), доставлен в ставку Му'ниса, который отослал их к ал-Муктадиру в Багдад, где их заключение во дворце продлилось около трех лет, хотя носило, по сути, почетный характер [Artsruni, 1985, p. 349].

Азербайджан остался в ведении собственного гуляма Йусуфа, Сабука, отличившегося в предшествовавших битвах [Драсханакертци, 1986, с. 212–213; Каланкатуаци, 1984, с. 169]. Против него Му'нис послал собственного назначенца, Мухаммада ибн 'Убайдаллаха ал-Фаруки, над которым Сабук, собрав воедино рассеявшиеся было отряды своего господина, одержал верх. Вслед за тем, удерживая под своим контролем часть азербайджанских округов, он запросил халифа о возможности утверждения его в качестве вали всей области при условии выплаты дани в 220 тыс. динаров. Му'нису пришлось признать его прерогативы [Мискавайх, 1998, с. 103; Ибн ал-Асир, 1987, с. 494].

Однако остальные города и округа, которые к азербайджанскому ядру своих владений присоединил Йусуф, были теперь поделены между саманидской администрацией и дейлемитскими вождями из рода Джустанидов. Так, брат Мухаммада Су'лука, Ахмад ибн 'Али, наложил руку на Исфahan, Кум, Кашан и Савэ, а 'Али ибн Вахсудан — на Рей, Дунбаванд, Казвин, Абхар



и Зенджан. Последний был в том же году убит владетелем Тарума Мухаммадом ибн Мусафиром, а его владения переданы Васифу ал-Бактимури. Ибн 'Али двинулся из Кума в Рей, но по приказанию халифа вернулся обратно, хотя затем возмутился, снова занял Рей и победил посланное против него халифское войско [Мискавайх, 1998, с. 103–104; Ибн ал-Асир, 1987, с. 493–494].

В 921 г. Ашот Багратуни, который впоследствии удостоился от соотечественников за упорство в борьбе с мусульманами прозвания Железный (*Еркат*), лично ездил в Константинополь по приглашению императора Константина VII Багрянородного (913–959) для заключения союза с ним и его соправителем Романом Лакапином (919–944) [Драсханакертци, 1986, с. 189–190]. Полученную от них военную подмогу он умело использовал для отвоевания значительной части крепостей Малого Кавказа [Драсханакертци, 1986, с. 196–197]. Багратидско-арцрунидским междоусобицам, однако, суждено было продлиться до середины правления, а то и до самой смерти Ашота Ерката, чему способствовало отчасти и то, что Арцруниды постепенно отошли от союза с Саджидами [Artsruni, 1985, p. 320–321]. Это подталкивало уже самого Ашота II к поиску путей примирения с Йусуфом, которому он в итоге изъявил покорность, удостоившись в обмен царского венца и ценных даров [Драсханакертци, 1986, с. 198–199]. В 922 г. мусульманские власти, которые в Азербайджане тогда представлял Сабук, окончательно перенесли свое признание на Ашота Железного, присвоив ему с санкции ал-Муктадира тот же титул шаханшах, что носили его дед Ашот и отец Смбат [Драсханакертци, 1986, с. 200–201].

В мае 922 г. ал-Музаффар ходатайствовал об освобождении Йусуфа, которого восстановили в правах как вали Азербайджана с Абхаром и Зенджаном и Джибалю с Реем, Казвином и Хамаданом, с условием ежегодной выплаты в 500 тыс. динаров подати [Драсханакертци, 1986, с. 218–219; Хамазани, 1967, с. 225; Мискавайх, 1998, с. 140; Ибн ал-Асир, 1987, с. 10; Sābi, 1904, p. 154]. Однако собрать под своим контролем эту совокупность земель ему еще предстояло [Драсханакертци, 1986, с. 220–221]. В октябре он выехал из Багдада, сопровождаемый войсковым соединением под началом ал-Бактимури, прибыл в Мосул, где занялся приготовлениями к возвращению в Азербайджан [Драсханакертци, 1986, с. 222–223]. В 923 г., когда он вступил в Ардебиль, Сабук уже скончался (по другой версии, его казнил сам Йусуф за злоупотребление оказанным ему доверием в целях собственного обогащения) [Мискавайх, 1998, с. 140; Ибн ал-Асир, 1987, с. 10; Jean, 1841, p. 338–339; Мас'уди, 2005, с. 247]. Представлять себя в Двине Йусуф оставил Насра Субука, которого позднее отозвали в Азербайджан, заменив на некоего Бишра [Драсханакертци, 1986, с. 233–234]⁷. В феврале 924 г., между Абхаром

⁷ Бишр, возможно, идентичен саджидскому командиру Бишру ал-Афшини, который в октябре 906 г. отправился в Куфу с подкреплением к ее управителю (*амил*) Исхаку ибн 'Имрану и защищал город от набега карматского проповедника Зикравайхи ибн Михравайхи, а в сентябре-октябре 917 г. в качестве управителя Тарсуса от имени халифа проводил обмен военнопленными с византийцами. Более логично отождествлять его с Бишром ан-Насри, который в мае 931 г. доставил в Багдад около 100 карматов из сельских местностей Куфы [Табари, 1969, с. 125–127, 149–150; Masudi, 1894, p. 193; Ариб, 1967, с. 18, 136; Ибн ал-Асир, 1987, с. 477, 501].



и Зенджаном Йусуф разбил Ахмада, распорядившегося Джибалем, и в марте вступил в Рей [Мискавайх, 1998, с. 179, 181; Хамазан, 1967, с. 241; Sābi, 1904, р. 47]. Через год (март-апрель 925 г.) он двинулся на Хамадан, оставив в Рее вместо себя своего гуляма Муфлиха ал-Йусуфи. Горожане, известные своим независимым нравом, не замедлили напасть на саджидского ставленника и прогнать его к его хозяину. В сентябре 925 г. Йусуф вновь занял город, откуда затем вернулся в Азарбайджан [Ибн ал-Асир, 1987, с. 15–16; Ibn Zafir, 1823, р. 38].

Однако уже в 926 г. ал-Муктадир, несмотря на возражения Йусуфа, отозвал его в столицу и поставил командовать карательной экспедицией против карматского имамата, угрожавшего Южному Ираку из области ал-Ахса на юго-западном побережье Персидского залива. Средства на экспедицию, штаб-квартира которой размещалась в Васите, собирались за счет доходов со всей восточной половины Аббасидской державы, ответственность за которые халиф также возложил на Йусуфа [Мискавайх, 1998, с. 215–217; Ибн ал-Асир, 1987, с. 27; Artsruni, 1985, р. 351; Хамазани, 1967, с. 249; Ариб, 1967, с. 111]. Тот оставил в Рее другого саджидского гуляма, Фатика, которого во исполнение приказа ал-Муктадира вытеснил оттуда саманидский эмир Наср ибн Ахмад, передавший город своему вельможе Симджуру ад-Давати, а затем — Су'луку [Ибн ал-Асир, 1987, с. 29]. В начале 927 г. командующий прибыл в свою ставку, а через несколько месяцев, когда стало известно о том, что глава повстанцев Абу Тахир ал-Джаннаби идет на Куфу, с многочисленными соединениями выступил на юг. Однако он не успел предотвратить перехода города в руки карматов, которые отвергли все его призывы покинуть свой новообретенный оплот. В декабре, при первом же большом бое-столкновении, Йусуф, очевидно, не ожидавший столь упорного сопротивления, несмотря на проявленную личную доблесть и огромный численный перевес своих сторонников, попал в руки к ал-Джаннаби. Вести об этом повергли Багдад в панику, и на вызволение полководца спешно выдвинулись войска под командой Йалбака, одного из командиров Му'ниса. Однако попытка освобождения, предпринятая ими в январе 928 г., провалилась, и в феврале Йусуф был вместе со всеми пленниками убит соучастниками Абу Тахира [Masudi, 1894, р. 382–383; Хамазани, 1967, с. 252–255; Ibn Zafir, 1823, р. 38–39; Ариб, 1967, с. 115; Ибн ал-Асир, 1987, с. 32–33].

В должности наместника Йусуфу сразу же с дозволения ал-Муктадира наследовал племянник, Абу-л-Мусафир ал-Фатх ибн Мухаммад, который погиб в сентябре-октябре 929 г. — по одной версии, умерщвленный Балдавайхи (Балдуйа), одним из своих рабов, в Ардебиле [Ibn Zafir, 1823, р. 39]⁸, по другой — осажденный в Мераге и убитый взбунтовавшимися войсками и населением [Artsruni, 1985, р. 352; Ариб, 1967, с. 125]. Власть перешла

⁸ Ш. Дефремери интерпретировал арабский оборот *балдава* как способ цареубийства (*би-д-дава*, отравлением, досл. «зельем»), но В. Ф. Минорский, изучив новый список восточнокавказской хроники, предложил читать его как имя амира Азарбайджана Балдувайхи, в 932 г. обратившего в бегство Муфлиха, мамлюка Йусуфа, и затем уговорившего ширваншаха-хашимида Йазид ибн Мухаммада выдать сбежавшего [Defrémercy, 1848, р. 77; Minorsky, 1958, р. 60; Munejjim-bashi, 1958, р. 5].



к некоему Васифу ас-Сиравани, который, правда, правил не более нескольких месяцев. В 931 г. «вольнотпущенник» (*маула*) Йусуфа Муфлих, чей боевой опыт два года тому назад обогатился в боях на византийских рубежах, получил из Багдада назначение наместником в Азарбайджан. В сентябре того же года он разбил бывшего союзника Саджидов, Гагика, который теперь опирался на византийцев, и осадил его в крепости, окрестности которой предал огню и мечу [Ibn Zafir, 1823, p. 40; Ибн ал-Асир, 1987, с. 58, 69–70].

Около этого времени часть тюркских гулямов Йусуфа, оставшихся без начальника (что могло иметь причиной события середины и конца 920-х гг. — как отзыв вали из Азарбайджана, так и его гибель в Ираке), влились в состав халифских войск Багдада, составив там особый полк — *саджийа*; однако известно также, что так называемые саджидские войска (*ал-аджнад ас-саджийа*), размещавшиеся в столице Халифата, получили свое название от самого родоначальника — Абу-с-Саджа Дивдада, т.е. сформировались еще в конце IX в. [Ибн Халликан, 1978, с. 250; Хамазани, 1967, с. 265, 280–284; 'Ариб, 1967, с. 130, 146–147; Мискавайх, 1998, с. 376–381; Ibn Naukal, 1939, p. 467–468]. Жизнь сына ал-Фатха ибн Мухаммада, Абу-л-Фараджа, последнего из известных по источникам Саджидов, ни с Азарбайджаном, ни с Ираном вообще, по-видимому, связана уже не была, хотя высоким статусом при аббасидском дворе он пользовался, будучи военачальником и другом Мухаммада ибн Ра'ика — первого из череды «верховных эмиров» (*амир ал-умара'*), которым предстояло определять политическую жизнь Багдада в середине X в. [Ibn Zafir, 1823, p. 40]⁹.

На Южном же Кавказе тот же период (930–940-е гг.) ознаменовался переходом гегемонии к династиям местного, прежде всего, западноиранского происхождения — выходцам из дейлемитов (Салариды) и курдов (Раввадиды). Первый из них не только заменил военачальника из смешанной арабо-курдской семьи, хариджита Абу Салима Дайсама ибн Ибрахима, возвысившегося под началом Йусуфа и утвердившего свою власть в Азарбайджане за 30-е гг. X в., но и лишил привилегированного положения курдов-хариджитов [Ибн ал-Асир, 1987, с. 140, 164–166; Мискавайх, 2000, с. 6–13, 62–69; Мас'уди, 2005, с. 157; Ibn Naukal, 1939, p. 331, 334]. Непродолжительная эпоха Саджидов, несмотря на их тюрко-согдийские корни, в целом ознаменована укреплением арабской культурной традиции на Кавказе и Армянском нагорье [Ibn Naukal, 1939, p. 348–349]. В этом смысле существует определенное сходство между ними и хорасанцами Тахиридами, которые, при все своем огромном могуществе, не только не шли на разрыв с Халифатом, но и щедро поддерживали арабоязычную поэзию [Ибн Халликан, 1978, т. II, с. 518–519; т. III, с. 85–87]. Полную лояльность к Аббасидам демонстрирует их монетный чекан, где неизменно указывалось имя правящего халифа.

⁹ Сколь ни парадоксальна выглядит дружба Абу-л-Фараджа с Ибн Ра'иком, двуличным палачом командиров *ас-саджийа* и жестоким гонителем рядовых гулямов, другие историки не опровергали сведения Ибн Зафира: в 937 г. оставшиеся саджидские воины нашли убежище у Насир ад-Даулы Хасана ибн 'Абдаллаха, мосульского хамданида и сына Абу Хайджа, а в описании данного процесса заботливые летописцы ни раз не упоминали правнука Дивдада [Suli, 1935, p. 85–86, 88, 104; Мискавайх, 1998, с. 443, 450].



Список литературы / References

1. 'Ариб. Силат Та'рих ат-Табари (Дополнение к Летописи ат-Табари). *Та'рих ат-Табари*. Тахкик Мухаммад Абу-л-Фадл Ибрахим (Летопись ат-Табари. Изд. Мухаммад Абу-л-Фадл Ибрахим). Т. XI. Каир: Дар ал-ма'ариф, 1967. С. 1–188 [Arib. Silat Ta'rikh al-Tabari (Continuation of al-Tabari's Chronicle). *Ta'rikh al-Tabari*. Ed. by Muhammad Abu-l-Fadl Ibrahim. Vol. XI. Cairo: Dar al-ma'arif, 1967, pp. 1–188 (in Arabic)].
2. Мас'уди. *Мурудж аз-захаб ва-ма'адин ал-джаухар (Промывальни золота и рудники драгоценностей)*. И'тана бихи ва-раджи'аху Камал Хасан Мар'и. Дж. IV. Бейрут: ал-Мактаба ал-'асрийа, 2005 [al-Mas'udi. *Muruj al-dhahab wa-ma'adin al-jawhar*. Ed. and revised by Kamal Hasan Mar'i. J. IV. Beirut: al-Maktaba al-'asriyya, 2005 (in Arabic)].
3. Хамазани. Такмилат Та'рих ат-Табари (Восполнение Летописи Табари). *Та'рих ат-Табари*. Тахкик Мухаммад Абу-л-Фадл Ибрахим. Т. XI. Каир: Дар ал-ма'ариф, 1967. С. 189–490 [al-Hamadhani. *Takmilat Ta'rikh al-Tabari (The Completion of al-Tabari's Chronicle)*. *Ta'rikh al-Tabari*. Ed. by Muhammad Abu-l-Fadl Ibrahim. Vol. XI. Cairo: Dar al-ma'arif, 1967, pp. 189–490 (in Arabic)].
4. Сам'ани. *ал-Ансаб (Родословия)*. Такдим ва-та'лик 'Абдаллах 'Умар ал-Баруди. Т. III. Бейрут: Дар ал-фикр, 1988 [al-Sam'ani. *Al-Ansab (Genealogies)*. Introd. and comment. by 'Abd Allah 'Umar al-Barudi. Vol. III. Beirut: Dar al-fikr, 1988 (in Arabic)].
5. Сули, Абу Бакр Мухаммад. *Китаб ал-Аврак («Книга листов»)*. Изд. и пер. В. И. Беляев и А. Б. Халидов. СПб.: Петербургское востоковедение, 1998 [al-Suli, Abu Bakr Muhammad. *Kitab al-Awraq ("The Book of Leaves")*. Ed. and transl. by V. I. Belyayev and A. B. Khalidov. Saint Petersburg: Peterburgskoye vostokovedeniye, 1998 (in Russian and Arabic)].
6. *Та'рих ат-Табари*. Тахкик Мухаммад Абу-л-Фадл Ибрахим (Летопись ат-Табари. Изд. Мухаммад Абу-л-Фадл Ибрахим). Т. IX, X. Каир: Дар ал-ма'ариф, 1969–1976. [*Ta'rikh al-Tabari (Chronicle of al-Tabari)*. Ed. by Muhammad Abu-l-Fadl Ibrahim. Vol. IX, X. Cairo: Dar al-ma'arif, 1969–1976] (in Arabic)].
7. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. В: Бартольд В. В. *Сочинения*. Т. I. М.: Восточная литература, 1963 [Barthold W. W. *Turkestan Down to the Mongol Invasion*. In: Barthold W. W. *Collected Works*. Vol. I. Moscow: Vostochnaya literatura, 1963 (in Russian)].
8. Буниятов З. М. *Азербайджан в VII–IX вв.* Баку: Изд. Академии наук Азербайджанской ССР, 1965 [Buniyatov Z. M. *Azerbaijan in the 7th–9th Centuries*. Baku: Izd. Akademii nauk Azerbaydzhanskoy SSR, 1965 (in Russian)].
9. *Всеобщая история Вардана Великого*. Пер. с древнеарм. Н. О. Эмина. М.: Типография Лазаревского Института восточных языков, 1861 [*The Universal History by Vardan the Great*. Transl. from Classical Armenian by N. O. Emin. Moscow: Tipografia Lazarevskogo Instituta vostochnykh yazykov, 1861 (in Russian)].
10. *Всеобщая история Степаноса Таронского, Асох'ика по прозванию, писателя XI столетия*. Пер. с древнеарм. Н. О. Эмина. М.: Типография Лазаревского Института восточных языков, 1864 [*The Universal History by Stepannos of*



- Taron Called Asoghik, a Writer of the 11th Century*. Transl. from Classical Armenian by N. O. Emin. Moscow: Tipografia Lazarevskogo Instituta vostochnykh yazykov, 1861 (in Russian)].
11. Ибн ал-'Адим, Камал ад-Дин 'Умар. *Бугйат ат-талаб фи та'рих Халаб (Устремление искания в Халеба летописании)*. Хаккакаху ва-каддама лаху Сухайл Заккар. Т. III–VII. Бейрут: Дар ал-фикр, 1988. [Ibn al-'Adim, Kamal al-Din 'Umar. *Bughyat al-talab fi ta'rikh Halab (The Utmost Striving in the Chronicle of Aleppo)*. Ed. and introd. by Suhayl Zakkar. Vol. III–VII. Beirut: Dar al-fikr, 1988 (in Arabic)].
 12. Ибн ал-Асир. *ал-Камил фи-т-та'рих (Полный свод летописей)*. Раджа'аху ва-саххахаху ад-дуктур Мухаммад Йусуф ад-Даккак. Т. VI–VII. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмиа, 1987 [Ibn al-Athir. *Al-Kamil fi-l-ta'rikh (The Complete Chronicles)*. Revised and correct. by Dr. Muhammad Yusuf al-Daqqaq. Vol. VI–VII. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya, 1987 (in Arabic)].
 13. Ибн Халдун. *Китаб ал-'ибар ва-диван ал-мубтада' ва-л-хабар фи айям ал-'араб ва-л-'аджам ва-л-барбар ва-ман 'асарахум мин зави-с-султан ал-акбар (Книга назиданий и сборник начал и сообщений о деяниях арабов, персов и берберов и тех, кто были их современниками из числа носителей высшей власти)*. И'тана бихи Абу Сухайб ал-Карамии. Амман – Эр-Рияд: Байт ал-афкар ад-дувалийа, 2004 [Ibn Khaldun. *Kitab al-'ibar wa-diwan al-mubtada' wa-l-khabar fi ayyam al-'arab wa-l-'ajam wa-l-barbar wa-man 'asarahum min dhawi-l-sultan al-akbar (The Book of Instructive Examples and the Record of Subject and Verb on the Days of Arabs, Persians and Berbers, As Well As Their Contemporaries Among Possessors of the Greatest Sovereignty)*. Realized by Abu Suhayb al-Karami. Amman – Al Riyad: Bayt al-afkar al-duwaliyya, 2004 (in Arabic)].
 14. Ибн Халликан. *Вафайат ал-а'йан ва-анба' абна' аз-заман (Кончины именитых мужей и известия о современниках)*. Хаккакаху ад-дуктур Ихсан 'Аббас. Т. II, III, VI. Бейрут: Дар Садир, 1978. [Ibn Khallikan. *Wafayat al-a'yan wa-anba' abna' al-zaman (Obituaries of Famous Personalities and Information on Contemporaries)*. Ed. by Dr. Ihsan 'Abbas. Vol. II, III, VI. Beirut: Dar Sadir, 1978 (in Arabic)].
 15. Иованнес Драсханакертци. *История Армении*. Пер. с древнеарм. М. О. Дарбинян-Меликян. Ереван: АН АрмССР, 1986 [Yovhannes Draskhanakertci. *The History of Armenia*. Translat. from Classical Armenian by M. O. Darbinian-Melikian. Erevan: AN ArmSSR, 1986].
 16. Киракос Гандзакечи. *История Армении*. Пер. с древнеарм. Л. А. Ханларян. М.: Наука, 1976 [Kirakos Gandzakeci. *The History of Armenia*. Transl. from Classical Armenian by L. A. Khanlarian. Moscow: Nauka, 1976].
 17. Летопись Картли. Пер. с древнегруз. Г. В. Цулая. Тбилиси: Мецниереба, 1982 [The Chronicle of Kartli. Translat. from Old Georgian by G. V. Culaya. Tbilisi: Mecniereba, 1982 (in Russian)].
 18. Марков А. К. Инвентарный каталог мусульманских монет Эрмитажа. СПб.: Литография Н. Зейферт, 1896 [Markov A. K. *An Inventory Catalogue of Muslim Coins in the Hermitage*. Saint Petersburg: Litografia N. Seifert, 1896 (in Russian)].



19. Мискавайх. *Таджариб ал-умам (Опыт народов)*. Хаккакаху ва-каддама лаху ад-дуктур Абу-л-Касим Имами. Т. IV, V, VI. Тегеран: Дар Суруш ли-т-тиба'а, 1997–2000 [Miskawayhi. *Tajarib al-umam (Experiences of Nations)*. Ed. and introd. by Dr. Abu-l-Qasim Imami. Vol. IV, V, VI. Tehran: Dar Surush li-l-ti-ba'a, 1997–2000 (in Arabic)].
20. Мовсес Каланкатуаци. *История страны Алуанк*. Пер. с древнеарм. Ш. В. Смбатьяна. Ереван: Институт древних рукописей Маштоца – Матенадаран, 1984 [Movses Kalakatuaci. *An History of the Land of Aluank*. Translat. From Classical Armenian by Sh. V. Smbatian. Erevan: Mashtoc Institute of Ancient Manuscripts – Matenadaran, 1984 (in Russian)].
21. Наршахи. *Та'рих-и Бухара (История Бухары)*. Тасхих-у тахшийя Мухаммад Таки Мударрис Разави. Тегеран: Иран, 1984 [Narshakhi. *Tarikh-i Bukhara (Chronicle of Bukhara)*. Correct. and comment. by Muhammad Taqi Mudarris Razavi, Tehran: Iran, 1984 (in Persian)].
22. Псевдо-Шапух Багратуни. *История анонимного повествователя*. Пер. с древнеарм., предисловие и комментарии М. О. Дарбинян-Меликян. Ереван: Изд. Академии наук Армянской ССР, 1971 [Pseudo-Shapuh Bagratuni. *The History of an Anonymous Narrator*. Transl. from Classical Armenian, introd. and comment. By M. O. Darbinian-Melikian. Erevan: Izd. Akademii nauk Armyanskoy SSR, 1971 (in Russian)].
23. *Та'рих-и Систан (Летопись Систана)*. Ба-кушиш-и Мухаммад Таки Бахар (Малик аш-Шу'ара'). Тегеран: Му'ин, 2002/03 [Tarikh-i Sistan (Chronicle of Sistan). Ed. by Muhammad Taqi Bahar (Malik al-Shu'ara'). Tehran: Mu'in, 2002/3 (in Persian)].
24. Тизенгаузен В. Г., фон. *Монеты восточного халифата*. СПб.: Типография Императорской академии наук, 1873 [Tiesenhausen W. G. von. *Coins of the Eastern Caliphate*. Saint Petersburg: Tipografia Imperatorskoy akademii nauk, 1873 (in Russian)].
25. Фасмер Р. Р. Два клада куфических монет. *Труды Нумизматической комиссии Российской академии истории материальной культуры*. Т. VI. Л.: Российская Государственная Академическая типография, 1927. [Vassmer R. R. Two Kufic Hoards. *Works of the Numismatic Commission at the Russian Academy of the History of Material Culture*. Vol. VI. Leningrad: Rossiyskaya Gosudarstvennaya Akademicheskaya tipografiya, 1927 (in Russian)].
26. Фасмер Р. Р. О монетах саджидов. *Известия Общества обследования и изучения Азербайджана*. Т. V. Баку: Общество обследования и изучения Азербайджана, 1927. С. 22—51 [Vassmer R. R. On the Coins of the Sajids. *Proceedings of the Society for the Study and Research of Azerbaijan*. Vol. V. Baku: Society for the Study and Research of Azerbaijan, 1927, pp. 22–51 (in Russian)].
27. Шарифли М. Х. Государство Саджидов. *Труды института истории Академии наук Азербайджанской ССР*. Т. XV. Баку: Издательство Академии наук Азербайджанской ССР, 1961 (на азерб. яз.) [Serifli M. H. The State of the Sajids. *Works of the Institute of History at the Academy of Sciences of the SSR of Azerbaijan*. Vol. XV. Baku, 1961 (in Azeri)].



28. Bartholomaei J. Description d'une trouvaille de 200 dirhems koufiques, faite aux environs de Tiflis, en 1857. *Mélanges Asiatiques. Bulletin historico-philologique de l'Académie impériale des sciences*. T. 10 (1858). P. 222-239.
29. Defrémery Ch. Mémoire sur la famille des Sadjides. *Journal Asiatique*. IV série. Vol. 9 (1847), pp. 409-446; Vol. 10 (1847), pp. 396-436 [отдельным оттиском — Paris: Imprimerie royale, 1848].
30. Istakhri al-Farisi, Abu Ishak. *Viae Regnorum. Descriptio Ditionis Moslemicae*. Ed. M. J. De Goeje. Editio secunda. Leiden: E. J. Brill, 1927 (in Arabic).
31. Masudi. *Kitab at-Tanbih wa'l-Ischraf*. Ed. M. J. De Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1894 (in Arabic).
32. Suli, Abu Bakr Muhammad b. Yahya. *Akhbar ar-Radi wal-Muttaki from the Kitab al-Awrak*. Arabic text ed. by J. Heyworth-Dunne. London: Luzac & Co, 1935.
33. Ibn Haukal al-Nasibi, Abu'l-Kasim. *Opus Geographicum. Liber Imaginis Terrae*. Ed. collatio textu primae editionis aliisque fontibus adhibitibus J. H. Kramers. Vol. II. Leiden: E. J. Brill, 1939 (in Arabic).
34. Ibn Khordadbeh, Abu'l-Kasim Obaidallah ibn Abdallah. *Kitab al-Masalik wa'l-Mamalik (Liber viarum et regnorum)*. Ed. M. J. de Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1889 (in Arabic).
35. Ibn Wadhīh quid dicitur al-Ja'qubi. *Historiae*. Ed. M. Th. Houtsma. Vol. II. Leiden: E. J. Brill, 1883 (in Arabic).
36. Ibn Zafir al-Azdi. al-Dawlat al-Sajiyya bi-l-Jibal [The Sajids in Jibal]. *Locmani Fabulae et Plura Loca ex Codicibus Partem Historicis Selecta in Usum Scholarum Arabicarum*. Ed. by G. W. Freytag. Bonn: Marcum, 1823, pp. 34-40 (in Arabic).
37. Jacut. *Geographisches Wörterbuch (Mu'jam al-Buldan)*. Hrsg. von Ferdinand Wüstenfeld. . Bd. III. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1867 (in Arabic).
38. Jean Catholicos. *Histoire d'Arménie par le Patriarche Jean VI*. Trad. de l'arménien en français par J. St. Martin. Paris: Imprimerie royale, 1841.
39. Miles G. C. *The Numismatic History of Rayy*. New York: The American Numismatic Society, 1938.
40. Minorsky V. *A History of Sharvan and Darband in the 10th-11th Centuries*. Cambridge: W. Heffer & Sons Ltd., 1958.
41. Munejjim-bashi. Ta'rikh Bab al-Abwab [History of Darband]. In: Minorsky V. *A History of Sharvan and Darband in the 10th-11th centuries*. Cambridge: W. Heffer & Sons Ltd., 1958, pp. 1-32 (in Arabic).
42. *The Historical Remains of Hilāl al-Sābi: First Part of his Kitab al-Wuzara and Fragment of his History 389-393 A. H.* Ed. with notes and glossary by H. F. Amedroz. Leyden: E. J. Brill, 1904 (на араб. и англ. яз.).
43. Thomas Artsruni. *History of the House of the Artsrunik*. Translation and commentary by R. W. Thomson. Detroit: Wayne State University Press, 1985.
44. Tornberg C. *Numi Cufici regii numophylacii Holmiensis, quos omnes in terra Sueciae repertos*. Upsalia: Leffler & Sebell, 1848.

Информация об авторах

Кораев Тимур Казбекович — кандидат исторических наук, доцент кафедры стран Центральной Азии и Кавказа, Институт стран Азии и Африки



ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Кораев Т. К., Янь Миньцзя. Согдийский правящий род на кавказских рубежах
Ориенталистика. 2023;6(3-4):493-508

Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия, tkoraev@gmail.com.

Янь Миньцзя — соискатель кафедры стран Центральной Азии и Кавказа, Институт стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия, katerina.chzhuana@yandex.ru.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 06.05.202; одобрена рецензентами 12.05.2023; принята к публикации 15.05.2023; опубликована 10.11.2023.

Авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Timur K. Koraev — Ph. D. (Hist.), Assistant Professor, Caucasus and Central Asia Department, Institute of Asian and African Studies, Moscow State University, Moscow, Russia; tkoraev@gmail.com.

Yan Minjia — Applicant at the Caucasus and Central Asia Department, Institute of Asian and African Studies, Moscow State University, Moscow, Russia; katerina.chzhuana@yandex.ru.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 06.05.202; approved after reviewing 12.05.2023; accepted for publication 15.05.2023; published 10.11.2023.

The author has read and approved the final manuscript.

HISTORY OF THE EAST
Universal History
ИСТОРИЯ ВОСТОКА
Всеобщая история

Научная статья

УДК 94:903.22

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-509-533>

Исторические науки

**Артиллерия в ханствах Средней Азии
XVIII – начала XX века по данным мемуарных
источников и путевых очерков**

Дмитрий Юрьевич Милосердов

Государственное бюджетное учреждение культуры города Москвы

«Государственный Дарвиновский музей», Москва, Россия,

dm1167@rambler.ru; <https://orcid.org/0009-0006-0606-3821>

Аннотация. Статья посвящена становлению артиллерии в ханствах Средней Азии в период середины XVIII – начала XX в. Изучены упоминания об артиллерийских орудиях, развитии артиллерии и вспомогательных производств в Хивинском и Кокандском ханствах, а также в Бухарском эмирате по письменным источникам (русско-, англо- и немецкоязычным) с начала XVIII в.: мемуарам и путевым очеркам. Проанализированы воспоминания офицеров Российской империи об использовании артиллерии в армиях ханств Средней Азии.

Ключевые слова: Ханства Средней Азии, артиллерия, пушка, замбурек, китайча, фальконет, единокор

Для цитирования: Милосердов Д. Ю. Артиллерия в ханствах Средней Азии XVIII — начала XX века по данным мемуарных источников и путевых очерков. *Ориенталистика.* 2023;6(3-4):509–533. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-509-533>.



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



Artillery in the khanates of Central Asia in the 18th — early 20th centuries according to memoir sources and travel sketches

Dmitri Yu. Miloserdov

The State Darwin museum, Moscow, Russia,

dm1167@rambler.ru; <https://orcid.org/0009-0006-0606-3821>

Abstract. The article is devoted to the formation of artillery in the khanates of Central Asia in the period of the middle of the 18th – early 20th centuries. The references to cannons and the development of artillery and auxiliary industries in the Khiva and Kokand khanates, as well as in the Emirate of Bukhara, according to written sources from the since the beginning of the 18th century, have been studied. The memoirs of officers of the Russian Empire about the use of artillery in the armies of the khanates of Central Asia are analyzed.

Keywords: Khanates of Central Asia, artillery, cannon, zamburek, kitajcha, falconet, unicorn

For citation: Miloserdov D. Y. Artillery in the khanates of Central Asia in the 18th – early 20th centuries according to memoir sources and travel sketches. *Orientalistica*. 2023;6(3-4):509–533. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-509-533> (in Russian).

Введение

Определить время появления артиллерии в Средней Азии крайне затруднительно. Одни исследователи считают, что первые примитивные пушки использовались на Востоке, и в частности в Центральной Азии, еще в середине XIV в. [Беленицкий, 1949, с. 26–27; Давыдов, 1981, с. 18], другие утверждают, что артиллерия появилась в азиатских странах не раньше XVI в. [Hogg, 1970, p. 74–75]. Но точно известно, что к XVIII в. в ханствах Средней Азии артиллерия пребывала в зачаточном состоянии. Об этом сохранилось достаточно много свидетельств, оставленных очевидцами. Так, благодаря разведчикам, офицерам, представителям посольств и торговых миссий можно проследить развитие артиллерии в ханствах до начала XX в.

Артиллерия в ханствах Средней Азии на протяжении XVIII в. (по письменным источникам)

Впервые об артиллерии в исследуемом регионе в начале XVIII в. пишет в своих отчетах Флорио Беневени, итальянец, отправленный из России Петром I в качестве посла в Персию и Бухару в 1718–1725 гг.: «Никаких регу-





лярных в Бухарах (в *Бухарском ханстве*. — Д. М.) фортецей не имеется, кроме некоторых небольших земляных, из грязи построенных городков, и в них никакой артиллерии нет у бухарцев» [*Посланник Петра I на Востоке...*, 1986, с. 123]. «Пушек у них нет, токмо де в городе Бухаре есть пушек с тринадцать индианских (*индийских*. — Д. М.) медных без станков и безо всего, и стреляют токмо временем, когда праздник, из одной пушки, а прочие так лежат. Ядер, бомб и мортир у них нет. Пороху де у них много, и делают сами сколько хотят, для того что материалы: селитра и сера родятся у них, а свинец получают из других стран и не дешевою ценою» [*Посланник Петра I на Востоке...*, 1986, с. 85]. Посланник Петра I упоминает, что пушки не используются, так как нет тех, кто умел бы с ними обращаться. Только одно из орудий в 1722 г. правитель Бухары брал с собой для устрашения хана Самарканда, отдав его под начало посла, посещавшего Россию, в надежде на то, что, пребывая там, он обучится стрельбе из пушек. Однако надежды правителя не оправдались, и при стрельбе из орудия разорвало ствол. При бухарском дворе Беневени видел 15 маленьких чугунных пушечек персидского типа, которые возили на верблюдах, и стреляли тоже с верблюдов. Он отмечает, что в Хиве также есть семь медных пушек без лафетов, захваченных при неудачном походе в Хивинское ханство 1714–1717 гг. князя Александра Бековича-Черкасского, из которого он и его отряд не вернулись. Посланник пишет, что и бухарцы, и хивинцы не умеют обращаться с пушками и заставляют стрелять из них русских пленников. Местное население также не умело изготавливать металлические ядра и вместо них использовало камни или каменные ядра [*Посланник Петра I на Востоке...*, 1986, с. 123–124].

Таким образом, из отчетов Беневени становится ясно, что «артиллерийский парк» в Бухарском и Хивинском ханствах в начале XVIII в. составляли безнадежно устаревшие, а временами недействующие пушки, в основном являвшиеся трофеями столетней давности. Ядра, а тем более бомбы (картечные гранаты) в начале XVIII в. в ханствах производить не умели. А местные «артиллеристы», судя по всему, не обладали навыками обращения с пушками, привлекаемая для этого русских пленников. Орудия использовались исключительно для устрашения противника, а не для того, чтобы переломить ситуацию в битве в свою пользу грамотным использованием артиллерийского огня. Можно осторожно предположить, что определенную роль во время боестолкновений могли играть легкие и небольшие пушки, перевозимые на верблюдах.

К середине XVIII в. наличие у хивинцев пушек отмечает Дмитрий Гладышев — поручик Оренбургского драгунского полка, который в 1740–1741 гг. совершил путешествие в Хиву и составил первое достоверное географическое свидетельство об очертании берегов Аральского моря и о состоянии народов, занимавших низовья Аму-Дарьи [Гладышев, 1851, с. 14]. Дополняя данные Гладышева докладом самарского купца Данилы Рукавкина, в 1753 г. посетившего Хиву и Бухару по заданию русской императрицы Елизаветы Петровны с купеческим караваном, можно узнать, что в Хиве на тот момент было 30 пушек [Руссов, 1839, с. 400], т. е. артиллерийский парк хивинцев увеличился в четыре раза. Но так как путешественники никак не



упоминают использование пушек в сражениях, можно предположить, что, как и в Бухаре того же периода, в Хиве артиллерия выполняла декоративно-устрашающую роль.

Судя по воспоминаниям Филиппа Сергеевича Ефремова, унтер-офицера из Вятки, попавшего в плен и проданного в 1775 г. в Бухару, ситуация с ролью артиллерии в это время не изменилась в лучшую сторону. Так как Ефремов участвовал в бухарских набегах, дрался под Самаркандом, Мервом и во время похода на Хиву, за что был пожалован землей и деньгами, можно считать его сведения максимально достоверными. Он писал, что в Бухаре в это время было 20 артиллерийских орудий разного калибра, пользоваться которыми местное население не умело: «стояло на раскате (каменное или земляное сооружение с помостом для установки пушек. — *Д. М.*) пушек девятифунтовых пять, пятифунтовых две, трехфунтовых — восемь и пять мортир; всеми ими действовать не умеют и держат почти только из одной похвальбы, что у них находятся такие оружия» [Ефремов, 1811, с. 87].

Определенные изменения в положительную сторону, связанные с развитием артиллерии в Бухарском эмирате, произошли в конце XVIII в. Об этом можно судить, опираясь на описания Тимофея Степановича Бурнашева, русского горного инженера и путешественника, направленного в Бухару в 1794–179 гг. Он первым отметил, что в Бухаре умеют лить пушки из меди и пушечные ядра из чугунного лома, и подтвердил данные Беневени, что бухарцы делают порох низкого качества [Бурнашев, 1818, с. 103]. При этом качество артиллерии, ее состав, а также понимание ее значения в военных действиях не изменились к лучшему. Бурнашев отмечает низкое качество орудийных стволов местного производства: «Пушки бухарского литья негодны к употреблению, они кропки (*хрупкие, ломкие*. — *Д. М.*) и как снаружи, так и изнутри очень не ровны» [Бурнашев, 1818, с. 124]. Описывая разновидности пушек и их обслуживание бухарскими артиллеристами, сообщает, что пушки имеют или слишком большой, или слишком маленький размер, в связи с чем их роль в военных походах незначительна. По его словам, большие пушки возят на телегах, запряженных быками. При этом никаких специальных лафетов не было, стволы пушек крепились к телегам веревками. Подобная «конструкция» часто приводила к тому, что во время выстрела от отдачи веревки рвались и ствол опрокидывался с транспортного средства. Чаще использовались небольшие пушки персидского производства, которые, по воспоминаниям Бурнашева, перевозили верблюдами, запряженными в телеги. Сохранялось пренебрежительное отношение к артиллерии: «...пушки сии и мортиры в мирное время лежат вокруг ханского дворца, на открытом воздухе и без всякого порядка» [Бурнашев, 1818, с. 122–123]. Кроме того, Бурнашев заметил среди бухарских пушек несколько российских, которые, по его предположению, бухарцы получили от хивинцев, вероятно завладевших ими после неудачного похода на Хиву Александра Бековича-Черкасского [Бурнашев, 1818, с. 124].

Из вышеприведенных источников становится понятно, что хотя к концу XVIII в. в Бухаре наметился прогресс в таком роде войск, как артиллерия, заключавшийся в самостоятельном производстве пушек и ядер для них,



артиллерия не играла серьезной роли в боестолкновениях. Качество орудий, изготовленных в эмирате, было низким, а местные артиллеристы не обладали достаточными навыками для использования пушек в военных действиях. Все это, вероятно, приводило к тому, что отношение к артиллерийским орудиям было довольно пренебрежительным, раз их в мирное время оставляли под открытым небом без какого-либо присмотра.

Сведения письменных источников XIX века о состоянии артиллерии в ханствах Средней Азии

Первое подробное описание артиллерии в Хивинском ханстве относится к началу XIX в. В 1819–1820 гг. путешествие в Туркмению и Хиву совершает русский офицер Николай Николаевич Муравьев. Он пишет, что в Хиве есть артиллерия, которая, по словам хивинцев, состоит из 30 разных орудий. Но при этом Муравьев упоминает, что в городе Хиве видел только сем7 пушек, расставленных на одном из дворов хана: «Орудия сия в большом беспорядке, лафеты и колесы поломаны...». Он предполагает, что, хотя возможно пушек в ханстве и больше, чем он видел, так как в Хиве на момент его приезда уже было налажено литье стволов пушек, информация о наличии 30 орудий является ложной и сообщается чтобы скрыть слабость армии хана [Муравьев, 1822, с. 110–111]. Кстати, и данные Муравьева о местном производстве артиллерийских стволов очень показательны. Он пишет, что первые опыты литья орудий были крайне неудачными, потому что их отливали с «жерелами»¹, от чего при выстрелах орудия часто разрывало. После подобных ситуаций, литейщики последовали совету русских невольников и стали отливать пушки без канала ствола. Однако они не умели высверливать канал ствола, и для этого из Константинополя был приглашен литейный мастер, который отлил и высверлил для хана несколько орудий [Муравьев, 1822, с. 111]. Муравьев отмечает и то, как используется хивинская артиллерия: «Во время похода артиллерия следует за ханом и возится на лошадях; управление оною вверяется одним русским невольникам, коих узбеки признают способнее себя к сей должности и предпочитают людям всех других народов, находящихся в Хиве». Однако несмотря на использование русских в качестве артиллеристов, точность стрельбы была крайне низкой [Муравьев, 1822, с. 112].

Благодаря данным, приведенным Муравьевым, можно утверждать, что даже в начале XIX в. уровень хивинской артиллерии и по качеству орудий, и по результативности их использования, был крайне невысок. Низкая результативность стрельбы из пушек может объясняться, помимо прочего, плохим порохом. Дешевого пороха в ханстве было более чем достаточно, так как его в значительных количествах производили в Хиве. Но порох был низкого качества из-за нарушения при производстве пропорции веществ, входящих в его состав [Муравьев, 1822, с. 112].

В те же годы Бухару в качестве посла посетил русский ученый Егор Казимирович Мейендорф, среди прочей информации оставивший данные о местной артиллерии. По его словам, артиллерия Бухары состоит из 12 персидских пушек, из которых только 3 или 4 снабжены лафетами. И хотя лафе-

¹ Жерело – дуло [Бархударов, 1978, с. 93]. Отливать с жерелами – отливать пушку сразу с каналом ствола.



ты поставлены на три колеса, тем не менее перемещать их очень сложно [Meendorf, 1826, с. 272] (рис. 1).

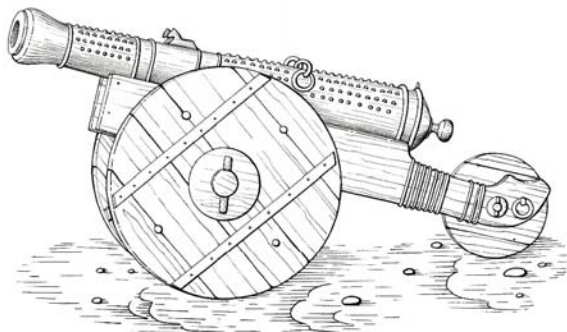


Рис. 1. Бухарская пушка начала XIX в. (реконструкция по аналогии с пушками того же периода в Афганистане). Рисунок А. Дементьева

Fig. 1. Bukhara cannon of the early 19th century (reconstruction by analogy with cannons of the same period in Afghanistan). Drawing by A. Dementyev

Постоянные упоминания о русских невольниках и солдатах (вероятно, также рабов, попавших в плен) в связи с управлением пушками, вероятно, свидетельствует о том, что в начале XIX в. — как в Хиве, так и в Бухаре — не было подготовленных профессиональных артиллеристов из местного населения. Бухарцы и хивинцы, скорее всего, выполняли лишь вспомогательные работы по погрузке орудий на телеги и различному их перемещению, так как лафетов с колесами у орудий практически не было.

Посещавший Бухару спустя пятнадцать лет, в 1833–1834 гг., русский разведчик французского происхождения Жан-Жак Пьер Демезон в своих отчетах не обошел вниманием артиллерию: «Орудий у хана всего около восемнадцати, но они в таком положении, что никуда не годны. Вывозят их на арбах, привязывают орудие непосредственно к арбе и стреляют. Есть одна пушка с именем императрицы Елизаветы Петровны и две русские мортиры, орудия эти завезены туда, как говорят, Надир-шахом²». Демезон упоминает также о маленьких персидских пушках, прикрепляемых к седлам верблюдов, и отмечает, что роли в сражениях они не играли, а служили для развлечения правителя [*Записки о Бухарском ханстве...*, 1983, с. 114] (рис. 2). Примечательно, что артиллерией у бухарского хана руководил русский рядовой конной артиллерии, дезертировавший из Сибирского казачьего войска [*Записки о Бухарском ханстве...*, 1983, с. 116].

² Надир-шах Афшар — шах Персии в 1736–1747 гг. Завоевал обширную империю, в которую, кроме территории современных Ирана и Азербайджана, были включены современные Армения, Грузия, часть Дагестана, Афганистан, а также Белуджистан, Хивинское и Бухарское ханства. В 1739 г. захватил Дели и покорил Индию.

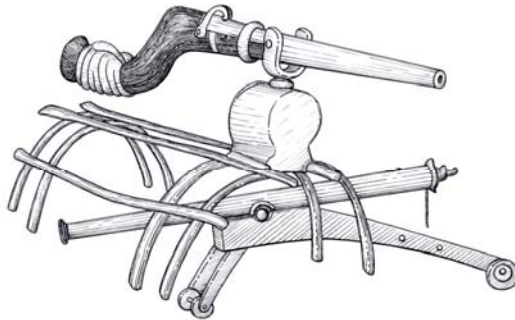


Рис. 2. Фалконет, прикрепляемый к седлам верблюдов.

Рисунок А. Дементьева

Fig. 2. Falconet attached to camel saddles. Drawing by A. Dementyev

Английский путешественник и разведчик Александр Бёрнс также писал об артиллерии ханств в 1833–1834 г.: «Пушки лежат забытыми в цитадели (Бухары. — Д. М.), так как узбеки не понимают ценность артиллерии. Местных артиллеристов нет, а орудия лежат без лафетов, что не повышает их эффективность. Хотя их легко можно привести в порядок при помощи русских рабов. Все эти пушки медные; три четверти из них являются небольшими полевыми четырех- и шестифунтовыми орудиями. Есть четыре мортиры. Все остальные пушки большого калибра» [Burnes, 1834, p. 372–373]. Что удивительно, английский разведчик отмечает неплохое качество пороха, изготовленного в Бухаре [Burnes, 1834, p. 373]. Это вызывает определенное сомнение, так как все остальные информанты, писавшие о местном порохе, единогласно утверждают, что качество его было низким. Можно предположить, что Бёрнс столкнулся с российским порохом, в незначительных количествах поступавшим в ханства Средней Азии. Англичанин сообщает и об артиллерии в Хивинском ханстве, упоминая малое число орудий — всего девять [Burnes, 1834, p. 385].

Данные о незначительном количестве пушек подтверждают сведения, приведенные Джейсом Эбботом, английским офицером, направленным британским правительством в 1839 г. в Хивинское ханство с разведывательной миссией [Abbott, 1867, p. 74]. Любопытны и показания афганца Али Мухаммеда от 30 мая 1840 г. Он пишет, что во время пребывания в Хиве было заметно, что в городе занимаются починкой пушек. Пушек на колесах, которые можно было использовать, по его словам, было 8. Кроме того, около 20 пушек были непригодны для стрельбы: у одних было повреждено дуло, у других казенная часть. Причем было непонятно, чем вызваны эти повреждения — разрывом пороха или какими-то другими причинами [Галкин-Враской, 1868, с. 256].

Николай Владимирович Ханьков, посещавший Бухару в составе русской миссии в 1841 г., пишет о том, что в связи с регулярными набегами кокандцев на земли Бухары эмир увеличил число *сарбазов*³ и поручил отлить новые

³ *Сарбаз* – рядовой регулярной армии в Персии и ханствах Средней Азии до начала XX.



пушки, так что к 1841 г. у него было 11 пушек и 2 мортиры [Ханыков, 1843, с. 235]. Полковник Константин Фёдорович Бутенёв, возглавлявший Бухарскую экспедицию 1841 г., пользуясь близким знакомством с начальником бухарских чугунолитейных заводов, тщательно изучил горны, используемые для переплавки меди и отливок пушек, а также способ их отливки. В секретном донесении Бутенёв писал, что 12 пушек, составляющих бухарскую артиллерию, имеют раковины — как на поверхности, так и в канале. Сами артиллерийские снаряды, по его словам, имеют столь негладкую поверхность со множеством бугров, свищей и раковин, что кажется, что они делаются с намерением портить орудия. Для изготовления ядер брали куски железа и гвозди и обливали их чугуном. Сбоку просверливали отверстие. Это производило свист при полете снаряда и должно было пугать неприятеля. Каменные ядра бухарской артиллерии, изготавливаемые из известняка, по заключению Бутенёва, гораздо лучше производимых ими чугунных [Соловьёв, 1936, с. 178–179]. Согласно данным казака Ивана Ненилина, попавшего в бухарский плен в 1840 г., известно, что литьем пушек в Бухаре занимался иностранный специалист — афганец, который лил стволы орудий гораздо лучше местных мастеров.

В эти годы начинает меняться отношение к артиллерии. Было построено здание, где хранились ядра и порох в глиняных кувшинах. Разрывные снаряды хранились пустыми и снаряжались непосредственно перед началом похода. Также казак сообщает информацию о кокандской артиллерии. По его словам, в Коканде находятся семеро англичан, которые учат местные войска стрельбе. Ненилин отмечает, что качество стрельбы у артиллеристов из Коканда действительно улучшилось. Во время сражений с бухарцами кокандцы точной стрельбой смогли повредить две пушки эмира [Галкин-Враской, 1868, с. 236–237] (рис. 3).

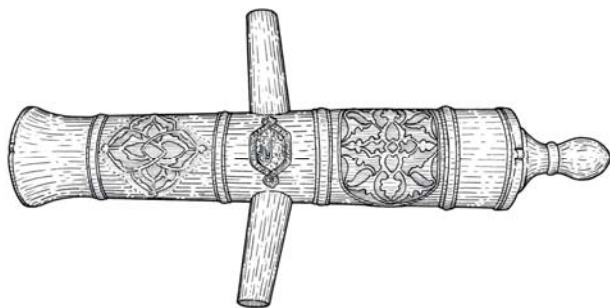


Рис. 3. Пушка (вид сверху). 1266 год хиджры (=1849/50).
Средняя Азия (Коканд). Из коллекции Государственный
Эрмитаж, Санкт-Петербург (Россия). Музейный номер: В.О.-931.
Рисунок А. Дементьева

Fig. 3. Cannon (top view). 1266 AH (=1849/50). Central Asia
(Kokand). From the collection of the State Hermitage Museum,
St. Petersburg (Russia). Museum number: V.O.-931.
Drawing by A. Dementyev



В первой половине XIX в. ситуация с артиллерией в ханствах остается без изменений. Качество орудий и чугунных ядер было низким, существовали сложности с перемещением пушек, отсутствовали подготовленные артиллеристы из местного населения. Предпринимаемые попытки починки артиллерийских орудий, судя по данным, приводимым путешественниками, посещавшими ханства в более позднее время, были безуспешны. Литьем новых стволов и обучением стрельбе из пушек занимались иностранцы. Надо отметить, что вызывает сомнения информация о присутствии в Коканде в то время семи англичан. Скорее можно предположить, что роль военных инструкторов выполняли не европейцы, а индусы или афганцы, служившие до этого в армии Британской империи. Предполагаем, что некоторые расхождения в количестве артиллерийских орудий в Бухарском эмирате и Хивинском ханстве у разных авторов могут быть связаны с тем, что одни информанты фиксировали только число действующих пушек, а другие — их общее число (с учетом неисправных), которое безусловно было значительно больше.

Максимально подробные данные по артиллерии в ханствах Средней Азии приходятся на середину XIX в. Эти сведения оставил Михаил Николаевич Галкин-Враской, служивший в управлении оренбургского генерал-губернатора и в 1858 г. принимавший участие в русской миссии в Хиву и Бухару. Он отмечал, что артиллерия эмира Бухары состоит из артиллерийских орудий трех видов — пушек, мортир и единорогов⁴. Самая большая пушка заряжалась 10 фунтами⁵ пороха и полупудовыми⁶ ядрами, а возили ее 28 лошадей. Мортир было четыре, а единорогов три. Выстрел осуществлялся не при помощи фитиля, как раньше, а благодаря использованию скорострельной трубки⁷. При стрельбе ядрами ядро клали отдельно от пороха, который помещался в картуз (специальная оболочка. — *Д. М.*), сшитый из плотной хлопчатобумажной ткани. Самая маленькая пушка для перемещения требовала упряжку из четырех лошадей. В орудие запрягали первую пару лошадей в дышло⁸ и к этой паре припрягали всех прочих лошадей также попарно. На каждую из упряжных лошадей садилось по артиллеристу, за исключением офицеров, которые ехали верхом на особых лошадях. Все орудия имели лафеты с четырьмя колесами с передковыми ящиками. В походе эти ящики были пусты или в них везли холостые заряды для сигнальных пушек. Боевые же

⁴ Единорог — старинное гладкоствольное артиллерийское орудие-гаубица. Единороги проектировались как орудия, занимавшие промежуточное положение между длинноствольными пушками и среднествольными гаубицами. Эти орудия имели лучшую баллистику, чем гаубицы и, в отличие от пушек, могли стрелять и бомбами (полыми сферическими снарядами, которые были способны разрываться в отличие от ядер).

⁵ 10 фунтов — 4 с небольшим килограмма.

⁶ 0,5 пуда — 8 с небольшим килограммов.

⁷ Скорострельная трубка — трубка из дерева или металла, заполненная порохом и служащая для воспламенения основного порохового заряда, расположенного в стволе пушки.

⁸ Дышло — оглобля между двумя лошадьми, прикрепляемая к передней оси повозки при парной упряжке.



заряды и порох транспортировали отдельно в верблюжьих вьюках [Галкин-Враской, 1868, с. 225]. Пишет Михаил Николаевич и об изготовлении пороха и пушек в ханствах Средней Азии. Он упоминает, что в Самарканде есть пороховой завод, которым владеют местные купцы. На этом заводе изготавливали порох и ядра, которые затем доставляли прямо к эмиру. При этом все материалы для их изготовления купцам давал эмир, и плату купцы получали только за работу. Небольшая часть пороха изготавливалась в Бухаре, и весь он считался принадлежащим эмиру. Стволы пушек лили в Бухаре под руководством местного мастера Шерук-хана и индийца (скорее всего, *афганца*. — Д. М.), медь и чугун для литья привозили из России [Галкин-Враской, 1868, с. 220].

Похожая ситуация с артиллерией была в это время и в Хивинском ханстве. Это подтверждают данные русского генерала-лейтенанта, участника Туркестанских походов, военного историка и географа Михаила Игнатьевича Иванина: «С хивинским войском в походе следует артиллерия. Она немногочисленна, хотя у ханского дворца в Хиве и лежит до двадцати шести орудий мелкого калибра. Но из орудий этих по показаниям пленных только восемь имеют лафеты и употребляются в походах. Орудия эти нехорошо отлиты, имеют раковины и стреляют неверно, а по дурному качеству пороха — и не на дальнее расстояние, не более чем на 100 или 150 сажень⁹». Артиллерийская прислуга при трех орудиях состояла из русских пленных, а при остальных орудиях — из персидских невольников. Точность стрельбы при этом была низкой. Отмечается, что роль, отводившаяся хивинской артиллерии при бое-столкновениях с регулярными войсками, была незначительной, орудия использовались хивинцами в основном для внушения страха кочевникам. Отмечается и низкое качество местного пороха и ядер. По данным Иванина, в Хиве первоначально ковали железные ядра, но во второй половине XIX в. их начали лить из чугуна. Ни железные, ни чугунные ядра у хивинцев не отличались правильной формой и не подходили по величине к калибрам орудий. Порох хивинцы, как и в более раннее время, делали сами и продавали на базарах. Но он отличался низким качеством. Это частично компенсировалось привозным порохом — Иванин пишет: «Правда, по данным русских пленных, в Хиве есть и хороший порох из России» [Иванин, 1873, с. 58].

Ко второй половине XIX в., на момент столкновения Российской империи и ханств Средней Азии, эмир Бухары существенно нарастил объемы артиллерии, увеличив ее до полутора сотен пушек. По данным подполковника генерального штаба Мартина Викентьевича Лыко, «150 орудий бухарской артиллерии принадлежат различным калибрам полевой и крепостной артиллерии» [Лыко, 1871, с. 38]. При этом качество орудий по-прежнему оставалось низким. Стволы пушек были плохо отлиты, в них были свищи и раковины. Подъемные механизмы были не у всех орудий, а если и были, то неисправные, из-за чего правильное повышение и понижение дула было невозможно. Стволы бухарских пушек помещались на лафетах английской системы, но сделанных без понимания принципа их действия. Мартин Викентьевич

⁹ Сажень — 2,1336 метра. Таким образом 100–150 сажень — это примерно 200–300 метров.



также отмечает, что обучением бухарских артиллеристов занимались беглые русские артиллеристы [Лыко, 1871, с. 38].

Интересны данные, которые приводит научный сотрудник Военно-исторического музея артиллерии, инженерных войск и войск связи А. В. Громов, о пяти бухарских пушках, хранящихся в вышеупомянутом музее: «На двух из них проставлены даты изготовления — 1853 и 1864 гг., причем на одной обозначено имя мастера — «Пир-Назар». Это же имя стоит на орудии, не имеющем датировки, что позволяет отнести экспонат к указанному периоду (начало 60-х гг. XIX столетия). На их разнокалиберных стволах имеются простые прицельные прорезы у казенной части и мушки со стороны жерла. Само качество отливки относительно невысокое, каналы стволов почти у всех пушек изношены. Зато поверхность этих орудий богато орнаментирована резьбой. Например, дульная часть изготовлена в виде дракона и покрыта разнообразными узорами» [Громов, 2013, с. 59]. Боеприпасы тоже не отличались качеством. Ядра и разрывные гранаты делались в формах из глины и чрезвычайно неаккуратно. Они имели раковины и швы. Для уменьшения зазора в стволе ядра и гранаты обматывались бараньей кожей, иногда мехом. Нередко из-за неровной и чрезвычайно грубой их отделки они заклинивали орудийные стволы. Картечные пули обшивались холщовой тканью, вероятно для того, чтобы не портить стволы медных орудий. Качество артиллерийских гранат было невысоким. Например, гранатные трубки часто вставлялись неаккуратно, и потому гранаты часто рвались перед самым дулом орудия. Уже первые выстрелы разрывными снарядами, сделанные в Джизаке, заставили бухарцев бросить орудия, так как те, стреляя через весь город, наносили вред только своим войскам [*Заметка о бухарской и кокандской артиллерии...*, 1867, с. 511]. При всех вышеупомянутых недостатках артиллерия Бухары иногда преподносила «сюрпризы» русским войскам своей результативностью, несмотря на грубости отделки пушек и их неправильную постановку. Известно, что на больших дистанциях артиллерия бухарцев действовала так же метко, как и русские нарезные орудия. На одной из рекогносцировок под Ура-Тюбе бухарские ядра точно ложились на русскую батарею, находившуюся в 700 сажнях. Действуя против другой батареи с дистанции более 1000 сажень¹⁰, бухарцы просто осыпали ее ядрами. При этом русские гладкоствольные 12-фунтовые пушки и даже нарезные орудия не могли отвечать бухарской артиллерии, так как противник почти полностью контролировал окружающую местность [*Заметка о бухарской и кокандской артиллерии...*, 1867, с. 507–508]. В крупном сражении при Ирджаре в мае 1866 г. бухарцы открыли огонь по русским войскам с дистанции 800 сажень, и их стрельба была очень удачна. В этом бою они могли бы нанести большой урон русским, но быстрое движение и атака российских войск переломили ситуацию и заставили бухарцев бросить орудия и бежать [*Заметка о бухарской и кокандской артиллерии...*, 1867, с. 509].

По мнению современных исследователей, в этих случаях удивительная для среднеазиатских пушек точность бухарской артиллерии объясняется

¹⁰ Если сажень — чуть больше двух метров (см. прим. 9), то 700 сажень — около 1400 метров, 1000 сажень — порядка 2000 метров.



тем, что пушкари-узбеки, используя длинноствольные пушки, сосредоточили огонь на одном стратегическом направлении, используя орудия как единую огневую силу для подавления пушек русских войск. При этом действовали они, скорее всего, по совету английских или афганских военных специалистов [Громов, 2013, с. 62], так как такая тактика была совершенно нетипична для артиллерии в ханствах.

Не отставало от Бухары во второй половине XIX в. и Хивинское ханство, также увеличившее свой артиллерийский парк. Казах Перовского уезда, султан Давлет-Бушаев, посланный с письмом туркестанского генерал-губернатора к хивинскому хану в 1869 г., видел по обеим сторонам ворот цитадели города Хивы до 20 орудий, поставленных на лафеты с зарядными ящиками. Внутри цитадели под навесом в два ряда стояло еще 60 пушек. По словам хивинцев, они были отлиты одним мастером, родом из Афганистана. В качестве артиллеристов стали использоваться не персидские рабы, а большей частью наемные артиллеристы афганцы и индусы [Соболев, 1873, с. 161]. Известно также о трех десятках трофейных орудий, взятых русскими войсками в экспедиции 1873 г. (рис. 4). Из всех захваченных образцов (25 пушек и 2 мортиры) лишь два были отправлены как трофей в Казалинск, еще четыре оставлены в укреплении Новоалександровском и два были переданы в Мангышлакский отряд для дальнейшего их использования [Лобысевич, 1898, с. 245–246]. Все остальные орудия были оставлены как негодные. Тем не менее можно утверждать, что с начала 70-х гг. XIX в. в Хивинском ханстве стали преобладать четырех- и двенадцатифунтовые полевые пушки, более или менее сходные по отделке своих стволов и лафетов [Лобысевич, 1898, с. 212]. Некоторые из них были, судя по всему, хорошего качества.

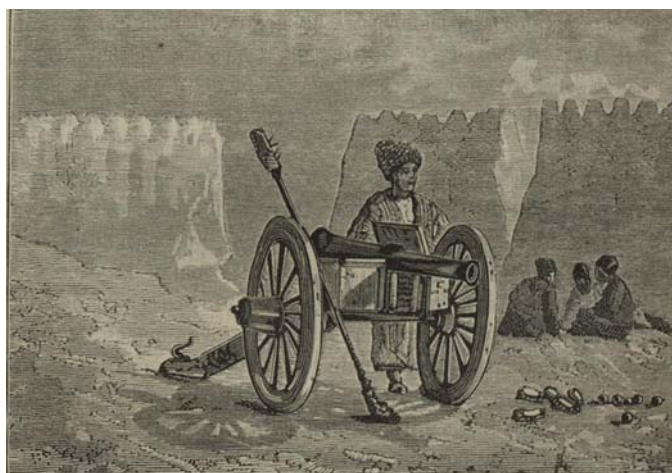


Рис. 4. Иллюстрация из книги Николая Ивановича Гродекова о Хивинском походе 1873 г. [Гродеков, 1888, с. 253].

Fig. 4. Illustration from Nikolai Ivanovich Grodekov's book about the Khiva campaign of 1873 [Grodekov, 1888, p. 253 (in Russian)]



Например, при Ходжейли было захвачено орудие местной выделки, весьма похожее на русскую 12-фунтовую пушку облегченного образца [Лобысевич, 1898, с. 59]. По мнению современных исследователей, это орудие было совсем новым и представляло собой последнее слово хивинской техники. Но вот гранат к таким пушкам в Хиве не было, и во всех боестолкновениях из них стреляли только ядрами [Громов, 2013, с. 62].

Надо сказать, что по истории артиллерии Кокандского ханства автору удалось найти гораздо меньше данных, чем по Хивинскому ханству и Бухарскому эмирату. Зато нашлось достаточно много информации об устройстве кокандских пушек и о боеприпасах. Некоторые современные исследователи утверждают, что артиллерия являлась одним из важных видов вооружения войск Кокандского ханства и состояла из больших медных орудий и малых чугунных и железных пушек¹¹. Эти пушки, различные по своей длине и калибру, назывались «китайча»¹² и перевозились на телегах с большими колесами. Отливка пушек происходила в Коканде, а изготовление пороха — в крепости Кумыш-Курган, расположенной между Кокандом и Ходжентом [Джамгерчинов, 1959, с. 186; Сооданбеков, 2000, с. 129]. К сожалению, не удалось найти ссылки на эти данные в первоисточниках. Тем не менее некоторая информация от тех, кто смог лично ознакомиться с кокандской артиллерией, есть. Фёдор Федотов, взятый в плен в 1837 г. и служивший сарбазом в Бухарском ханстве, участвовал в походе в Кокандское ханство. Он сообщал, что после взятия Коканда бухарцы обнаружили 100 медных пушек, из которых только 8 были на лафетах, и 50 медных малых пушек (замбурек), не имеющих лафетов. Эти замбуреки устанавливали перед стрельбой, частично закапывая основание ствола. Длина замбурека была 1,25 аршин¹³, а ствол имел расширяющееся дуло. Возили эти орудия на верблюдах. При стрельбе замбуреки сильно откидывались. Из-за этого кокандцы, приложив тлеющий фитиль, отбегали от орудия [Галкин-Враской, 1868, с. 241–242]. Зоолог Николай Алексеевич Северцов, в 1858 г. попавший в плен к кокандцам, упоминал, что «кокандские пушки далеко не бьют» [Северцов, 1860, с. 85]. То есть, как и во всем регионе, артиллерия Коканда не отличалась дальностью. Громов в своей статье отмечает, что кокандские орудия практически не отличались от бухарских: «Стволы чугунных пушек нередко украшались фризами, поясами, после отливки не шлифовались, имея немало раковин и свищей. Особенно характерно это для орудий большого калибра, например, для 60-фунтового, взятого в Ходженте. Бронзовые орудия, кроме

¹¹ Малые чугунные пушки – несомненно, отлитые из чугуна. Железные – вероятнее всего, архаичные кованые пушки, изготовлявшиеся из металлических кованых элементов. Продольные полосы металла соединялись вдоль вокруг деревянного сердечника, после чего скреплялись поперечными обручами. Затем деревянный сердечник выжигался.

¹² Вероятно, имеются ввиду китайские пушки или изготовленные по образцу китайских. Коканд, который имел довольно тесные связи с империей Цин, мог находиться под маньчжурским влиянием в области артиллерии и даже получать китайские пушки, но это тема отдельного исследования.

¹³ 1,25 аршина — около 90 см.



поясов и фриз, иногда серебрились и украшались рисунками и узорами, преимущественно в казенной части. Встречались также стволы орудий, имевшие не круглую, а восьмигранную форму. Бронзовые орудия после отливки обычно проходили процесс шлифовки на специальных станках, остальная отделка производилась вручную» [Громов, 2013, с. 59–60]. Руководил кокандской артиллерией в 1860-е гг. афганец Джамедар, судя по качеству стрельбы, прошедший обучение у англичан [Бартольд, 1964, с. 351]. Российские офицеры отмечали также, что кокандцам неоткуда было перенимать те улучшения, которые бухарцы заимствовали из Индии при содействии англичан [Заметка о бухарской и кокандской артиллерии..., 1867, с. 507], и поэтому артиллерия в Кокандском ханстве значительно уступала бухарской.

Хотя кокандские пушки не отличались качеством по боевым характеристикам, они были богато декорированы, вероятно, с целью производить впечатление на окружающих (рис. 5).



Рис. 5. Ордэн Ф. Сартские пушки. Сарты. Узбекистан, Кокандский р-н, г. Коканд, конец XIX в. Фото из фондов МАЭ РАН (Санкт-Петербург). Музейный номер МАЭ № 255–152

Fig. 5. Orden F. Sart guns. Sarts. Uzbekistan, Kokand district, Kokand, late 19th century. Photo from the collections of MAE RAN (St. Petersburg). Museum number MAE No. 255–152

Это отмечал приехавший в Ташкент в 1870-е гг. выпускник Мюнхенского университета, баварский подданный Франц Ксавье фон Шварц, приглашенный для организации метеорологических работ. В своей книге «Туркестан, колыбель индогерманских народов» он писал: «С литейным производством



пушек, которое все еще существует в Бухаре и раньше было в Кокане, я не знаком, но, судя по пушкам, которые были сделаны в этих местах, оно, должно быть, было относительно высоко развито. Об этом можно судить по украшенным стволам кокандских пушек, захваченных в Махраме в 1876 году и в настоящее время установленных вокруг русской церкви в Ташкенте. Особенно интересны надписи и арабески, которыми украшены многие из этих пушек. Они демонстрируют большое мастерство и находятся везде, где только можно разместить украшения» [Schwarz, 1900, S. 397].

Любопытны и краткие данные об Ура-Тюбе, владение которого со второй половине XVIII в. не подчинялось ни Кокандскому, ни Бухарскому ханству. Его владетели не только успешно защищались от нападений своих соседей, но и совершали военные походы с целью грабежа и захвата территорий соседних ханств. В начале XIX в. Ура-Тюбинское владение потеряло ряд территорий и стало постоянным яблоком раздора между Бухарским и Кокандским ханствами. В результате к середине XIX в. Ура-Тюбе стал одним из самых разоренных районов Средней Азии. Тем не менее около цитадели Ура-Тюбе на момент ее присоединения к России находились: литейный завод, где отливались орудия и ядра, и пороховой завод. Кроме того, порох делали еще в селении Чар-Баг в нескольких верстах от Ура-Тюбе [Бекчурин, 1871, с. 217].

По мнению сотрудника Артиллерийского музея (Санкт-Петербург) А. В. Громова, с которым автор полностью согласен, артиллерия в ханствах Средней Азии в период 1860–1870 гг. рассматривалась как вспомогательное средство, а пушка воспринималась лишь как «большое ружье» и не более. Взаимодействие с пехотой, как и тактические маневры — к примеру, сопровождение огнем, — в армиях ханств отсутствовали [Громов, 2013, с. 62]. Поэтому и успехи среднеазиатских артиллеристов, ограниченных еще и особенностями орудий, были за редкими исключениями, упомянутыми в этой статье, не особо значительны. Несмотря на то, что количество артиллерийских орудий в ханствах увеличилось, качество пушек и боеприпасов для них, изготовленных в ханствах в основном афганскими специалистами, оставалось достаточно низким. Основной ролью пушек оставалось устрашение противника. Вероятно, с этим связано и оформление жерл пушек в виде голов драконов, и богатая внешняя отделка стволов, которая должна была внушать уважение к артиллерии. Немаловажно отметить, что качество стрельбы из пушек несколько увеличилось, так как в Бухаре местных артиллеристов обучали беглые русские пушкари, а в Хиве и Коканде артиллеристами были наемники, афганцы и индусы, обученные англичанами.

Изменения в артиллерии ханств Центральной Азии в конце XIX — начале XX века под влиянием российской внешней политики

С начала 1880-х гг. Бухарский эмират, а следом за ним и Хивинское ханство полностью вошли в орбиту русской внешней политики. Кокандское ханство было упразднено еще в 1876 г. Командированные в 1881 г. в Бухару по просьбе эмира Музаффера русские офицеры обучали бухарские воинские части русскому военному строю, сформировали новые воинские



части и ввели русские команды. Личный конвой эмира с состоявшей при нем конной артиллерийской батареей был хорошо вооружен и обмундирован по типу терского казачьего войска. В то же время воинские части, особенно в провинции, по своему обмундированию и выучке не изменились с середины XIX в. Артиллерия была представлена устаревшими образами (рис. 6).



Рис. 6. Открытка «Бухарская артиллерия». Начало XX в. Частная коллекция (Россия)

Fig. 6. Postcard "Bukhara artillery". Early 20th century. Private collection (Russia)

Вот что пишут о ней в журнале «Военный сборник» за декабрь 1891 г.: «Пушки — это гордость всякого бухарца. Нужно видеть, с каким восторгом прислушивается население к гулу двух, трех выстрелов, оповещающих, что на небе замечена, наконец, новая луна после месяца Рамазана и что настал праздник Курбан-байрам. Артиллеристы уважаются несравненно больше, чем пехотинцы, во-первых, потому, что они не боятся такого происшествия, как выстрел из орудия и даже сами заряжают орудие и подпаливают фитиль, а во-вторых, пушки, это не новшество в бухарском военном деле: предки добывали себе с ними и славу. Между двумя, тремя десятками пушек, лежащих на земле и на каких-то колесницах у ворот кремля и внутри его, есть, говорят, даже свидетельницы и участницы этого славного прошедшего. Боевой стрельбе из орудий артиллеристы не обучаются вовсе: едва ли между ними найдется несколько стариков, которые в дни молодости закладывали еще ядра и гранаты в дула своих орудий. Употреблялись в последнее время артиллеристы исключительно для перевозки почетных гостей эмира и само-



го его высоко степенства в тарантасах, колясках, каретах и других» [Пославский, 1891, с. 485–486].

Хотя в 1890-е гг. в Бухаре находились пушечно-литейный и пороховой заводы, и на первом изготавливали медные и чугунные орудия и снаряды к ним, а на втором порох, патроны и капсюли, их продукция была крайне низкого качества. Кроме того, в Бухарской цитадели находились на складах небрежно сваленные кучами 20 больших медных единорогов, около 40 медных горных орудий и до 15 мортир разного калибра [Гребнер, 1897, с. 67–68] (рис. 7).

Действующие пушки хранились в Арсенале «Тупхона» (рис. 8).

В это же время по распоряжению туркестанского генерал-губернатора войскам эмира были подарены 1000 винтовок системы Бердана № 2¹⁴ и патроны к ним [Энциклопедия военных и морских наук, 1883, с. 552]. Эмиру



Рис. 7. Старинные чугунные пушки. Фото С. М. Прокудина-Горского. Часовой у дворца и старинные пушки. Бухара, 1911. Частная коллекция (Россия)

Fig. 7. Antique cast iron cannons. Photo by S. M. Prokudin-Gorsky. A sentry at the palace and ancient cannons. Bukhara, 1911. Private collection (Russia)

¹⁴ Модель винтовки системы Бердана с продольно-скользящим затвором, обеспечивающая высокую скорострельность.



Рис. 8. Арсенал «Тупхана». Фото конца XIX в. Бухара (?). Частная коллекция (Россия)

Fig. 8. Arsenal “Tupkhana”. Photo from the late 19th century. Bukhara (?). Private collection (Russia)

по его просьбе дарились для его армии не только винтовки, но и пушки с боевыми припасами. При этом представления туркестанского генерал-губернатора об отклонении просьб эмира относительно отпуска ему оружия не принимались во внимание, так как эмир в бытность свою в Петербурге всегда лично добивался от царя соответствующего указа об удовлетворении своих просьб [*История народов Узбекистана...*, 1947, с. 408]. В 1904 г. российский государь император Николай II подарил эмиру Бухары четыре горных орудия образца 1883 г. Эти орудия вошли в состав гвардейской конно-горной батареи эмира. Еще две пушки данного образца артиллерия Бухары получила в 1909 г. Впрочем, прислуга этих орудий (как и всех прочих в Бухарском ханстве) производила только учения близ орудий, но без стрельбы. Пушки, презентованные эмиру русским царем, послужили прототипом для создания горных пушек среднеазиатского производства, две из которых хранятся в фонде ВИМАИВиВС¹⁵. Вероятно, эти орудия местной работы и хорошего качества были изготовлены под руководством русских специалистов в период с 1904 по 1909 г. [Громов, 2012, с. 303–304]. За исключением этих двух образцов, другие такие пушки неизвестны, поэтому сложно говорить об их роли в артиллерии эмирата. Кроме того, надо помнить, что до 1918 г., когда

¹⁵ ФГБУ Военно-исторический Музей артиллерии, инженерных войск и войск связи Министерства обороны РФ (Санкт-Петербург).



произошли первые столкновения с большевиками и младобухарцами, бухарская армия не участвовала в боевых действиях, так как эмират находился под защитой Российской империи от любых возможных врагов. Так что никакого существенного развития артиллерии в это время происходить не могло и современные пушки просто становились дорогой игрушкой в армии эмира.

Ситуация кардинально изменилась после событий февраля 1917 г., сотрясших Россию. Российская империя рассыпалась на глазах. Революцию бухарские знать и духовенство сочли очень опасным примером для эмирата. Эмир приступил к срочной модернизации бухарской армии, прекрасно понимая, что вскоре под угрозой может оказаться и его власть. Среди прочего вооружения, приобретались и артиллерийские орудия. Например, в 1919 г. из Мешхеда¹⁶ через Хиву был направлен «транспорт оружия в количестве 1200 винтовок, 12 пулеметов, 4 скорострельных пушки образца 1902 г., большое количество патронов и снарядов» [Искандаров, 1970, с. 97]. Несколько орудий весной 1919 г. было отремонтировано в самой Бухаре, там же изготавливались и испытывались снаряды. Известно, что весной 1920 г. афганский эмир Аманулла-хан отправил эмиру Бухары 6 пушек с прислугой — по две горных, скорострельных и дульнозарядных, а также «три крепостных и полевых пулемета». В результате к 1920 г. бухарская артиллерия была представлена самыми разнообразными орудиями: английскими, русскими, а также старыми дульнозарядными [Искандаров, 1970, с. 100–101], (крепостные пулеметы — вероятно, пулеметы Максима или Гочкисса). Есть также информация, что англичане в августе 1920 г. передали эмиру из Индии через Афганистан два современных орудия [Непесов, 1962, с. 172], система которых, к сожалению, осталась неизвестна. Участники штурма Бухары запомнили также пушки Гочкисса¹⁷ и батарею скорострельных афганских пушек [Мелькумов, 1960, с. 24]. При этом сохранялись и старые фитильные пушки, размещенные у ворот. Современные же орудия находились на стенах крепости. Часть пушек была передана бекам¹⁸. Советский офицер Иван Фёдорович Куц отмечал, что при взятии города Кермине артиллерия располагалась только на крепостных стенах. Пушек было не менее 20, в том числе 9-фунтовые английские орудия [Куц, 1964, с. 112]. К тому же, армию эмира срочно обучали английский, турецкие и афганские советники, а также бывшие австро-венгерские и немецкие военнопленные, бежавшие с разоренных станций Бухарской железной дороги и Китабской ветки. Последние, кроме того, составляли основной рабочий ресурс военной промышленности эмирата. Этому способствовало высокое жалование. Австрийцы и немцы были заняты изготовлением снарядов, а также починкой пушек [Генис, 2003, с. 170]. Подобная модернизация пушек стала последним этапом в развитии артиллерии в ханствах Средней Азии.

¹⁶ Мешхед — город в Иране.

¹⁷ 47-миллиметровая скорострельная пушка Гочкисса — нарезная казнозарядная скорострельная корабельная пушка, разработанная французской фирмой Hotchkiss et Cie в 1885 г.

¹⁸ Бек — дворянский титул у народов Средней Азии. Соответствует титулу князя.



Заключение

Подводя итог, можно сделать вывод, что к началу XVIII в. в ханствах Средней Азии собственного производства артиллерийских орудий не было. В это время на территориях ханств можно было встретить только пушки, полученные от монголов, индусов, персов и русских в качестве военных трофеев или даров. Если считать, что в исследуемом регионе артиллерия использовалась с середины XIV в. [Беленицкий, 1943, с. 23], можно предположить, что пушки были импортного производства. Сомнительно, чтобы в ханствах Средней Азии к концу XVI в. было налажено местное производство орудийных стволов [Беленицкий, 1943, с. 23], так как до конца XVIII в. никто из путешественников (разведчиков), посещавших регион, не упоминает в своих отчетах о литье пушек в Бухаре или Хиве. Наоборот, как указывалось выше, все, посещавшие ханства до начала XIX в., подчеркивают, что пушки были зарубежного производства (монгольской, индийской или персидской работы), отмечая также важный факт, что местное население даже не умело пользоваться артиллерией, доверяя стрельбу иностранным специалистам или рабам из числа персов и русских.

Ситуация начинает меняться с конца XVIII — начала XIX в. Именно на рубеже веков в ханствах появляются собственные литейные мастерские, в которых начинают изготавливать пушки. Для этого правители ханств приглашают зарубежных (чаще всего индийских или афганских) мастеров-пушкарей и отправляют обучаться литейному делу своих приближенных. Однако на раннем этапе отлитые ими орудия отличались низким качеством, в связи с чем, вероятно, не могли обеспечить дальность и точность стрельбы, а иногда стволы просто разрывало в момент выстрела. Поэтому продолжали эксплуатироваться и импортные орудия. Кроме того, можно с уверенностью говорить, что в это время в армиях ханств появляются местные артиллеристы, хотя услуги иностранцев, способных обслуживать пушки, оставались востребованы. Важно отметить, что в этот временной период роль артиллерии в военных действиях в ханствах была минимальна. Пушки ханами использовались для развлечения своих подданных или устрашения врагов, в связи с чем основное внимание при их изготовлении уделялось внешнему виду.

Незначительный прогресс в литье артиллерийских орудий намечается в ханствах с середины XIX в. Благодаря иностранным литейщикам налаживается производство более качественных орудийных стволов. Но их доля в увеличившемся артиллерийском парке остается незначительной в сравнении с использовавшимися устаревшими образцами иностранных орудий и пушками, изготовленными в ханствах со значительным браком.

Такая ситуация не меняется всю вторую половину XIX в., вплоть до покорения ханств Россией. Важно отметить, что в это время лучшая артиллерия была в Бухарском эмирате, так как местных артиллеристов обучали русские пленники, а офицеров консультировали английские инструкторы. Это привело к тому, что именно бухарцы смогли вести артиллерийскую дуэль с русскими подразделениями, показав высокую результативность стрельбы и оказавшись достойными соперниками.



В конце XIX — начале XX в., когда ханства прочно вошли в русскую сферу влияния, артиллерийский парк в Бухаре пополнился современными орудиями и боеприпасами, подаренными эмиру Николаем II, а также пушками, изготовленными на местах под контролем русских специалистов в подражание современным образцам. Можно сказать, что с начала XX в. наблюдалось стремительное развитие артиллерии в ханствах, в особенности в Бухаре. Движущим фактором для этого послужили политические изменения в Российской империи. Опасаясь за свою власть, эмир Бухары пополнил свой артиллерийский парк самыми современными на тот момент пушками из Англии и Афганистана. Но модернизация артиллерии, безусловно, запоздала и не позволила Бухаре переломить ситуацию в свою пользу. Кроме того, несмотря на наличие иностранных военспецов и наемников, обученных обращению с современными пушками, артиллеристов в эмирате не хватало. Эти факторы среди прочих привели к тому, что армия Бухары была обречена на поражение в столкновении с более материально-технически обеспеченной и хорошо обученной Красной Армией.

Список литературы / References

1. Бартольд В. В. *Сочинения*. Т. 2, Ч. 2. *Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии*. М.: Восточная литература, 1964 [Bartold V. V. *Works*. Vol. 2. Part 2: *Works on Selected Problems of the History of Central Asia*. Moscow: Vostochnaya literatura, 1964 (in Russian)].
2. Бархударов С. Г. (Гл. ред.) *Словарь русского языка XI–XVII вв.* Вып. 5 (Е – ЗИНУТИЕ). М.: Наука, 1978 [Barkhudarov S. G. (chief ed.) *Dictionary of the Russian language of the 11th –17th centuries*. Issue 5 (Е – ZINUTIE). Moscow: Nauka, 1978 (in Russian)].
3. Бекчурин М. М. Наши завоевания 1866 года в Средней Азии. *Записки Оренбургского отдела Императорского Русского Географического общества*, Вып. 2: 1871. Казань: Оренбургская типография, 1871. С. 201–225 [Bekchurin M. M. Our Conquests of 1866 in Central Asia. *Notes of the Orenburg Department of the Imperial Russian Geographical Society*, Issue 2: 1871. Kazan: Univ. typ., 1871, pp. 201–225 (in Russian)].
4. Беленицкий А. М. О появлении и распространении огнестрельного оружия в Средней Азии и Иране в XIV–XVI веках. *Известия Таджикского филиала Академии наук СССР*. Сталинобад, 1949. № 15. Сер. История и этнография. С. 21–35 [Belenitsky A. M. On the Appearance and Spread of Firearms in Central Asia and Iran in the XIV–XVI Centuries. *News of the Tajik Branch of the USSR Academy of Sciences*. Stalinobad, 1949. No. 15. Ser. History and ethnography, pp. 21–35 (in Russian)].
5. Бурнашев Т. С. Путешествие от Сибирской линии до города Бухары в 1794 и обратно в 1795 году. *Сибирский вестник*. СПб.: Изд. Гр. Спасским, 1818. С. 95–130 [Burnashev T. S. Travel from the Siberian Line to the City of Bukhara in 1794 and Back in 1795. *Siberian Bulletin*. St. Petersburg: Ed. by Gr. Spasskiy, 1818, pp. 95–130 (in Russian)].
6. Галкин-Враской М. Н. *Этнографические и исторические материалы по Средней Азии и Оренбургскому краю*. СПб.: Изд. Я. А. Исакова, 1868 [Galkin-



- Vraskoy M. N. *Ethnographic and Historical Materials on Central Asia and the Orenburg Region*. St. Petersburg: Ed. by Ya. A. Isakov, 1868 [in Russian]].
7. Генис В. Л. *Вице-консул Введенский: Служба в Персии и Бухарском ханстве (1906–1920 гг.). Российская дипломатия в судьбах*. М.: Социально-политическая мысль, 2003 [Genis V. L. *Vice-Consul Vvedensky: Service in Persia and the Bukhara Khanate (1906–1920)*. *Russian Diplomacy in Destinies*. Moscow: Socialno-politiceskaya misl', 2003 (in Russian)].
 8. Гладышев Д. *Поездка из Орска в Хиву и обратно, совершенная в 1740–1741 годах Гладышевым и Муравиным. Изд. с приобщением соврем. карты Миллерова пути от Орска до Зюнгор. владений и обратно, Я. В. Ханыковым*. СПб.: Тип. Министерства внутренних дел, 1851 [Gladyshev D. *A Trip from Orsk to Khiva and back, made in 1740–1741 by Gladyshev and Muravin*. Ed. with the Introduction... modernize maps of Miller's route from Orsk to Zungor. possessions and back, Ya. V. Khanykov. St. Petersburg: Typ. Ministerstva vnutrennikh del, 1851 (in Russian)].
 9. Гребнер А. *Осады и штурмы средне-азиатских крепостей и населенных пунктов*. СПб.: Тип. и лит. В. А. Тиханова, 1897 [Grebner A. *Sieges and Assaults of Central Asian Fortresses and Settlements*. St. Petersburg: Typ. and lit. V. A. Tihanova, 1897 (in Russian)].
 10. Гродеков Н. И. *Хивинский поход 1873 года. Действия кавказских отрядов*. СПб.: Тип. В. С. Балашева, 1888 [Grodekov N. I. *Khiva campaign of 1873. Actions of Caucasian detachments*. St. Petersburg: Type. V. S. Balasheva, 1888 (in Russian)].
 11. Громов А. В. *Казнозарядная артиллерия Бухары в 1880–1890-х годах (К вопросу об атрибуции двух орудий из фонда ВИМАИВиВС). Война и оружие: новые исследования и материалы. Труды Третьей международной научно-практической конференции 16–18 мая 2012 г. Ч. I*. СПб.: ВИМАИВиВС, 2012. С. 298–305 [Gromov A. V. *Breech-loading Artillery of Bukhara in the 1880–1890s (On the Issue of Attribution of Two Guns from the VIMAIViVS Fund)*. *War and Weapons: New Research and Materials. Proceedings of the Third International Scientific and Practical Conference May 16–18, 2012*. Part I. St. Petersburg: VIMAIViVS, 2012, pp. 298–305 (in Russian)].
 12. Громов А. В. *Артиллерия Бухары, Хивы и Коканда в 60–70-х годах XIX века. Военно-исторический журнал*. М.: Министерство обороны Российской Федерации. 2013. № 11, С. 59–63 [Gromov A. *Artillery of Bukhara, Khiva and Kokand in the 60–70s of the 19th century*. *Military Historical Journal*. Moscow: Ministry of Defense of the RF. 2013. No. 11, pp. 59–63 (in Russian)].
 13. Давыдов А. С. *К истории огнестрельного оружия в Средней Азии. История и этнография народов Средней Азии*. Душанбе: Дониш, 1981. С. 14–24 [Davydov A. S. *On the History of Firearms in Central Asia. History and Ethnography of the peoples of Central Asia*. Dushanbe: Donish, 1981, pp. 14–24 (in Russian)].
 14. Джамгерчинов Б. Д. *Присоединение Киргизии к России*. М.: Соцэкгиз, 1959 [Dzhamgerchinov B. D. *The Accession of Kyrgyzstan to Russia*. Moscow: Sotzekgiz, 1959 (in Russian)].



15. Ефремов Ф. *Странствование Филиппа Ефремова в Киргизской степи, Бухарии, Хиве, Персии, Тибете и Индии и возвращение его оттуда чрез Англию в Россию*. Казань: Унив. тип., 1811 [Efremov F. *The Wanderings of Philip Efremov in the Kyrgyz Steppe, Bukharia, Khiva, Persia, Tibet and India and His Return from There Through England to Russia*. Kazan: Univ. typ., 1811 (in Russian)].
16. Заметка о бухарской и кокандской артиллерии и ручном огнестрельном оружии. *Артиллерийский журнал*. СПб.: При Комитетской типографии, 1867. № 3. С. 502–544 [A Note about Bukhara and Kokand Artillery and Hand-held Firearms. *Artillery Journal*. St. Petersburg: At the Committee Printing House, 1867. No. 3, pp. 502–544 (in Russian)].
17. *Записки о Бухарском ханстве: (Отчеты П. И. Демезона и И. В. Виткевича)*. Отв. ред. Н. А. Халфин. М.: Наука, 1983 [Halfin N. A. (chief ed.) *Notes on the Bukhara Khanate: (Reports by P. I. Demaison and I. V. Vitkevich)*. Moscow: Nauka, 1983 (in Russian)].
18. Иванин М. И. *Хива и река Аму-Дарья*. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1873 [Ivanin M. I. *Khiva and the Amu Darya River*. St. Petersburg: Typ. t-va “Obstshestvennaya polsa”, 1873 (in Russian)].
19. Искандаров Б. И. *Бухара (1917–1920)*. Душанбе: Дониш, 1970 [Iskandarov B. I. *Bukhara (1917–1920)*. Dushanbe: Donish, 1970 (in Russian)].
20. *История народов Узбекистана. От образования государства Шейбанидов до Великой октябрьской социалистической революции*. Т. 2. Под ред. С. В. Бахрушина. Ташкент: Изд-во и тип. АН УзССР, 1947 [Bakhrushin S. V. (ed.) *History of the Peoples of Uzbekistan. From the Formation of the Sheibanid State to the Great October Socialist Revolution*. Vol. 2. Tashkent: Izd-vo i typ. AN UzSSR, 1947 (in Russian)].
21. Куц И. Ф. *Годы в седле*. М.: Воениздат, 1964 [Kuts I. F. *Years in the saddle*. Moscow: Voenizdat, 1964 (in Russian)].
22. Лобысевич Ф. И. *Описание хивинского похода 1873 года*. СПб.: Тип. т-ва «Общественная польза», 1898 [Lobysevich F. I. *Description of the Khiva Campaign of 1873*. St. Petersburg: Typ. t-va “Obstshestvennaya polsa”, 1898 (in Russian)].
23. Лыко М. Очерк военных действий 1868 года в Заревшанской долине. *Военный сборник*. № 5 май. СПб.: Тип. Гл. упр. уделов, 1871. С. 5–40 [Lyko M. Essay on Military Operations of 1868 in the Zarevshan Valley. *Military digest*. No. 5, May. St. Petersburg: Typ. Gl. upr. udelov, 1871, pp. 5–40 (in Russian)].
24. Мелькумов Я. А. *Туркестанцы*. М., 1960 [Melkumov Y. A. *Turkestanians*. Moscow, 1960 (in Russian)].
25. Муравьев Н. Н. *Путешествие в Туркмению и Хиву в 1819 и 1820 годах. Гвардейскаго Генеральнаго штаба капитана Николая Муравьева, посланного в эти страны для переговоров; с картинами, чертежами и проч.* Ч. 2. М.: Тип. Августа Семена, 1822 [Muravyov N. N. *Travel to Turkmenistan and Khiva in 1819 and 1820. Guards General Staff Captain Nikolai Muravyov, Sent to These Countries for Negotiations.; With Paintings, Drawings, etc.* Part 2. Moscow: Typ. of August Semyon, 1822 (in Russian)].



26. Непесов Г. *Из истории Хорезмской революции. 1920–1924 гг.*, Ташкент: Госиздат УзССР, 1962 [Nepesov G. *From the History of the Khorezm Revolution. 1920–1924*. Tashkent: Gosizdat UzSSR, 1962 (in Russian)].
27. Пославский П. Бухара. Топографический очерк. *Военный сборник*. № 12. СПб.: Тип. Гл. упр. уделов., 1891, С. 452–486 [Poslavsky P. Bukhara. Topographical Sketch. *Military digest*. No. 12. St. Petersburg: Typ. Gl. upr. udelov., 1891, pp. 452–486 (in Russian)].
28. *Посланник Петра I на Востоке: Посольство Флорио Беневени в Персию и Бухару в 1718–1725 гг.: [Письма, реляции, журн.]*. Подгот. текста, вступ. ст. (С. 5–31) и коммент. В. Г. Воловникова; Отв. ред. Н. А. Халфин. М.: Наука, 1986 [Khalfin N. A. (chief ed.) *Envoy of Peter I in the East: Embassy of Florio Beneveni to Persia and Bukhara in 1718–1725: [Letters, Reports, Journals]*. Prepare text, introd. (pp. 5–31) and comment. by V. G. Volovnikov. Moscow: Nauka, 1986 (in Russian)].
29. Руссов С. В. Путешествие из Оренбурга в Хиву самарского купца Рукавкина, в 1753 году, с приобщением разных известий о Хиве с отдаленных времен донныне. *Журнал министерства внутренних дел*. № 12. СПб.: Типография министерства внутренних дел, 1839. С. 351–402 [Russov S. V. Travel from Orenburg to Khiva by the Samara Merchant Rukavkin, in 1753, with the Introduction of Various News about Khiva from Distant Times to the Present Day. *Journal of the Ministry of Internal Affairs*. No. 12. St. Petersburg: Tipografia Ministerstva vnutrennih del, 1839, pp. 351–402 (in Russian)].
30. Северцев Н. А. *Месяц плена у коканцев*. СПб.: Изд. гр. Кушелева-Безбородко, 1860 [Severtsev N. A. *A Month of Captivity Among the Kokants*. St. Petersburg: Izd. gr. Kusheleva-Bezborodko, 1860 (in Russian)].
31. Соловьев М. М. *Экспедиция в Бухару в 1841–1842 гг. при участии натуралиста А. Лемана*. Москва – Ленинград: Изд-во Акад. Наук СССР, 1936 [Soloviev M. M. *Expedition to Bukhara in 1841–1842. with the Participation of Naturalist A. Leman*. Moscow – Leningrad: Acad. Sciences of the USSR, 1936 (in Russian)].
32. Соболев Л. Н. Обзор доступов к Хивинскому ханству и краткие сведения о нём. *Военный сборник*. № 5 май. СПб.: Тип. Гл. упр. уделов, 1873. С. 127–164 [Sobolev L. N. Review of Access to the Khiva Khanate and Brief Information about it. *Military digest*. No. 5 May. St. Petersburg: Typ. Gl. upr. udelov., 1873, pp. 127–164 (in Russian)].
33. Сооданбеков С. С. *Общественный и государственный строй Кокандского ханства*. Бишкек: Кыргызский государственный национальный университет, 2000 [Soodanbekov S. S. *Social and State System of the Kokand Khanate*. Bishkek: Kyrgyz State National University, 2000 (in Russian)].
34. Ханыков Н. В. *Описание бухарского ханства*. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1843 [Khanykov N. V. *Description of the Bukhara Khanate*. St. Petersburg: Typ. Imp. Academician sciences, 1843 (in Russian)].
35. *Энциклопедия военных и морских наук*. Под ред. Г. Е. Леера. Т. 1. СПб.: Тип. В. Безобразова и К°, 1883 [Leer G. E. (ed.) *Encyclopedia of Military and Maritime Sciences*. Vol. 1. St. Petersburg: Typ. V. Bezobrazova and Co., 1883 (in Russian)].



36. Abbott J. *Narrative of a Journey from Herat to Khiva, Moscow, and St. Petersburg, During the Late Russian Invasion of Khiva*. Vol. I. London: Allen, 1867.
37. Burnes A. *Travels into Bokhara. Being an Account of a Journey from India to Cabool, Tartary and Persia. Also, Narrative of a Voyage on the Indus from the Sea to Lahore*. Vol. II. London: John Murray, 1834.
38. Hogg O. F. G. *Artillery: Its Origin, Heyday, and Decline*, Archon Books. London: C. Hurst and Co., 1970.
39. Meendorf E. K. *Voyage d'Orenbourg à Boukhara fait en 1820, à travers les steppes qui s'étendent à l'est de la mer d'Aral et au-delà de l'ancien Jaxartes*. Paris: Dondey-Dupré père et fils, 1826 [Meendorf E. K. *Journey from Orenburg to Bukhara Made in 1820, across the Steppes which Extend East of the Aral Sea and Beyond the Ancient Jaxartes*. Paris: Dondey-Dupre father and son, 1826 (in French)].
40. Schwarz F. *Turkestan, die Wiege der indogermanischen Völker*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1900 [Schwarz F. *Turkestan, the Cradle of the Indo-European Peoples*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1900 (in German)].

Информация об авторе

Милосердов Дмитрий Юрьевич — заведующий сектором низших позвоночных, Государственный Дарвиновский музей, Россия, Москва; dm1167@rambler.ru, <https://orcid.org/0009-0006-0606-3821>.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 30.06.2023; одобрена рецензентами 02.10.2023; принята к публикации 20.10.2023; опубликована 10.11.2023.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Miloserdov Dmitri Y. — head of the Sector of Lower Vertebrates, State Darwin Museum, Russia, Moscow; dm1167@rambl, <https://orcid.org/0009-0006-0606-3821>.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 30.06.2023; approved after reviewing 02.10.2023; accepted for publication 20.10.2023; published 10.11.2023.

The author has read and approved the final manuscript.

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

ИСТОРИЯ ВОСТОКА
Историография, источниковедение,
методы исторического исследования

Научная статья
УДК 930.2(07):24

Исторические науки

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-534-547>

**К методологии исследования буддийского
изобразительного искусства
(на примере произведений Г. Дзанабазара)**

Сурун-Ханда Дашинимаевна Сыртыпова

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,
ssyrtyпова@ivran.ru, <https://orcid.org/0000-0002-7239-4454>*

Аннотация. В статье проводится сравнительный анализ разных подходов к изучению буддийской иконографии и предметов культового искусства: научного академического и традиционного буддийского. Рассматриваются их главные цели и задачи, понимание изобразительного художественного стиля в искусствоведении и буддийской традиции. Аргументируется возможность и необходимость использования разноплановых источников исследования, а вернее, комплексного и мультидисциплинарного принципа работы с культовыми образами будд, бодхисаттв и божеств для наиболее глубокого и адекватного их понимания, а также экспонирования в музейном или ином выставочном пространстве. Идеальной моделью для разработки подобной методики исследования, на взгляд автора, является творчество крупнейшего буддийского мастера Гомбодоржийн Дзанабазара (1635–1723), который сочетал в себе качества художника, высокообразованного буддийского адепта, духовного наставника, и правителя государства. Рассмотрены типы письменных и других вербальных источников, а также типы предметов, или визуальные источники, которые должны быть использованы для раскрытия темы художественного творчества буддистов. Также осуществляется попытка сформулировать наиболее актуальные задачи и перспективные направления для исследователей изобразительного искусства тибето-монгольского буддизма.



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



Ключевые слова: Буддийская скульптура, живопись, вербальные и визуальные источники исследования, технологии, Дзанабазар, Монголия, Тибет

Для цитирования: Сыртыпова С.-Х. Д. К методологии исследования буддийского изобразительного искусства (на примере произведений Г. Дзанабазара). *Ориенталистика*. 2023;6(3-4):534–547. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-534-547>.

Original article

History studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-534-547>

Toward a Methodology for the Study of Buddhist Fine Art: (using an example of Zanabazar's works)

Surun-Khanda D. Syrtyпова

Institute of Oriental Studies Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
syrtypova@ivran.ru, <https://orcid.org/0000-0002-7239-4454>

Abstract. The article provides a comparative analysis of different approaches to the study of Buddhist iconography and objects of religious art: scientific academic and traditional Buddhist. Their main goals and objectives, understanding of the fine art style in art history and the Buddhist tradition are considered. The possibility and necessity of using diverse sources of research, or rather, the complex and multi-disciplinary principle of working with cult images of Buddhas, bodhisattvas and deities for the most profound and adequate understanding of them, as well as exhibiting them in a museum or other exhibition space, is argued. The ideal model for the development of such a research methodology, in the author's opinion, is the work of the greatest Buddhist master Gombodorjiin Zanabazar (1635–1723), who combined the qualities of both an artist, a highly educated Buddhist adept, spiritual mentor, and a ruler of the state. The types of written and other verbal sources, as well as the types of objects or visual sources that should be used to reveal the theme of Buddhist artistic creativity are considered. It was also made an attempt to formulate the most urgent tasks and promising directions for researchers of Tibe-to-Mongolian Buddhists fine arts.

Keywords: Buddhist sculpture, painting, verbal and visual sources research, technology, Zanabazar, Mongolia, Tibet

For citation: Syrtyпова S.-Kh. D. Toward a Methodology for the Study of Buddhist Fine Art: (using an example of Zanabazar's works). *Orientalistica*. 2023;6(3-4):534–547. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-534-547> (in Russian).



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



«Простота — это крайняя степень изощренности».
Леонардо да Винчи

Вступление

Изобразительное искусство в буддизме имеет культовое значение и исполняет вполне утилитарную функцию. Его персонажами стали сотни видов будд, бодхисаттв, божеств, хранителей разных рангов, составляющих обширный пантеон буддизма Ваджраяны. Они заполняют алтари, стены и пространства храмов, монастырей, но их роль не ограничивается интерьером или декором. Прежде всего скульптурные, живописные, барельефные или графические изображения демонстрируют содержание многотомных текстов, излагающих вероучение, жизнеописание Будды, выдающихся ученых, мастеров, сказания, мифологические сюжеты и т. д., передавая смыслы буддийского учения визуальными средствами, доступными для самого широкого круга публики. И все же главное предназначение буддийских образов состоит в том, чтобы служить опорой в медитативной практике, а вовсе не для слепого поклонения, как это представляется сторонним наблюдателям.

Научное исследование образцов буддийского изобразительного искусства ставит целью определение атрибутивных данных о предмете (датировка, место, авторство, материал и технологии его изготовления); очень важным считается выявление эстетической, историко-культурной, музейной и материальной ценности предмета. Большое внимание уделяется выяснению этапов передвижения вещи, или так называемой истории происхождения (provenance) коллекционного предмета. Без сомнения, это все чрезвычайно важно, так как вводит в научный оборот ранее не опубликованные предметы, и такие описания необходимо продолжать. Однако при этом зачастую вне поля зрения исследователей остается семантическое содержание предмета, его функциональное значение, культовая роль и внутренний смысл. Именно семантика и содержание культа божества имеет первостепенное значение для правильного понимания, интерпретации, а также наиболее адекватной экспозиции буддийского образа в музейном и информационном пространстве. Таким образом, несмотря на большое количество публикаций, посвященных буддийскому искусству, сохраняется необходимость разработки вопросов методологии исследования и представления проблематики в целом. Формат статьи не позволяет дать полноценный обзор литературы по столь разноплановой и обширной тематике, но в целом ситуацию можно отразить на примере творчества крупнейшего буддийского мастера Гомбодоржийн Дзанабазара (1635–1723).

Буддийский метод познания

Основательное изучение буддийского изобразительного искусства невозможно без учета наработок, сделанных представителями самого вероучения, имеющих богатейший опыт самопознания, фундаментальную образовательную структуру. Развитая университетская система образования у буддистов уже существовала в начале V в., т. е. ее возраст составляет не



менее 1600 лет¹. Поэтому необходимо принимать во внимание то, как культовые предметы, называемые нами предметами изобразительного искусства, изготавливаются, воспринимаются и используются в самой традиции, в живой практике буддистов, ибо религиозная традиция стремится сохранять базовые принципы, парадигмы и технологии.

Буддийские изображения, определяемые нами как образцы изобразительного искусства, внутри религиозной традиции создаются как практические пособия (букв. опора) для работы над собственным сознанием. Скульптурные и живописные образа будд и буддийских божеств используются для правильной медитативной практики тантры. Они воспринимаются как Опора-Тело Будды (тиб. *rten sku*), в триединой системе тела, речи и сознания, где наставления в виде текста, книги есть Опора-Речь (тиб. *rten gsung*), а ступа, символ ума есть Опора-Сознание Будды (тиб. *rten sems*) (рис. 1).

К тому же в системе буддийских знаний или ведений (санскр. *veditva*, тиб. *rig gnas*)² выделена специальная сфера, одна из «пяти больших наук» — технологии искусства (санскр. *silpavidya*, тиб. *bzo rig pa* — наука о мастерстве). Сам термин говорит о том, что изготовление изображений считается ремеслом, а скульптор и живописец, прежде всего, есть мастер-ремесленник (монг. дархан). Еще один очень важный момент буддийской доктрины — отрицание эго, поэтому произведения буддийских авторов не подписывались³, и известность могли получить исключительно выдающиеся мастера благодаря народной славе, потому что их творче-

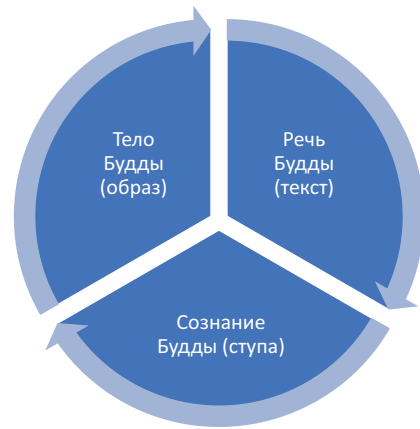


Рис. 1. Схематическое изображение процесса буддийского способа познания

Fig. 1. Schematic illustration of the Buddhist way of gnosis

¹ Принципы и программы образовательной системы индийских вихар (махавихара) или монастырей-университетов, таких как Наланда (V–XII вв.), Викрамашила (VIII–XII вв.) и др., были перенесены в другие буддийские образовательные учреждения, в частности, у тибетцев и монголов они сохраняются и в настоящее время.

² Буддийская классификация наук десятирична (тиб. *rig gnas bcu*), включает в себя пять основных или больших сфер знаний (тиб. *rigs gnas che ba lnga*): медицина (*gso rig pa*), грамматика (*sgra rig pa*), логика (*gtan tshigs rig pa*), наука внутреннего смысла или философия буддизма (*nang don rig pa*), технология или ремесла (*bzo rig pa*), и пять второстепенных или малых наук (тиб. *rig gnas chung ba lnga*): астрология (*skar rtsis*), риторика (*sdeb sbyor*), лексикография (*mngon brjod*), поэтика (*snyan ngag*), театр (*zlos gar*) [*Источник мудрецов.*, 1968].

³ Исключение составляют подписанные произведения, например, выполненные для императорского пользования в эпоху правления в Китае императора Юнлэ Минской династии, о чем сообщает надпись на постаменте скульптуры, однако, и в этих случаях не упоминаются мастера, создавшие произведение (см.: [*Обитель милосердия.*, 2015, с. 159]).



ство выделялось собственным ярким, неповторимым стилем⁴. В ряду таких художников Дзанабазар занимает, несомненно, одну из первых позиций в мировом искусстве.

О понятии стиля

Ундур-гэгэн Дзанабазар — великий скульптор, художник и архитектор, впервые в истории Монголии совместил статус духовного лидера с ролью выдающегося государственного правителя. Единение в личности Дзанабазара качеств ламы и ремесленника дает основание рассматривать его творчество как удачный феномен для разработки методологических вопросов изучения буддийского культового искусства. Для этого необходим комплексный подход и использование разноплановых видов источников исследования: 1) визуальные источники — произведения изобразительного искусства, артефакты синхронного периода, личные вещи и т. д., 2) вербальные источники — письменные и устные свидетельства.

Под термином «стиль» мы понимаем структурное единство образной системы и приемов художественного выражения. Зарождение или отмирание определенного стиля является откликом на происходящие глобальные социально-экономические изменения. Например, скифо-сибирский звериный стиль кочевников VII в. до н. э. — II в. н. э. соответствовал периоду, когда на данной территории такой тип жизнеобеспечения как охотничество имело большее значение, нежели животноводство и земледелие. Освоение железа, приручение и одомашнивание животных способствовали развитию кочевого, отгонного скотоводства и земледелия. С переходом от эпохи бронзы к эпохе железа звериный стиль постепенно пошел на спад, уступив место зооморфной, а затем графической и флористической орнаментальности [Федоров-Давыдов, 1976; Кореняко, 2002; Батчулуун, 1999; Батчулуун, 2009; Мириманов, 1997; Мириманов, 1999].

Присутствие определенного стиля в искусстве, соответствующем сложившейся культуре, предполагает некую количественную массовость или длительную преемственность художественных и технологических традиций. При классификации стилей культового искусства Ваджраяны в тибетоязычной литературе важное значение придается двум факторам. Во-первых, это линия религиозной преемственности (тиб.: *lugs*) и, во-вторых, линия принадлежности к этнокультурной среде (тиб.: *rigs*). Что касается религиозной преемственности, то становление собственно монгольских буддийских художественных школ начиналось от мастеров сакьяпа в XIII–XIV вв. с большой долей участия кармапинских учителей в XV–XVII вв. и последующей доминантой школы гелук с XVII–XVIII вв.

Поскольку создание культовых образов в буддизме является делом рук художников, скульпторов, литейщиков, столяров, вышивальщиков и т. д., работающих, как правило, по заказам, то влияние религиозной преемствен-

⁴ О стилевых направлениях изобразительного искусства тибето-монгольской Ваджраяны писали многие авторы [Tucci, 1949; Daguab, 1977; Jackson, 1993; Jackson, 1996; von Schroeder, 2001; Vitali, 1990; Jing A., 1994; Weldon, 2012; Ганевская, 1993; Ганевская, Дубровин, Огнева, 2004. и др.].



ности *lugs* едва ли можно считать главным стилеобразующим фактором художественного изделия. Гораздо большее значение имеет этнокультурная самоидентификация мастера-исполнителя — *rigs*, а также вкусы и предпочтения заказчика. В лице Дзанабазара мы находим это редкое и счастливое сочетание — он соединяет в себе функции и искусного ремесленника, и высокообразованного буддийского наставника-заказчика, имея при этом возможности правителя страны. Все это давало Дзанабазару как мастеру-исполнителю невиданную свободу творчества, которой он искусно воспользовался, воплотив в своих живописных и скульптурных произведениях смелые художественные решения⁵. Впрочем, он строго соблюдал все нормы, диктуемые каноническими правилами иконографии, и безошибочно подчинялся своему внутреннему цензору тонкого эстета. Так, диадемы у его знаменитых татхагата будд в проявлении самбхогакаяя напоминают своей формой и пропорциями архитектуру национального монгольского головного убора *тоорцог*, а убранство волос в высоких узлах индийской *джаты* выглядит как боевой средневековый монгольский шлем *дуулга*⁶; в результате татхагата будды Дзанабазара обретают прекрасный и героический облик воинов духа. Однако при всей замечательной узнаваемости стиля Дзанабазара его нельзя считать революционным изобретателем, он оставался преданным наследником ремесленных традиций и эстетики кочевой культуры Центральной Азии. Изобразительные традиции кочевой культуры имеют зооморфное происхождение и основаны на предпочтении мобильных и экономичных технологий обработки природных материалов [Сыртыпова, 2014; Сыртыпова, 2017].

О существовании разных стилей металлического литья в буддизме Ваджраяны писали авторы тибетских трактатов по иконографии, например, Падма Карпо (1526–1592), Таранатха (1575–1634), Жигмед Лингпа (1729–1798) и др., они классифицировали стили по этно-региональным и хронологическим показателям. Жигмед Лингпа говорил, что стиль литья нижних монголов (тиб.: *smad hor li ma*) существовал со времени Годан-хана (1206–1251) и еще шести поколений правителей после него. Как ответвления монгольского стиля им отмечаются стили верхних монголов (тиб.: *stod hor*), уйгурский (тиб.: *yu gur*) и хотанский (тиб.: *kha sha*). Таким образом, стиль в тибето-монгольском буддизме определяется совокупностью рода (тиб.: *rigs*), материала (тиб.: *rgyu*) и образа (тиб.: *ngo bo*). В рамках буддийской изобразительной традиции на возникновение и развитие стилей влияет крупный мастер, создавший школу, которая перерастает из своих временных рамок в целое направление и становится самостоятельным стилем [von Schroeder, 2001, с. 772–787].

⁵ Например, при том, что черный цвет традиционно никогда не используется в свитковой живописи, на тангка Манджушри Дзанабазар использовал черный пигмент для окрашивания ночного неба, следуя описанию садханы бодхисаттвы в традиции школы Сакья [Сыртыпова, 2023, с. 80–81].

⁶ Сегодня четыре из пяти великих татхагат — Вайрочана, Акшобхья, Амитабха и Амогхасиддхи, находятся в Музее изобразительных искусств им. Дзанабазара, а Ратнасамбхавы в Музее-храме Чойжин-ламы в столице Монголии, Улан-Баторе [Сыртыпова, 2019а, с. 597–610, Сыртыпова, 2019б, с. 824–827].



Визуальные источники научного исследования

Визуальными источниками данного исследования служат: 1) произведения пластического, живописного, графического искусства, выполненные им самим от моделировки до завершающих штрихов художественной обработки предмета, 2) произведения, выполненные по моделировке Дзанабазара его учениками, то, что принято называть школой Дзанабазара (англ. Zanabazar's atelier), 3) произведения, выполненные более поздними мастерами в стиле Дзанабазара, 4) вещи личного пользования Ундур-гэгэна, его одежда, инструменты, аксессуары, мебель и т. д.

В течение нескольких лет автором статьи было обследовано более 220 пластических и живописных образов, соотносимых с творчеством Дзанабазара и хранящихся в разных собраниях музеев, галерей, честных коллекций, буддийских храмов⁷. Изучение совокупности выявленных скульптур обнаруживает использование мастером разных технологических приемов для создания и обработки литейных произведений. Отмечается стремление мастера найти более простые производственные решения для того, чтобы скульптуры могли быть выполнены другими, не столь выдающимися дарханами. Например, пластические образы Ади-Будды Ваджрасаттвы и Будды Амитаюса, находящиеся ныне в Музее-храме Чойжин-ламы, а также Будды Ваджрадхары из монастыря Гандан-тэгченлинг входят в список произведений, выполненных лично Дзанабазаром. Эти крупноразмерные золоченые бронзовые скульптуры изготовлены в одной технике и единой эстетике. Для них характерно сложносоставное исполнение, витиеватость структуры диадемы, кружевная тонкость декоративных деталей. Украшения будд составлены из относительно мелких деталей, отчего создается эффект ажурной узорчатости скульптуры. В такой манере и технологии Дзанабазар работал в более ранние, хотя и зрелые этапы своего творчества, их можно отнести к 70-м гг. XVII в. до 1681 г. [Сыртыпова, 2022, с. 200–202, 259–261]. Скульптуры Пяти татхагата будд (Дхьяни будды) датируются 1683 г.,⁸ они демонстрируют усовершенствованную технологию соединения литых деталей, а также использование разных технологий золочения — горячим способом и холодным, второй использовался поверх общего золочения для создания эффекта матовой кожи, контрастирующей со сверкающим глянцем украшений и шелковых одеяний будд. Для небольших статуэток художник использует цельнолитой способ и даже изготавливает формы многократного назначения. Скульптуры средних размеров, высотой до 30–40 см, изготавливаются в смешанной технике. Объединяет все виды литья то, что они всегда толстостенные, металлоемкие, и поэтому обладают значительным весом. Дзанабазар не использует тонкостенное литье, а следует древней традиции форматирования с песчаным наполнителем, как делали кочевники Центральной Азии со времен эпохи бронзы (II тыс. до н. э.). Дзанабазар стремился к технологической про-

⁷ Подробные описания некоторых предметов см. [Syrtypova, 2019; Сыртыпова, 2022].

⁸ Факт зафиксирован биографом Ундур-гэгэна Дзанабазара, его непосредственным учеником Зая-пандитой Лобсан Принлаем (1642–1715) в сочинении «Ясное зеркало».



стоте и лаконичности стиля, достигая наибольшей выразительности образа, и, похоже, выражение Леонардо да Винчи «простота есть максимальная степень изощренности» — в полной мере отражает характер стиля Дзанабазара.

К сожалению, не было возможности осуществлять химический анализ металлических сплавов у скульптур Дзанабазара, создание банка данных по разным экземплярам изделий мастера и его школы, несомненно, даст необходимый материал для дальнейшего уточнения и углубления наших знаний о секретах технологии Дзанабазара.

Немаловажное значение имеет дополнительная информация, заключенная в личных предметах художника. Например, детский халат (монг. дээл) Дзанабазара из Музея-дворца Богдо-хана в Улан-Баторе (рис. 2) помогает идентифицировать временной период, обстоятельства написания и главного героя на уникальной монгольской тангка XVII в. Живописный свиток был обнаружен в частном собрании коллекционера А. Алтангэрэла. Характеристики тангка позволяют полагать, что это самая ранняя из известных на сегодня работ Дзанабазара. В центральной части полотна изображен милостивый юноша с атрибутами Будды Ваджрасаттвы, сидящий на львином троне с резной спинкой. На голове у него монгольская шапочка с черной меховой оторочкой и ваджрой над золотой тульей. Одет он в желтый халат с черными бархатными отворотами и обшлагами (рис. 3).



Рис. 2. Детское дээли Дзанабазара. 122×100 см. Середина XVII в. шелк, хлопок, шкура бобра. Музей-храм Богдо-хана, Монголия. Инв. 02–4–1, 5/400

Fig. 2. The child robe of Dzanabazar. 122×100 cm. Mid-17th century. Silk, cotton, beaver skin. The Temple Museum of Bogd Khan, Mongolia. Inv. 02–4–1, 5/400



Рис. 3. Автопортрет юного Дзанабазара. Около 1649 г. Тангка, холст, 32×25 см. Минеральный пигмент, позолота. Коллекция А. Алтангэрэла, Монголия
Fig. 3. Self-portrait of young Dzanabazar. Circa 1649. Thangka, canvas, 32×25 cm. Mineral pigment, gilt. Collection of A. Altangerel, Mongolia



Рис. 4. Зимняя мантия Дзанабазара. Конец XVII в. Длина 170 см. Мех лисы чернобурки, бархат, шелк, коралл, жемчуг. Музей-дворец Богдо-хана, Монголия

Fig. 4. Winter robe of Dzanabazar. End of the 17th century. Length 170 cm. Silver fox fur, velvet, silk, coral, pearls. Bogd Khan Palace Museum, Mongolia

Такой халат по сей день в Монголии имеют право носить только ламы высшего ранга. На плечи наброшена ламская накидка (санскр. *uttārasanga*, тиб. *bla gos*, монг. орхимж), она украшена золотым орнаментом и полностью укрывает его ноги. Скрещенные ноги, скрытые одеянием, изображаются, когда персонаж жив на момент создания портрета. Мальчик с удивительно живым миловидным ликом одет в тот самый детский шелковый халат Дзанабазара с бобровой оторочкой, что хранится в бывшей зимней резиденции Богдо-хана Монголии. Подробное описание тангка см.: [Сыртыпова, 2019, с. 121–126].

Монголы называют своего первого буддийского правителя Богдо-гэгэна I Ундур-гэгэном, где *ундур* означает высокий, и это слово совмещает прямое и переносное значение, не только Его Высочество, но и человек высокого роста. Сравнение длины этого юношеского халата (110 см) с меховой мантией зрелого Богдо-гэгэна (170 см) свидетельствует, что взрослый Дзанабазар был почти двухметрового роста.

Вербальные источники научного исследования

Выяснение датировки и интерпретация семантики предмета невозможна без знания биографии художника, обстоятельств его жизни, исторических реалий синхронного периода, а также содержания тантрических текстов, посвященных изображаемому божеству. Поэтому необходимо использовать данные вербальных источников. В составе вербальных источников исследования рассматриваются:

- а) Практические руководства (садханы божеств, тантрические тексты по визуализации и трансформации собственного ума) на тибетском языке.
- б) Апокрифические сочинения, например, “*öndör gegeen-u namtar ogusiba*” — «Жизнеописание Ундур-гэгэна» на старомонгольском языке.
- в) Джатаки, например, *Kö-tög-tö rje-btsun dam-pa bla-mai ça-dig ro-ši-ba* — *Джатака хутухты Джебзун-Дамба-ламы*. 7 лл. квадратное монгольское письмо (рис. 5).
- г) Авторские биографии Дзанабазара, например, «Летописное жизнеописание Лобсан Дамби Жалцан Балсамбо» в составе сочинения «Ясное зеркало» 1702 г. на тибетском языке. Автор Зая-пандита Лобсан Принлай (1642–1715).



- д) Биографии предшествующих воплощений, в частности — «Намтар Таранатхи» на тибетском языке. Автор Мэргэн-пандита. Начало XX в.
- ж) Истории буддизма в Монголии, например, «Алтан дэвтэр». Автор Зава Дамдин (1867–1937).
- з) Сочинения самого Г. Дзанабазара: *Сумбум Джебзун-Дамба-хутухты* (тиб. rje btsun blo bsang bstan pa'i rgyal mtsan gyi gsung thor bu) на тибетском языке.
- и) Косвенные источники, например, «Автобиография Далай-ламы V» (*The Illusive Play: The Autobiography of the Fifth Dalai-Lama*)⁹.

Сопоставление а) визуального ряда культовых буддийских объектов Дзанабазара, предметов изобразительного культового и прикладного народного искусства, произведений современных мастеров и б) данных письменных источников, канонических текстов на тибетском и монгольском языках, устной традиции дает богатый фактологический материал, панорамное видение и возможность диахронного анализа в изучении буддийского искусства Ваджраяны в целом. Такой подход при изучении наследия буддийского мастера Г. Дзанабазара позволяет: во-первых, определить его творческие, духовные интересы и приоритеты, во-вторых, более точно реконструировать его биографию, в-третьих, прояснить важнейшие для истории буддизма и буддийского искусства Монголии аспекты, события и принципы. Таким образом исследователь получает наиболее объективное знание о предмете (рис. 6).

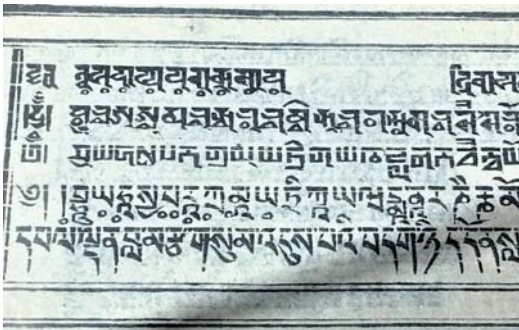


Рис. 5. Фрагмент ксилографа с текстом на 4-х видах письменности (санскрит, соембо Дзанабазара, квадратное монгольское письмо Дзанабазара, тибетский шрифт бучан).
Fig. 5. The xylograph's fragment with text in 4 types of script (Sanskrit, Dzanabazar's Soyombo, Dzanabazar's square Mongolian script, Tibetan Buchan script)



Рис. 6. Схема научного изучения предметов изобразительного искусства
Fig. 6. The Scheme of scientific study of fine art objects

⁹ Подробнее о названных текстах см.: [Сыртыпова, 2021, с. 26–37].



Выводы

На настоящем этапе сохраняется необходимость продолжения исследований творческого и духовного наследия Ундур-гэгэна Джебзун-Дамбахутухты Дзанабазара. Комплексный мультидисциплинарный подход показал свою эффективность, но он также подразумевает дальнейшее расширение источниковой базы, выявление множества его произведений, которые упоминаются в текстах, но на сегодня не обнаружены в известных музейных или частных собраниях, а также монастырях Монголии и России. Кроме того, мониторинг ситуации показывает, что потенциал выявления ранее не известных общественности произведений как самого мастера, так и его школы еще не исчерпан. Многие предметы оказались в коллекциях стран Запада и КНР, к которым затруднен доступ. Необходимо создание единого, структурированного каталога произведений всего наследия Дзанабазара.

Есть ряд вспомогательных приемов, которые целесообразно применять на следующих этапах исследований. В частности, естественно-научные технологии, такие, как анализ химического состава металлических сплавов, радиоуглеродный анализ цветных пигментов и частиц тканевого основания тангка, сканирование скульптур с сохраненными сакральными вложениями и т. п. Это позволит в дальнейшем анализировать и сравнивать произведения для уточнения датировок, подробностей происхождения и технологических особенностей произведений, относящихся к разным творческим периодам мастера и его учеников.

Литература / References

1. Батчулуун Л. Монгол дархны урлаг. Боть 1, 2. Улаанбаатар: Admon, 2009. [Batchuluun L. Mongolian handicraft arts. Vol. 1. Ulaanbaatar: Admon, 2009] (in Mongolian).
2. Ганевская Э. В. Бронзовая скульптура Монголии в собрании ГМИНВ. *Искусство и культура Монголии Центральной Азии. Доклады и сообщения всесоюзной научной конференции*. Ч. I. М.: Наука, 1983. С. 50–57 [Ganevskaya E. V. Bronze sculpture of Mongolia in the SMOA collection. *Art and Culture of Mongolia in Central Asia*. Pt. I. Moscow: Nauka, 1983, pp. 50–57 (in Russian)].
3. Ганевская Э. В., Дубровин А. Ф., Огнева Т. Д. *Пять семей будды. Металлическая скульптура северного буддизма IX–XIX вв. Из собрания ГМВ*. М.: УРСС, 2004 (Калуга: ГУП Облиздат), 2004 [Ganevskaya E. V., Dubrovin A. F., Ogneva T. D. *Five Buddha Families. Metal sculpture of northern Buddhism 9th–19th centuries. From the SMO collection*. Moscow: URSS, 2004 (Kaluga: GUP Oblizdat) (in Russian)].
4. *Источник мудрецов. Тибетско-монгольский терминологический словарь буддизма*. Подг. текста, пер. и примеч. Р. Е. Пубаева и Б. Д. Дандарона. Вып. 5. Улан-Удэ, БФ СО АН СССР; БИОН, 1968 [Source of the Wise. *Tibetan-Mongolian terminological dictionary of Buddhism*. Prepar. of the text, transl. and comment. by R. E. Pubaev and B. D. Dandaron. Issue 5. Ulan-Ude: BF SB AS USSR; BISS, 1968 (in Russian)].



5. Кореньяко В. А. *Искусство народов Центральной Азии и звериный стиль. Гос. музей искусства народов Востока*. М.: Восточная литература, 2002 [Korenyako V. A. *Art of the Peoples of Central Asia and the Animal Style*. State Museum of Oriental Art. Moscow: Vostochnaya literatura, 2002 (in Russian)].
6. Мириманов В. Б. *Истоки стиля. (Чтения по истории и теории культуры. Вып. 28)*. М.: РГГУ; ИВГИ, 1999 [Mirimanov V. B. *The origins of style (Readings on the History and Theory of Culture. Issue 28)* Moscow: RGGU; IVGI, 1999 (in Russian)].
7. Мириманов В. Б. *Искусство и миф. Центральный образ картины мира*. М.: Согласие, 1997 [Mirimanov V. B. *Art and myth. The central image of the picture of the world*. Moscow: Soglasie, 1997 (in Russian)].
8. *Обитель милосердия: искусство тибетского буддизма. Каталог выставки*. Авторы-сост.: Ю. И. Елихина, К. Ф. Самосюк; отв. ред. М. Б. Пиотровский. СПб.: Государственный Эрмитаж, 2015 [The Abode of Mercy: The Art of Tibetan Buddhism. Exhibition Catalogue. Authors: Elikhina Yu. I., Samosyuk K. F. Rep. ed. M. B. Piotrovsky. Saint Petersburg: State Hermitage Publishing House, 2015 (in Russian)].
9. Сыртыпова С. Д. Искусство выколотки по металлу в Монголии: хөөмөл от средневековья до наших дней. *Бюллетень Общества востоковедов РАН*. № 21. *Материалы VII международной конференции «Источники по средневековой истории кочевников Евразии»*. М.: 2014. С. 285–311. [Syrtyпова S. D. The art of metal hammering in Mongolia: khөөмөл from the Middle Ages to the present day. *Bulletin of the Society of Orientalists of the Russian Academy of Sciences*. No. 21. *Materials of the VII international conference “Sources on the medieval history of the nomads of Eurasia”*. Moscow, 2014, pp. 285–311 (in Russian)].
10. Сыртыпова С. Д. Внедрение эстетики монгольских кочевников в буддийское изобразительное искусство в эпоху Юань. *Общество и государство в Китае. Ученые записки отдела Китая*. Т. XLVII. Ч. 1. М.: ИВ РАН, 2017. С. 575–601 [Syrtyпова S. D. The introduction of the aesthetics of the Mongolian nomads into Buddhist fine art in the Yuan era. *Society and the state in China. Scholars Notes of China Department*. Vol. XLVII. Pt 1. Moscow: Institute of Oriental Studies RAS, 2017, pp. 575–601 (in Russian)].
11. Сыртыпова С. Д. Татхагата будды Дзанабазара (Ратнасамбхава, Амитабха, Амогхасиддхи, Вайрочана). *Ориенталистика*. 2019а; 2(3): 591-612. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-3-591-612> [Syrtyпова S. D. Buddha Tathagata Zanabazar (Ratnasambhava, Amitabha, Amoghasiddhi, Vairocana). *Orientalistica*. 2019а;2(3):591–612 (in Russian)].
12. Сыртыпова С. Д. Будда Акшобхья в Монголии. *Ориенталистика*. 2019б;2(4):817–837. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-4-817-837> [Buddha Akshobhya in Mongolia. *Orientalistica*. 2019б;2(4):817–837 (in Russian)].
13. Сыртыпова С.-Х. Д. *Жизнь и творчество Г. Дзанабазара (1635–1723): вербальные и визуальные источники исследования*. М.: ИВ РАН, 2021. [Syrtyпова S.-Kh. D. *Life and work of G. Zanabazar (1635–1723): verbal and visual sources of research*. Moscow: IOS RAS, 2021 (in Russian)]



14. Сыртыпова С. Д. Будда Амитаюс в творчестве Дзанабазара (1635–1723). *Orientalistica*. 2022;5(2):282–300. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-2-282-300> [Buddha Amitayus and the artistic heritage of Zanabazar (1635–1723). *Orientalistica*. 2022;5(2):282–300 (in Russian)].
15. Фёдоров-Давыдов Г. А. *Искусство кочевников и Золотой Орды. Очерки культуры и искусства народов Евразийских степей и золотоордынских городов*. М.: Искусство. 1976 [Fodorov-Davydov G. A. *Art of nomads and the Golden Horde. Essays on the culture and art of the peoples of the Eurasian steppes and cities of the Golden Horde*. Moscow: Iskusstvo, 1976 (in Russian)].
16. *108 образов Будды. Исследование коллекции № 5942 из собрания Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры) РАН*. Авт.-сост. Е. В. Иванова, А. Ф. Дубровин, отв. ред. И. А. Алимов. СПб.: МАЭ РАН, 2014. [108 Buddha images. Study of Collection No. 5942 from the Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography named after Peter the Great (Kunstkamera) RAS. Ed.-comp. E. V. Ivanova, A. F. Dubrovin, responsible ed. I. A. Alimov. Saint Petersburg: MAE RAN, 2014 (in Russian)].
17. Dagyab Loden Sh. *Tibetan Religious Art*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1977.
18. Jackson D. A. *The history of Tibetan painting*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996.
19. Jing A. The Portraits of Khubilai Khan and Chabi by Anige (1245–1306): A Nepali Artist at the Yuan Court. *Artibus Asiae*. Vol. LIV. Issues 1–2. Zurich – Washington, 1994.
20. Сыртыпова С. Д. *Zanabazar's Style of Buddhist Art. Өндөр Гэгээн Занабазарын загвар хуйц*. Ulaanbaatar: Admon, 2019 (in English & Mongolian).
21. *The Illusive Play: The Autobiography of the Fifth Dalai-Lama*. Transl. from Tibetan by Samteng G. Karmay. Chicago: Serindia Publ., 2014.
22. Tucci G. *Tibetan painted scrolls*. Rome: La Libreria dello Stato, 1949.
23. Vitali R. *Early Temples of Central Tibet*. London: Serindia Publications, 1990.
24. von Schroeder U. *Buddhist Sculptures in Tibet*. Vol. I: *India & Nepal*; Vol. II: *Tibet & China*. Hong Kong: Visual Dharma Publications, Ltd., 2001.
25. Watt James C. Y. and Leidy Denise P. *Defining Yongle: Imperial Art in Early Fifteenth Century China*. New York: Metropolitan Museum of Art, 2005.
26. Weldon D. Tibetan Sculptures Inspired by Earlier Foreign Sculptural Styles. *The Tibet Journal*. Vol. XXVII, No. 1–2, (Spring & Summer 2002), pp. 3–36, 29 figs.

Информация об авторе

Сурун-Ханда Дашинимаевна Сыртыпова — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, Отдел сравнительной культурологии Института востоковедения Российской Академии наук, г. Москва, Россия; ssyrtypova@ivran.ru, <https://orcid.org/0000-0002-7239-4454>.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.



Информация о статье

Статья поступила в редакцию 22.07.2023; одобрена рецензентами 20.10.2023; принята к публикации 22.10.2023; опубликована 10.11.2023.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Surun-Khanda D. Syrtypova — Dr. Sci. (Hist.), Leading Research Associate, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; ssyrtypova@ivran.ru, <https://orcid.org/0000-0002-7239-4454>.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 22.07.2023; approved after reviewing 20.10.2023; accepted for publication 22.10.2023; published 10.11.2023.

The author has read and approved the final manuscript.

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

Научная статья

Исторические науки

УДК 930

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-548-567>

Из мусульманских хроник в национальную историографию? (к постановке проблемы)

Владимир Олегович Бобровников

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

vladimir_bobrovn@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-1444-7722>

Александр Дмитриевич Васильев

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

advasilyev@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-2947-4413>

Салават Зямилович Ахмадуллин^{1, 2}

¹ *Институт востоковедения, РАН,*

² *Институт российской истории РАН, Москва, Россия,*

salahmad@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0008-3805-8255>

Шамиль Шихалиевич Шихалиев^{1, 2}

¹ *Институт востоковедения РАН Москва, Россия,*

² *Институт истории, археологии, этнографии ДФИЦ РАН, Махачкала, Россия*

shihaliiev74@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3322-0256>

Аннотация. Проблематика формирования национальной мусульманской историографии недостаточно изучена в контексте межимперских трансферов знания в эпоху создания на обломках колониальных империй национальных республик. Между тем, она выходит на ключевые для историков сегодня сюжеты империи и нациестроительства, гибридизации мусульманской историографии, субъективности исторического знания. На материалах исторических сочинений российских и османо-турецких улемов Али Каяева (ал-Гумуки, 1878–1943), Джамалуддина Карабудахкентского (ал-Гарабудаги, 1858–1947), Мурада Рамзи (1854–1934) и Юсуфа Акчуры (1876–1935) авторы статьи проследили, как складывались и менялись современные исторические нарративы бывших мусульманских окраин Российской и Османской импе-



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



рий, в чем их сходства и различия, каков вклад реформаторов-джадидов, к которым из этих четырех историков с несомненностью относят Каяева и Акчуру, в становление национальных историографий Кавказа, Поволжья и бывшей Османской империи, включая популяризацию национальной истории в мусульманской периодике.

Ключевые слова: историописание (ta'rikh), исламская реформа (islah), хроники (tawarikh), национальные нарративы, утраченное великое прошлое, исламское знание

Благодарности: Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ) по проекту № 23-28-01869 «Рождение национальной мусульманской историографии на пограничье империй: арабо-тюркские нарративы “истории народов” первой половины XX в.». Авторы выражают РНФ свою искреннюю благодарность. Их выводы, выраженные в статье, могут не совпадать с мнением Фонда.

Для цитирования: Бобровников В. О., Васильев А. Д., Ахмадуллин С. З., Шихалиев Ш. Ш. Из мусульманских хроник в национальную историографию? (к постановке проблемы). *Ориенталистика*. 2023;6(3-4):548-567. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-548-567>.

Original article
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-548-567>

History studies

From Muslim Chronicles to National Historiographies? (The Conceptual Introduction)

Vladimir O. Bobrovnikov

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
vladimir_bobrovn@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-1444-7722>

Alexander D. Vasiliev

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
advasiliev@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-2947-4413>

Salavat Z. Akhmadullin^{1, 2}

¹ *Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia;*

² *Institute of Russian Yistory, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,*
salahmad@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0008-3805-8255>

Shamil Sh. Shaikhaliev^{1, 2}

¹ *Institute of History, Archeology, and Ethnography, Daghestani Federal Scientific Center,*
Russian Academy of Sciences, Makhachkala, Russia;

² *Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia*
shihaliiev74@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3322-0256>



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



Abstract. The formation of national Muslim historiographies is still understudied in the context of inter-imperial transfers of knowledge in the era of the creation of national republics on the ruins of colonial empires. Meanwhile, its investigation sheds light on a number of key historical subjects of nation-building in nationalizing empires, hybridization of Muslim historiography, subjectivity of Islamic historical knowledge. Based on the materials of historical works composed by the Muslim scholars of the Russian and Ottoman-Turkish nationalities such as 'Ali Kayaev (al-Ghumuqi, 1878–1943), Jamal al-Din of Karabudakhkent (al-Gharabudaghi, 1858–1947), Murad Ramzi (1854–1934) and Yusuf Akçura (1876–1935), the authors of the article attempted to trace modern historical narratives of the former Muslim borderlands in the Russian and Ottoman empires, to establish their similarities and differences, contribution of Muslim reformers, who were close to the majority of these four historians, in the formation of national historiographies of the Caucasus, the Volga region and the former Ottoman Empire, including the popularization of national history in Muslim periodicals.

Keywords: history writing (ta'rikh), Islamic reform (islah), chronicles (tawarikh), national narratives, lost great past, Islamic knowledge

Acknowledgements: The research was supported by the Russian Science Foundation (RNF) in the framework of the collective research project No. 23-28-01869 The Birth of National Muslim Historiographies on the Borderlands of Empires: Arab-Turkic Narratives of the "History of Peoples" of the First Half of the Twentieth Century. The authors are grateful to the Foundation that might well disagree with their views expressed in this article.

For citation: Bobrovnikov V. O., Vasiliev A. D., Akhmadullin S. Z., Shikhaliev Sh. Sh. From Muslim Chronicles to National Historiographies? (The Conceptual Introduction). *Orientalistica*. 2023;6(3-4):548–567. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-548-567> (in Russian).

К постановке исследовательской проблемы. При чем тут джадиды?

Складывание национальных нарративов мусульманской историографии в поздней Российской империи и раннем СССР недостаточно изучено. Между тем, оно не просто выходит на предысторию современной гуманитарной науки, но и позволяет проникнуть в мир мусульманской индивидуальности через научные биографии мусульманских историков новейшего времени. Неясной остается роль разных течений позднеимперской исламской мысли в создании крайне субъективных, а порой и пристрастных, но никак не менее значимых для понимания научных и общественных дискурсов исторических повествований мусульман о прошлом их народов. Это так, по крайней мере, для Поволжья и Кавказа, где зарождение национальной мусульманской историографии имеет смысл изучать в сравнении с аналогичными интеллектуальными течениями, шедшими на Ближнем Востоке и в Турции в конце XIX — первой половине XX в. [*Intellectuals in the Modern Islamic World*, 2006, p. 14].

За последние два-три десятилетия серьезно изменились подходы к изучению интеллектуальной истории российских мусульман и общие оценки последней. Историки-ревизионисты отвергли господствовавшую до конца XX в. упро-



щенную модель, сводившую все богатство интеллектуальной жизни в мусульманских культурных центрах и на периферии поздней Российской империи к непримиримой борьбе двух группировок — модернизаторов-джадидов и консерваторов-кадимов, оспаривавших ценность местной средневековой книжной традиции (*taqlid*) [Khalid, 1998, p. 80]. Архивная революция 1990-х гг. обнаружила, что национальная (а также светская) составляющие их творчества и их стремление распространять знания в народе, по крайней мере, сильно преувеличены в западной советологии и противостоявшей ей советской литературе о «мусульманских просветителях» [Dudoignon, 1996, с. 13–40; Kemper, Bustanov, 2012, p. 29–53; Kemper, 2014, p. 390–404]. Деконструированы оказались не только бинарная оптика джадидоцентричной историографии времен холодной войны, но и само понятие «джадидизма» как аналитической категории [*Beyond modernism...*, 2016, p. 1–36; Бустанов, Дородных, 2017, с. 114–117, 128–129].

О джадидах и современном им мусульманском реформаторстве за пределами Российской империи написаны горы литературы¹. Казалось бы, эту тему можно окончательно «закрыть». Что же заставило нас вновь обратиться к творчеству четырех мусульманских историков — как из числа джадидов, так и из лагеря их противников, причем не только в Волго-Уральском регионе, но также на Кавказе и в поздней османской и межвоенной республиканской Турции? Прежде всего, мы рассматриваем творчество наших четырех историков отнюдь не просто как проявление джадидизма. В отличие от Бустанова мы не отвергаем мусульманское реформаторство как аналитическую рамку, поскольку присущий ему культ чистого исламского знания и сам язык, похоже, серьезно повлияли на работу выдающихся мусульманских историографов. Вместе с тем мы не хотим повторять ошибок наших советских предшественников второй половины XX в. и потому не будем искать джадидизма там, где его не было [Абдуллин, 1976; Абдуллаев, 1987].

Обратиться к влиянию исламского реформаторства на мусульманскую историографию конца имперской эпохи нас также заставили имеющиеся в литературе пробелы в области интеллектуальной истории российских и отчасти османских мусульман того времени. Не говоря про советских философов-научных атеистов и западных советологов, не знавших восточных языков, на которых были написаны сочинения мусульманских реформаторов, и зачастую не имевших доступа к самим этим текстам, историки-ревизионисты, в свою очередь, долго игнорировали правовую составляющую сторонников исламского реформаторства. Этим грешил один из пионеров ревизионистского джадидоведения Адиб Халид, написавший прекрасную книгу об исламских реформаторах в Туркестане [Khalid, 1998], но ограничившийся рассмотрением исключительно школы, прессы и беллетристики местных джадидов, между тем как последние создали еще немало правовых сочинений. К концу 2010-х гг. эта лакуна потихоньку начала заполняться [Sartori, 2016, p. 193–236; Gould, Shikhaliev, 2017 и др.]. Но остается другой пробел,

¹ Литература, посвященная мусульманскому реформаторству в интеллектуальной истории мусульманских сообществ имперской и раннесоветской России настолько велика, что представить ее тут просто невозможно. Основные работы о реформе мусульманских исторических нарративов приведены в библиографии к этой статье.



а именно исторические сочинения, написанные в духе реформы или исправления (*islah*) современного исламского знания, которые за редкими исключениями [Рамзи, 2017; Ахмадуллин, 2022] специально не исследовались, а многие даже не вводились в научный оборот, как, например, некоторые арабоязычные исторические сочинения Джамалуддина Карабудахкентского и Али Каяева.

Данная статья представляет собой попытку комплексного подхода к проектам создания национальной мусульманской историографии в различных регионах мусульманского мира в России и за рубежом в первой половине XX в. Мы предлагаем провести исследование исторических сочинений мусульманских ученых 1900-х — 1930-х гг., включая как идеологов реформаторов-джадидов, так и явных противников их течения, о прошлом своих народов как части единой «нации (арабо-тюрк. *millah*) ислама» на внутреннем фронтире Российской и Османской империй. Для достижения указанной цели авторы статьи пытаются найти ответы на следующие ключевые вопросы исследования. Что интеллектуально связывало улемов-историков из поздней Российской и Османской империй? Можно ли говорить о реформировании ими жанра мусульманской историографии (араб. *ta'rikh*) в направлении создания истории мусульманских народов? Насколько реформа мусульманской историографии связана с джадидами? Какую роль сыграли здесь трансрегиональные интеллектуальные связи? Следует ли видеть в национализирующейся мусульманской историографии прямое или опосредованное влияние классиков европейской позитивистской историографии от Ранке и Гизо до Карамзина и Соловьева? Что можно сказать о ее значении для политических проектов (пост)имперской и (пост)колониальной России и Турции?

Жизнь и творчество четырех историографов-реформаторов

Прежде всего необходимо представить читателю героев нашего исследования. Это четыре улема, авторы популярных у современных им мусульман исторических сочинений: Али Каяев (ал-Гумуки, из с. Кумух, 1878–1943) и Джамалуддин Карабудахкентский (ал-Гарабудаги, 1858–1947) из Дагестана, Мурадуллах б. Бахадиришах 'Абдуллах, более известный современному читателю как Мурад Рамзи (1854–1934) и Юсуф Акчурра (1876–1935) из Волго-Уральского региона и Османской империи (о них см.: [Géorgeon, 1986; Temir, 1987; Бобровников, 2006, с. [192–194; Gould, Shikhaliev, 2017, р. 64–75; Бобровников, Каяев, 2020, с. 119–143; Ахмадуллин, 2022]). Все они живо интересовались историей (араб. *ta'rikh*, букв. «история, историография»), еще в школьные годы, читая и переписывая исторические произведения на арабском и тюркских языках [Бобровников, Каяев, 2020, с. 122–124]. Позднее они уже профессионально занимались ей в своих ученых трактатах, разбирали ее на страницах мусульманской прессы, а Али Каяев еще и преподавал ее в своем медресе. Каяев и Акчурра открыто выступали за реформу (*islah*) в области историописания, хотя особо не теоретизировали по этому поводу в отличие от Шихабуддина Марджани, предлагавшего реформировать историописание через *ijtihād*, самостоятельное скрупулезное исследование, подобное деятельности высших шариатских авторитетов в области исламского права [Алексеев, 2019, с. 25–27, 30–31].



Биографии наших историков чем-то похожи друг на друга: как улемы они сложились в поздней Российской империи (Юсуф Акчура также в Османской империи); много путешествовали; Рамзи, Каяев и Акчура учились, преподавали и долго жили за рубежом — в османской и республиканской Турции, англо-османском Египте и китайском Синьцзяне. Характерно, что даже годы их рождения падают на одну и ту же эпоху «Великих реформ» в центральной России, которая на Северном Кавказе, откуда происходят Карабудахкентский и Каяев, совпала с концом затяжных кавказских войн (1817–1864) и превращением региона в колониальную окраину империи, для которой был создан специальный косвенный режим военно-народного (и военного в Терской и Кубанской областях) управления, на территории которого для местных «туземцев»-мусульман общие законы империи не действовали [Jersild, 2002, p. 105–109]. Детство и юность будущих историков прошли в относительно благополучную эпоху. Затяжные войны и массовые переселения (мухаджирство) остались в прошлом, но восстания (1877–1878 гг. на Кавказе) и политическая ссылка продолжались и затронули некоторых из них [Kemper, 2006, p. 96, 104–106].

Все четверо прожили достаточно долгую жизнь, обладали богатым жизненным опытом, пережили имперские царский и османский режимы, потрясения двух русских революций 1905–1907 и 1917 гг., а также ужасы гражданской войны в России и Турции (1918–1921 гг.), которую сами называли в понятиях шариатского дискурса *fitna* [Бобровников, Каяев, 2020, с. 132]. Акчура немного не дожил до 60-и лет, Каяев скончался от эпидемии тифа в ссылке в Казахстане в 64 года, Рамзи умер в Синьцзяне около 80-и лет, а Джамалуддин Карабудахкентский окончил свои дни в советском Дагестане почти в 89 лет, побывав кади Духовного управления мусульман Северного Кавказа [Оразаев, 2001, с. 14–15].

Эти жизненные обстоятельства отразились и на их историческом творчестве. Все они не любили империю и не считали ее областью *dar al-islam*, где мусульмане могут свободно жить по шариату, а мусульманские народы свободно развиваться [Kemper, 2006, p. 95–97]. В царской России более других пострадали Мурад Рамзи и Юсуф Акчура. Так, в 1908 г. весь тираж “*Talfiq al-akhbar*” Рамзи был конфискован. Против автора было заведено уголовное дело. Судебное преследование вынудило его покинуть страну, куда он вернулся, только получив помилование по случаю празднования в 1913 г. 300-летия царского дома Романовых, о чем сообщают некоторые источники [НА РТ, ф. 420, оп. 1, д. 115; Kazanlı tuarrih Murad efendinin beyanati, 1926, p. 24–27]. Но грянула Германская война, в которой на стороне Германии была Турция, и как эмигрант из Османской империи, а по некоторым не вполне проверенным сведениям — и османский подданный, в 1914–1917 гг. он должен был долго скрываться, а затем жил под надзором полиции в Оренбурге. С началом Гражданской войны Рамзи с семьей вынужден был бежать через Туркестан в китайский Синьцзянь, где провел последние годы жизни [Temir, 1986, p. 504].

Принадлежавший к поколению Рамзи Джамалуддин Карабудахкентский избежал каторги и политической ссылки, хотя и пострадал в годы Гражданской войны и межвоенных сталинских гонений на религиозных деятелей. Его млад-



ший современник Али Каяев был менее счастлив, особенно в советскую эпоху, когда ему пришлось испытать не только цензурные преследования, но и тюремные заключения, неизмеримо более долгие, чем время, которое он провел в стамбульской тюрьме в 1908 г. и две политические ссылки (во время последней он скончался) [Бобровников, Каяев, 2020, с. 125, 135].

Юсуф Акчура также имел весьма значительный опыт преследования за свои общественно-политические взгляды со стороны как османской, так и царской российской имперской администрации. Будучи на втором курсе Военной академии в Стамбуле в 1897 г., он был обвинен в сочувствии идеям младотурок и приговорен к 45-дневному наказанию. Поскольку Акчура был одним из самых успешных слушателей академии, ее директор Рыза-паша ограничился лишь замечанием [Акçура, 2016, р. 181]. Однако в том же году, он и ряд его сокурсников были осуждены военным судом за участие в младотурецких организациях и приговорены к ссылке в Триполи. В связи с тем, что Османская империя испытывала дефицит квалифицированных кадров для провинциального управления, Ю. Акчура через некоторое время был восстановлен в звании, принят на одну из низовых военно-административных должностей в Триполи и получил возможность относительно свободно перемещаться по городу [Koşay, 1997, р. 393]. Это позволило ему бежать сначала во французский Тунис, откуда он затем сумел перебраться в Париж [Toğay, 1944, р. 39].

В 1904 г. Акчура завершил свое образование в Свободной школе политических наук (*Ecole libre des sciences politiques*) в Париже, защитив диссертацию на тему «Опыт [относящийся к] истории институтов Османского султаната» [Koşay, 1997, р. 393]. Не имея возможности вернуться в Турцию, он приехал на родину отца, в деревню Старое Тимошкино (Зиябашы) Сенгелеевского уезда Симбирской губернии. Здесь Ю. Акчура написал свою знаменитую работу «Три вида политики», в которой объяснил, что прежние идеологии османской внутренней политики — османизм и панисламизм — должны уступить место турецкому национализму, а турецкая политическая нация должна формироваться на этно-национальной основе [Акçура, 1976, р. 22–23]. В том же году он начинает преподавать в Казани в медресе «Мухаммадийа» историю и географию. Итогом его преподавательской деятельности стал трактат “*‘Ulûm we-ta’rikh*” («Наука и история») — по сути, методология современной ему истории, в которой он подвергает критике традиционную мусульманскую историографию, предлагая использовать для написания истории методологию западных социальных наук. Находясь под полицейским надзором, в 1908 г. Акчура был вынужден уехать из Казани. Сначала он отправился к Исмаилу Гаспринскому в Бахчисарай, где под псевдонимом сотрудничал в его газете “*Terjiman*” [Devlet, 1987, р. 27].

Акчура стал одним из организаторов и лидеров партии “*İttifaq al-muslimin*”, входил в состав Казанского комитета партии конституционных демократов [Усманова, 2005, с. 133–141]. Резко выраженная партийность выделяет и его исторические сочинения. В годы первой русской революции 1905–1907 гг. Ю. Акчура вел активную общественную деятельность, участвуя в работе первых трех Всероссийских съездов мусульман, сотрудничал с газетами “*Waqyt*” и “*al-Islah*”, издавал газету “*Qazan Muhbiri*”. Его идеи, выраженные в знаменитой ста-



тье «Три вида политики» (например, свобода мысли, политические свободы, гражданское, политическое, расовое и религиозное равенство) позволяют отнести его к либеральному крылу сторонников джадидизма.

Между нашими авторами, конечно, были и различия: как улемы они сформировались в медресе и школах различных регионов Российской и Османской империй; по-разному сложились их жизни и судьба их наследия. Юсуф Акчура, который по собственному признанию сформировался под влиянием таких мусульманских интеллектуалов, как Шихабуддин Марджани и Каюм Насыри [Akçura, 2016, p. 180], прожил большую часть жизни в Турции, однако, два его ключевых исторических сочинения — “‘Ulûm we-ta’rikh” и «Три вида политики» — появилась именно во время его пребывания в Российской империи.

После переезда в Стамбул в 1908 г. Акчура стал одним из создателей общества «Тюркский очаг», которое должно было распространять среди турецкого мусульманского населения Османской империи знания по истории тюрков [Çalen, 2017, p. 41; Devlet, 1987, p. 28]. После окончания Первой мировой войны он подвергся преследованию уже союзнических сил [Géorgeon, 1986, p. 104] и примкнул к сторонникам национальных сил в Анкаре, где участвовал в дипломатической работе, а затем в разработке проекта реформы образования [Temir, 1987, p. 63; Géorgeon, 1986, p. 105]. Пожалуй, одним из самых важных этапов его работы стало издание в 1928 г. первого тома ежегодника «Турецкий год. 1928», в котором он попытался представить турецкому читателю краткую компилятивную версию истории населенных тюрками регионов Крыма, Кавказа, Поволжья, Центральной Азии. В 1931 г. Акчура вошел в узкий круг доверенных ученых, которым Мустафа Кемаль поручил создание Турецкого исторического общества и написание «Положения о турецкой истории» (Türk Tarih Tezi) — официальной версии турецкой истории.

Мурад Рамзи почти 20 лет учился и работал в османском Хиджазе, а последние 15 лет жизни провел в китайском Синьцзяне. Подолгу жил он в русском Туркестане и ханствах Средней Азии [Ахмадуллин, 2022, с. 24–30]. Али Каев перед началом Первой мировой войны на несколько лет выехал в Османскую империю, где учился в знаменитом ал-Азхаре в Каире [Gould, Shikhaliev, 2017, p. 67]. Джамалуддину Карабудахкентскому не посчастливилось учиться в знаменитых медресе за пределами Дагестана и повидать известных улемов за рубежом, хотя еще до революции 1917 г. он совершил хаджж.

Профессиональными историками все четверо стали в зрелом возрасте, в то время как уже давно преподавали и многое повидали. Пожалуй, раньше других стал заниматься преподаванием и изучением истории Каев. В 1910 г. в возрасте 32 лет он опубликовал в арабской графике свой популярный учебник “al-Hikayat al-madiyya bi-lisan Ghazi-Ghumuq” («Рассказы о прошлом на лакском языке») [al-Ghumuqi, 1910]. Через три года он стал редактором выпускавшейся в Темир-Хан-Шуре единственной на Северном Кавказе арабоязычной газеты “Jaridat Daghistan”, где регулярно печатал статьи, очерки и эссе по ранней исламской истории Арабского халифата и критические обзоры современной исторической ситуации на российском Кавказе и в мире [Бобровников, Каев, 2020, с. 128]. Но серьезными изысканиями по истории мусульманских народов Дагестана, не только лакцев, к которым он принадлежал по рожде-



нию, исламизации Кавказа, истории обычного и исламского права в регионе, а также заказанной ему советским правительством «Истории гражданской войны» он начал заниматься только с начала 1920-х гг., когда был уже на пятом десятке. Ученики его, из которых самым ярким был востоковед М.-С. Д. Саидов (1902–1985), под влиянием учителя серьезно занимались родной историей и источниковедением.

Опыт написания критической истории мусульманских народов

Историческое творчество Рамзи, Акчуры, Карабудахкентского и Каяева за редкими исключениями [Оразаев, 2001; Gould, Shikhaliev, 2017; Рамзи, 2017; Бобровников, Каяев, 2020; Ахмадуллин, 2022] не было предметом специального изучения ни в России, ни за рубежом. Как правило, профессиональные историки рассматривали творчество авторов, которым посвящена наша статья, слишком предвзято и несерьезно, рассматривая их как мусульманских публицистов, популяризаторов зарубежного европейского и исламского книжного знания.

По этой причине в научных биографиях всех четверых знаменитых мусульманских историков-реформаторов есть «белые пятна», в особенности в период их пребывания за пределами Российской империи и СССР, в особенности в арабских вилайетах Османской империи, республиканской Турции, Цинского Китая и Китайской республики. Очень многое из их исторического творчества игнорируется, а большая часть работ неизвестны из-за того, что по различным причинам они не введены в научный оборот. Трое из них симпатизировали джадидам, но джадидом из них, несомненно, был лишь Каяев. Рамзи, порицая джадидов за их крайности, на деле выступал за реформу (*al-islah*) в традиционном мусульманском историописании.

Критикуя основанную на зарубежке методику преподавания в медресе, Каяев и Акчура сами как профессиональные историки основывались на полученном в традиционных медресе хорошем знании переписанных ими от руки текстов, включая исторические хроники. В этом отношении случай Али Каяева особенно показателен. Он продолжал делать принятые у дагестанских улемов памятные выписки-*таварих* — своего рода краткие анналы с указанием важных дат, имен и событий, но существенно преобразовал их, включая в тексты *таварих* критику источников со ссылками на другие документы, нормативные и нарративные тексты [Бобровников, Каяев, 2020, с. 123–124, 131]. Аналогичные подготовительные материалы по истории [Оразаев, 2001, с. 153–159] сохранились от Джамалуддина Карабудахкентского. Его история кумыков и селения Карабудахкент по методике сбора и представления исторических материалов близка к краеведению XX века.

Мурад Рамзи завершил свой исторический труд “*Talḥīq al-akhbār wa-talqīh al-athar fi waqā’i Qazan wa-Bulghat wa-mulūk al-Tatar*” («Сборник сведений и свод преданий о событиях [по истории] Казани, Булгара и татарских царей») в 1908 г., хотя начал составлять его намного раньше, во время учебы и преподавания в Хиджазе. Внешне, по жанру и форме, это написанная на арабском языке хроника (*ta’rikh*), но хроника крайне необычная. Это не компиляция исторических сведений, извлеченных из разных средневековых арабских



и более поздних местных хронистов без ссылок на первоисточники. Скорее это критический историографический текст в духе позитивистской европейской историографии XIX — начала XX в. Как и другие герои нашего исследования, Рамзи отмечает и исправляет фактологические ошибки, допущенные его предшественниками-хронистами, критикуя их за чрезмерное доверие к недостоверным устным легендам. Рамзи широко опирался на доступные ему тогда европейские, а также многочисленные обнаруженные им в Мекке, Стамбуле и Бухаре мусульманские источники [Ахмадуллин, 2022, с. 57–69]. Не случайно, что в названии своего труда он перефразировал “Mustafad al-akhbar” Шихабуддина Марджани, оказавшего на его творчество большое влияние [Ахмадуллин, 2022, с. 71–83]².

“Talfiq al-akhbar” Рамзи построен как традиционный комментарий (араб. *sharh*) к “Mustafad al-akhbar” его знаменитого предшественника. Не случайно выдающийся отечественный тюрколог В. А. Гордлевский, правда, ошибочно, как нам кажется, считал Рамзи лишь компилятором Марджани. Советские и современные исследователи творчества Марджани как историка в основном разделяют такой неутешительный вывод, находя у Рамзи лишь перепевы из хроник Марджани и Р. Фахретдина [Гордлевский, 1968, с. 190; Юзеев, 2014, с. 22–23]. В недавней книге одного из авторов настоящей публикации С. З. Ахмадулина подробно разбирается отношение историографии XX в. к Рамзи как историку (см.: [Ахмадуллин, 2022, с. 77–83]). Здесь мы не будем повторяться, но важно отметить, что Рамзи разделяет с Марджани критику легковерия своих предшественников-хронистов, без каких-либо комментариев переносивших в свои сочинения полуполюгендарные, передававшиеся изустно и нередко анахроничные сведения из области современных представлений о прошлом, иными словами — все то, что современные историки уже давно называют коллективной исторической памятью [Burke, 1989]. Стремление изгнать из историографии недостоверные легенды и максимально верифицировать источники было свойственно и остальным рассматриваемым в этой статье мусульманским реформаторам истории. В этом они были едины.

Наших гроев объединяет также стремление повысить статус жанра *ta'rikh* в традиционном круге исламских дисциплин. Во введениях к своим историческим сочинениям они не раз сетуют на пренебрежение современным мусульманским обществом уроками истории [Меджидов, Абдуллаев, 1993, с. 353], отчего, по их мнению, они отстали в своем культурном развитии от немусульманских стран Запада, включая подчинившую мусульман Поволжья и Кавказа с Туркестаном Российскую империю и ее предшественника — Московское царство. В частности, Рамзи пытается представить историю как одну из категории передаваемых наук (*naqliyat*) наряду с коранической экзегетикой, хади-соведением, ‘акидой и проч., в отличие от наук рациональных (*‘aqliyat*) (ср.: [Алексеев, 2019, с. 30]). Кроме того, тут в их риторику вмешивается присутствующий уже у Марджани лейтмотив утраченного «великого прошлого» своего народа, которое историки обязаны воссоздать и донести до образованного мусульманского читателя [Гафаров, 2009, с. 35]. Все наши историки согла-

² Подробнее об этом см. статью С. З. Ахмадулина в этом же номере журнала «Ориенталистика».



шают, что современные им мусульмане, все равно — турки или кавказцы, равно беспечно забыли свою историю. Для тюрко-татарских публицистов начала XX в. история была важна как «единственная из наук, способная пробуждать в человеке чувство национального достоинства» [Атласов, 2005, с. 11].

В краткой, но наиболее классической форме концепцию «великого прошлого» можно найти у младшего современника Рамзи и Акчуры, а также одного из первых исследователей их творчества Г. С. Губайдуллина [Губайдуллин, 1925, с. 71-111]. Империя гуннов — Тюркский, Аварский, Хазарский каганаты — Булгарские государства — империя Чингисхана — Золотая Орда — Татарские ханства (Казанское, Астраханское, Крымское, Сибирское, Касимовское, Ногайская Орда) — представляют для него этапы единой тюрко-татарской истории. Включая рассказы (*hikayat*) о них в свои сочинения, мусульманские историки и публицисты не только утверждали преемственность между Волжской Булгарией и Казанским ханством, как еще раньше делал Марджани, но претендовали на монгольское и ордынское наследие для современных тюркских народов Поволжья и Сибири. Империя Чингисхана и Золотая Орда предстают в их исторических сочинениях как символы национальной гордости, утраченный золотой век, по выражению Х. Алтаси, «когда татары держали в трепете весь мир» [Атласов, 2005, с. 25]. Имплицитно из этой концепции следовало, что народ, имевший столь великое прошлое, не должен прозябать в настоящем под игом русского царизма (ср.: [Гафаров, 2009, с. 35]). С вариациями мы находим эту концепцию и у Рамзи, и у Акчуры, и у Карабудахкентского с Каяевым, писавших о происхождении и исламизации кумыков и лакцев [al-Ghumuqi, 1910, p. 3-35; Оразаев, 2001, с. 43-60]. Только дагестанцы больше сетовали на упадок высокого исламского книжного знания (*'ilm*) вне связи с национальным прошлым и настоящим дагестанцев [Меджидов, Абдуллаев, 1993, с. 354].

В интересе наших историков к критике источников и позитивистским поискам объективной истины можно заметить влияние на них западноевропейской (и российской) академической традиции, произведения которой мусульманские историки-реформаторы явно знали. Рамзи даже упрекал Марджани в недостаточном знакомстве с российской историографией [Юзеев, 2014, с. 23]. Достаточно приглядеться к именам цитируемых в их историях авторов и сочинений, чтобы обнаружить наряду со стандартным набором зарубежных арабских имен, начиная со столь любимого в Дагестане средневекового арабского историка ат-Табари (ум. 1131), его предшественников и современников, достаточное количество цитируемых немусульманских европейских авторов. Историков среди них почти нет, больше философов, начиная с классиков античности Платона и Аристотеля до мыслителей нового времени, включая Бэкона и Декарта, а также социологов-теоретиков вроде Огюста Конта. Последних почти все наши историки, за исключением Рамзи не знавшие европейских языков, могли читать в османских и, возможно, русских переводах, как русского историка Н. М. Карамзина, имплицитные ссылки на «Историю государства российского» есть в исторических сочинениях дагестанских улемов. Широко использовал труд Карамзина и полемизировал с ним Мурад Рамзи [Рамзи, 2017, с. 96, 97, 112-116, 118, 124, 126-129, 131-144, 146, 150, 154 и далее *passim*].



Несколько особняком среди разбираемых нами четырех мусульманских историков-реформаторов стоит Юсуф Акчура. В его полемических сочинениях по политической и социальной истории тюркоязычных мусульманских народов Евразии теоретическое и методологическое влияние европейского позитивизма чувствуется намного сильнее. Его мировоззрение окончательно сформировалось под влиянием таких французских историков и социологов, как Эмиль Бутми, Альбер Сорель, Франц Функ-Брентано, Анатолий Леруа-Болье, Шарль Бернар Ренувье, Люсьен Леви-Брюль. По воспоминаниям самого Ю. Акчуры, важной отличительной чертой этих ученых было то, что они были серьезными националистами [Mardin, 2008, p. 278]. Уже во время учебы в Свободной школе политических наук в Париже Акчура проявил себя как тюркский националист, выступая на страницах эмигрантской младотурецкой газеты «Мешверет» с критикой негативных заявлений французских ученых об Османской империи, в частности А. Дебидура [Arıkan, 1985, p. 1588]. Можно с уверенностью утверждать, что финальный труд его жизни — «Положение о турецкой истории», формировалось с учетом этого опыта.

Деятельность Акчуры по разработке «Положения» должного освещения и оценки не получила. «Положение» представляет собой раннюю официальную версию историографии турецкой истории, появившуюся в 1920-е гг. и окончательно сформировавшуюся в середине 1930-х гг. как ответ кемалистов на западный и традиционный исламский подходы к истории Турции. «Положение» Ю. Акчуры было поддержано М. К. Ататюрком, который считал историю важным элементом формирования новой турецкой нации и новой политической идентичности. По его замыслу, «Положение» должно было, с одной стороны, дать критический ответ на содержащуюся в западной исторической и политической публицистике характеристику турок как «отсталого» и «малокультурного» народа-поработителя и разрушителя греко-византийской цивилизации. В «Положении» Акчура полемизировал с современными ему турецкими, западными и восточными историками о происхождении турок и о современном политическом значении турецкой нации и государства.

Важно отметить, что Акчура способствовал привлечению к деятельности по написанию новой истории Турции известных представителей тюркской мусульманской эмиграции первой волны из советской России (З. В. Тоган, С. Максуди, Г. Исхаки). При этом взгляды их на суть и задачи «Положения о турецкой истории» разошлись. Ю. Акчура остался на официальных позициях турецкой исторической науки, в то время как З. В. Тоган, например, выступил с ее критикой и вынужден был вследствие этого покинуть Турцию. В какой-то степени участие Ю. Акчуры в этом историографическом проекте можно сравнить с участием Али Каяева в ранних советских историко-культурных проектах, которые он, дважды попав в ссылку, так и не закончил.

Заключение

Подводя итоги исследования, можно отметить целый ряд сходств между историческими сочинениями Мурада Рамзи, Джамалуддина Карабудахкентского, Али Каяева и Юсуфа Акчуры, написанными в традиционном для мусульманской историографии жанре *ta'rikh*, реформированном ими. Их сочинения



сыграли похожую роль в рождении востоковедения на постколониальных окраинах России и стран Третьего мира, а также в развитии национальной концепции истории в республиканской Турции. Исторические сочинения Каяева, Карабудахкентского и Акчуры впервые в мусульманской историографии написаны на формировавшихся тогда литературных национальных, преимущественно тюркских (реже — кавказских) языках, притом что некоторые из них также известны в одновременных арабских и староосманских версиях, авторских либо их последователей из числа местных мусульманских улемов.

Некоторые из изучаемых авторов были репрессированы в советское время, а их научное наследие оставалось запрещенным и неизученным до архивной революции 1990-х гг. Отдельные опубликованные ими в 1910-е — 1920-е гг. сочинения, написанные на арабском, тюркских и национальных языках, цитировались исключительно в более поздних переводах, точнее — вольных пересказах на русский в политизированной историографии холодной войны, больше в Западной Европе, США и Канаде, реже в СССР, для обоснования спорных положений тоталитарной концепции советологов из школы А. Беннигсена об извечном противостоянии империи и ее мусульманских подданных в России [Bennigsen, Wimbush, 1985, p. 1–3, 40–45; Rörlich, 1986].

По сути вынесенные за рамки истории, анахроничные и чрезмерно политизированные научные парадигмы определяли видение научного творчества джадидов в международной историографии до конца XX в. Важно отметить, что они опирались исключительно на сомнительные русскоязычные пересказы сочинений джадидов, в том числе Каяева, Рамзи и Акчуру, и полностью игнорировали нарративы и дискурсы их оригинальных исторических работ. Имеется также абсолютно противоположная и столь же необоснованная точка зрения на Али Каяева как на «мусульманина-большевика» [Рощин, 2006, с. 163–169]. Но чаще всего в характеристиках мусульманских реформаторов, включая и тех, которым посвящена наша статья, превалирует чисто советское анахроничное определение «мусульманские просветители». Оно никак не соответствует истине, поскольку исторические сочинения, публицистика и даже газетные публикации джадидов, а также их преподавание в медресе не были рассчитаны на широкую публику. В этом клише следует видеть лишь наследие поздней советской эпохи, когда это понятие служило их политической реабилитации [Kemper, 2014, p. 394, 397–398, 402].

Творчество этих и других известных российских улемов-реформаторов стало предметом исследования еще при их жизни, начиная с 1920-х гг. В частности, в раннесоветский период историк и литературовед Г. Губайдуллин в докладе на Первом всесоюзном тюркологическом съезде, упоминая «татаро-башкирского историка» Мурада Рамзи и его сочинение, подчеркивал важность его, говоря, что Рамзи, живя в мусульманских центрах мира, пользовался историческими сочинениями арабских авторов в подлиннике, а иногда даже по неизданным рукописям [Губайдуллин, 1926, с. 49]. Знаменитый российско-советский тюрколог-востоковед В. А. Гордлевский [Гордлевский, 1968, с. 190] считал “Talfiq al-akhbar” значимым источником по истории поволжских татар. Для политической реабилитации творчества Али Каяева и других мусульманских реформаторов в советской историографии «застойного времени» много



сделал философ (бывший научный атеист) М. А. Абдуллаев, объявив их «просветителями», но не прочитав и строчки из их работ [Меджидов, Абдуллаев, 1993, с. 15–24; Абдуллаев, 1987, с. 115–144. Ср.: Kemper, 2014, p. 397, 401–402]. Исторические сочинения Джамалуддина Карабудахкентского привлекли внимание историков намного позже. Здесь пионером, несомненно, является один из классиков поздней советской тюркологии Г. М.-Р. Оразаев [Оразаев, 2001].

Все четыре наших историка, несомненно, горячо интересовались национальным вопросом, в который при их жизни перерастал пресловутый мусульманский вопрос в Российской империи. Их исторические сочинения посвящены именно прошлому мусульманских народов, как Кавказа, так и тюрок Османской и Российской империй. В них, особенно у Мурада Рамзи и Акчуры, Джамалуддина Карабудахкентского, затрагиваются и вопросы этногенеза. При этом, за исключением, пожалуй, одного лишь Юсуфа Акчуры, их нельзя назвать создателями национальных и особенно националистических нарративов по истории своих народов. Акчура подробной истории турок так и не создал. Али Каяев писал свои исторические сочинения в том числе на лакском, рассматривая образованных лакцев в качестве их целевой аудитории. Но он никак не выделял лакцев среди других народов Дагестана даже в своих «Рассказах о прошлом на лакском языке» или в «Истории гражданской войны в Дагестане». Джамалуддин Карабудахкентский был ближе в этом отношении к Акчуре. Но и он видел в кумыках один из мусульманских народов Дагестана, но не писал националистической апологии кумыков. “Talfiq al-akhbar” Рамзи также нельзя рассматривать как историю отдельного башкирского или татарского народа. Скорее это общая история тюркских народов-мусульман, причем не только Урало-Поволжья.

Дальнейшее сравнительное изучение творчества мусульманских историографов-реформаторов способно пролить свет как на эти связи, так и на транснациональные трансферы знания между имперской и ранней советской Россией и зарубежным, в том числе мусульманским, Востоком в контексте длительной деколонизации и (пост)колониального нациестроительства в этих регионах. Это особенно важно в силу того, что современная академическая наука еще не полностью избавилась от «шор» страноведческого подхода в рамках национального государства, которое рассматривается в ней как основной игрок новой и новейшей истории. Такой взгляд (и стереотип) сложился в историографии Западной Европы еще в XIX в. и тогда же распространился на большинство других регионов мира [Burbank, Cooper, 2010, p. 1–3, 7–8]. Он отчасти перешел и в национальные историографии на позднеосманском арабском Ближнем Востоке и мусульманских окраинах царской и ранней советской России, родившиеся в эпоху крушения соперничавших империй Османов и Романовых, в начале XX в. Однако помимо национализировавшихся империй и более поздних национальных государств в мусульманской Евразии первой половины XX в. существовали еще и транснациональные религиозные и культурно-политические сети, в которые были вовлечены также историки, включая мусульман [Burbank, Cooper, 2010, p. 7, 14].

Проведенное исследование показывает необходимость не только продолжения исследований по первоисточникам, частично сохранившимся к насто-



ящему времени в архивных копиях и редких публикациях, но и исторической ревизии подходов к изучению историографии мусульманских реформаторов из Российской и Османской империй первой половины XX в., реконструкции их исторического словаря и определении методики с учетом сравнительно-исторического дискурс-анализа гибридных нарративов их произведений.

Дальнейшая разработка данной тематики может идти в поисках ответов на следующие исследовательские вопросы. Что мусульманские реформаторы понимали под «историей», ее исламской и национальной составляющими? Какое место они отводили в ней религии, народам и известным историческим личностям? Чем концептуальный язык их работ отличался от сочинений мусульманских хронистов? Какую роль здесь сыграл культурный перевод с западноевропейских и русского языков через староосманский и поволжский тюрки? Кому были адресованы написанные ими истории? Как они были приняты современными им мусульманами, европейскими, российскими и турецкими востоковедами, а также потомками? Наконец, что можно сказать про исторический контекст превращения мусульманских хроник об исламизации в раннюю национализирующуюся историографию, рассчитанную во многом на читающую мусульманскую элиту, прежде всего улемов, которых объединяло знание арабского и тюркских (главным образом — староосманского) языков? Насколько это превращение завершилось? Хочется надеяться, что исследование этой проблематики в обозначенном направлении будет продолжено.

Список сокращений / Abbreviations

НА РТ – Национальный архив Республики Татарстан, Казань [NA RT – The National Archive of the Republic of Tatarstan, Kazan].

Список литературы / References

1. *Абдуллаев М. А.* Общественно-политическая мысль в Дагестане в начале XX в. М.: Наука, 1987 [Abdullaev M. A. *The Social Political Thinkers in Dagestan in the Beginning of the 20th Century*. Moscow: Nauka, 1987 (in Russian)].
2. *Абдуллин Я. Г.* Татарская общественная мысль (социальная природа и основные проблемы). Казань: Татарское книжное издательство, 1976 [Abdullin Ya. G. *The Tatar Social Thought (Its Social Character and Principal Problems)*. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1976 (in Russian)].
3. Алексеев И. Л. История как исламская наука: Марджани и Ибн Халдун. *Islamology*. 2019. Т. 9. № 1–2. С. 24–32 [Alexeev I. History as an Islamic Science: Mardjani and Ibn Khaldun. *Islamology*. 2019. Vol. 9. Nos. 1–2, pp. 24–32 (in Russian)].
4. *Атласов Х. М.* История Сибири. Казань: Татарское книжное издательство, 2005 [Atlasov Kh. M. *The History of Siberia*. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo, 2005 (in Russian)].
5. *Ахмадуллин С. З.* Мурад Рамзи как историк тюркских народов России. М.: Институт российской истории РАН, 2022 [Akhmadullin S. Z. *Murad Ramzi as a Historian of Russia's Turkic Peoples*. Moscow: Institute of Russia's History, Russian Academy of Sciences, 2022 (in Russian)].



6. Бобровников В. О. Каяев Али. *Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь*. Под ред. С. М. Прозорова. Т. I. М.: Восточная литература, 2006. С. 192–194 [Bobrovnikov V. O. Kaiaev Ali. *Islam in the Territories of the Former Russian Empire: Encyclopaedic Lexicon*. Comp. and ed. by S. M. Prozorov. Vol. I. Moscow: Vostochnaia literatura, 2006, pp. 192–194 (in Russian)].
7. Бобровников В. О., Каяев М. И. 'Али ал-Гумуки (Каяев) как историк мусульманских народов Кавказа. *Ислам в современном мире*. 2020. № 3. С. 119–143 [Bobrovnikov V. O., Kaiaev M. I. 'Ali al-Ghumuqi as a Historian of the Russia's Muslim Peoples. *Islam v sovremennom mire [Islam in the Modern World]*. 2020. No. 3, pp. 119–143 (in Russian)].
8. Бустанов А., Дородных Д. Джадидизм как парадигма в изучении ислама в России. *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2017. № 3. С. 112–133 [Bustanov A., Dorodnykh D. Jadidism as a Paradigm in Studying Islam in the Russian Empire. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom [State, Religion, and the Church in Russia and Abroad]*. 2017. No. 3, pp. 112–133 (in Russian)].
9. Гафаров А. А. Эволюция татарской общественно-политической мысли во второй половине XIX века: от просветительства к национально-освободительной идеологии. *Ученые записки Казанского государственного университета. Гуманитарные науки*. Т. 151. Кн. 2. Ч. 2. С. 34–42. Казань: КГУ, 2009 [Gafarov A. A. The Evolution of Tatar Social Political Thinkers in the Second Half of the 19th Century: From the Enlightenment to the Ideology of National Liberation. *Uchenye zapiski Kazanskogo gosudarstvennogo universiteta. Gumanitarnye nauki [Scholarly Notes of the Kazan State University. Series on the Humanities]*. Vol. 151. Book 2. Pt 2. Kazan, KSU, 2009, pp. 34–42 (in Russian)].
10. *Гордлевский В. А. Избранные сочинения*. Т. IV. М.: Наука, 1968 [Gordlevskii V. A. *Selected Works*. Vol. IV. Moscow: Nauka, 1968 (in Russian)].
11. Губайдулин Г. С. *Из прошлого татар. Материалы по изучению Татарстана*. Казань, 1925. Вып. II. С. 71–111 [Gubaidullin G. S. *From the Tatars' Past. Materials for the Study of Tatarstan*. Kazan, 1925. Issue 2, pp. 71–111 (in Russian)].
12. Губайдулин Г. Развитие исторической литературы у тюрко-татарских народов. *Первый всесоюзный тюркологический съезд. 26 февраля – 5 марта 1926 г.: Стенографический отчет*. Баку: [б. и.], 1926. С. 39–56 [Gubaidullin G. *The Development of Historical Writings among the Tatar-Turkic Peoples. The First All-Union Turkologists' Congress Held on February 26 – March 5, 1926. The Stenographic Report*. Baku: [w. p.], 1926, pp. 39–56 (in Russian)].
13. Меджидов Ю. В., Абдуллаев М. А. *Али Каяев: очерк жизни и творчества*. Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1993 [Medzhidov Iu. V., Abdullaev A. M. *Ali Kayaev: An Essay on the Life and Works*. Makhachkala: Dagestanskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1993 (in Russian)].
14. *НА РТ. Ф. 420. Оп. 1. Д. 115* [NA RT. Collection. 420. Inventory 1. File 115 (in Russian and Tatar)].



15. Оразаев Г. М.-Р. *История Кавказа и селения Карабудахкент Джамалутдина-Хаджи Карабудахкентского (Публикация текста и комментарии с приложениями)*. Махачкала: Дагестанский научный центр РАН, 2001. [Orazaev G. M.-R. *History of the Caucasus and the Village of Karabudakhkent Written by Jamaluddin-hajji of Karabudakhkent (with Comments and Texts)*. Makhachkala: Dagestani Scientific Center, 2001 (in Russian)].
16. Рамзи М. *Талфиқ аль-ахбар ва талқиҳ аль-асар фи вақа'и Казан ва Булгар ва мулюк ат-татар*. Научн. ред., авт. вступ. статьи и коммент. С. И. Хамидуллин. Пер. с араб. Р. М. Дильмухаметова, С. И. Хамидуллина, пер. с фарси Е. Л. Никитенко, пер. с тюрки И. Р. Саитбатталова. Т. I. Уфа: Китап, 2017. [Ramzi M. *Talfiq al-akhbar wa-talqih al-athar fi waqa'ih Qazan wa Bulghar wa muluk al-Tatar [Collection of Information and Compilation of Legends on the Events from the History of Kazan, Bulghar and the Tatar Kings]*. Ed. by S. I. Khamidullin. Transl. from Arabic into Russian by R. M. Dilmuhametov and S. I. Khamidullin, from Farsi into Russian by E. L. Nikitenko, from Turkic languages into Russian by I. R. Saitbattalov. Vol. I. Ufa: Kitap, 2017. (in Russian)].
17. Рошин М. Ю. Али Каяев – мусульманский просветитель и реформатор Дагестана. *Расы и народы*. Вып. 31. М.: Наука, 2006. С. 163–169 [Roshchin M. Yu. Ali Kayaev as a Muslim Enlightener and Reformist in Dagestan. *Rasy i narody [Races and Peoples]*. Issue 31. Moscow: Nauka, 2006, pp. 163–169 (in Russian)].
18. Усманова Д. М. Мусульманские представители в российском парламенте. 1906–1917. Казань: Фэн, 2005 [Usmanova D. M. *Muslim Deputies in the Russian Parliament. 1906–1917*. Kazan: Fen, 2005 (in Russian)].
19. Юзеев А. Н. Просветительская мысль татарского народа (XIX – начало XX в.). Казань: Татарское книжное издательство, 2014 [Iuzeev A. N. *The Enlightened Thinkers of the Tatar People in the 19th and the Beginning of the 20th Centuries*. Kazan: Tatarskoe knizhnoe izdatel'stvo, 2014 (in Russian)].
20. Акçура Y. *Üç Tarz-ı Siyaset [Three Styles of Politics]*. Ankara: Turk Tarih Kurumu Yayinlari, 1976 (in Turkish).
21. Акçура Y. *Türkçülüğün Tarihi [The History of Turkism]*. İstanbul: Otuken Yayinlari, 2016 (in Turkish).
22. Arıkan Z. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Tarihçilik [Historiography from the Tanzimat to the Republican Periods]. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi [Encyclopedia of Turkey from the Tanzimat to the Republic Period]*. Pt. 6. İstanbul: İletişim Yayinlari, 1985, pp. 15–88 (in Turkish).
23. Bennigsen A., Wimbush S. E. *Mystics and Commissars. Sufism in the Soviet Union*. London: Hurst, 1985.
24. *Beyond Modernism: Rethinking Islam in Russia, Central Asia, and Western China (19th–20th Centuries)*. Ed. By J. Eden, P. Sartori, D. DeWeese. *The Journal of the Economic and Social History of the Orient (JESHO)*. 2016. Vol. 59. Special Issue. Pt. 1–2.
25. Burbank J., Cooper F. *Empires in World History. Power and the Politics of Difference*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2010.
26. Burke P. History as Social Memory. *Memory: History, Culture and the Mind*. Ed. by Th. Butler. Oxford: Basil Blackwell, 1989, pp. 97–113.



27. Çalen M. K. *Osmanlıcılık ve İslamcılık Karşısında Türkçülük [Turkism in the Face of Ottomanism and Islamism]*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017 (in Turkish).
28. Devlet N. Yusuf Akçura'nın Hayatı [The Life of Yusuf Akçura]. *Ölümünün Ellinci Yılında Yusuf Akçura Sempozyumu (11-12 Mart 1985) [The Symposium on the Occasion of the 5th Anniversary of Yusuf Akçura's Death (Held on March, 1985)]*. Ankara: Bildiriler Kitabı, 1987, pp. 17-34 (in Turkish).
29. Dudoignon St. A. Djadidisme, mirasisme, islamisme [Jadidism, Mirasism, and Islamism]. *Cahiers du Monde Russe [Bulletin of the Russian World]*. 1996. Vol. 37, pp. 13-40 (in French).
30. Géorgeon F. *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935) [The Origins of Turkish Nationalism: Yusuf Akçura (1876-1935)]*. Transl. from the French by Alev Er. Ankara: Yurt Yayinlari, 1986 (in Turkish).
31. Al-Ghumuqi 'Ali b. 'Abd al-Hamid al-Daghustani. *Al-Hikayat al-madiyya bi-lisan Ghazi-Ghumuq [Tales on History in the Lak Language]*. Temir-Khan-Shur: Islamic printing house of Muhammad Mirza Mavraev, 1910 (in Lak).
32. Gould R., Shikhaliev Sh. A Tale of Two Scholars. The Intellectuals Who Changed the Face of Learning in Early 20th Century Daghestan. *History Today*. November 2017. No. 11, pp. 64-75.
33. *Intellectuals in the Modern Islamic World. Transmission, Transformation, Communication*. Ed. by St. A. Dudoignon, Komatsu Hisao, and Kosugi Yasushi. London - New York: Routledge, 2006.
34. Jersild A. *Orientalism and Empire. North Caucasus Mountain Peoples and the Georgian Frontier, 1845-1917*. Montreal - London: McJill Queen's University Press, 2002.
35. Kazanlı muarrih Murad efendinin beyanati [The Interview with a Historian from Kazan Murad-efendi]. *Waqit*. 1926. No. 10 (İstanbul), pp. 24-27.
36. Kemper M. Daghestani Shaykhs and Scholars in Russian Exile: Networks of Sufism, Fatwas, and Poetry. *Daghestan and the World of Islam*. Ed. by Moshe Gammer and David M. Wasserstein. Helsinki: Finnish Academy of Science and Letters, 2006, pp. 95-107.
37. Kemper M. İjtihād into Philosophy: Islam as Cultural Legacy in Post-Stalinist Daghestan. *Central Asian Survey*. 2014. Vol. 33. Issue 3, pp. 390-404.
38. Kemper M., Bustanov A. From Mirasism to Euro-Islam: The Translation of Islamic Legal Debates into Tatar Secular Cultural Heritage. *Islamic Authority and the Russian Language: Studies on Texts from European Russia, the North Caucasus and West Siberia*. Ed. by Alfrid K. Bustanov, Michael Kemper. Amsterdam: Pegasus, 2012, pp. 29-53.
39. Khalid A. *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*. Berkeley - Los Angeles - Oxford, 1998.
40. Koşay H. Z. Yusuf Akçura [Yusuf Akchura]. *Bellekten [Bulletin]*. 1997. Vol. 41. No. 162, pp. 389-401 (in Turkish).
41. Mardin Ş. *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908) [Political Ideas of the Young Turks (1895-1908)]*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008 (in Turkish).
42. Rörlich Azade-Ayşe. *The Volga Tatars. A Profile in the in National Resilience*. Stanford: Hoover Institution Press, 1986.



43. Sartori P. Ijtihād in Bukhara: Central Asian Jadidism and Local Genealogies of Cultural Change. *Beyond Modernism: Rethinking Islam in Russia, Central Asia, and Western China (19th–20th Centuries)*. Ed. by J. Eden, P. Sartori, D. DeWeese. *Journal of the Economic and Social History of the Orient (JESHO)*. Special Issue. 2016. Vol. 59. Pt. 1–2, pp. 193–236.
44. Temir A. Doğumunun 130. ve Ölümünün 50. Yılı Dolayısıyla Kazanlı Tarihçi Murad Remzi (1854–1934) [To the 130th Anniversary of the Birth and the 50th Anniversary of the Death of the Kazan Historian Murad Ramzi]. *Bellekten Türk Tarih Kurumu [Bulletin of the Turkish Historical Society]*. Vol. 50. No. 197. Ankara, 1986, pp. 495–505 (in Turkish).
45. Temir A. *Yusuf Akçura [Yusuf Akçura]*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
46. Togay Muharrem Feyzi. *Yusuf Akçura Hayatı ve Eserleri [The Life and Works of Yusuf Akçura]*. İstanbul: Hüsnütabiat Matbaası, 1944 (in Turkish).

Информация об авторах

Бобровников Владимир Олегович — кандидат исторических наук, заведующий Центром изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья, Институт востоковедения РАН; vladimir_bobrovn@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-1444-7722>.

Васильев Александр Дмитриевич — кандидат исторических наук, заведующий Отделом истории Востока, Институт востоковедения РАН, Москва, Россия; advasilyev@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-2947-4413>.

Ахмадуллин Салават Зямилович — кандидат исторических наук, научный сотрудник Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья, Институт востоковедения РАН; научный сотрудник Центра истории народов России и межэтнических отношений Института российской истории РАН; Москва, Россия; salahmad@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0008-3805-8255>.

Шихалиев Шамиль Шихалиевич — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института истории, археологии, этнографии ДФИЦ РАН, Махачкала, Россия; старший научный сотрудник Центра исламских рукописей им. Шейха Зейда, Институт востоковедения РАН; shihaliev74@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3322-0256>.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 10.08.2023; одобрена рецензентами 20.08.2023; принята к публикации 10.09.2023; опубликована 10.11.2023.

Авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.



Information about the authors

Vladimir O. Bobrovnikov — PhD (Hist.), Chair of the Center for Central Asian, Caucasus, and Ural-Volga Studies, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; vladimir_bobrovn@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-1444-7722>.

Alexander D. Vasiliev — PhD (Hist.), Chair of the Department of History of the East, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; salahmad@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-2947-4413>.

Salavat Z. Akhmadullin — PhD (Hist.), researcher, Centre for Central Asian, Caucasus and Ural-Volga Studies, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian; Researcher, Centre for the study of history of Russia's peoples and interethnic relations, Institute of Russian History, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; salahmad@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0008-3805-8255>.

Shamil Sh. Shaikhaliev — PhD (Hist.) Leading researcher, Institute of History, Archeology, and Ethnography, Daghestani Federal Scientific Center, Russian Academy of Sciences, Makhachkala, Russia; Senior researcher, Centre for Central Asian, Caucasus and Ural-Volga Studies, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; shihaliev74@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3322-0256>.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declare that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 10.08.2023; approved after reviewing 20.08.2023; accepted for publication 10.09.2023; published 10.11.2023.

The authors have read and approved the final manuscript.

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

Научная статья

Исторические науки

УДК 94/904

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-568-584>

**Надпись на Стеле Мункэ-хана 1257 г. в Монголии:
интерпретация и анализ китайского текста**

Анастасия Геннадьевна Люлина^{1,2}

¹ *Российский университет дружбы народов, Москва, Россия,*

² *Институт востоковедения РАН, Москва, Россия*

alyulina88@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-0634-8844>

Кирилл Вадимович Батыгин

Сообщество переводчиков MandarinPro, Москва, Россия,

mandarinprorussia@gmail.com

Аннотация. В 2022 г. в Государственном музее Чингисхана в Улан-Баторе установили новый экспонат — Стелу “释迦院碑” (Монумент из павильона Шакья), которая датируется 1257 г. Она была перевезена из Национального исторического музея, куда попала после тщательного изучения еще в 1956 г. Сейчас, спустя более 65 лет, монгольские ученые возобновили исследование надписей на этой Стеле. Текст представляет собой 3 строки старомонгольского текста и 12 строк китайского (вэньянь), 10-я строчка сильно повреждена. На данный момент распознано 263 иероглифа. Содержание текста интересно с культурно-исторической точки зрения, имеет явную буддийскую направленность с отсылками к конфуцианским и даосским идеям. Кроме того, данный памятник содержит важные сведения по истории и религии ойратов середины XIII в. Интересно, что надпись не привлекала внимания российских исследователей и практически не упоминалась в сопутствующих работах. В данной статье приводится перевод-интерпретация китайского текста на русский язык с комментариями.

Ключевые слова: Стела Мункэ-хана, Монголия, китайский текст, перевод, буддизм, даосизм, конфуцианство



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



Для цитирования: Люлина А. Г., Батыгин К. В. Надпись на Стеле Мункэ-хана 1257 г. в Монголии: интерпретация и анализ китайского текста. *Ориенталистика*. 2023;6(3-4):568–584. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-568-584>.

Original article

History studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-568-584>

Inscription on the Monument in honor of Möngke qaghan 1257 in Mongolia: Interpretation and analysis of the Chinese text

Anastasia G. Lyulina^{1, 2}¹ Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), Moscow, Russia,² Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian
alyulina88@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-0634-8844>

Kirill V. Batygin

MandarinPro Translation Association, Moscow, Russia; mandarinprorussia@gmail.com.

Abstract. In 2022, the Chinggis Khan Museum in Ulaanbaatar installed a new exhibit — The Stela “释迦院碑” (Monument from the Shakya Pavilion), which dates back to 1257. It was transported from the National History Museum, where it came after careful study back in 1956. Now, more than 65 years later, Mongolian scientists have resumed the study of inscriptions on this Stela. The text includes 3 lines of Old Mongolian and 12 lines of Chinese (wenyan), the 10th line is mostly damaged. So far, 263 characters have been recognized. The content of the text is attractive from a cultural and historical point of view, and has a clear Buddhist orientation with references to Confucian and Taoist ideas. In addition, this monument contains important information on the history and religion of the Oirats in the middle of the 13th century. It is interesting that the inscription has not attracted the attention of Russian researchers and was practically not mentioned in related works. This article presents a translation-interpretation of the Chinese text into Russian with comments.

Keywords: Stela of Möngke qaghan, Mongolia, Chinese text, interpretation, Buddhism, Taoism, Confucianism

For citation: Lyulina A. G., Batygin K. V. Inscription on the Monument in honor of Möngke qaghan 1257 in Mongolia: Interpretation and analysis of the Chinese text. *Orientalistica*. 2023;6(3-4):568–584. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-568-584> (in Russian).

Введение

Стела монастыря Шакья была обнаружена в 1953 г. в аймаке Хубсугул (уезд Арбулаг) на севере Монголии, предположительно на территории существовавшего в XIII в. буддийского монастыря. Согласно информации из текста



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



Рис. 1. Стела Мункэ-хана в Национальном музее Чингисхана, г. Улан-Батор, Монголия. Фото С. Л. Кузьмина

Fig. 1. Stele of Mongke qaghan in the National Museum of Genghis Khan, Ulaanbaatar, Mongolia. Photo by S. L. Kuzmin

Основные исследования

Первыми провели исследование и опубликовали эстампы, комментарии и перевод надписи на Стеле монгольский проф. Намнандордж (Namnandorji) в 1956 г. и проф. Дамдинсурун (Damdinsürüng) в 1957 г. Основные результаты их исследований изложены в публикациях «Изучение Стелы и дворца Мункэ-хана» и «История монгольской литературы XIII–XVII вв.» [Намунань-даоэрцзи, 1983; Дамудин-сулун, 1957]. Преподаватель китайского языка

¹ Мунке, Мункэ, Менгу (1208–1259) — четвертый великий хан (каган) (1251–1259) Монгольской империи, внук Чингисхана. Известен средневековому Западу своим участием в Европейской кампании 1236–1242 гг., в ходе которой монгольское войско дошло до Адриатики. В китайской историографии хан Мункэ известен под посмертным храмовым именем Сянь-цзун. 1257 — это седьмой год его правления.

² По этой причине памятник имеет второе наименование “Стела Мункэ-хана” 蒙哥汗碑.

³ Местные жители считали, что эти камни ранее служили треном и курильницей халхаского правителя династии Цин 青衮咱卜.

монумента, Стела была установлена в 1257 г. зятем Мункэ-хагана¹, ойратом Балито (в монгольском тексте указан как Барс-Тог) в честь 50-летия великого хана². Судя по названию 释迦院碑, мы можем предположить, что монумент был установлен в храмовом комплексе у входа или в зале Шакьямуни.

Помимо камня, который местные жители считали обрядовым³, и его основания, были обнаружены руины построек, основания и стены залов, фрагменты мозаики, кирпичи, зеленая и голубая керамика с орнаментами и изображениями людей в монгольской одежде. Неподалеку располагалось городище: ученые предположили, что это резиденция и буддийский храм ойратских тайши периода Юань [Ху, Бай, 1985, р. 253].

Монгольские и китайские специалисты проделали большую работу по восстановлению и анализу надписи на Стеле. В 1955 г. она была перевезена в Улан-Батор, в 1956 г. помещена в Монгольский национальный исторический музей.



в Улан-Баторском государственном университете, профессор Лю Юаньмин, и другие ученые исследовали китайский текст надписи [Ху, Бай, 1985, р. 253].

В 1959 г. в статье на французском языке проф. Ринчен разобрал перевод монгольского текста, опубликовал факсимиле надписи, а также приложил к своей статье примерную карту расположения зданий и гробниц по обе стороны реки Дэлгэр и фото руин фундамента монастыря [Rinchen, 1959, р. 135, 139–141].

1961 г. Николас Поппе опубликовал новую критику перевода и детальный разбор монгольского текста [Porre, 1961]. Его версия транслитерации и перевода:

Transcription:

- (1) *mongke qayan tümen tümen nasulatuyai kemefü bars töge bosayul[ba]*
- (2) *uruyn uruyiyar kedün kedün uyes-te*
- (3) *kürtele ene dabariyunu buyan kürtügei*

Translation:

- (1) “May Möngke Qayan live for myriads of myriads of years. Saying [this] Bars loge has caused [this monument] to [be] erect[ed].”
- (2–3) “May the punya of this event reach unto many many generations through the descendants of descendants!”

Имеется также перевод этих строк на китайский язык:

祝蒙哥合罕万寿无疆！
愿此福分荫及子孙后代！
八立托立碑。

Основная идея данного текста заключается в пожелании Мункэ-хану долгой жизни, благословении всех последующих поколений и заявлении о строительстве данного монумента Барс-тогом.

В качестве продолжения статьи Н. Поппе был также опубликован второй улучшенный репринт и перевод китайского текста на английском языке Кунь Чанга и Леона Гурвиц (Kun Chang and Leon Húrvitz) [Chang, Húrvitz, 1961]. Исследователи работали с фотокопией и репринтом проф. Намнандорджа, поэтому не смогли определить достоверно — имеющиеся в тексте пробелы естественны или возникли из-за повреждений поверхности камня. При переводе на английский они были вынуждены игнорировать эти пробелы, уделив больше внимания реконструкции и трактовке отдельных иероглифов (ввиду плохого качества изображения или вариативности написания). Полученный перевод скорее близок к буквальному, и, несмотря на внимание к отдельным терминам, часть сложных понятий не прокомментирована.

Разбор и анализ отдельных фрагментов китайского текста были представлены в статье Ху Сычжэнь, Бай Цуйцин [Ху, Бай, 1985], однако авторы не привели полную адаптированную версию сохранившегося текста. Последнее упоминание китайских авторов об этой Стеле имеется в книге Бай Цуйцин «Собрание исследований по истории народов» 2015 г. на китайском языке [Бай, 2015, р. 261–264], где автор ссылается на указанную выше историографию. Имеются работы на монгольском языке по данной теме, однако они оста-



ются за рамками этой статьи. Краткую информацию о Стеле приводит в своей монографии Б. У. Китинов [Китинов, 2023]. После перемещения Стелы в музей Чингисхана внимание к ней существенно возросло. Не исключено, что в ближайшее время в Монголии появятся новые исследования по данной теме. Некоторая информация по истории изучения монумента содержится в видеорепортаже, вышедшем недавно на монгольском языке [Эх хэл минь..., 2022].

Среди основных вопросов, которые поднимали исследователи в ходе изучения Стелы с 50-х гг. XX в., выделим следующие:

- Почему ойратский памятник находится на северном берегу р. Дэглэр, так далеко от известного местопребывания ойратских племен — Восьмиречья?

Изучение истории миграций ойратских племен показало, что в начале XIII в. ареал расселения ойратов был довольно широк: они занимали верховья Енисея, Восьмиречье (Секиз-мурэн), отмеченные Рашид-ад-дином как Кок-мурэн, Он-мурэн, Кара-усун, Санби-тун, Укри-мурэн, Акар-мурэн, Джурчи-мурэн и Чаган-мурэн [Китинов, 2023, с. 105]. Стела Мункэ-хана и летняя резиденция Балито находились на южной границе указанной области.

- Кто является автором надписи, от чьего имени ведется повествование в китайском тексте?

Согласно информации на Стеле, ее основателем (и, скорее всего, составителем текста) является ойрат Балито (八立托, в монг. тексте Барс-тог) с титулом *фума* (驸马). В Юань ши (元史·宪宗本纪) есть упоминание о встрече Мункэ-хана, Хубилая, Алибуга, и Балиту (八里土) в 1257 г. в местечке Улун Чжань [Сун Лянь]. Однако представленные в Юань ши и родовых списках (宗室世系表) титулы Балиту не соотносятся с титулом *фума*, поэтому исследователи усомнились в том, что это одно лицо. В «Сборнике летописей» Рашид ад-Дина (史集·部族志) упоминается некий 不儿脱阿 (būrtuā), внук ойратского Худуха-беки. Взяв одну из внучек Чингисхана (дочь Мункэ) в жены, он получил титул *фума*. На данный момент исследователи склоняются к тому, что указанный в надписи 八立托 и 不儿脱阿 — одно лицо [Ху, Бай, р. 262]. Интересно, что отец Балито⁴ 脱栾赤/脱劣勒赤 тоже носил титул *фума*. В 1257 г. Мункэ-хан готовился к походу на Сун, в этой крупной кампании должны были участвовать и ойраты. Кроме того, необходимо было получить «благословение» богов: в данном случае это было сделано посредством строительства монастыря и обращения к Будде в тексте надписи. Известно, что во время правления Мункэ-хана в Монголию активно приглашались буддийские монахи (прежде всего из Тибета и Китая), строились храмы и монастыри.

- Почему большая и более подробная часть надписи выгравирована на китайском языке, а не на монгольском, и какое это может иметь значение?

Ответить на этот вопрос можно только после изучения самого текста и его интерпретации. Согласно точке зрения китайских исследователей, использование китайского языка как основного для надписи обусловлено тем, что буддизм проник в Монголию сначала в китайской версии Чань 禪宗, и в составлении текста участвовали китайские монахи [Ху, Бай, р. 258], которые, в свою очередь, опирались на канонические писания. Нельзя также

⁴ Подробнее см.: [Бай Цуйцинь, 2015, р. 257].



THE MONUMENT IN HONOR OF MÖNGKE KHAN

佛附馬 公托 國外刺隨營居奉
 明君爰處爰居長安樂賴 投丹悃者切念生居濁世幸遇
 天地覆載之恩中心藏之追酬罔及今者 公托廣興喜捨之心辦財立
 國王之建寺僧上報廣博之洪麻別冀 道遠之景既上祝 像重發
 菩提之意建寺無疆國泰民安 法輪常轉次冀 吉慶四時歌慶賀之權後嗣
 今皇帝壽壽無疆國泰民安 法輪常轉次冀 法慶四時歌慶賀之權後嗣
 在堂公主福壽增延進去時中吉祥如意再乞自身 法慶四時歌慶賀之權後嗣
 稱心 諸佛應心中之愿四思總報三友遍資 法慶四時歌慶賀之權後嗣
 彼岸 丁巳季夏中旬後五日奉 佛附馬 公托 公主一悉基 立記
 一草拈愆多劫多生好結良因早成 護 興 毋 二

Рис. 2. Репринт китайского текста
Стелы Мункэ-хана из статьи К. Чанга
и Л. Гурвиц (см.: [Chang, Hürvitz,
1961, p. 19])

Fig. 2. Reprint of the Chinese text
of Möngke qaghan Stele from the
article by K. Chang and L. Hürvitz
[Chang, Hürvitz, 1961, p. 19]



исключать, что представители ойратской элиты в Монголии, как и сам хан Мункэ, могли быть знакомы с китайским языком. Еще один важный момент в пользу китаеязычного текста — свойства информативности китайского письма в целом. Довольно большой объем информации в иероглифах можно уместить на ограниченном пространстве.

Китайский текст мемориальной надписи и комментарии

Для анализа китайского текста мы берем за основу фотокопии Стелы Намнаньдорджа и улучшенный репринт из статьи Чанга и Гурвиц (рис. 2). С учетом реконструкции отдельных иероглифов и для удобства чтения представим его в следующем виде⁵ (.. — двумя точками обозначим пропуск одного иероглифа, ... — пропуск двух иероглифов в строке. В месте перечисления имен Балито и Исиги строка смещена и пробелы образованы, вероятно, не по причине пропуска знака):

- 1口国外刺随营居奉.....
- 2 .. 佛驹马 .. 八立托 .. 公主 .. 一悉基 .. 投丹恟者切念生居世幸遇.....
- 3 明君爰处爰居长安长乐赖.....
- 4 天地覆载之德叨.....
- 5 国王水土之恩中心藏之追酬罔及今者 .. 八立托广兴喜舍之心办财立 .. 像重发
- 6 菩提之意建寺 .. 僧上报 .. 广博之洪庥别冀 ... 逍遥之景况上祝.....
- 7 今 .. 皇帝圣寿无疆国泰民安 ... 法轮常传次冀.....
- 8 在堂公主福寿增延进去时中告吉祥如意再乞自身告庆四时歌庆贺之欢后嗣
- 9 称心 ... 诸佛应心中之愿四恩总报三友遍资 ... 法界有情俱登.....
- 10 彼岸 .. 护 .. 兴 .. 毋 .. 二 ..
- 11 一草招愆多劫多生好结良多因早成.....
- 12 ... 丁巳季夏中旬后五日奉 ... 佛驹马 .. 八立托 .. 公主一悉基 .. 立记

Строка 1

Начало первой и второй строк отсутствует из-за скола на поверхности Стелы, что хорошо видно на фото (рис. 1). На фотокопии Намнаньдорджа распознана часть иероглифа перед 国 (знак 口), но назначение 国 для последующей фразы нельзя определить точно, поэтому Чанг и Гурвиц вовсе исключили его из перевода (см. рис. 2).

随营居: речь идет о сопровождении свиты правителя во время военных походов, вероятно — о военном лагере.

Строка 2

驹马: *фума* — титул зятя великого хана (правителя). В период Хань существовала должность *фума дувэй* (驹马都尉) — управляющего пристяжными императорского выезда. Эту должность часто получали мужья принцесс. Со временем титул потерял отношение к должности. Сочетание 佛驹马 в начале второй строки выглядит как полный титул. Вероятно, к нему отно-

⁵ Авторы приводят текст в упрощенном стиле написания иероглифов, так как некоторые знаки в традиционном написании невозможно представить в печатном виде. При этом отдельные случаи разбираются в комментариях.



сится 奉 с конца первой строки, образуя логичное сочетание 奉佛, однако разрыв этих строк довольно сложно обосновать. Похожее сочетание мы находим в десятой строке, где также имеется разрыв.

丹悃 = 赤诚 — от чистого сердца, с чистыми побуждениями.

切念 = 渴想 — сильно желать чего-либо (на репринте иероглиф 切 ошибочно указан с морфемой 土, вероятно, это описка гравировщика).

Строка 3

明君: Просветленный, Будда. Здесь может означать и обращение к правителю — «мудрый, просвещенный государь». Иероглиф 明 реконструирован на репринте.

爰处爰居: осесть и остаться жить. Похожее выражение встречается в Ши цзине 《诗经·邶风·击鼓》「爰居爰处，爰丧其马，于以求之，于林之子兵下。」 «...Здесь отдохнем, остановимся там... Вот распустили коней своих, Будем их долго искать по лесам» [Ши цзин: Книга песен и гимнов, 1987].

Строка 4

天地覆载之德 = 天覆地载万物的恩德 — милосердие Неба как покровы всего сущего и Земли как носителя всего сущего. Вероятно, здесь отсылка к 《庄子·天道》「覆载天地刻雕众形而不为巧，此之谓天乐。」 «...ты поддерживаешь небо и землю, высекаешь все формы, а не искусен, вот что называется Небесной радостью» [Чжуан-цзы, 1995]. Иероглиф 之 реконструирован на репринте.

叨 = 承蒙 — благодарить за оказанную честь.

Строка 5

水土之恩 = 水土养育之恩德 — милосердие Воды и Почвы.

罔及 = 莫及、达不到

广兴 (廣興) второй иероглиф в традиционном написании сложно различить даже на репринте. Имеется его повтор в строке 10: 护兴 (護...興).

喜舍 — близко к санскр. *мудита* и *упекша* («сорадование» и «невозмутимость»). Однако из контекста комментируется китайскими авторами как 乐意施舍 (радость подаяния или отречения).

像重发 фраза была реконструирована, однако следует обратить внимание на разрыв строки перед ней, который приводит к двусмысленности при переводе.

Строка 6

菩提 = 觉悟 будд. бодхи, совершенное постижение.

Далее между 建寺 и 僧上报 Кунь Чанг и Хурвиц предположили иероглиф 度.

洪麻 — великое покровительство. Второй иероглиф на репринте с опской 麻

冀 = 希望 — с надеждой.

逍遥 = 从容自得,自由自在 — радоваться свободе и безмятежности.

Строка 7

皇帝圣寿无疆 = 皇帝万寿无疆 иероглиф на репринте между 皇帝 и 寿 представлен в традиционном написании как тройной 王 (архаизм со значением «множество лет», в пожелании долгой жизни императору).



法轮常转 = 佛法常在 — постоянное вращение колеса Дхармы.

Строка 8

进去时中 = 来去逢时 (进退得时, 起居坐卧, 四时如意) — благоприятное время для появления и исчезновения.

歡 = 欢 не совсем понятно, почему для английского перевода авторы предпочли заменить его на 怀.

Строка 9

诸佛 = 一切诸佛 (佛教对三世十方诸佛的总称) — Будды всех эпох и миров.

四恩 = 母恩、师长恩、国王恩、三宝恩 — четыре благоволения упоминаются в «Сутре созерцания» 大乘本生心地觀經 (心地观经): родителей, всего живого, государя и трех драгоценностей. Похожее мы находим в очерке по буддизму 釋氏要覽, составленном в 1019 г. чаньским монахом Даочэном (Dào) 道誠: четыре благоволения родителей, учителя, государя и благодеятеля.

三友 — три друга упоминаются в Луньюй: честный, верный и эрудированный.

论语. 季氏: 「益者三友, 损者三友。友直、友谅、友多闻, 益矣; 友便辟、友善柔、友便佞, 损矣。」 — «Три вида дружбы приносят пользу и три — вред. Когда дружишь с человеком или прямым, или честным, или обладающим большой проницательностью, — это приносит пользу; когда дружишь с человеком или неискренним, или изворотливым, или бойким на язык — это приносит вред» [Переломов, 2001].

俱登 на репринте ошибочно указан 惧.

Строка 10

彼岸 = 精神解脱 — избавиться от страданий и прозреть (санскр. парамита).

毋二 = 无二 (专一, 坚定) — это буддийский термин, обозначающий единство и непоколебимость. Упоминается в «Планах сражающихся царств» 战国策 「极身毋二」. На репринте между иероглифами пробел.

Строка 11

一草招愆 = 一片小草可以带来罪过 — даже маленькая травинка может повлиять на порядок вещей.

多劫多生 = 大千世界, 许多灾祸, 又许多生机 — в мире все постоянно умирает и постоянно возрождается.

Строка 12

丁巳季夏中旬后五日 25-й день шестого лунного месяца 1257 г. (54-й год 60-летнего цикла, год красной Змеи).



* * *

В связи со спецификой текста полноценный перевод невозможен, в данном случае мы можем говорить лишь о его интерпретации и трактовке. Преследуя цель подачи перевода как цельного повествования, мы все же объединили (восстановили) имеющиеся разрывы и расставили знаки препинания. Такой подход позволил взглянуть на него с точки зрения передачи единой культурно-исторической идеи.

Далее приводится текст надписи построчно в переводе на русский язык, затем мы объединим и сопоставим китайский текст, английский перевод и русский (интерпретацию) построчно, благодаря чему можно сразу увидеть разницу и специфику трактовок.

[Настоящим] сообщаю, что ойраты, следуя [предписанию], обосновались при лагере... [Я], почитающий...

Будду, Балито — зять правителя, и царица Исиги [— его супруга], храня в сердце беззаветную верность, остро осознаем, что [нам] довелось родиться во времена порока и смуты, [но] посчастливилось повстречать...

мудрого государя. И вот [мы] зажили и осели в [этом крае, ощущая] вечный покой и бесконечную радость и уповая...

на милосердие Небес, Покрова всего сущего, и Земли, Носителя всего сущего. [Мы] страстно стремились к...

щедрости правителя державы [, столь же естественно желаемой, как] вода и почва. Глубоко в сердце [мы] сокрыли стремление к получению вознаграждения [за труды], пронеся его в себе вплоть до настоящего дня. Теперь [я,] Балито, в великом духе благотворения и благодеяния, собрал средства для возведения статуи...

и, в сознании совершенного прозрения, воздвигнул святилище и созвал монахов. Перед лицом всеохватывающего покровительства [правителя я] молю, чтобы [ему] были ниспосланы дары безмятежности и блаженства. Я желаю, чтобы...

долголетие нынешнего императора не знало пределов, и чтобы его государство было покойно, а народ жил в мире. Пускай [во имя правителя] неустанно вертится [дхармачакра —] колесо дхармы. Я также молюсь, чтобы...

у царицы при дворце всегда приумножались счастье и долголетие, чтобы она всегда являлась [нам] и покидала [нас] сообразно течению времени, чтобы добрые предзнаменования приходили к ней согласно ее желаниям. Наконец, лично для себя я прошу, чтобы во все четыре времени года звучали праздничные песни и звуки ликования, чтобы мои потомки...

соответствовали моим чаяниям, чтобы все будды прислушивались к велениям моего сердца, чтобы мои четыре милостивца [— родители, все живое, государь и Будда с его последователями —] получали за свою доброту по справедливости, чтобы три друга [— честный, верный, мудрый —] всегда были [мне] в помощь, чтобы все сущее в [дхармадхате —] пространстве всех явлений [—] совместно устремлялось к...

[парамите —] потустороннему берегу жизни, защищая сразу все сущее и не зная двоякости в отношении к каждому чувствующему существу...



Пускай [нам] будет дано ровно столько же бедствий и жизни, сколькими одарена каждая отдельная травинка. Пусть благих плодов будет как можно больше, а добрые обстоятельства наступают как можно раньше...

Настоящая надпись была составлена во славу Будды зятем правителя Балито и царевной Исиги на пятый день после второй декады 6-го месяца 54-го года шестидесятилетнего цикла.

1. 国外刺随营居奉

1. *[Настоящим] сообщая, что ойраты, следуя [предписанию], обосновались при лагере...⁶ [Я], почитающий...*

1. I, the Oyirad (?) assigned to the military encampment, I who revere

2. 佛驹马 八立托 公主 一悉基 投丹悃者切念生居浊世幸遇

2. *Будду, Балито [— зять правителя], и царевна Исиги [— его супруга], храня в сердце беззаветную верность, остро осознаем, что [нам] довелось родиться во времена порока и смуты, [но] посчастливилось повстречать...*

2. the Buddha, Prince Balito, and Princess Isigi, we who pay unmingled devotion, are keenly aware that, though we were born into a contaminated age, we have had the good fortune to encounter

3. 明君爱处爱居长安长乐赖

3. *мудрого государя⁷. И вот [мы] зажили и осели в [этом крае, ощущая] вечный покой и бесконечную радость и уповая...*

3. an enlightened lord. Dwelling herein and being herein, we are eternally tranquil and eternally happy. Relying on

4. 天地覆载之德叨

4. *на милосердие Небес, Покрова всего сущего, и Земли, Носителя всего сущего. [Мы] страстно стремились к...*

4. Heaven's and Earth's beneficence as the Coverer and Bearer (of all things), we are grateful for

5. 国王水土之恩中心藏之追酬罔及今者 八立托广舆喜舍之心办财立 像重发

5. *щедрости правителя державы, [столь же естественно желаемой как] вода и почва. Глубоко в сердце [мы] сокрыли стремление к получению вознаграждения [за труды]⁸, пронеся его в себе вплоть до настоящего дня. [Теперь я.] Балито, в великом духе благотворения и благоденствия, собрал средства для возведения статуи⁹...*

5. the Territorial Prince's kindness (a kindness tantamount to Nature's gift) of earth and water. In our innermost hearts we have concealed (our gratitude), and no belated payment can reach (the late Prince). Now I, Balito, broadly evincing feelings of cheerful donorship, have raised a fund to build a statue; gravely exciting the

6. 菩提之意建寺 僧上报 广博之洪麻别冀 逍遥之景况上祝

⁶ Начало и окончание строки не сохранилось, но мы полагаем, что здесь речь шла о переселении не только Балито, но части ойратов в связи с военными походами.

⁷ Мункэ-хан.

⁸ Согласно тексту, речь скорее идет о желании получить материальное вознаграждение за заслуги.

⁹ Вероятно, статуя Будды



6. и, в сознании совершенного прозрения, воздвигнул святилище и созвал монахов¹⁰. Перед лицом всеохватывающего покровительства [правителя я] молю, чтобы [ему] были ниспосланы дары безмятежности и блаженства. [Я] желаю, чтобы...

6. Bodhi-mind, have built monasteries and sponsored the ordination of clergy. Upwardly I am making restitution for (His Majesty's) broad and great goodness; apart from this, I pray for the great gift of untrammelled spiritual freedom (for His Majesty). First I pray that the

7. 今 皇帝圣寿无疆国泰民安 法輪常传次冀

7. долголетие нынешнего императора не знало пределов, и чтобы его государство было покойно, а народ жил в мире. Пускай [во имя правителя] неустанно вертится [дхармачакра —] колесо дхармы. Я также молюсь, чтобы...

7. present Emperor's life may be without limit, that the land may be secure and the people tranquil, and that the Wheel of the Dharma may ever turn; next I pray that the

8. 在堂公主福寿增延进去时中告吉祥如意再乞自身告庆四时歌庆贺之欢后嗣

8. у царевны¹¹ при дворце всегда приумножались счастье и долголетие, чтобы она всегда являлась [нам] и покидала [нас] сообразно течению времени, чтобы добрые предзнаменования приходили к ней согласно ее желаниям. Наконец, лично для себя я прошу, чтобы во все четыре времени года звучали праздничные песни и звуки ликования, чтобы мои потомки...

8. Princess in the palace may have an increase of happiness and length of life, that her comings and goings may be timely, and that her good fortune may be according to her wishes. Again, I pray that I myself may be fortunate and joyful, singing my sentiments of felicitation at all four seasons; that our descendants may

9. 称心 诸佛应心中之愿四恩总报三友遍资 法界有情俱登

9. соответствовали моим чаяниям, чтобы все будды прислушивались к велениям [моего] сердца, чтобы [мои] четыре милостивца [— родители, все живое, государь и Будда с его последователями —] получали за свою доброту по справедливости, чтобы три друга всегда были [мне] в помощь, чтобы все сущее в [дхармадхате —] пространстве всех явлений [—] совместно устремлялось к...

9. match our wishes; that the Buddhas may respond to the desires of our innermost hearts; that the Four Kindnesses may be generally repaid and that the Three Friends may universally come to our assistance; that the sentient beings in the Dharma sphere may all mount the

10. 彼岸 护輿 毋二

10. [парамите —] потустороннему берегу жизни, защищая сразу все сущее и не зная двоякости в отношении к каждому чувствующему существу.

10. Yonder Shore protect... raise up... not... two...

11. 一草招愆多劫多生好结良多因早成

¹⁰ В тексте нет точных указаний на посвящение монахов.

¹¹ Вероятно, речь идет о принцессе Исиги.



11. Пускай [нам] будет дано ровно столько же бедствий и жизни, сколькими одарена каждая отдельная травинка. Пусть благих плодов будет как можно больше, а добрые обстоятельства наступают как можно раньше.

11. bring on sin (in the quantity of) a single blade of grass. Throughout many kalpas and many rebirths, may we well establish a good nexus and early achieve...

12. 丁巳季夏中旬后五日奉 佛驹马 八立托 公主 一悉基 立□

12. Настоящая надпись была составлена во славу Будды, затем правителя Балито и царевной Исиги на пятый день после второй декады 6-го месяца 54-го года шестидесятилетнего цикла.

12. In ting ssu, on the fifth day following the middle decade of the last month of summer, we, the Buddha-revering Prince Balito and the Princess Isigi, set up this inscription.

Интерпретация китайского текста

При первом прочтении текста создается впечатление разрозненности, фразы обрываются в конце или в середине строки. Конечно, часть иероглифов отсутствует из-за сколов на поверхности камня. Однако есть разрывы в тексте, которые воспринимаются как закономерные паузы в повествовании (например, пробелы между титулами и именами собственными, или разделяют окончание одной мысли и начало новой), другие позволяют реконструировать и дополнить пропущенное слово, подходящее по смыслу (что было сделано местами на репринте). Необычно выглядит перенос строки там, где подразумевается единое словосочетание. Например, переход с 1 на 2 строку, с 6 на 7; или разрывы в строке 12 и др. Вместе с тем нужно отметить строгое сохранение горизонтальной линии в гравировке. В репринте К. Чанга и Л. Гурвиц реконструированы некоторые иероглифы, а также отмечены ошибки в гравировке (описки), что облегчает работу с текстом.

Отметим некоторые наблюдения по содержанию китайского текста и его трактовке.

1. Китайские исследователи убеждены в том, что стиль и эстетика текста указывают на причастность к его составлению высших буддийских наставников школы Чань [Ху, Бай, 1985, р. 258]. Это могли быть как китайские, так и уйгурские, или даже тангутские монахи. Еще до укрепления связей между Монголией и Тибетом при Хубилай-хане, монголы соприкасались с буддизмом из государства Си-Ся (тангуты), где китайские учения были представлены крайне широко [Китинов, 2023, с. 123–124]. К середине XIII в. буддизм уже хорошо укоренился в Монголии. Наличие в тексте сложных буддийских терминов (菩提, 喜舍, 彼岸) и само название Стелы 释迦院碑 это подтверждают. При Угэдэй-хане (1186–1241) был достроен Каракорум, возводились буддийские храмы. Хан Мункэ в 1256 г. построил в Каракоруме большой буддийский монастырь. Известны дебаты представителей школ буддизма и даосизма этого периода, китайский чань-буддизм получил всеобщее признание. Этот факт подтверждается и в зарубежной историографии по вопросу распространения буддизма у монголов в XIII в. [Jagchid, 1979, р. 12–15]. В надписи на другой стеле в честь хана Мункэ 《蒙哥汗圣旨碑》 в Каракоруме (датируется 1254 г., 15 строк монгольского текста и 24 китай-



ского) говорится, что все буддийское монашество города в период Гуюк-хана и Мункэ-хана находилось под управлением школы чань-буддизма Цао-Дун (曹洞宗) в уезде Фууй (пров. Хэйлунцзян) [Цюань Жун, 2013].

Поскольку Мункэ почитал Будду, переход от шаманизма к буддизму закономерно произошел и у ойратской элиты. В надписи на Стеле *фума* Балито тоже 奉佛 исповедует буддизм.

2. Помимо буддийских терминов, сино-монгольский текст Стелы также изобилует фразами из канонических даосских и конфуцианских произведений, что говорит о ярко выраженном религиозно-философском синкретизме того периода (выдержки из «Лунь юй», «Ши цзина» и «Чжуан-цзы» в строках 3–6, 9). Попытка проследить источники данных выдержек позволила уточнить содержание самого текста и идей, которые хотел донести до потомков составитель текста Стелы.

3. При прочтении китаеязычного текста внимание привлекает тот факт, что в нем, в отличие от монгольской части, не указано имя Мункэ-хана, которому, согласно исследованиям, посвящена надпись. Большая часть текста — о жизни и деяниях Балито. В строке 7 пожелания адресованы императору *хуанди* 皇帝 без указания имени. Логично предположить, что здесь речь идет все же о Мункэ-хане: в монгольском языке имя Мункэ означает «вечный», что может соответствовать фразе из текста 圣寿无疆. Вероятно, она передает и обращение к правителю, и пожелание. Использование китайского титула *хуанди* в значении высшего правителя может быть связано с политической культурой того времени и спецификой канонических текстов, на которые ссылались составители. К примеру, в китайском тексте другого монумента (1256 г., записи о котором были обнаружены в ходе крупного исследования руин юаньского Шанду) об основании управления в Кайпине 《创建开平府祭告济渎记》 Мункэ и Хубилай также упоминаются как *хуанди* 皇帝 и *хуантайди* 皇太弟 [Гоцзи Юань Шанду..., 2011].

4. Предложенный русскоязычный перевод уточняет и дополняет имеющуюся версию Чанга и Гурвиц на английском, позволяет проследить общую идею и назначение данного монумента. Ойрат Балито прославляет свое имя, в то же время пытается снискать милосердие богов за свои благодеяния, просит счастья для своей семьи и потомков. В этом плане интересно его личное обращение к богам, которое звучит и как исповедь, и как молитва. Правителю Мункэ-хану он также уделяет внимание — благодарит за возможность жить в достатке, желает долголетия и процветания государству. Обращения в тексте 明君、国王, вероятно, также относятся к хану.

5. Монгольский и китайский тексты дополняют друг друга, их необходимо интерпретировать совместно. Важно подчеркнуть, что стиль и контекст изложения в данном тексте отличаются от привычных для подобных монументов, где как правило довольно сухо и кратко описываются события и упоминаются деятели.

Заключение

Стела 释迦院碑 (蒙哥汗碑) 1257 г. из музея Чингисхана в Улан-Баторе с сохранившимися текстами на китайском и монгольском языках является



уникальным памятником истории Монголии середины XIII в. Лингвокультурологический анализ и интерпретация надписи на китайском языке показали большое количество отсылок к буддийским, даосским и конфуцианским идеям. Данный текст можно смело назвать одним из первых литературных свидетельств устойчивого китайского религиозно-философского синкретизма, получившего развитие в Монголии. Содержание текста отражает специфику культурного и политического развития монгольского государства, в частности периода правления Мункэ-хана. Кроме того, памятник является важным материальным свидетельством по ранней истории и религии ойратов. Настоящая работа может быть использована для дальнейших исследований по истории и социально-культурному развитию Монголии, в том числе для изучения текстов других подобных монументов.

Список литературы / References

1. Бай Цуйцинъ (白翠琴). *Миньцзу ши таньвэйцзи: ицы чжуйи цунши миньцзу яньцзю уши чуньцзю* (民族史探微集: 以此追忆从事民族研究五十春秋). Чжунго шэхуэй кэсюэ чубаньшэ (北京: 中国社会科学出版社) (*Собрание исследований по истории народов: пятьдесят лет этнографических исследований*). Пекин: издательство «Китайские общественные науки», 2015. [Bai Cuiqin. *Minzu shi tanwei ji: yici zhuyi congshi minzu yanjiu wushi chunqiu (Collection of studies on the history of nationalities: fifty-year period of ethnological research)*. Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe. Beijing: China Social Sciences Press, 2015 (in Chinese)].
2. Гоцзи Юань Шанду ичжи лиши яньцзю цюдэ синь чэнго (国际元上都遗址历史研究取得新成果) (Новые находки в ходе международного исследования руин юаньского Шанду). *Нэй Мэнгу синьвэнь ван* (内蒙古新闻网). 27.04.2011 [Guoji Yuan Shangdu yizhi lishi yanjiu qude xin chengguo (New findings during the international study of the ruins of the Yuan Shangdu). *Nei Menggu xinwenwang*. 2011-04-27 (in Chinese)]. — Электронный ресурс: URL: <https://www.chinanews.com.cn/cul/2011/04-27/3002779.shtml> (accessed 15.08.2023).
3. Дамудин-сулун Цэ (策. 达木丁苏隆). *Мэнгу вэньсюэ ши, шисань ыршици шицзи* (蒙古文学史, 十三至十七世纪). Шэньян: Ляонинское народное издательство (沈阳: 辽宁民族出版社), 1957 [Damudingsulong Ce. *Menggu wenxueshi, shisan zhi shiqi shiji (History of Mongolian Literature, 13-17th centuries)*. Shenyang: Liaoning minzu chubanshe, 1957 (in Chinese)].
4. Китинов Б. У. *Буддизм и религиозные лидеры Тибета в истории Четырех ойратов*. М.: ИВ РАН, 2023 [Kitinov B. U. *Buddhism and religious leaders of Tibet in the history of the Four Oirats*. Moscow: Institute of Oriental Studies RAS, 2023 (in Russian)].
5. Намунань-даоэрци Ао (敖. 那木南道尔吉). Гуаньюй Мэнгэ хань шибэй хэ гундянь дэ фасянь (关于蒙哥汗石碑和宫殿的发现). *Сибэй миньцзу сюэюань сюэбао* (西北民族学院学报) (Обнаружение Стелы и дворца Мэнгу-хана. *Вестник Северо-западного народного университета*). 1983. No. 3. С. 23-36 [Namunandaoerji Ao. Guanyu Mengge han shibe he gongdian de faxian (The



- discovery of the Monke khan Stele and Palace). *Xibei minzu xueyuan xuebao*. 1983. No. 3, pp. 23–36 (in Chinese)].
6. Переломов Л. С. *Конфуций “Лунь Юй”*. М.: Восточная литература, 2001 [Perelomov L. S. Confucius “Lun Yu”. Moscow: Vostochnaya literatura, 2001 (in Russian)].
 7. Сун Лянь (宋濂). *Юань ши. Сянь-цзун бэньцзи* (元史. 宪宗本纪) (Юань ши. Основные записи правления Сянь-цзуна). *Ханьчэн госяэ* (汉程国学) [Song Lian. Yuanshi. Xianzong Benji. *Hancheng guoxue* (In Chinese)]. — Электронный ресурс: URL: <https://guoxue.httpcn.com/html/book/ТВХVPWКО/СQPWAZХVKO.shtml> (accessed 20.09.2023).
 8. Ху Сычжэнь, Бай Цуйцин (胡斯振, 白翠琴). 1257 нянь Шицзяюань бэй каоши (1257年释迦院碑考释). *Мэнгуши яньцзю* (蒙古史研究) (Изучение Стелы павильона Шакьямуни 1257 г. *Монгольские исторические исследования*). 1985. С. 252–265 [Hu Sizhen, Bai Cuiqin. Study of the Shakja Pavilion Stele of the 1257 year. *Mongolian Historical Studies*. 1985, pp. 252–265 (in Chinese)].
 9. Цюань Жун (全容). Мэн Юань шици мэньгувэнь бэйкэ вэньсянь шулюе (蒙元时期蒙古文碑刻文献述略). *Шофан луньцун*. Мэнгу дасюэ чубаньшэ (朔方论丛. 蒙古大学出版社) (Эпиграфические памятники на монгольском языке периода Юань. *Сборник исследований*. Издательство Монгольского университета), 2013. [Quan Rong. Meng Yuan shiqi mengguwen beike wenxian shulue (Epigraphic monuments in the Mongolian language of the Yuan period). *Shuofang luncong*. Menggu daxue chubanshe, 2013 (in Chinese)]. — Электронный ресурс: URL: <http://www.mgl9.com/post/2901.html> (accessed 23.07.2023).
 10. *Чжуан-цзы. Ле-цзы*. Пер. В. В. Малявина (Философское наследие. Т. 123). М.: Мысль, 1995 [Zhuang-zi. Lie-zi. Transl. by V. V. Malyavin (Philosophical heritage. Vol. 123). Moscow: Mysl, 1995 (in Russian)].
 11. *Ши цзин: Книга песен и гимнов*. Пер. с кит. и коммент. А. А. Штукина. М.: Художественная литература, 1987 [Shijing: Classic of Poetry. Transl. and comment. by A. A. Shtukin. Moscow: Hudozhestvennaya literatura, 1987 (in Russian)].
 12. Эх хэл минь: Мөнх тэнгэрийн зарлиг бичээс [Mother Tongue: the Eternal Decree Inscription. Videoproject about the stone monuments of the Great Khans of Mongolia. *Mongolian national Broadcaster*. 14.06.2022 (in Mongolian)]. — Электронный ресурс: URL: <https://www.youtube.com/watch?v=r4VFPaltPnc> (accessed 20.09.2023)
 13. Chang K., Hürvitz L. Notes on the monument in honor of Monke Khan (The Chinese inscription). *Central Asiatic Journal*. 1961, No. 6(1), pp. 18–23.
 14. Jagchid S. The Mongolian Khans and Chinese Buddhism and Taoism. *The Journal of International Association of Buddhist Studies*. Ed. A. K. Narain. 1979. No. 2(2), pp. 7–28.
 15. Poppe N. Notes on the monument in honor of Monke Khan (The Mongolian inscription). *Central Asiatic Journal*. 1961. No. 6(1), pp. 14–18.
 16. Rincen Y. L’inscription sinomongole de la stele en l’honneur de Monke Qayan. *Central Asiatic Journal*. 1959. No. 4(2), pp. 130–142 (in French).



ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Люлина А. Г., Батыгин К. В. Надпись на Стеле Мункэ-хана 1257 г. в Монголии
Ориенталистика. 2023;6(3-4):568-584

Информация об авторах

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

Батыгин Кирилл Вадимович — независимый переводчик-китаист, предприниматель, руководитель Сообщества переводчиков MandarinPro, Москва, Россия; mandarinprorussia@gmail.com.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 27.09.2023; одобрена рецензентами 07.10.2023; принята к публикации 10.10.2023; опубликована 10.11.2023.

Авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Anastasia G. Lyulina — Cand. Sci. (Hist.), Assistant professor, Department of Foreign Languages, Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University); Research Fellow;

Department of Ancient Orient, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, alyulina88@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-0634-8844>

Kirill V. Batygin — Head of the MandarinPro Translation Association, independent Sinologist, entrepreneur, Moscow, Russia; mandarinprorussia@gmail.com.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declare that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 27.09.2023; approved after reviewing 07.10.2023; accepted for publication 10.10.2023; published 10.11.2023.

The authors have read and approved the final manuscript.

PHILOSOPHY OF THE EAST ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА



- Philosophy of Religion and Religious Studies
Философия религии и религиоведение
- Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture
Философская антропология, философия культуры



PHILOSOPHY OF THE EAST
Philosophy of Religion
and Religious Studies
ВОСТОЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ
Философия религии
и религиоведение

Научная статья
УДК

Философские науки

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-586-606>

**Полемическая критика «соборных»
и неканонических раннехристианских Посланий**

Андрей Сергеевич Десницкий

*Независимый исследователь, Москва, Россия,
ailoyros@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9959-7358>*

Аннотация. Статья рассматривает «Соборные послания» из Нового Завета и другие тексты, написанные христианскими авторами в форме посланий предположительно ранее 130 г. н.э. с точки зрения полемиической критики, основные принципы которой были рассмотрены в прошлой статье цикла. Ее цель состоит в том, чтобы определить тезисы, с которыми спорили раннехристианские авторы и восстановить, насколько это возможно, течения в раннем христианстве, которые не оставили своих собственных текстов. Отдельно затрагиваются вопросы о разрыве между христианством и иудаизмом и о возможном существовании протогностицизма на рубеже I–II вв. н.э.

Ключевые слова: Апокрифы, Библия, Новый Завет, полемика, раннее христианство, реконструкция, Соборные Послания

Для цитирования: Десницкий А. С. Полемическая критика «Соборных» и неканонических раннехристианских посланий. *Ориенталистика*. 2023;6(3-4):586–606.



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



Polemical criticism of the “catholic” and non-canonical early Christian Epistles

Andrey S. Desnitskiy

Independent Researcher, Moscow, Russia,

ailoyros@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9959-7358>

Abstract. The article deals with the “Catholic Epistles” from the New Testament and other texts written by Christian authors in the epistolary genre supposedly before the year 130 CE from the point of view of the polemical criticism, its main principles have been discussed in the previous article of this series. The aim is to define the theses which the early Christian authors argued with and to reconstruct as much as possible the currents within the early Christianity which left no texts of their own. In addition, it discusses the questions of the break between Christianity and Judaism.

Keywords: Apocrypha, Bible, Catholic Epistles, early Christianity, New Testament, polemics; reconstruction

For citation: Desnitskiy A. S. Polemical criticism of the “Catholic” and non-canonical early Christian epistles. *Orientalistica*. 2023;6(3-4):586–606 (in Russian).

Вопросы методологии

В предыдущей статье [Десницкий, 2022, с. 522–542] была предложена методика «полемической критики» применительно к раннехристианским Посланиям. Суть подхода заключается в том, что по полемическим текстам (прежде всего, Посланиям, как вошедшим в канон Нового Завета, так и оставшимся вне его рамок, поскольку они содержат больше всего полемики) реконструируются те взгляды и практики, с которыми полемизируют авторы. Это позволяет яснее увидеть те раннехристианские общины, которые не оставили богатого наследия, но при этом существовали. Далее, сопоставляя разные группы текстов, созданные в различных общинах, можно более точно представить себе их развитие и возможные отношения друг с другом. В предыдущей статье такой анализ был проделан для Павловых посланий, как тех, которые были написаны несомненно апостолом Павлом (Савлом из Тарса), так и тех, которые, судя по всему, были созданы его учениками и последователями.

В этой статье речь пойдет о других раннехристианских посланиях, вошедших в канон Нового Завета (далее НЗ), а также о неканонических текстах I–II вв. н.э., имеющих форму посланий или близкую к ней. Чтобы проиллюстрировать методологию, сначала рассмотрим для примера один небольшой новозаветный канонический текст — послание Иуды. Авторство, предполагаемая аудитория, время и место написания точно не известны и служат предметом научных дискуссий, но для наших целей это не играет существенной роли.





В любом случае, это полемиический текст, написанный в первый век существования христианства и принятый в НЗ канон, что заставляет думать: отраженная в нем полемика играла существенную роль для ранней общины.

Вот текст этого краткого послания целиком (здесь и далее цитаты из Нового Завета даются в авторском переводе):

¹ Иуда, слуга Иисуса Христа и брат Иакова, приветствует тех, кого возлюбил Бог Отец, кого призвал и кого хранит Иисус Христос.² Пусть будут среди вас изобильны милость, мир и любовь!³ Возлюбленные! Я хотел было рассказать вам об общем для всех вас спасении. Но теперь приходится писать вам, чтобы напомнить: твердо стойте за ту самую веру, которая раз и навсегда была дана святой общине верующих.⁴ К вам проникли некие обманщики, которым давно уже вынесен приговор. Они нечестиво променяли благодать Бога нашего на распутство и отвергают Единого Владыку и Господа нашего Иисуса Христа.

⁵ Теперь напомню всё, что вам уже отлично известно: Иисус спас Свой народ из земли Египетской, а тех, кто не поверил Ему, затем погубил.⁶ Даже ангелов, которые изменили своему служению и бросили свою обитель, ждет в последний день великий суд, а до тех пор Бог содержит их в нерушимых оковах, во тьме.⁷ Примером также служат Содом и Гоморра с окрестными городами: они охотно предалась разврату, к тому же противоестественному, и за это на них пролился огонь вечной кары.⁸ Погруженные в сновидения, они точно так же оскверняют свои тела, отвергают всякую власть и поносят тех, кто достоин славы.

⁹ Даже архангел Михаил, когда спорил дьяволом после смерти Моисея о его теле, не решался вынести обвинительного приговора, но сказал: «Пусть Господь запретит тебе!»¹⁰ А эти люди торопятся обвинять других, не разобравшись. Разбираются они лишь в том, что по природе объединяет их с бессловесными животными, и это служит им для разврата.¹¹ Горе им! Они пошли по пути братоубийцы Каина; как прорицатель Валаам, ищут наживы, ждет их гибель, как мятежника Корея.

¹² Когда вы собираетесь на вечера любви, такие люди служат вам соблазном: хоть и пируют с вами как пастыри, но лишь беззастенчиво насыщают себя самих. Они — как безводные облака, носимые ветрами, как осенние бесплодные деревья, вырванные с корнем — так и их ждет вторая смерть!¹³ Или как бурные морские волны, вспененные собственным бесстыдством, как блуждающие светила — им навеки уготована кромешная тьма!¹⁴ Это их имел в виду пророк Енох в седьмом поколении от Адама, когда говорил: «Пришел Господь с воинствами Своих святых,¹⁵ чтобы судить всех, обличить каждого за нечестивые поступки, какие кто совершил, и за злословие, которым поносили Его нечестивые грешники».¹⁶ Они — недовольные всем мятежники, они следуют своим прихотям, говорят дерзко, а ради выгоды льстят.

¹⁷ А вы, возлюбленные, помните, что говорили прежде апостолы Господа нашего Иисуса Христа:¹⁸ они предупреждали, что в последние времена появляться наглецы, которые будут следовать своим нечестивым прихотям.¹⁹ Такие люди сеют раздоры, они подвижны не Духом, а порочными наклонностями собственной души.²⁰ А вы, возлюбленные, ищите опоры в святейшей вашей



вере, молитесь при содействии Святого Духа,²¹ храните себя в любви Божьей и ожидайте, чтобы милость Господа нашего Иисуса Христа ввела вас однажды в жизнь вечную.²² К тем, кто колеблется, проявляйте милость,²³ а других спасайте, как будто выхватывая из огня, относитесь к ним и с милостью, и с опаской. Даже одежда их может быть запятнана греховным поведением, сторонитесь ее как скверны.

²⁴ Но есть Тот, Кто может уберечь вас от падений, чтобы вы радостно предстали перед Его славой, свободные от всякого порока —²⁵ Единый Бог, Он даровал нам спасение в Иисусе Христе, Господе нашем. Прежде всех веков были с Ним слава и величие, сила и могущество — с Ним они ныне, и во все века. Аминь!

Теперь мы можем задать к каждому полемическому утверждению несколько вопросов:

- Насколько эта полемика важна для автора? Упоминает ли он ее мимоходом, как нечто незначительное, или ставит на первое место? По-видимому, это отражает степень значимости для него той идеи, того направления, той практики, с которой он спорит. В приведенной ниже таблице степень значимости обозначена индексами: А (очень значимо), Б (значимо), В (второстепенно).
- Кто противники автора? Это внешние (язычники), или не принявшие Христа иудеи, или же христиане? Если они христиане, идет ли речь о членах общин(ы), к которой(-ым) обращается автор (и тогда можно считать, что это учение широко распространено по крайней мере в некоторых общинах), или о некоторых внешних проповедниках (тогда оно выглядит менее серьезной угрозой).
- Насколько четко автор формулирует основной тезис, с которым спорит? Если это общие слова, возможно, речь идет о достаточно абстрактном высказывании «против всего плохого». Правда, это может быть и сознательным неделанием формулировать тезис, который кажется автору кощунственным, неподобающим и т.д. Но нередко этот тезис можно сформулировать из его собственных возражений, поскольку он, очевидно, утверждает обратное тому, что говорят его противники.

Чем автор доказывает свою позицию? Надо полагать, что это будет обращение к «общей базе», т.е. к тем представлениям, которые не оспаривались по меньшей мере его адресатами, а с высокой долей вероятности разделялись большинством христиан. Кроме того, автор мог прибегать к некоторым особым темам, идеям, мотивам, которые разделялись именно его целевой аудиторией, что поможет нам лучше представить круг людей, за расположение которых ему приходилось вступать в спор.

Теперь обратимся с этими вопросами к тексту.

Из приветствия (стихи 1–2) трудно извлечь сколь-нибудь явную полемику, хотя и нельзя исключать, что она там содержится в скрытом виде (например, Иуда отстаивает свой авторитет). Оставим эти строки.

Стихи 3–4 показывают, что эта полемика для автора важна в наивысшей степени и что его противники принадлежат к общине (или общинам) адресатов послания. Это внутрехристианский спор. Обвинения начинаются здесь, но



они недостаточно конкретны и не позволяют сформулировать тезисы, с которыми спорит автор; речь идет о благодати и владычестве Христа, что может подразумевать косвенную ссылку на богословие апостола Павла или его учеников, но утверждать это однозначно мы не можем.

Стихи 5–7 устанавливают общую базу, пересказывая основные события священной истории в особой интерпретации, она подводит нас к существу полемики. Автор рассказывает, как именно Иисус спасал израильтян еще в ВЗ времена, но при этом погибли непокорные и распутные, равно как и развращенные жители Содомы и Гоморры (развитие темы, заданной в стихе 4). Более того, с ангелами произошло то же самое (сейчас нам не очень важно, какой конкретно эпизод имеется в виду, но, по всей вероятности, это ссылка на события, описанные в начале 6-й главы Бытия).

Начиная со стиха 8, автор переходит к конкретике. Особо стоит отметить апокрифический рассказ о посмертной участи Моисея, заимствованный, по всей вероятности, из «Вознесения Моисея» — вновь автор подчеркивает связь земных событий с миром духов и с судьбами умерших людей в вечности. Итак, автор обвиняет своих противников в разврате и неподчинении авторитетам. Ссылки на Каина и Валаама выглядят достаточно риторическими, потому что больше нигде в послании речь не заходит об убийстве или пророчестве, но третий упомянутый персонаж, Корей, выступил в свое время против авторитета Моисея (Числ 16:1–40).

Из стиха 12 мы узнаем, что противники автора не только принадлежат к христианским общинам, но и занимают в них ведущие места, являются пастырями. Стихи 16–19 подводит итог обвинениям: «недовольные всем мятежники, они следуют своим прихотям, говорят дерзко, а ради выгоды льстят... будут следовать своим нечестивым прихотям... сеют раздоры, они движимы не Духом, а порочными наклонностями собственной души». Интересно, что здесь разврат упомянут косвенно и мельком, и можно заключить, что он все же не был основным пунктом обвинения. Зато противопоставление покорности авторитетам и самоволию присутствует на протяжении всего отрывка, в котором автор обличает противников.

Начиная со стиха 20, автор излагает свою положительную программу, которая на первый взгляд выглядит перечислением общих мест: «ищите опоры в святейшей вашей вере, молитесь при содействии Святого Духа, храните себя в любви Божьей» и т.д. Однако стихи 22–23 вводят новую категорию «колеблющихся» — видимо, имеются в виду члены общины, которые не сделали окончательного выбора. К ним автор советует проявлять милость, и в этом тоже можно услышать отзвуки полемики, только она обращена уже не к основным противникам автора, а скорее к его слишком ревностным сторонникам, которые готовы разорвать всякое общение с теми, кто прислушивается к их оппонентам. Автор призывает их не быть столь строгими.

И сразу же он вводит еще одну категорию людей, никак ее конкретно не определяя, и относительно них дает совершенно неконкретный совет: «других спасайте, как будто выхватывая из огня, относитесь к ним и с милостью, и с опаской. Даже одежда их может быть запятнана греховным поведением, сторонитесь ее как скверны». Трудно сказать, что имеется в виду под запят-



нанной одеждой — некий ритуал переодевания? Или это просто гипербола: эта скверна настолько опасна, что оставляет свои следы даже на одежде?

В любом случае нетрудно представить себе, с кем здесь спорит автор. Он отстаивает средний путь между двумя крайностями: строгим ригоризмом, который заставляет отвергать заблудших или сомневающихся братьев и сестер, и беззаботным безразличием, которое не видит опасности в такого рода оппонентах. Одежда может быть метафорой чего-то внешнего по отношению к человеку, к его сущности: сами эти люди важны и нужны своим единоверцам, но внешние проявления их заблуждений крайне опасны и от них следует избавиться.

Заключительные стихи, 24–25, содержат благословение. Но и оно служит своим полемическим целям: «Но есть Тот, Кто может уберечь вас от падений...» Нетрудно представить себе тезис, на который отвечают эти слова, он звучит примерно так: всякий человек грешен, мы тоже можем согрешить (этот суждение буквально напрашивается само), а потому будем снисходительны к согрешившим (это суждение мы реконструируем, исходя из предшествующего тезиса автора о крайней опасности заблуждений его оппонентов).

Итак, подведем итог. Полученные результаты удобно представить в виде таблицы (подобные таблицы были составлены для всех анализируемых текстов, но приводить их, по-видимому, не имеет смысла, чтобы не перегружать читателя частными данными).

Стихи	Оппонент	Тезис	Значимость
4	Лжеучителя	Иисус — не Единый Владыка и Господь.	А
8	Лжеучителя	Не достойны славы те, кого прославляют христиане.	В
10	Лжеучителя	Те, кто считает себя «учителями» вправе обвинять других.	В
22–23	Некоторые христиане?	К сомневающимся нужно относиться либо крайне строго, либо, напротив, во всем им потакать.	Б
24	Воображаемый	От падений удержаться невозможно.	В

Итак, основные противники автора — *лжеучителя*, в которых можно видеть руководителей некоторых христианских общин. Общая база — учение о спасении, которое христиане обретают благодаря Христу. Предмет разногласий — подчинение авторитетам (оппоненты его отвергают) и, в меньшей степени, их терпимость к сексуальной распущенности, что, по-видимому, связано с отказом от подчинения. Эта дискуссия для автора обладает наивысшей степенью значимости.

Другие группы, с которыми спорит автор — его слишком ревностные или, напротив, слишком снисходительные *сторонники*. Первые отвергают даже колеблющихся, вторые не осознают степень опасности главных противников.

По-видимому, Послание Иуды прежде всего отражает споры среди раннехристианских общин о том, насколько централизованной должна быть их



структура. Оппоненты настаивали на автономности общин, тогда как автор стремился выстроить определенную иерархию. Включенность в эту иерархию понималась им как залог спасения. Следующий неизбежный вопрос — степень строгости внутриобщинной дисциплины, но автору он казался второстепенным и в этом отношении он был готов пойти на компромиссы.

Далее мы рассмотрим оставшиеся НЗ Послания с этой точки зрения: с кем именно полемизирует автор, против какой позиции возражает, насколько этот спор для него принципиален и насколько он лично вовлечен. Послания, написанные апостолом Павлом (Савлом из Тарса), сыгравшим ключевую роль в становлении христианства, и его учениками были рассмотрены отдельно, в предыдущей статье, а здесь мы сосредоточимся на двух основных группах раннехристианских текстов, написанных приблизительно в первое столетие развития христианства (вплоть до 130-х гг.н.э.):

- Так называемые Соборные послания, чье авторство вызывает большие вопросы, они обращены к широкой христианской аудитории: уже разобранное выше послание Иуды, а также Иакова, два послания Петра и три Иоанна.
- Тексты, имеющие форму посланий, но не вошедшие в канон Нового Завета: Игнатия Антиохийского, Поликарпа Смирнского, (псевдо-) Варнавы, Климента Римского, а также Дидахе.

В этот список не были включены апологетические тексты Иустина Мученика, стоящие на грани этого хронологического отрывка: хотя они имеют форму посланий, но обращены к языческой читательской аудитории и убеждают ее в превосходстве христианства, которое представлено в них как уже готовый комплекс представлений и практик, о внутрихристианских разногласиях они не сообщают практически ничего. Дальнейшая полемика, например, «Против ересей» Иринея Лионского уже отражает более позднюю стадию развития христианского вероучения, когда сформировалось понятие ортодоксии, но нас интересует именно тот период, в который существование единой и общей для всех христиан системы верований неочевидно.

Начнем с оставшихся шести посланий, относимых к числу «Соборных» (т.е. обращенных не к отдельной общине, а ко всем христианам).

СОБОРНЫЕ ПОСЛАНИЯ

Послание Иакова

Иакова (в отличие от Павла, чьи послания были разобраны в предыдущей статье) мало интересует богословие, но живо интересуют отношения внутри общины и отношения человека с Богом. Он ярко возражает против двух вещей: неравенства в общине по имущественному признаку (2:1–7) и «холодной веры», которая не творит дела милосердия: «Допустим, брату или сестре недостает одежды и ежедневной пищи, а кто-то из вас им скажет: “Ступайте с миром, грейтесь и питайтесь”, а того, что нужно для жизни, вы им не дадите — какая от этого польза? Так и вера, не подтвержденная делами, сама по себе мертва.» (2:15–17).

В этом высказывании нередко видят полемику с Павлом, отстаивавшим спасение по вере, а не по делам, но напрямую такая точка зрения здесь не



названа. Насколько эта самая «вера без дел» может пониматься как позиция Павла или его последователей, есть ли она искажение их позиции — об этом спорят давно и окончательного решения, по-видимому, в ближайшем будущем ждать не стоит. Но мы можем утверждать одно: для Павла и его круга важнее всего вероучительные формулировки, для Иакова и его круга — практика общинной жизни.

По отношению к другим членам общины, отмечает Иаков, христианин не должен превозноситься, и точно так же по отношению к Богу не вправе предъявлять претензии за свои искушения (1:13–15) или быть уверенным в своем будущем (4:13–16). Иаков, по сути, спорит не с вероучением, а с некоторым умонастроением и стилем жизни, расслабленным и безответственным.

Послания Петра

В 1 Петра мы не видим сколь-нибудь развернутой полемики, тогда как во 2 Петра ее довольно много, и это, в частности, приводится как аргумент против единого авторства этих двух текстов. Другой аргумент — сходство с разобраным выше посланием Иуды, у этих двух текстов либо был общий источник, либо один из авторов использовал текст другого, но вопрос о происхождении этих двух текстов не имеет однозначного решения и сейчас лежит вне сферы нашего интереса. В любом случае, во 2 Петра мы видим достаточно развернутую полемику против тех, кто считал, будто Второе Пришествие так и не состоялось (3:3–4) и по этому поводу снисходительно относился ко греху.

В связи с отложенным Вторым Пришествием упоминается неверное, с точки зрения автора, толкование Павла: «Считайте для себя спасительным великое терпение Господа. Возлюбленный брат наш Павел по дарованной ему мудрости вам об этом тоже писал — он говорит об этом во всех посланиях. Есть там некоторые неясности, и их извращают, как и остальные Писания, люди невежественные и нетвердые в вере — к собственной своей гибели» (3:15–16). Однако этот пассаж невозможно считать настоящей полемикой, потому что он крайне неконкретен. Мы не понимаем, с какой, собственно, точкой зрения спорит автор. Это скорее звучит как некий примирительный жест: не следует думать, что у нас есть серьезные разногласия с Павлом, мы лишь несогласны с некоторыми искажениями его учения. Но само наличие этого жеста свидетельствует, что разногласия между, условно говоря, Павловыми и Петровыми общинами могли существовать.

Отдельная тема, не самая, впрочем, важная для автора — что пророки не вполне понимали собственные пророчества: «Прежде всего знайте, что никакое пророчество нельзя истолковать самому пророку: ведь пророчество приходило не по воле человека — оно от Бога, его произносили люди по действию Духа Святого» (1:20–21). Вероятно, здесь автор настаивает, что толкование библейских текстов должно осуществляться не индивидуалами, а церковными общинами в общем контексте христианского вероучения.

В целом Послания Петра говорят об авторитете церковных общин и их руководства.



Послания Иоанна

Из трех Посланий Иоанна в высшей степени полемично первое, и полемика эта богословская. Иоанн (сейчас мы не будем разбирать вопрос об отождествлении автора Послания с автором Евангелия и с апостолом Иоанном) решительно и подробно спорит с «антихристами», которые не считают Иисуса Христом (2:22–24) и Сыном Бога (5:5–12), а также с теми, кто пытается сочетать свою веру с греховным поведением (2:4–6, 5:3 и 5:18), с нелюбовью к братьям (2:9–10) и любовью к миру (2:15–17).

Отдельно оговаривается, что мотив христианской жизни — не страх, а любовь: «А страха в любви нет: совершенная любовь изгоняет страх, ведь страх подразумевает наказание. Кто боится, тот не достиг совершенной любви» (4:18). Мельком упоминается почитание идолов (5:21). В самом начале Послания автор отстаивает свой авторитет, как делал это и Павел, но не заостряет на этом нашего внимания. Очевидно, что темы идолов и личного авторитета для Иоанна, в отличие от Павла, не приоритетны. Вообще, напрашивается вывод, что здесь мы слышим голос какого-то иного направления в раннем христианстве, нежели павлово.

Во втором Послании Иоанна повторяются некоторые основные положения 1–Ин о Христе как о Боге и о роли любви, а кроме того, Иоанн отстаивает универсальность своего учения: что ему противоречит, должно быть отвергнуто (1:9–11).

В третьем Послании Иоанна мы видим частный спор об авторитете с неким Диотрефом. Тот факт, что такая полемика была включена в канон, может свидетельствовать, что для ранних общин было важно признание авторитета учителей всей церкви, превосходящего власть местных руководителей.

Далее мы рассмотрим неканонические послания первого столетия христианства (т.е. те, которые предположительно были написаны до 130 г.н.э.).

НЕКАНОНИЧЕСКИЕ ПОСЛАНИЯ

Дидахе

Датировка этого документа служит предметом давних и горячих споров ([Павлов, 2018], по этому же изданию цитируется этот документ, в переводе И. Павлова). Однако вполне разумным выглядит предположение, что он был написан еще в I в. и происходит из тех же кругов, что и Евангелие от Матфея, с которым у него много текстуальных совпадений.

В этом тексте нет никаких споров о вероучении— только о практике христианской жизни: в частности, о недопустимости есть идоложертвенное (6:3) и о том, что практика поста не должна быть той же, что у «лицемеров» (вероятно, фарисеев, 8:1–2). Больше всего говорится об отношениях внутри общины. Подробно обсуждаются вопросы авторитета и милостыни или вознаграждения, притом вознаграждение пророков и учителей (13:1–2) — вопрос более важный, чем вознаграждение епископов (15:2). Вообще, мы наблюдаем здесь удивительно разнообразие служений и ролей, причем надзиратели-епископы



не обладают непосредственной властью над пророками и учителями, они скорее дополняют друг друга.

Подробно разбираются вопросы пожертвований, о милостыне приводятся разные мнения без вынесения окончательного решения: «Впрочем, об этом также сказано: “Да запотеет твоя милостыня у тебя в руках прежде, чем ты узнаешь, кому подаешь”» (1:6). Примечательно и такое требование: «Если же кто, будучи в Духе, скажет: “Дай мне денег или чего-то другого”, — не слушайте его; а если скажет дать для других нуждающихся, то да никто его не осуждает» (11:12). То есть свобода проповеди и пророчества, на которой настаивает автор, не должна служить обогащению— собственно, по этому признаку и распознаются лжепророки и лжеучителя. Решение принимает община точно так же, как она совершает Евхаристию. При этом община состоит из множества разных людей, исполняющих разные роли в согласии друг с другом.

Послание Варнавы

Это послание было написано в конце I или начале II в., авторство его неизвестно (трудно представить себе, что оно действительно было составлено спутником Павла Варнавой). Больше всего это послание известно тем, что в нем впервые в христианской литературе предлагается толковать ветхозаветные события исключительно аллегорически. Poleмики в нем достаточно много, она обращена прежде всего против иудеев. С помощью цитат из ВЗ автор доказывает, по сути, что религия древнего Израиля (основанная на том самом ВЗ) ложна и Богу неугодна. В гл. 4. автор формулирует предельно ясно: «я прошу вас быть внимательными к себе и не уподобляться тем, которые умножают грехи свои и говорят: завет иудеев есть и наш. Он только наш, потому что они потеряли навсегда то, что получил Моисей» (здесь и далее, если не указано иное, пер. П. Преображенского). И на протяжении всего послания он разбирает по пунктам все обряды и практики, которые отличают иудеев от остальных людей, и доказывает, почему их единственный смысл — возвестить заранее о Христе, а буквальное их исполнение бессмысленно и бесполезно. Даже козел отпущения, который уносит на себе грехи народа в пустыню, оказывается прообразом Христа (7 гл.).

Что интересно, начиная с 19 гл. тон послания резко меняется. Автор начинает говорить о «двух путях», как в Дидахе, и между этими двумя текстами достаточно много совпадений.

Послания Игнатия Антиохийского

Совсем другую картину мы видим в посланиях, написанных Игнатием, епископом Антиохии, в самом начале II века при императоре Траяне по дороге из Антиохии в Рим. Эти послания: Ефесянам, Магнезийцам, Поликарпу, Римлянам, Смирнянам, Траллийцам, Филадельфийам — представляют нечто достаточно цельное и единое, поэтому мы рассмотрим их вместе, как единый текст. Особняком разве что Послание к Римлянам, это, по сути — апология мученичества. Автор уговаривает римскую общину не пытаться избавиться его от казни, он объясняет, что смерть за веру для него обладает высшей ценностью.



Но в остальных посланиях мы видим цельную и достаточно четкую картину. Поскольку послания были написаны последовательно, одно за другим, и были обращены к общинам Малой Азии, мы можем предположить, что них раскрывается одна и та же позиция, не менявшаяся от одного послания к другому. Игнатий последовательно спорит с некоторыми лжеучителями. В некоторых случаях он не упоминает, в чем суть их учения: «К яду своего учения еретики примешивают Иисуса Христа, чем и приобретают к себе доверие: но они подают смертоносную отраву в подслащенном вине» (Трал 6). «Узнал я, что некоторые пришли оттуда к вам с злым учением» (Ефес 9); «если кто злым учением растлевает веру Божью, за которую Иисус Христос распят... пойдет в неугасимый огонь, равно как и тот, кто его слушает» (Ефес 16). «Люди, которые кажутся достойными доверия, я между тем учат иному, не должны смущать тебя» (Пол 3).

Впрочем, суть лжеучения раскрывается в ином месте, оно состоит в отрицании самых главных моментов евангельского повествования: «Не слушайте, когда кто будет говорить вам не об Иисусе Христе, Который произошел из рода Давидова от Марии, истинно родился, ел и пил, истинно был осужден при Понтии Пилате, истинно был распят и умер, в виду небесных, земных и преисподних, — Который истинно воскрес из мертвых, так как Его воскресил Отец Его, Который подобным образом воскресит и нас» (Трал 9). Христос «пострадал истинно, как истинно и воскресил себя, а не так, как говорят некоторые неверующие, будто Он пострадал призрачно» (Смирн 2).

Видимо, об этих же лжеучителях он говорит: «Посмотрите же на тех, которые иначе учат о пришедшей к нам благодати Иисуса Христа, — как они противны воле Божьей! У них нет попечения о любви, ни о вдовице, ни о сироте, ни о притесняемом, ни об узнике, или освобожденном от уз, ни об алчущем или жаждущем» (Смирн 6). А также они «не признают, что евхаристия есть плоть Спасителя нашего Иисуса Христа» (Смирн 7). Таким образом, внутренняя солидарность в общине и евхаристическое единство тоже важны и тесным образом связаны для Игнатия с правотой вероучения.

Отдельно он разбирает вопрос о методах толкования Писания: «Я слышал от некоторых слова: “Если не найду в древних писаниях; то не верю написанному в евангелии”, — а когда я говорил им, что написано, то отвечали мне: “Надо доказать”» (Фил 8). Очевидно, что некоторые доказательства Игнатия показались его оппонентам неубедительными, но мы не можем узнать, какие именно и почему, и какие толкования предлагали на те же отрывки его оппоненты.

Ведь самый известный тезис Игнатия — монархическая, абсолютная власть епископа в общине: «Как Господь без Отца, по Своему единению с Ним, ничего не делал ни Сам Собою, ни чрез апостолов, так и вы ничего не делайте без епископа и пресвитеров» (Магн 7). Видимое воплощение принципа единоначалия — евхаристическое единство: «Без епископа никто не делай ничего, относящегося до Церкви. Только та евхаристия должна, почитаться истинною, которая совершается епископом, или тем, кому он сам предоставит это. Где будет епископ, там должен быть и народ, так же, как где Иисус Христос, там и католическая Церковь» (Смирн 8). Собственно, при таком подходе самый главный аргумент — решение епископа.



Не оставляет он вниманием и вопрос об отношениях между людьми разного социального положения: «Рабов и рабынь не презирай, но и они пусть не надмеваются; напротив, пусть во славу Божию еще более поработят себя, чтобы получить им от Бога лучшую свободу. Пусть не домогаются получить свободу на общий счет, чтобы не сделаться им рабами страсти» (Пол 4). Обратим внимание на огромную разницу с тем, что мы встречали в Посланиях Павла, где у рабов и хозяев из числа христиан были взаимные обязательства.

Также Игнатий утверждает: «Лучше от человека, имеющего обрезание, слышать христианство, нежели от необрезанного — иудейство» (Фил 6). Он не уточняет, в чем заключается одно и в чем — другое учение, считая это различие самоочевидным. Очевидно, к тому моменту, когда этот текст был написан, расхождение между двумя религиями стало окончательным и всем понятным.

Послание Поликарпа Смирнского Филиппийцам

Поликарп Смирнский был одним из адресатов посланий Игнатия Антиохийского и в сходных обстоятельствах сам оставил ряд посланий, но до нас дошло лишь одно из них, адресованное Филиппийцам, точно датировки для него нет, но очевидно, что оно было написано в первой половине II в. н.э. и что оно во многом опирается на послания Игнатия и продолжает их. Вкратце повторяя высказывания Игнатия, Поликарп отрицает учение тех, кто не признает реальность евангельского повествования. В 11 гл. он отдельно упоминает некоего Валента, который был пресвитером и оставил свое служение. Но спора как такового тут нет, это скорее упоминание некоей личной истории.

1 Климента

Это послание, написанное в конце I в. или в начале II в., с высокой долей вероятности действительно было составлено Климентом, епископом Рима, хотя насчет авторства единогласного мнения нет. Оно обращено к коринфской общине и разбирает вопрос об исключении из общины нескольких пресвитеров.

Послание полемично целиком и полностью, противники, равно как и повод к его написанию, обозначены в самом начале: «Внезапные и одно за другим случившиеся с нами несчастья и бедствия были причиной того, братья, что поздно, как думается нам, обратили мы внимание на спорные у вас дела, возлюбленные, и на неприличный и чуждый избранникам Божиим, преступный и нечестивый мятеж, который немногие дерзкое и высокомерные люди разожгли до такого безумия, что почтенное, славное и для всех достолюбезное имя ваше подверглось великому поруганию» (гл. 1).

Но при этом, что поразительно, Климент совершенно не приводит никаких тезисов своих противников! Ссылаясь на многочисленные примеры и цитаты из Писания (а также на мифическую птицу Феникс в гл. 25), он убеждает коринфских христиан быть кроткими и миролюбивыми, и только. По сути, не убеждает их, а призывает к слепому послушанию. Из оппонентов здесь есть только один — воображаемый, которому приписываются заведомо неверные тезисы.



Идеальный образ церкви — в ее уподоблении римскому войску: «Представим себе воинствующих под начальством вождей наших; как стройно, как усердно, как покорно исполняют они приказания. Не все епархи, не все тысяченачальники, или стона начальники, или пятидесятина начальники и так далее, но каждый в своем чине исполняет приказания царя и полководцев. Ни великие без малых, ни малые без великих не могут существовать. Все они как бы связаны вместе, и это доставляет пользу» (гл. 37). Другой пример — единство храмового богослужения в Израиле, которое фактически уже наверняка прекратилось в связи с разрушением самого храма: «Не повсюду, братья, приносятся жертвы непрерывные, или обетные, или жертвы за грех, и жертвы повинности, но только в Иерусалиме, и там не на всяком месте совершается приношение, а пред храмом на жертвеннике, после того как жертва будет осмотрена первосвященником и вышеназванными служителями. Те же, кои делают что-либо вопреки Его воле, наказываются смертью» (гл. 41). Попутно можно отметить, что явной антииудейской полемики в этом послании нет, в отличие от Послания Варнавы — очевидно, по той причине, что для адресатов послания она была неактуальна.

Только в гл. 44 автор переходит к сути дела: «Итак, почитаем несправедливым лишить служения тех, которые поставлены самими апостолами или после них другими уважаемыми мужами, с согласия всей Церкви, и служили стаду Христову неукоризненно, со смирением, кротко и беспорочно, и притом в течение долгого времени от всех получили одобрение». Вывод дан в гл. 57: «Итак, вы, положившие начало возмущению, покоритесь пресвитерам, и примите вразумление к покаянию, преклонив колена сердца своего. Научитесь покорности, отложивши тщеславную и надменную дерзость языка».

Спорить уже не о чем и незачем, нужно просто покориться авторитету епископов и пресвитеров — такова основная и, по сути, единственная мысль этого пространного письма.

2 Климента

Это послание, вероятно, было написано в начале II в., его автор неизвестен и оно, скорее всего, не принадлежит Клименту Римскому. По форме оно больше всего похоже на проповедь. Полемики как таковой в послании мало: «Никто из вас не должен говорить, что эта плоть не будет судима и не воскреснет» (гл. 9); а те, кто это отрицают — «Не знают они, какую муку имеет в себе здешнее наслаждение, и какую сладость — будущее обетование» (гл. 10). Насколько реальны фигуры этих оппонентов, судить трудно, возможно, они лишь нужны как воображаемые риторические противники.

Послания кроме Павловых: краткие итоги

Итак, мы можем выделить несколько этапов развития внутрехристианской полемики (это, разумеется, не значит, будто во всех общинах все эти процессы шли одновременно и однонаправленно, поэтому слово «этап» означает не хронологические, а скорее смысловые рамки).



1. Этап споров. Его мы видим в канонических посланиях НЗ и в Дидахе. Авторы этих текстов занимают богословские вопросы: о природе и достоинстве Иисуса Христа, об отложенном Втором Пришествии и о том, отвечает ли Бог за искушения. В Послании Иакова и, возможно, 2 Петра мы видим некоторые отголоски полемики с Павлом относительно роли веры и дел в спасении человека. Вспомним, что у Павла, особенно в посланиях с его несомненным авторством, богословие занимает центральное место. Эти авторы, кажется, вполне удовлетворены тем богословием, которое уже сложилось (с подачи Павла?), причем Иоанна чистое богословие вообще интересует мало, авторы Соборных посланий рассматривают лишь частные богословские вопросы, иногда уточняя то или иное понимание.

Но куда больше внимания обращают они на отношения внутри общины. Возникает ощущение напряженной и постоянной дискуссии о том, что есть подлинная братская любовь, кто может рассчитывать на помощь общины и в чем должна эта помощь проявляться, какими должны быть отношения между представителями разных социальных групп внутри общины. Авторы почти всегда занимают осторожную среднюю позицию: они не пытаются разрушить или преобразовать существующие социальные структуры и институты, но скорее дополняют их принципом деятельной любви и взаимопомощи.

2. Этап консолидации. Его мы видим прежде всего, хотя и по-разному в посланиях (псевдо)-Варнавы и Игнатия. Варнава подробно разбирает все основные положения иудаизма и не просто утверждает, что они несовместимы с христианством — он, по сути, утверждает, что иудаизм Богу негоден и что иудеи поняли превратно прямые указания Писания. Понятно, что ни один иудей с таким подходом никогда бы не согласился. Это не столько полемика, построенная по принципу «мы и вы», сколько проповедь к своим сторонникам по принципу «мы и они», ее цель — консолидация рядов.

Подобную цель преследует и Игнатий, также занимающий резко антииудейскую позицию. Он рассматривает целый ряд разнообразных вопросов, не исключая ни богословия, ни социальных отношений в общине, но центр его забот — жесткая монархическая вертикаль с епископом как главой общины и безусловным авторитетом. По сути, епископ в его понимании и становится высшим авторитетом для решения любых возникающих вопросов.

3. Этап закрепления. К нему относятся Послания Поликарпа и (псевдо-)Климентя. Полемики в них крайне немного, и она носит либо риторический, либо частный (как в 1 Климентя) характер. Но, по сути, зачем она нужна, если в целом побеждает линия, заданная посланиями Варнавы и Игнатия: жесткое разделение с иудаизмом и жесткая вертикаль епископской власти? Это уже не столько послания, сколько проповеди, и не удивительно, что на этом этапе послания как полемический жанр по сути, выходят из употребления. В середине II века настает век апологетов, которые будут отстаивать христианские идеи и практики перед язычниками и иудеями, но время споров среди самих христиан, кажется, прошло.

Разумеется, мы говорим лишь об основном течении, мейнстриме, и можно предположить, что общины, жившие, к примеру, по принципам Дидахе (а не



Игнатия) сохранялись на периферии христианского мира достаточно долго — просто мы о них ничего не знаем, никакого заметного влияния на развитие христианства в целом они не оказали. В первые сто лет был сделан целый ряд выборов, который оказался решающим для будущего христианства.

Итак, в середине I века среди общин, исповедующих веру в Иисуса Христа, мы видим богатый набор идей и практик. К середине II в. от них не остается ничего, что было бы нам заметно сегодня. В связи с этим возникает вопрос: какие же именно христианские течения были вытеснены на обочину и не оставили заметных следов? Чтобы удобнее было их описывать, можно воспользоваться моделью Г. Тайсена, который предлагает описывать христианство как ряд изменений внутри иудаизма. Он находит в религии три основных составляющих: миф, ритуал, и этику, — но к ним, полагаю, стоит добавить четвертую: социальные структуры и институты.

Итак, в области *мифа*, как утверждает Тайсен, из двух две базовых аксиом иудаизма: монотеизм (вера в Единого) и заветный номизм (исполнение Закона как Завета с Богом) — в христианстве остается первая, а вторая сменяется верой в Искупителя. Нетрудно заметить, что богословие Павла наиболее последовательно и радикально проводит эту замену, и разумно предположить, что существовали и другие группы, которые пытались сочетать одно с другим («вера без дел мертва» у Иакова), но они проиграли ровно потому, что были менее последовательны и строги.

О *ритуале*, мы должны признаться, мы не знаем практически ничего. Ясно, что он существовал, ясно, что он не был похож на языческий (отсюда напряженный спор о том, можно ли есть мясо, принесенное в жертву идолам, и так символически участвовать в языческом жертвоприношении) и на иудейский (отсюда напряженные споры о бесполезности храмовых жертвоприношений), но каким он был, мы точно не знаем. Упоминается Евхаристия как повторение Тайной Вечери, но кратко ее описывает только Дидахе. По-видимому, детали ритуала оставались на усмотрение самих общин. Разнообразие ритуалов, по-видимому, не приводило к спорам между общинами и внутри них.

А вот в области *этики* споры мы обнаруживаем, и очень напряженные. Мы видим, что основной набор этических требований не изменился по сравнению с иудаизмом (Десять заповедей и всё, что из них вытекает), а споры велись в основном по поводу строгости применения этих норм. С одной стороны, явно существовали ригористы, которые изгоняли из общины согрешивших и не принимали их покаяния, с другой — сторонники вседозволенности, которые закрывали глаза даже на демонстративные грехи. Вполне логично, что в конечном итоге будущее было за средней линией: дисциплина сохраняется, но у согрешивших членов общины есть возможность для покаяния.

Что касается *социальных институтов*, тот они занимают значительное место в раннехристианской полемике. С самого начала и практически все авторы посланий обращают огромное внимание на горизонтальные связи в общине. Община вполне вписывалась в социальные практики римского полиса, являясь, с точки зрения права, разновидностью коллегии (подробнее см. об этом [Волчков, 2019]), но вместе с тем, она не ограничивалась правилами обычной коллегии. Внутри общины возникали новые отношения, связывав-



шие людей с разными статусами, не исключая и рабов, что, конечно, с точки зрения римского права было немислимо. Собственно, поиск баланса отношений внутри этой общины — одна из основных тем канонических посланий НЗ (как Павловых, так и остальных). По-видимому, здесь противниками ортодоксальной линии выступали, с одной стороны, те, кто видел в общине лишь «клуб по интересам», без серьезной социальной поддержки, а с другой — те, кто настаивали на особом положении богатых и знатных, т.е. на приоритете статуса общегражданского над статусом внутри общины.

На более поздних этапах, начиная с посланий, составленных, по-видимому, учениками Павла и в особенности в посланиях Игнатия, центр внимания перемещается на фигуру руководителя общины, епископа или пресвитера. Важно, во-первых, выбрать на эту должность достойного человека и утвердить объем его полномочий, а во-вторых, защитить его авторитет и, в конечном итоге, власть над общиной. Особенно актуальной эта вертикаль становится в эпоху гонений и после окончательного разделения с иудаизмом, о котором пойдет речь позднее.

Какими же были эти раннехристианские общины, не ставшие мейнстримом и потому оставившие своих письменных памятников (кроме разве что Дидахе)? Мы можем только угадывать их основные черты, но они вполне просматриваются из рассмотренных нами текстов. Некоторые из них вполне могли быть «иудеохристианскими» в том смысле, что среди различных вариантов иудаизма того времени они создавали свой собственный, с особой ролью Иисуса как Мессии-Христа, но без существенной перемены в практике жизни (обрезание, соблюдение пищевых ограничений, праздники и прочие ритуальные подробности). Некоторые могли быть скорее философскими кружками без существенных взаимных обязательств между их членами, или, напротив, сектантскими группами, ревниво отстаивавшими свою чистоту и свои границы. Наконец, это могли быть достаточно либеральные группы (как в Дидахе), в которых власть принадлежала всей общине, а не одному человеку, и допускалось огромное разнообразие ролей и служений. Если задуматься над судьбой каждого из типов таких общин, нетрудно понять, почему они проиграли конкуренцию тому, что стало затем ортодоксальным мейнстримом.

Антиохия и расставание с иудаизмом

Если же говорить о географии изменений, то мы видим, что особую роль в формировании христианской идентичности сыграла Антиохия, крупнейший город восточного Средиземноморья. Книга Деяний (11:26) сообщает нам, что именно в этом городе впервые было использовано название «христиане» и что именно она была главным центром миссионерской активности. Также там произошло столкновение между Павлом и сторонниками сохранения иудейских пищевых ограничений внутри христианской общины, о котором рассказывает Павел (Гал 2:11–14). В то же время послания именно антиохийского епископа Игнатия показывают, что христианство окончательно разошлось с иудаизмом, и об этом расхождении стоит сказать подробнее, поскольку именно оно определило очень многое в дальнейшей истории христианства вплоть до наших дней.



Разумно будет предположить, что именно в Антиохии как крупнейшем центре сформировался тот ортодоксальный мейнстрим, за которым было будущее. И в этом отношении очень важно понять, как и почему состоялся окончательный разрыв между христианством и иудаизмом. Как показывает наш анализ, в самом начале антииудейская полемика крайне важна для христиан, а к концу первого столетия она практически прекратилась, по-видимому, в связи с тем, что две религии окончательно разошлись и каждый человек начал свой выбор.

Сразу стоит заметить, что иудаизмы тоже бывали разными. В своей книге О. Скаршауне, в частности, отмечает, что иудеи в рассеянии в сравнении с теми, кто остался в Иудее, были в большей степени эллинизированы в том, что касалось языка и культуры, меньше внимания уделяли галахическим спорам о том, как правильно жить и были менее склонны делиться на недружественные школы и секты вроде фарисеев, саддукеев, ессеев и т.д. [Skarsaune, 2002, p. 75–79]. В принципе, то же самое можно сказать и о нынешнем положении дел с иудеями вне государства Израиль и в его пределах, при том, что все люди, естественно, разные и можно встретить примеры любого рода, где угодно.

Можно, конечно, предложить различные богословские объяснения, почему христианство разошлось с иудаизмом, но стоит обратить внимание и на социальное измерение, что делает, в частности, М. Цеттерхольм [Zetterholm, 2003]. Он отмечает, что Антиохия была крупным городом с примерно 5–10% иудейского населения, в ней явно существовало несколько или даже много синагог, вокруг каждой из которых была своя община с правами коллегии, и даже с еще большими правами, дарованными римскими властями — что, по-видимому, вызывало зависть и недоброжелательство со стороны языческих соседей (как описано, в частности, в «Иудейской войне» Иосифа Флавия, 7.46–53).

С другой стороны, в Антиохии явно были язычники, симпатизировавшие иудеям, которых называли «прозелитами» или, скорее, «боящимися Бога». Трудно сказать наверняка, что их привлекало в иудаизме: богословы, вероятно, сочтут, что это была вера в Единого, а Цеттерхольм указывает на социальные причины (не противоречащие богословским): в условиях скудности и бедности основной массы населения деятельная помощь синагогальных общин их больным и бедным членам, а также их сплоченность и вероятный экономический успех. В то же время «боящиеся Бога» не принимали иудаизм во всей его полноте: так, известно, что они могли быть членами городского совета, что подразумевало регулярное участие в официальных языческих культах и было для иудеев строжайше запрещено.

В свою очередь, иудеи тоже подвергались ассимиляции, и Цеттерхольм выделяет несколько ее стадий, опираясь на современную социологию: от обычной аккультурации, когда меньшинство знакомится с языком, обычаями и культурой господствующей культуры, до полного растворения, когда потомки этого меньшинства уже никак не выделяют себя из общей среды. В этом процессе есть несколько стадий, которые разные ассимилянты проходят с разной скоростью и успешностью.

Кстати, в 1 Кор 7:18 явно подразумевается операция эписпазма (восстановления крайней плоти): «если кто был призван обрезанным, пусть не избав-



ляется от обрезания (μη ἐπιστάσθω)». Причины скрывать следы обрезания вполне понятны: для многих людей греко-римской античности оно считалось уродством, которое нужно скрывать. Марциал в одной из своих эпиграмм (7.82) описывает, как актер Менофил, тщательно скрывавший свое обрезание, вдруг неожиданно предстал перед публикой в обнаженном виде прямо во время представления. Император Адриан, известный своей нелюбовью к иудеям, и вовсе запретил совершать обрезание [Smallwood, 1959].

Впрочем, обрезание действительно можно было скрывать, а вот отказ от участия в общественных мероприятиях не скроешь. Неотъемлемым атрибутом римской государственности были религиозные обряды, неизменным признаком лояльности подданных — участие в них. В эпоху империи обожествлялся и сам император, сначала, как правило, посмертно — но тогда его живой наследник вполне официально провозглашался «сыном бога» (начиная с 39 или 38 г. до н.э. этот титул применял к себе Август, называя богом Юлия Цезаря), а затем и непосредственно «богом», что впервые засвидетельствовано в египетской надписи 1 г.н.э. Божествами и сынами богов последовательно называли себя и последующие императоры, что требовало соответственного почитания [Winter, 2015, p. 67].

Это, естественно, входило в противоречие со строгим единобожием иудеев и христиан, но до некоторой поры возможны были компромиссы. Ирод Великий построил в Кесарии языческий храм, посвященный богине Роме (персонифицированному божеству города Рима и всей римской государственности) и Августу — еще при жизни Августа. Тут, разумеется, можно сказать, что Ирод был достаточно сомнительным иудеем и безжалостным политиканом, но надо признать, что его усилия были встречены самим Августом с полным пониманием, и в своем декрете от 8 г. до н.э. он даровал иудеям как давним и верным союзникам Рима полную свободу сохранять свои отеческие обычаи, что, в частности, подразумевало отказ от участия в языческих культах. Впоследствии эти права были подтверждены императором Клавдием.

В свою очередь, в иерусалимском храме совершались жертвоприношения за императора как за человека. Вот как сообщает об этом Иосиф Флавий: «... иные почести, кроме божеских, он (Моисей) не запретил воздавать людям достойным, как мы и поступаем по отношению к императорам и римскому народу. Ибо мы постоянно совершаем за них жертвоприношения, и вовсе неважно, что они устраиваются у нас ежедневно на общественный счет всех евреев. Ни в каких других случаях, даже за наших детей, мы не совершаем жертвоприношений на общественный счет, но только императорам мы воздаем эту исключительную почесть, которой не устаиваем ни единого из людей» (Против Апиона 2.77–78, пер. А. В. Вдовиченко).

Павел совершенно спокойно мог писать: «Если кого-то и называют богами на небе или на земле (а ведь немало таких богов и таких господ!), для нас Един Бог-Отец» (1 Кор 8:5–6), потому что для римских властей он был иудеем, а иудеям дозволялось не почитать императора богом.

Однако это прекратилось в 66 г., и вот как это описывает тот же Флавий: «В то же время Элеазар, сын первосвященника Анания, — чрезвычайно смелый



юноша, занимавший тогда начальнический пост, — предложил тем, которые заведовали порядком богослужения, не принимать больше никаких даров и жертв от не-иудеев. Это распоряжение и было собственно началом войны с римлянами, потому что в нем заключалось отвержение жертвы за императора и римлян. Как ни упрашивали первосвященник и знатнейшие особы не отменить обычного жертвоприношения за верховную власть, они все-таки не уступали, полагаясь отчасти на свою многочисленность (их сторону держали наиболее сильные из недовольной партии), отчасти же и преимущественно — на Элеазара, предводителя храмовой стражи» (Иудейская война 2.17.2, пер. Я. Л. Черток). Собственно, это и можно было считать актом объявления войны Риму. Война, как известно, шла несколько лет, была тяжелой и закончилась поражением иудеев, что привело к смене отношения со стороны римской власти.

Цеттерхольм полагает, что среди антиохийских иудеев ассимиляция была распространена в разной степени, от изоляции до полного растворения. Но при этом эллинизированные иудеи и иудеи, уверовавшие в Христа, находились примерно на одной стадии: они вполне освоили эллинистическую культуру и интегрировались в окружающее общество, но не вступали с язычниками в брак, сохраняли особую самоидентификацию и свои собственные оценки и воззрения. Более того, он полагает, что само название «христиане» было обозначением тех иудеев, которые уверовали во Христа и собирались в некоторой особой синагоге, как параллель к названиям подобных синагогальных сообществ в Деян 6:9 (Син): «некоторые из так называемой синагоги либертинцев и киринейцев и александрийцев и некоторые из Киликии и Асии». Соответственно, могла существовать и «синагога христиан».

Практически все исследователи соглашаются в том, что и уверовавшие во Христа язычники происходили в основном из тех самых «богобоязненных», которые уже были расположены к иудаизму. Но теперь проповедь Павла и его сторонников делала их из «недо-иудеев» полноценными членами Божьего народа, вступившими в отношения Завета с Богом. Цеттерхольм указывает на «антиохийский инцидент», который описывает Павел (Гал 2:11–14) и о котором мы уже говорили, как на свидетельство того, что верующие из иудеев и язычников могли жить отдельными общинами, сближаясь или разделяясь в зависимости от обстоятельств.

Всё изменило поражение в Иудейской войне. Особенно ярким признаком перемен стало введение в 70 г. *fiscus iudaicus*, ежегодного налога в два денария с каждого иудея мужского пола от 3 до 60 или 62 лет. Этот налог напоминал тот налог на храм, который платили иудеи и который упомянут в Мф 17:24 с той разницей, что в Римской империи налог на храм был добровольным самообложением иудеев, чего никак не скажешь об иудейском фиске.

Отныне римское государство должно было точно знать, кто из его подданных иудей, а кто нет — но мы помним, что существовали промежуточные категории вроде ассимилировавшихся иудеев или, напротив, «богобоязненных» из числа язычников, которые так или иначе симпатизировали иудаизму. Особенно остро, как сообщает Светоний, этот вопрос стал при императоре Домициане (81–96): «С особой суровостью по сравнению с другими взыскивался иудейский налог: им облагались и те, кто открыто вел иудейский образ



жизни, и те, кто скрывал свое происхождение, уклоняясь от наложенной на это племя дани. Я помню, как в ранней юности при мне в многолюдном судилище прокуратор осматривал девяностолетнего старика, не обрезан ли он» (Домициан 12.2., пер. М. Л. Гаспарова). Заметим, кстати, что 90-летний старик должен был быть избавлен от уплаты налога, так что налог, если Светония не подвела память, стали взимать без учета возраста.

Нерва, пришедший на смену Домициану в 96 г., смягчил эту политику: по крайней мере, были отчеканены монеты с надписью *fisci Judaici calumnia sublata*, «прекращены злоупотребления, связанные с иудейским налогом». Иудаизм был признан допустимой религией, налогом теперь облагались те, кто эту религию исповедовал, но в то же время Нерва запретил перенимать *ioudaïkòs βίος*, «иудейский образ жизни», как сообщает Дион Кассий (Римская история 68.1.2). Все это, конечно, подчеркивало границу и увеличивало напряжение между иудеями и язычниками безотносительно к их вере во Христа.

Соответственно у верующих из числа язычников возникло желание полностью отделиться от иудеев и занять в городском обществе некое особое, самостоятельное место. Возможности для пребывания в «серой зоне» были исчерпаны. Зато открыто стала широкая дорога для богословия Игнатия и псевдо-Варнавы (христиане заменили иудеев в качестве избранного народа), а с ней, разумеется, и для того христианского антисемитизма, который принес столько бед в истории (и за который Игнатий и автор послания Варнавы, разумеется, не в ответе). С другой стороны, широко распахнулись ворота цирков для христиан, у которых отныне не было оправдания для отказа от участия в языческом культе и которым предстояло стать мучениками

Список литературы / References

1. Волчков А. Раннехристианская община в античном полисе. Москва: Познание, 2019. [Volchkov A. Early Christian Community in the Ancient Polis. Moscow: Poznaniye, 2019 (in Russian)].
2. Десницкий А. С. Полемическая критика Павловых посланий. *Ориенталистика*. 2022. Т. 5, № 3. С. 522–542 [Desnitskiy A. S. Polemical Criticism of Pauline Epistles. *Orientalistica*. 2022;5(3):522–542 (in Russian)].
3. Павлов И. Как жили и во что верили первые христиане: учение двенадцати апостолов. М.: ЭКСМО, 2018 [Pavlov I. How the First Christian Lived and What They Believed in: The Teaching of the Twelve Apostles. Moscow: EKSMO, 2018. (in Russian)].
4. Skarsaune O. In the Shadow of the Temple: Jewish Influences on Early Christianity. Downers Grove: InterVarsity Press, 2002.
5. Smallwood M. E. The Legislation of Hadrian and Antoninus Pius against Circumcision. *Latomus*. 1959;18(2):334–347.
6. Winter B. W. Divine Honours for the Caesars: The First Christians' Responses. Grand Rapids: Eerdmans, 2015.



7. Zetterholm M. *The Formation of Christianity in Antioch: A Social-Scientific Approach to the Separation between Judaism and Christianity*. London – New York: Routledge, 2003.

Информация об авторе

Десницкий Андрей Сергеевич — доктор филологических наук, профессор, ailoyros@gmail.com

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 24.09.2022; одобрена рецензентами 12.05.2023; принята к публикации 12.05.2023; опубликована 10.11.2023.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Andrey S. Desnitsky — Dr. Sci. (Philol.), Professor, ailoyros@gmail.com.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 24.09.2022; approved after reviewing 12.05.2023; accepted for publication 19.05.2023; published 10.11.2023.

The author has read and approved the final manuscript.

PHILOSOPHY OF THE EAST
Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture
ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

Философская антропология, философия культуры

Научная статья

Исторические науки

УДК 1(091)(34)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-607-621>

«Камо грядеши?»: проблемы и перспективы
изучения джайнизма (начало)

Наталья Анатольевна Железнова

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

natali-zheleznov@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7029-0806>

Аннотация. Данная публикация является первой из предполагаемой серии статей, посвященных становлению и оформлению джайнологии как академической дисциплины. Эта статья рассматривает начальный этап Jain Studies, связанный с первыми публикациями джайнских текстов, появлением терминов «джайнизм» и «джайн(ы)» в публичном пространстве и первыми научными работами по изучению джайнизма, описывающими учение джайнов в целом. Исходя из этого, автор предлагает обозначить временные рамки первого периода джайнологии серединой XIX — 20-ми годами XX века.

Ключевые слова: джайнология, джайнизм, А. Вебер, Г. Якоби, В. Шубринг, Виджаядхарма Сури, С. Стивенсон.

Для цитирования: Железнова Н. А. «Камо грядеши?»: проблемы и перспективы изучения джайнизма (начало). *Ориенталистика.* 2023;6(3-4):607–621. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-607-621>.

Original article

History studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-607-621>

“Quo vadis?»: problems and prospects of studying
Jainism (Beginning)

Natalia A. Zheleznova

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

n.zheleznova@ivran.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7029-0806>

Abstract. This publication is first one of a prospective series of articles devoted to the establishing and formation of Jainology as an academic discipline. This article exam-



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



ines the beginning stage of Jain Studies related to the first publications of Jain texts, the appearance of the terms “Jainism” and “Jain(s)” in the public space and the first academic works on the Jain Studies describing the Doctrine of Jains in general. According to this the author of the article suggests to designate the time frame of the first period of Jainology by the middle of the XIX to 20s of the XXth century.

Keywords: Jainism, Jainology, A. Weber, H. Jacobi, W. Schubring, Vijayadharma Sūri, S. Stevenson

For citation: Zheleznova N. A. “Quo vadis?”: problems and prospects of studying Jainism (Beginning). *Orientalistica*. 2023;6(3-4):607–621. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-607-621> (in Russian).

«Откуда есть пошла...»

Данная статья является первой в задуманной серии работ, посвященных рассмотрению истории становления, проблем и перспектив такой относительно новой и малознакомой отечественной науке дисциплины, как джайнология, Jain Studies, т. е. той подветви индологии, которая занимается изучением джайнизма — индийской автохтонной религиозно-философской традиции. Каждая гуманитарная дисциплина, любое изучение истории возникновения и развития той или иной религиозно-философской традиции, как правило, время от времени сталкивается с необходимостью подвести итоги и оценить результаты, достигнутые в процессе научного осмысления истоков и модусов существования этой самой традиции, а также наметить возможные пути и перспективы дальнейших исследований. В современной индологической науке, наверно, мало найдется направлений, изучение которых к XXI в. не достигло бы впечатляющих объемов и масштабов по количеству посвященных им публикаций. Опыт историографического осмысления отечественными учеными изучения Индии в целом так или иначе уже имеется — это, главным образом, работы Л. Б. Алаева «Историография истории Индии» [Алаев, 2013] и А. А. Вигасина «Изучение Индии в России» и написанный им раздел «Древняя Индия» во втором томе учебного пособия для студентов вузов по специальности «История» «Историография истории Древнего Востока» [Вигасин, 2008; Вигасин, 2009, с. 182–268]. Эти работы охватывают историю изучения Индии и ее автохтонных религиозных традиций *in toto*, в каком-то смысле подводя итог сделанному за прошедшие годы, в том числе и самими авторами, профессиональными историками, внесшими огромный вклад в изучение Индии российской наукой. Историографические обзоры упоминают *inter alia* и тех европейских ученых, кто проявлял интерес к изучению джайнизма, однако делается это лишь мимоходом, вскользь [Вигасин, 2009, с. 218–219], что и понятно, ведь джайнская традиция изначально привлекала гораздо меньший интерес со стороны западных (да и индийских) ученых. И теперь джайнизм стоит несколько особняком, поскольку никак не может похвалиться ни количеством занимающихся его изучением индологов, ни числом опубликованных переводов текстов на европейские языки



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



(ситуация с индийскими языками не столь плачевна, но тоже оставляет желать лучшего), ни даже всеохватностью и глубиной изучаемой проблематики. В этом смысле джайнизм сильно проигрывает главным «игрокам» индологического «поля»: индуизму¹, буддизму и даже сикхизму.

Ретроспективно взглянуть на историю Jain Studies попытался видный специалист по джайнизму Питер Флюгель в своей краткой статье под весьма «говорящим» названием «Изобретение джайнизма: краткая история изучения джайнов» (англ. *The Invention of Jainism: A Short History of Jain Studies*) [Flügel, 2005,]. Других попыток «написать историю» джайнологии на сегодняшний день никто из европейских индологов пока не предпринял².

Данная работа призвана в некоторой степени восполнить этот пробел в историографии Индии и представить хотя бы в общих чертах картину истории появления Jain Studies, отметить главные проблемы изучения джайнизма и отчасти наметить перспективы дальнейших возможных путей в этом направлении. Настоящая статья посвящена, перефразируя слова знаменитого летописца, описанию того, «откуда есть пошла» и «откуда... стала есть» джайнология.

«Что в имени тебе моем?»

Широко распространенный ныне термин «джайнизм» (и его производные — «джайнский/ая/ое») является результатом филологического и исторического недоразумения. Как справедливо в свое время подметил немецкий индолог, пионер Jain Studies, В. Шубринг: «Слово “джайнизм” является английским переводом, и оно этимологически некорректно» [Schubring, 2000, р. 3, п. 4]. И далее он подчеркивает, что в немецкоязычных работах встречается «джинизм» (нем. *Jinismus*) и «джинистский» (нем. *Jinistisch*), подобно тому, как во всех языках встречается «буддизм» от слова «Будда», но никогда — «бауддхизм» [Schubring, 2000, р. 3, п. 4]. Действительно, используемые в современных языках термины «буддист» и «буддизм» являются европейскими изобретениями, поскольку название, используемое в санскритских текстах применительно к учению Будды, — *bauddhadharma*, а последователя Будды называют *bauddha*. По аналогии с этим учение Джини должно было бы называться «джинизм», а его последователь — «джинист». Однако произошло

¹ Под этим крайне аморфным и, по сути, некорректным термином мы понимаем всю совокупность индийских автохтонных религиозных систем, течений, школ и субтрадиций, которые бытовали в прошлом и существуют по настоящее время на территории стран Юго-Восточной Азии и в первую очередь – Индии. В понимании этого многоликого феномена, имеющего множество форм и проявлений, автор данной статьи разделяет позицию авторитетного немецкого индолога Генриха фон Штитенкрона (1933–2018): «То, что мы называем “индуизмом”, есть объединенная по географическому принципу группа самостоятельных, но связанных между собой религий, сформировавшихся в одном регионе, развившихся в сходных социально-экономических и политических условиях, вобравших в себя большей частью одни и те же традиции, группа религий, постоянно влияющих одна на другую и внесших свой совокупный вклад в индусскую культуру» [*Древо индуизма*, 1999, с. 261].

² Частный случай Jain Studies (применительно к шт. Тамилнаду) рассматривает индийский историк Р. Умамахешвари [Umamaheshwari, 2017, р. 37–83].



иное — вместо филологически корректного названия «джинизм» стали употреблять термин «джайнизм». Впервые это англоязычное слово (англ. Jainism) встречается в 1831 в небольшой работе Карла Ф. Неуманна «Катехизис шаманов» (англ. *Catechism of the Shamans*), посвященной изложению предписаний для буддийских священнослужителей в Китае [Neumann, 1831, р. xxvi–xxviii].

Однако следует отметить, что в самих джайнских текстах нередко используется слово «джайн(а)» (санскр. *jaina*) в отношении сторонника Джины, оно и означает «принадлежащий / следующий Джине», «сторонник Джины». В этих же сочинениях встречается и самоназвание *jaināsāsana* и *jainadharmā* применительно к собственной традиции. И само слово «джайнизм», и его производные устоялись в английском языке, который на сегодняшний день выступает в качестве *lingua franca* современной джайнологии.

Наиболее раннее известное употребление слова «джайн» в европейской литературе относится ко времени португальских и немецких путешественников и миссионеров конца XVII — начала XVIII в. Слово *Zainas*, обозначающее представителя *бания* — касты торговцев, использовано в анонимном португальском сочинении «Краткое описание священных писаний язычников Восточной Индии и их обычаев» (португ. *Breve Relação das escrituras dos Gentios da India Oriental e dos seus costumes*), которое датируется второй половиной XVII в. [Zachariae, 1933, S. 181]. Помимо этого, слово *Tschāiner* встречается в переводе 3-го письма в *Malabarische Correspondenz* тамильского брахмана-информанта немецких протестантских миссионеров Йохана Эрнста Грюндлера (1677–1720) и Бартоломеуса Цигенбальга (1682–1719)³, который в 41-м письме, видимо, впервые описывает южных индийских *Schāmaner* как «самостоятельную религию» (*eine a parte Religion*), хотя в 3-м письме описывает их как подвид индусов [Flügel, 2005, р. 4]. Благодаря же повлиявшей на европейскую индологию статье английского санскритолога Г. Т. Кольбука об индусской секте «джайнов» получило широкое распространение и употребление множественное число слова «джайн» [Colebrook, 1807, р. 287–322].

В официальных источниках термин «джайн» было впервые использован в первой переписи населения Индии в 1881 г. Примечательно, что эта перепись по-прежнему остается единственной государственной институцией, рассматривающей джайнов в качестве самостоятельной религиозной группы. Наиболее ранний известный судебный случай, упоминающий джайна, относится к делу «Махараджа Говинд Натх Рой против Гулаба Чанда» 1833 г., в котором джайны рассматривались как «неортодоксальные индусы» (*Heterodox Hindus*) [Sunderland, 1843, р. 280]. Так джайны обрели свой официальный статус в публичном пространстве.

³ О деятельности этих протестантских миссионеров в Индии см. статьи К. Д. Никольской «У истоков европейской индологии: письмо Бартоломеуса Цигенбальга об Индии» [Никольская, 2020, с. 171–180] и «Романтика по-лютерански» [Никольская, 2022, с. 103–114].

**«Где б нашей встречи ни было начало...»**

Нельзя сказать, что изучение джайнизма (тех или иных его аспектов) вовсе не велось или же прерывалось на какие-то периоды. Стабильный интерес со стороны профессиональных индологов существовал всегда, с момента самого знакомства европейских ученых с этой оригинальной традицией. Однако огонек этого неугасающего интереса никогда не перерастал не только в полыхающий «пожар» повального, массового увлечения, как это время от времени имеет место с различными формами индуизма (тантризм, шактизм, эпический индуизм, кришнаизм, неоиндуизм и т.п.) и буддизма, но даже и в «большое пламя» широкого научного изучения. Однако в XXI в. можно оглянуться назад и оценить, что было сделано за почти 150 лет существования Jain Studies.

Отсчет научного изучения джайнизма можно вести от деятельности немецкого индолога Альбрехта Вебера (1825–1901), который первый среди западных ученых проявил интерес к джайнской литературе, опубликовав в 1858 г. работу, посвященную анализу «величального восхваления»-*махатмья* под названием «Шатрунджая-махатмья» (санскр. *Śatruñjaya-māhātmya*) — знаменитого гимна горе Шатрунджае (г. Палитана, совр. шт. Гуджарат), шветамбарскому⁴ месту паломничества [Pargola, 2003, с. 194, 201]. Этот год (1858) и можно условно считать «годом рождения» Jain Studies⁵, «местом» рождения — Берлин, «родным» языком — немецкий.

Собственно знакомство А. Вебера с джайнизмом как индийским религиозным течением началось несколько позднее, когда он получил в 1873–1878 гг. от жившего тогда в Индии другого известного индолога Генриха Бюлера джайнские рукописи и на их основе составил общий обзор литературы шветамбарского канона под названием «О священных текстах джайнов» (нем. *Über die heiligen Schriften der Jaina*). Работа А. Вебера вышла в издании *Indische Studien* в двух частях (см.: [Weber, 1883; 1885]). Затем этот обзор был переведен на английский и публиковался уже в журнале *Indian Antiquary*

⁴ Шветамбары (*śvetāmbara*, досл. «одетые в белое») — представители одного из двух главных направлений в джайнизме, которые отстаивают, во-первых, необходимость ношения монашествующими белой одежды; во-вторых, допускают возможность освобождения от колеса перерождений для женщин и полагают, что 19-й тиртханкар (букв. «создатель переправы / брода» — провозвестник джайнизма в каждую мировую эпоху), Мали, был женщиной; в-третьих, всеведущий поддерживает свое тело обычной пищей и питьем. Как правило, словосочетание «джайнский канон» относится именно к шветамбарскому корпусу священных текстов. Подробнее см.: [Железнова, 2018, с. 321–322].

⁵ Следует подчеркнуть, что собственно первая публикация джайнского текста состоялась на полвека раньше указанной даты, на что обращает внимание П. Флюгель [Flügel, 2005, р. 2]. Он пишет, что впервые джайнский текст (сочинение шветамбарского энциклопедиста XI–XII вв. Хемачандры «Абхидханачинтамани») был опубликован в 1808 г. Однако данная публикация, действительно являясь исторически первой, не дала толчок к появлению дальнейших исследований и не привела к возникновению интереса к изучению джайнизма. Это произошло позднее, в связи с деятельностью А. Вебера; поэтому, по мнению автора этой статьи, и следует начинать отсчет Jain Studies с 1858 г., а не на полвека раньше.



с 1888 по 1892 г. (Vol. XVII–XXI). В пятом томе «Каталога манускриптов Прусской Королевской Академии» он довольно подробно описал полученные от Г. Бюлера джайнские манускрипты. В 1867–1868 гг. А. Вебер опубликовал монографию «О фрагменте из “Бхагавати”. К изучению священного языка и литературы джайнов» (нем. *Über ein Fragment der Bhagavati, ein Beitrag zur Kenntnis der heiligen Sprache und Literatur der Jaina*).

Кроме описания корпуса канона, А. Вебер проявил интерес также и к джайнской нарративной литературе, посвятив несколько статей, рассказывающих об истории царя Викрамадитьи из «Симхасанадватримшики» (санскр. *Siṅhāsanadvātriṃśikā*), приключениям купца Чампаки из «Чампакашрештхикатханакки» (санскр. *Champakāśreṣṭhikathānaka*), собранию историй «Панчадандачхатра-прабандхи» (санскр. *Pañcadaṇḍachatra-prabandha*) и «Уттарарамачариты» (санскр. *Uttarārāmacarita*) [Stache-Rosen, 1990, p. 66]. Наряду с изучением джайнской литературы А. Вебер заинтересовался и особенностями того языка, на котором были написаны изучаемые им тексты. Он первым стал обсуждать проблему «джайнского пракрита», который рассматривал в качестве промежуточной стадии между языком пали и пракритом индийских грамматистов. Таким образом, своими работами А. Вебер представил западной публике джайнизм как религию, имеющую богатое и многообразное литературное наследие, изложенное на разных языках. Однако, будучи сугубо кабинетным ученым, никогда не посетившим Индию и в глаза не видевшим ни одного джайна, А. Вебер счел джайнизм лишь ответвлением буддизма, а не самостоятельной традицией. Несмотря на то, что основной сферой профессиональных интересов для А. Вебера были тексты брахманической прозы⁶, тем не менее этот ученый из Германии может считаться родоначальником джайнологии. Он стал учителем для всех немецких индологов последующего поколения, включая главную фигуру Jain Studies конца XIX — начала XX в. — Германа Якоби (1850–1937).

Имя этого выдающегося ученика А. Вебера навеки вписано в историю изучения наследия джайнов, поскольку именно Г. Якоби доказал самостоятельность джайнизма и его доктринальную независимость от буддизма. В своем Введении к переводу «Кальпа-сутры» (санскр. *Kalpa-sūtra*, пракр. *Kappa-sutta*)⁷ с языка ардхамагадхи на английский под названием «О Махавире и его предшественниках» [Jacobi, 1879, p. 1] он привел текстуальные свидетельства ранних буддийских и индуистских текстов о том, что они называли джайнов «ниггантха» (пракр. *niggantha*, санскр. *nirgrantha* — букв. «свободные от уз») [Jacobi, 1879, p. 5] и считали последователей Махавиры отличной от них самих «еретической» (*tīrthyā*) школой. Кроме того, он доказал, что сами джайны всегда провозглашали основателем своей религии в нынешнюю

⁶ Полная библиография А. Вебера, включая и работы о нем самом, представлена в обзоре Аско Парполы (см.: [Parola, 2003, p. 196–218]).

⁷ Название текстов шветамбарского канона приводится на двух языках – на санскрите, поскольку сложилась своего рода традиция ссылаться на них именно в санскритском написании, и на пракрите ардхамагадхи, на котором они и были созданы. Подробнее о сложении корпуса канонических текстов см.: [Folkert, 1993; Железнова, 2012, с. 40–50].



эпоху Ришабханатху, или Ришабху. Махавира же, современник Будды, считался основателем джайнизма представителями других индийских школ, а не самими джайнами. Так Jain Studies обрели независимость в качестве самостоятельной академической дисциплины. Как верно подметил английский специалист по джайнизму П. Флюгель, «до публикации Якоби джайны считались или “буддистами”, или “индусами”. После же публикации Якоби джайнизм постепенно стал признаваться в качестве универсальной или “мировой религии”» [Flügel, 2005, p. 2].

Г. Якоби, кроме «Кальпа-сутры», перевел с ардхамгадхи «Ачаранга-сутру» (санскр. *Ācāraṅga-sūtra*, пракр. *Āyāraṅga-sutta*), «Уттарадхьяяна-сутру» (санскр. *Uttarādhyayana-sūtra*, пракр. *Uttarājīhayaṇa-sutta*) и «Сутракритангу» (санскр. *Sūtrakṛtāṅga*, пракр. *Sūyagaḍāṅga*). Эти важнейшие четыре текста шветамбарского канона вышли в двух томах № 22 (1884) и № 45 (1895) в знаменитой основанной Максом Мюллером серии *Sacred Books of the East*. Данный перевод до сих пор не потерял своей научной значимости и регулярно переиздается — отчасти, конечно, и по причине того, что с тех пор никто из европейских индологов не взялся за новый перевод данных текстов. Помимо текстов канона, Г. Якоби занимался изучением важнейшего для всего джайнизма сочинения «Таттвартхадхигамы-сутры» (санскр. *Tattvārthādihigama-sūtra*) Умасвати (III–IV вв.), гимнографии на санскрите и, по сути, открыл новое поле для исследований — литературу на языке апабхрамша. В отличие от своего учителя, Г. Якоби дважды посетил Индию — в 1873–1874 гг. и 1913–1914 гг. Сначала он путешествовал по западной и северной Индии в поисках манускриптов. Во вторую поездку он побывал в Калькутте (совр. шт. Бенгалия), куда был приглашен для чтения лекций и где был удостоен звания почетного доктора, а после этого отправился в Ахмедабад (совр. шт. Гуджарат) для того, чтобы найти рукописи на апабхрамше⁸. В своих поездках по Индии Г. Якоби посещал местные общины и общался с джайнскими монахами. По инициативе видного руководителя шветамбарской общины Гуджарата ачарьи⁹ Виджайдхармы Сури (о нем см. далее) на Всеиндийской конференции джайнской литературы, проходившей в Джодхпуре (шт. Раджастхан) Г. Якоби был удостоен титула *Jaina Darśana Divākara* (букв. «Солнце джайнского учения») за свой вклад в изучение джайнизма и перевод джайнских текстов.

Начатое Г. Якоби изучение джайнизма было продолжено Вальтером Шубрингом (1891–1969), который издал несколько важных джайнских текстов из шветамбарского корпуса, считающиеся образцовыми по сей день¹⁰. Работа «Слова Махавиры, критический перевод из джайнского канона» (нем. *Worte Mahaviras, Kritische Uebersetzungen aus dem Kanon der Jaina*) появилась

⁸ Более подробно вклад Г. Якоби в изучение джайнизма рассмотрен в статье французского индолога Налини Балбир (см. электронный ресурс: [URL: <http://jainpedia.org/themes/people/studying-jainism/hermann-jacobi/>]) (дата обращения: 10.07.2023).

⁹ Ачарья (*ācārya*) — монашеский титул, обозначающий главу большой общины (подробнее см.: [Железнова, 2018, с. 61]).

¹⁰ Подробная библиография работ В. Шубринга представлена в его некрологе, написанном Ф. Р. Хаммом [Hamm, 1969, p. 8–14].



в Геттингене в 1926 г. Его обширные и глубокие познания в различных областях джайнского учения были обобщены и изложены в 1934 г. в фундаментальной работе «Учение джайнов согласно ранним источникам» (нем. *Die Lehre der Jainas: Nach den alten Quellen*). В 1962 г. вышел ее перевод на английский язык Вольфганга Берлина, и с тех пор она с завидной регулярностью переиздается, поскольку В. Шубринг дал целостное описание джайнской доктрины, как она представлена в текстах шветамбарского канона. Монография немецкого ученого охватывала историю появления джайнизма, состав канона, космологию, космографию, религиозные ритуалы и практики, а также некоторые вопросы джайнского этического кодекса, т. е. все темы, которым посвящены отдельные сочинения в каноническом корпусе текстов.

Так постепенно складывалось новое направление в индологии (немецкой *par excellence*) — изучение джайнизма как самостоятельная дисциплина, хотя это направление индийской мысли никогда не привлекало (и не привлекает по сей день) такого интереса, как другая шраманская¹¹ традиция — буддизм. При этом все хоть сколько-нибудь значимые работы по джайнизму на немецком языке были переведены на английский и до сих пор не утратили своей научной значимости и актуальности.

Параллельно деятельности ученых из Германии сами джайны в начале XX в. стали издавать, переводить и изучать свои тексты. Так, были основаны книжные серии (по большей части дигамбарские¹²): *Jñānapīṭha Mūrtidevī Jain Granthamālā*, *Māṇikacandra Digambara Jaina Granthamālā*, *Singhī Jain Granthamālā*, *Jīvarājā Jain Granthamālā*, *Sacred Books of Jainism* и др., которые специализировались на издании (а зачастую и переводе на английский) оригинальных сочинений средневековых джайнских текстов. Опубликованные в этих сериях в первой половине XX в. тексты переиздаются по настоящее время и активно используются в исследовательской работе как западными учеными, так и индийскими пандитами.

Активная деятельность по изданию джайнского литературного наследия сопровождалась и появлением первых монографий по отдельным проблемам джайнской философии и религии. Среди вышедших в печать работ

¹¹ Шраманскими (от глаг. корня *śram* — «прилагать усилия») в индологии называются традиции, возникшие около V в. до н. э., отстаивавшие оппозиционные по отношению к брахманам-традиционалистам взгляды на природу и исток всего сущего, как они представлены в ведийском корпусе литературы, а также не признавшие авторитетность Вед, отрицавшие эффективность жертвоприношений и т. п. Шраманы были зачастую выходцами из не-брахманских родов и сословий. К шраманским течениям относятся буддизм, джайнизм и адживикизм. Подробнее об эпохе см.: [Шохин, 2007, с. 61–83].

¹² Дигамбары (*digambara* — букв. «одетый в стороны света») — одно из главных направлений джайнизма, наряду со шветамбарами. Отстаивают необходимость наготы для монахов с целью практики полной не-привязанности к миру и несвязанности ничем мирским. Отрицают возможность достижения освобождения от колеса сансары в женском теле и необходимость вкушения пищи и питья для достигших всеведения. Имеют свой корпус канонических текстов, поскольку считают, что подлинные наставления Махавиры были утрачены. Подробнее см.: [Железнова, 2018, с. 133–134].



необходимо отметить небольшой, крайне технически насыщенный текст «Учение о карме в джайнской философии согласно кармагрантам» (нем. *Die Lehre vom Karman in der Philosophie der Jainas nach den Karmagranthas*) известного немецкого индолога (и снова немцы ведут счет, однако вскоре инициативу перехватят англоязычные ученые) Гельмута фон Глазенаппа (1891–1973), который представил его в 1915 г. в качестве текста своей диссертации. По сути, Г. фон Глазенапп в этой почти брошюре обрисовал всю обширнейшую джайнскую классификацию видов кармы в свернутом и систематизированном виде на основе карма-грантх, т. е. сочинений (в данном случае — шветамбарских) по теории кармы. Через 10 лет вышла им же написанная обстоятельная монография «Джайнизм» (нем. *Der Jainismus*), охватывающая как теоретические, так и практические аспекты джайнизма. Обе книги были довольно быстро переведены на английский и активно цитируются научным сообществом вплоть до настоящего времени.

Проснувшийся интерес со стороны западных ученых к этому оригинальному направлению индийской мысли дал своеобразный импульс и самим джайнам заняться изучением и распространением собственного письменного наследия, а не только соблюдением монашеских предписаний и проведением обрядов. Наиболее значимую роль в этом сыграл Виджаядхарма Сури (1868–1922), глава шветамбарской монашеской общины Тапа-гаччха. Будущий известный учитель и руководитель общины Мула Чандра (таково его мирское имя) родился в г. Махуве, на полуострове Катхиявар (совр. шт. Гуджарат). В 1887 г. он был посвящен в монашество *муни*¹³ по имени Вриддхичандра и получил новое имя Дхармавиджая. Главный вклад Виджаядхармы Сури в распространение джайнизма состоял в издании джайнских текстов, расширении образовательной деятельности джайнской общины. В 1902 г. он основал джайнский образовательный центр имени Яшовиджайи (*Yaśovijaya Jaina Paṭhaśāla*) в Мандале (шт. Гуджарат), а два года спустя по его инициативе была запущена книжная серия под названием *Yaśovijaya Jain Granthamālā*, которая позднее продолжила публиковаться в Бхаванагаре (шт. Гуджарат). Виджаядхарма Сури прославился *inter alia* также своим участием в издании, пожалуй, самого известного трактата по йоге в джайнизме «Йога-шастры» (санскр. *Yoga-śāstra*) главного шветамбарского учителя-эрудита Хемачандры Сури (1088/9–1172/3). Итальянский ученый Л. П. Тесситори опубликовал в 1917 г. небольшую биографию Виджаядхармы Сури под названием «Виджая Дхарма Сури: джайнский Ачарья современности» [Tessitori, 1917], где рассказал о жизни и деятельности этого выдающегося монаха-просветителя, с которым встречался лично. А спустя пять лет, в 1922 г., в Кембридже вышла новая, более подробная биография, написанная А. Сунавалой, с предисловием известного английского индолога Ф. Томаса, где роль Виджаядхармы Сури в распространении знаний о джайнизме в среде европейских ученых показана более обстоятельно [Sunavala, 1922]. После смерти Виджаядхармы Сури в Шивपुरе был возведен храм (*самадхимандир*) в его память, а в 1924 г. сюда же был пере-

¹³ *Муни* (скр. *muni* — «молчальник») — термин религиозной практики, обозначающий монаха безотносительно к направлению. Подробнее о *муни* в джайнизме см.: [Железнова, 2018, с. 193].



веден колледж *Vīra Tattva Prakāśaka Maṇḍal*, основанный им в 1920 г. в Бомбее (ныне Мумбаи, шт. Махараштра). В перечень дисциплин, преподаваемых в колледже, входили джайнские история (скорее, понимаемая традиционно как «историософия»), литература, философия и логика. Несколько учеников Виджаядхармы Сури, в свою очередь, стали видными джайнскими учеными¹⁴.

Пример Виджаядхармы Сури, хотя и остающийся единичным случаем в истории изучения джайнизма, тем не менее способствовал тому, что джайнизм стал изучаться более предметно и самими индийскими (нередко, джайнскими) учеными. С этого времени вышло большое число книг о джайнизме в целом, описывающих общие положения джайнской доктрины, религиозные обычаи, особенности аскетической практики и даже пытающихся дать ответ на насущные вопросы современности — например, как соблюдать обет не-насилия (*ахимса*) по отношению к бактериям, может ли джайн быть хирургом и т. д.

Одним из наиболее заметных обобщающих изложений стала вышедшая в 1917 г. в Калькутте совместная работа П. Ч. Нахара и К. Гхоша «Джайнизм: догматы и практика» (англ. *Jainism: Precepts and Practice*), имевшая в качестве подзаголовка: «Изложение джайнизма в качестве критического исследования его метафизики, этики, истории и т. д. в связи с современной мыслью» (англ. *An Epitome of Jainism being a Critical Study of its Metaphysics, Ethics and History etc. in Relation to Modern Thought*). В этом двухтомном исследовании, написанном в отчетливо гегельянском (несмотря на то, что Гегель отказывал Индии в существовании развитой философии) стиле, приводится развернутое и внутренне взаимосвязанное описание всей джайнской теории и практики, начиная с логики понятий (как это и предполагает гегелевский подход) и заканчивая эстетикой — в версии индийских авторов — историей литературы, символизмом архитектуры и живописи. Субъективный дух прусского мыслителя, непреклонного европоцентриста, явно ощущается в этом сочинении, индийские авторы которого постарались вынести за скобки своего изложения все исторически и географически обусловленные случайности (вроде почитания подчиненных божеств — *якшей* и *якиши* и т. п.). На первый план П. Ч. Нахар и К. Гхош вывели описание мирового универсума как

¹⁴ Этот пример беспрецедентного сотрудничества европейских ученых и джайнского монаха-учителя, к сожалению, остался в истории изучения джайнизма единственным — представители монашеской общины и по настоящее время охотно вступают в общение с западными исследователями джайнизма, но подобные контакты не идут дальше личных бесед и небольшой сиюминутной помощи, как правило, организационного характера. Наиболее известным современным джайнским учителем, посещаемым западными учеными, являлся (умер в 2019 г.) дигамбар, ачарья субтрадиции бисапанта Видьянандаджи. Но ни о каких попытках полноценного научного взаимодействия, предоставления доступа в хранилище рукописей и разрешения работы с ними и т. п. автору статьи неизвестно. Монахи с удовольствием поддерживают беседы на религиозные и мировоззренческие темы, но при этом даже чрезвычайно доброжелательный диалог всегда ведется с позиции наставления и проповеди со стороны монашествующих в отношении мирских любопытствующих, пусть даже те и являются учеными. При таком подходе («учитель»-монах и «ученик»-исследователь) не может быть и речи ни о каком сотрудничестве.



самосушей реальности в форме взаимодействия Я и не-Я, дав своеобразный ответ гегелевской «Феноменологии духа» в виде «феноменологии кармы» (так называется одна из глав двухтомника).

Тем самым было положено начало тому подходу, которого придерживается и по настоящее время часть современных исследователей джайнизма (в первую очередь, дигамбарских и идущих вслед за ними), рассматривающих множество явлений религиозной жизни джайнов как исторически случайное, изначально не присущее учению Махавиры и «позаимствованное» (или проникшее) из индуизма, а следовательно — нуждающееся в элиминации из «настоящего» джайнизма. На подобное «пуританское» понимание джайнской доктрины и попытки очищения ее от позднейших индуистских напластований и подражаний (проявляемых, в частности, в распространенном в локальных культурах поклонении *якшини*, феномене бхакти, джайнской тантры и т. п.) европейские индологи отвечают призывом учитывать всю традицию целиком, изучать традицию, реально существующую, практикуемую по сей день, а не следовать выдуманной конструкциям [Cort, 2002; Zuydenbos, 2006]. И в этом случае зачастую индийские ученые оказываются куда большими европоцентристами, чем западные исследователи, давно уже отказавшиеся от европоцентристских установок и в своей полевой работе исходящие из принципа *ad rem*.

В связи с проблемой теоретической предвзятости нельзя не упомянуть важную, хотя и спорную в своих выводах работу С. Стивенсон «Сердце джайнизма» (англ. *The Heart of Jainism*), изданную впервые в Оксфорде в 1915 г. и с тех пор неоднократно переизданную [Stevenson, 1995]. Эта книга стала результатом многолетнего изучения джайнизма *in situ*. Приехав невестой христианского миссионера в Ахмедабад (шт. Гуджарат) Стивенсон выучила гуджарати и стала активно общаться с представителями джайнской шветамбарской общины по всему штату — монахами и монахинями, учеными пандитами и простыми мирянами. Она знакомилась с обрядовой стороной джайнизма, посещала места джайнского паломничества (храмовые комплексы Шатруджаи, гор Абу и Гирнар), читала джайнские тексты вместе с тамошними знатоками, методично и искренне пыталась проникнуть в «сердце джайнизма». Ее книга — содержательный и честный отчет о проделанной работе, не утративший интереса для читателя и спустя более сотни лет. Однако последняя глава монографии, содержащая выводы, которые сделала С. Стивенсон на основе погружения в джайнскую традицию, под названием «Пустое сердце джайнизма» (англ. *The Empty Heart of Jainism*), подвергается ожесточенной критике, в первую очередь, со стороны самих джайнов. Сам вывод о бессердечности этой традиции, об отсутствии в ней прощения, молитв, взаимопомощи и братства¹⁵ вызывает справедливое возмущение последователей Махавиры, поскольку искажает действительность и превратно толкует некоторые положения доктрины. С. Стивенсон в своем исследовании смешивает два уровня дискурса (что, впрочем, понятно для миссио-

¹⁵ В самой главе есть подразделы с соответствующими названиями: Dissatisfaction with inadequate ideals – No forgiveness – No Prayer – No brotherhood of man. — The empty Throne [Stevenson, 1995, p. xxii, 292–293].



нера) — сферу должного и сферу сущего, или, если прибегнуть к герменевтической стратегии самой джайнской традиции — обыденную точку зрения (*вьявахара ная*) и подлинную точку зрения (*нишчая ная*). То, что объясняется доктриной в предельном варианте и рассматривается в качестве сотериологического идеала, в нынешнюю мировую эпоху уже не достижимого, не означает, что данный идеал исключает или делает ненужными иные формы благочестия (применительно к джайнизму — формы накопления благой кармы, или *пуньи*). Эти обычные и, даже более того, предписанные джайнской этикой действия являются *conditio sine qua non* для всякого джайна-мирянина, и они включают и моления-восхваления провозвестников джайнизма — *тирхханкаров* и учителей, и взаимную помощь друг другу и монашествующим, которые просто не смогут существовать без мирской поддержки, и весь комплекс ритуалов, связанных с раскаянием, искуплением и прощением. «Бессердечным» джайнское учение видится исключительно в свете христианства и с сугубо христианских позиций, ведь сама исследовательница (если к автору в данном случае применима подобная характеристика) дает оценку джайнизма с миссионерскими, а не научными целями, подчеркивая, что христианство человечнее, милосерднее и — в конечном счете — лучше.

Выступив в роли первого, по сути, европейского антрополога-джайнолога, С. Стивенсон вполне научно подошла к объекту своего изучения, собрав все доступные сведения от тамошних информаторов самого разного социального уровня, с использованием того, что впоследствии назовут «методом включенного наблюдения». Свою задачу она видела в целостном и правдивом описании джайнизма как религиозной системы, и данную задачу можно считать выполненной. Оценочные же суждения заключительной главы определяются уже личными предпочтениями автора, ее религиозной «ангажированностью», вполне понятной в начале XX в., но ныне неприемлемой для ученого, пока он выступает в качестве такого.

«Смело могу писать: “В начале было Дело!”...»

Подводя итог начальному периоду становления джайнологии, определяемому первыми публикациями текстов, появлением самого термина «джайнизм» и в официальных документах, и в академической среде, а также первыми исследовательскими работами, посвященными рассмотрению джайнской доктрины в целом, можно условно ограничить временные рамки данного периода серединой XIX в. — 20-ми гг. XX в. Стадиально это «эпоха первоначального накопления капитала» наших знаний о джайнизме. Развитие индологии в целом привело к более «специфицированному» представлению о наличествующих на территории Индийского субконтинента религиозных традициях в целом, и к обособлению Jain Studies в самостоятельную область внутри обширного поля исследовательских интересов индологов.

Список литературы / References

1. Алаев Л. Б. *Историография истории Индии*. М.: Ленанд, 2017 [Alaev L. B. *Historiography of Indian History*. Moscow: Lenand, 2017 (in Russian)].



2. Вигасин А. А. *Изучение Индии в России (очерки и материалы)*. М.: Изд. МГУ им. М. В. Ломоносова, ИСАА, 2008 [Vigasin A. A. *The Study of India in Russia (Essays and Drafts)*. Moscow: MGU im. M. V. Lomonosova, ISAA (Institute of Asian and African countries), 2008 (in Russian)].
3. Вигасин А. А. Древняя Индия // *Историография истории Древнего Востока. Учебное пособие*. В 2-х т. Т. 2. Под ред. В. И. Кузищина. М.: Высшая школа, 2009. С. 182–268. [Vigasin A. A. Ancient India // *Historiography of History of Ancient East. Students' textbook*. In 2 vols. Vol. 2. Ed. by V. I. Kuzischin. Moscow: Vusshaya Shkola, 2009, pp. 182–268 (in Russian)].
4. *Древо индуизма*. Отв. ред. И. П. Глушкова. М.: Восточная литература, 1999. [Glushkova I. P. (chief ed.) *The Tree of Hinduism*. Moscow: Vostochnaya literatura, 1999 (in Russian)].
5. Железнова Н. А. *Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры. Историко-философские очерки*. М.: Восточная литература, 2012. [Zheleznova N. A. *Digambara Philosophy from Umasvati up to Nemichandra: Historical and Philosophical Essays*. Moscow: Vostochnaya literatura, 2012 (in Russian)].
6. Железнова Н. А. *Джайнизм. Энциклопедический словарь*. М.: Восточная литература. 2018. [Zheleznova N. A. *Jainism. A Concise Encyclopedia*. Moscow: Vostochnaya literatura, 2018 (in Russian)].
7. Никольская К. Д. У истоков европейской индологии: письмо Бартоломеуса Цигенбальга об Индии. *Вестник ИВ РАН*. 2020. № 3. С. 171–180. [Nikolskaia X. D. The Origin of European Indology: Bartholomeus Ziegenbalg's Letter on India. *Vestnik Instituta vostokovedenija RAN*. 2020. No. 3, pp. 171–180 (in Russian)].
8. Никольская К. Д. Романтика по-лютерански. Миссионеры Транкебара в поисках спутниц жизни. *Восточный курьер / Oriental Courier*. 2022. № 1. С. 103–114. [Nikolskaia X. D. Lutheran Romance. Missionaries of Tranquebar in Search for Life Companions. *Oriental Courier*. 2022. No. 1, pp. 17–180 (in Russian)].
9. Шохин В. К. *Индийская философия. Шраманский период (середина I тысячелетия до н. э.)*. СПб.: Изд. СПбГУ, 2007. [Shokhin V. K. *Indian Philosophy. Shramanic Period (middle of I millennium B. C.)*. St. Petersburg: St. Petersburg University Press, 2007 (in Russian)].
10. Colebrook H. Th. Observations on the Sect of Jains // *Asiatic Researches*. Vol. 9. Calcutta, India, and London, UK, 1807, pp. 287–322.
11. Cort J. Bhakti in the Early Jain Tradition: Understanding Devotional Religion in South Asia. *History of Religions*. Vol. 42. No. 1. Chicago: University of Chicago Press, 2002, pp. 59–86.
12. Flügel P. The Invention of Jainism. A Short History of Jaina Studies // *International Journal of Jain Studies* Vol. 1. No. 1 (2005), pp. 1–14.
13. Folkert K. *Scripture and Community: Collected Essays on the Jains*. Ed. J. Cort. Atlanta: Scholars Press, 1993.
14. Glassenap H. von. *Jainism: An Indian Religion of Salvation*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000 (1st ed. 1999).
15. Hamm F. R. Professor Dr. Walther Schubring // *Jain Journal*. 1969, pp. 1–15.



16. Jacobi G. Introduction. Jaina Sūtras. Part I. The Ākārāṅga Sūtra. The Kalpa Sūtra. Transl. from Prakrit by Hermann Jacobi. *The Sacred Books of the East*. Vol 22. Oxford: Oxford University Press. 1884. pp. ix–liii.
17. Nahar P. C., Ghosh K. *Jainism: Precepts and Practice. An Epitome of Jainism being a Critical Study of its Metaphysics, Ethics and History etc. in Relation to Modern Thought*. Delhi: Caxton Publication, 1988 (1st ed. 1917).
18. Neumann Ch. F. *Catechism of the Shamans*. London: Oriental Text Fund, 1831.
19. Parpola A. Publications of Great Indologist Fr. Albrecht Weber // *Remota Relata, Studia Orientalia*. Vol. 97. Helsinki: Finnish Oriental Society, 2003, pp. 189–219.
20. Schubring W. *The Doctrine of the Jainas*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000 (1st ed. 1962).
21. Stache-Rosen V. *German Indologists. Biographies of Scholars in Indian Studies Writing in German with a summary of Indology in German Speaking Countries*. New Delhi: Max Mueller Bhavan, 1990.
22. Stevenson S. *The Heart of Jainism*. Delhi: Munshiram Manoharlal, 1995 (1st ed. 1915).
23. Sunavala A. J. *Vijaya Dharma Sūri. His Life and Work*. Cambridge: At the University Press, 1922
24. Sunderland J. C. C. (ed.) *Reports of Cases determined in the Court of Sudder Dewanny Adawlut with Tables of Names of the Cases and Principal Matters*. Vol. V: *Select Cases from 1832 to 1834 Inclusive*. Calcutta: G. H. Huttman, Bengal Military Orphan Press, 1843.
25. Tessitori L. P. *Vijaya Dharma Sūri. A Jain Ācārya of the Present Day*. Calcutta: Baptist Mission Press, 1917. (Ser.: Studies in Cross-cultural Philosophy of Traditions and Cultures (SCPT. Vol. 22). New York: Springer, 2017.
26. Weber A. F. Ueber die heiligen Schriften der Jaina. *Indische Studien*. Jg. 16 (1883), SS. 1–90; *Indische Studien*. Jg. 17 (1885), SS. 211–479.
27. Zachariae Th. Berichte iiber die Jains bei Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts. *Festschrift Moriz Winternitz 1863 – 23 Dezember 1933*. Hg. O. Stein & W. Gampert. Leipzig: Otto Harassowitz, 1933, SS. 174–184.
28. Zydenbos R. *Jainism: Today and its Future*. Munchen: Manya Verlag. 2006.

Информация об авторе

Железнова Наталья Анатольевна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Отдела истории и культуры Древнего Востока, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия; natali-zheleznov@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7029-0806>.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 22.08.2023; одобрена рецензентами 25.09.2023; принята к публикации 01.10.2023; опубликована 10.11.2023.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.



PHILOSOPHY OF THE EAST

Zheleznova N. A. "Quo vadis?": problems and prospects of studying Jainism
Orientalistica. 2023;6(3-4):607–621

Information about the author

Natalia A. Zheleznova — Ph. D, Senior Research Fellow, Department of History and Culture of the Ancient East, Institute of Oriental studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; natali-zheleznov@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7029-0806>.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 22.08.2023; approved after reviewing 25.09.2023; accepted for publication 01.10.2023; published 10.11.2023.

The author has read and approved the final manuscript.

PHILOSOPHY OF THE EAST

History of Philosophy

ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

История философии

Научная статья

Философские науки

УДК 1(091)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-622-642>

Универсальная религия: пути реализации в учениях Свами Вивекананды и Н. К. Рериха

Любовь Евгеньевна Жукова

*Русская христианская гуманитарная академия, Санкт-Петербург, Россия,
zhukowa@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6188-7643>*

Аннотация. В статье рассматриваются взгляды на концепцию «универсальной религии» в работах индийского общественного деятеля Свами Вивекананды и русского художника Н. К. Рериха. Межрелигиозные разногласия являются одной из наиболее серьезных проблем современного общества. Поиски способов устранения этих разногласий делают актуальным изучение творческого наследия мыслителей, предложивших свое видение единой для человечества религии. Целью настоящей работы является компаративный анализ проектов религиозного единения в религиозно-философских трудах Свами Вивекананды и художественно-публицистическом творчестве Николая Рериха. Исследование проводится посредством герменевтического и сравнительно-исторического подходов. Проводится сравнение представлений мыслителей о лежащем в основе проекта единой религии Боге, а также отношения философов к ритуальной стороне религий. Рассматриваются пути развития проектов Вивекананды и Рериха в настоящее время. В результате исследования выявляется близость философских подходов индийского и русского мыслителей к идее реализации единой религии. Философы разделяют взгляды на божественное как безличный Абсолют, а также уважительное отношение к обрядовой стороне религии. Разница в подходах мыслителей обусловлена особенностями их творческих предпочтений. Автор приходит к выводу об одинаковой ценности и жизнеспособности их проектов религиозного единения в реальности.

Ключевые слова: индийская философия, Вивекананда, Николай Рерих, Рамакришна, неоведанта, адвайта-веданта, универсальная религия, культура, Пакт Рериха, пути богопостижения



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



Для цитирования: Жукова Л. Е. Универсальная религия: пути реализации в учениях Свами Вивекананды и Н. К. Рериха. *Ориенталистика*. 2023;6(3):000-000. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-622-642>.

Original article

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-622-642>

Philosophy studies

Universal Religion: Ways of Realization in the Teachings of Swami Vivekananda and N. K. Roerich

Lyubov E. Zhukova

Russian Christian Humanitarian Academy, Saint Petersburg, Russia,
zhukowa@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6188-7643>

Abstract. The article deals with the views on the concept of “universal religion” in the works of the Indian public figure Swami Vivekananda and the Russian artist N. K. Roerich. The one of the most serious problems of today’s society are interreligious differences. Searching for ways to eliminate these differences makes it relevant to study the creative legacy of thinkers who proposed their vision of a single religion for humanity. The purpose of this work is a comparative analysis of projects of religious unity in religious-philosophic works of Swami Vivekananda and in artistic and journalistic works of Nicholas Roerich. For the purpose of the research the author uses hermeneutical and comparative-historical approaches. The comparison of the conceptions of the Divine underlying on the basis of a single religion projects, as well as the attitude of the philosophers to the ritual side of religions are carried out. The development paths of Vivekananda and Roerich's projects at the present time are considered. The research reveals the closeness of the philosophical approaches of Indian and Russian thinkers to ways of realization of a single religion. Philosophers have similar views on the divine as an impersonal Absolute, as well as a respectful attitude to the ceremonial side of religion. The difference in the approaches of thinkers caused by the peculiarities of their creative preferences. The author concludes about the equal value and viability of their projects of religious unity in reality.

Keywords: Indian philosophy, Vivekananda, Nicholas Roerich, Ramakrishna, neove-danta, advaita Vedanta, universal religion, culture, the Roerich Pact, ways of God realization

For citation: Zhukova L. E. Universal Religion: Ways of Realization in the Teachings of Swami Vivekananda and N. K. Roerich. *Orientalistica*. 2023;6(3-4):622-642. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-622-642> (in Russian).



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



*Веданта проповедует единый принцип,
который лежит в основе каждой религии,
и допускает различные методы.*
Свами Вивекананда

*Пусть накажет меня Бог —
я не оставлю самое Прекрасное,
что нас приводит к Нему.*
Н. К. Рерих

Введение. О двух философах

Творческое наследие двух великих личностей — Свами Вивекананды (1863–1902) и Николая Константиновича Рериха (1874–1947) стало основательным вкладом в сокровищницу мировой религиозно-философской мысли. Пламенные выступления борца за национальную независимость Индии, неутомимого общественного деятеля и талантливого религиозного реформатора содержат много общих идей с теми, что в более сдержанном, рассудительном и одухотворенном стиле были изложены именитым русским художником, мыслителем и крупным ученым в его статьях и художественных произведениях. Принадлежа к разным мировым древнейшим культурам, оба мыслителя творили в переломные как для своих родных стран, так и всего человечества исторические эпохи, а их философские воззрения оказались востребованы и много десятилетий спустя.

Общественная деятельность Вивекананды пришлась на последние десятилетия XIX в. Жизненный путь философа был ярким, но очень коротким — он прожил всего 39 лет. Первый сборник трудов индийского мыслителя «Джняна-йога» (“Jnana-Yoga”) увидел свет в 1895 г. в Лондоне и Калькутте, а в России переводы его работ стали издаваться начиная с 1906 г. [Мезенцева, 1992, с. 179]. В это время представители передовых слоев российской интеллигенции проявляли глубокий интерес к достижениям восточной мысли, чему немало способствовали исследования российских индологов И. П. Минаева, С. Ф. Ольденбурга, Ф. И. Щербатского, а также расширение культурных связей России и Индии. Работы отечественных востоковедов и оригинальные тексты индийской философии привлекли внимание Н. К. Рериха.

По признанию художника, интерес к «восточной мудрости» появился у него еще в детстве [Беликов, 1972, с. 211]. Этот интерес подогревали и нередкие визиты в дом его отца профессоров-индологов, и посещения заседаний восточного отдела Русского археологического общества, членом которого был Н. К. Рерих в студенческие годы. С работами Вивекананды русский мыслитель знакомится, будучи уже зрелым и авторитетным ученым. Одним из наиболее значимых аспектов творчества индийского философа стала разработка проекта «универсальной религии» как поиска путей согласования всех религий мира. Вопрос гармоничного религиозного синтеза проходит красной нитью и через все творчество Н. К. Рериха: его философские и научные труды, произведения художественной литературы и живописи.

Философские, социальные, этические взгляды Н. К. Рериха изучены отечественными исследователями столь же тщательно, сколь и его художе-



ственное наследие. Среди наиболее известных работ, посвященных творчеству русского мыслителя — всесторонние монографии П. Ф. Беликова и В. П. Князевой, В. А. Росова [Беликов, Князева, 1972; Росов, 2002–2004], а также труды, раскрывающие отдельные аспекты воззрений Н. К. Рериха, среди которых статьи Е. П. Маточкина, А. М. Шустовой, М. Д. Скачковой [Маточкин, 2005; Скачкова, 2021; Шустова, 2019]. Учение индийского мыслителя подробно исследовано отечественными востоковедами В. С. Костюченко, Р. Б. Рыбаковым, О. В. Мезенцевой, Т. Г. Скороходовой [Костюченко, 1977; Мезенцева, 2003; Рыбаков, 1992; Скороходова, 2019; 2020], зарубежными учеными Н. Силом, Р. Джхани, С. Рэем [Jhanji, 2007; Ray, 2001; Sil, 1997]. Однако работы, в которых проведена сравнительная оценка философских идей Н. К. Рериха и Свами Вивекананды пока еще не появились. Такая оценка позволила бы не только осветить малоизученные грани творчества философов, но и сделать выводы о наличии преемственности отдельных аспектов их учений. В этой статье автор попытается восполнить этот пробел, рассмотрев взгляды философов на идею единства религий мира и выявив точки соприкосновения разных аспектов этой идеи.

Формирование религиозного мировоззрения Вивекананды началось еще в детстве. Мать его была глубоко верующей шиваиткой, а отец, зажиточный адвокат Вишванатх Датта, имел либеральные взгляды в отношении религиозно-кастовых вопросов, принимал в своем доме людей разных социальных статусов [Костюченко, 1977, с. 44] и воспитал своего сына свободно мыслящей личностью, чуждой религиозному фанатизму. Позднее на это воспитание наложились знания, полученные в Президентском колледже Калькутты и Шотландском церковном колледже, увлечение идеями французского просвещения и трудами западных философов. Все это обусловило широту религиозного мировоззрения Вивекананды. В семье Николая Рериха тоже не придавалось значения внешней стороне религии. Отец художника, известный нотариус Константин Федорович Рерих, был лютеранского вероисповедания [Беликов, 1994, с. 19] и в воспитании сына делал акцент не на соблюдении церковной обрядности, а на развитии в себе чести, трудолюбия и доброжелательности к ближним. Юный Николай, учась одновременно в Академии художеств и на юридическом факультете Петербургского университета, посещал православные богослужения, общался со священниками. Кроме того, он обратился и к иконописи — хотя, как и многие художники его времени, скорее с целью заработка [Беликов, Князева, 1972, с. 17], — параллельно развиваясь как историк и археолог и формируя свое видение религиозной живописи и собственный взгляд на развитие культур и религий мира.

В путях, которые привели наших философов к идее единства религий, усматривается несомненная связь. Юного Вивекананду, разрывающегося между философским агностицизмом и глубокой верой, судьба приводит в окружение бенгальского проповедника Рамакришны Парамахамсы. Учение Рамакришны, в основах которого лежат идеи Единого Бога, отрицание кастовых предрассудков, антидогматизм как путь к решению межрелигиозных конфликтов [Скороходова, 2014, с. 318], находит, хотя и не сразу, отклик в душе склонного к интеллектуальным исканиям Вивекананды. Философ



принимает от своего учителя и убежденность в единстве всех религий мира, разными путями ведущих человека к Богу. Именно это убеждение станет позднее основой проекта «универсальной религии» Вивекананды. Идея равноценности всех религий возникнет позднее и в жизни Николая Константиновича как весомый аргумент в пользу принципа Единства, к которому русский ученый придет своим путем. Рано зародившийся интерес к Востоку побуждает мыслителя с юности по крупицам собирать сведения о странах Азии, особенно — Индии. Он уделяет внимание и теософскому движению, опирающемуся на идеи индуизма и буддизма. С 1905 г. индийская тематика появляется в литературном и живописном творчестве ученого [Беликов, 1972, с. 212]. Специфика влияния восточной философской мысли на мировоззрение Рериха заключается в том, что он творит в русле философско-религиозных обобщений, воплощаемых в виде художественных образов. С оригинальной индийской философской мыслью русский философ впервые знакомится по трудам Вивекананды и Рамакришны [Беликов, Князева, 1972, с. 106].

Несомненно, неординарная личность индийского санньясина с активной жизненной позицией не могла не привлечь внимание столь же деятельного русского мыслителя. Восхищение Рериха фигурой Вивекананды особенно видно в наделинии им индийца эпитетом «огненный». Огонь, самая значимая стихия для Н. К. Рериха, обретает в его творчестве роль всемогущей и всепроникающей энергии, способной к очищению и преображению мира [Рерих, 2015(7), с. 206; Рерих, 2015(3), с. 213; Рерих, 2015(9), с. 337]. Идеи Вивекананды находят отклик во взглядах Николая Рериха и благодаря трепетному отношению индийского философа к искусству — высшей ценности в системе взглядов русского художника, «сердцу народа» [Рерих, 2015(6), с. 318]. Известно, что Вивекананда писал стихи, великолепно пел. Наш соотечественник находит в выступлениях индийского патриота редкие слова о ценности искусства в жизни человека. Наверняка, не случайно, раскрывая понимание разными народами Единого Бога в своем эссе «Бог», Рерих приводит мысли «мудрого» Вивекананды о неприемлемости замены слова «Бог» на иное слово, поскольку любая замена была бы похожа на «первобытные искания» [Рерих, 2015(1), с. 441] связанного человеческого ума.

Бог

Идее Единого Бога как основания для концепции «универсальной религии» посвящены значительные фрагменты в трудах Вивекананды. Выступая перед западными слушателями, индийский мыслитель старается убедительно донести мысль о бесконечном многообразии аспектов Божественного — одинаково почитаемого всеми народами — мира. Бог, по словам Вивекананды, является «единственным признанием универсальности» [Vivekananda, 1947-1964, vol. II, p. 381].

В духе своего наставника Рамакришны, проповеди которого пронизаны доходчивыми для простого слушателя сравнениями, Вивекананда иллюстрирует представление о Боге в умах разных людей наполнением водой сосудов разной формы. Вода, способная принимать форму любого сосуда, ассоцииру-



ется у философа с единым Богом [Vivekananda, 1947–1964, vol. II, p. 384]. Для аудитории, воспитанной в западной философской традиции, индийский мыслитель предлагает «ведантистское переложение» [Костюченко, 1983, с. 199] идей Николая Кузанского. Бог при этом предстает центром круга, а каждый верующий стремится к этому центру по своему радиусу. Именно движение по разным радиусам обуславливает различия между религиями. Неоднократно в речах Вивекананды звучат и аналогии, относящиеся к индийской религиозно-философской мысли. Так, философ напоминает шлоку 7.7 из «Бхагавад-гиты», где Кришна называет себя нитью, на которую все нанизано, как жемчуг [Vivekananda, 1947–1964, vol. II, p. 381]. Жемчужинам философ уподобляет религии мира. Интересно, что первой картиной, написанной русским художником на Востоке, становится «Жемчуг исканий». На полотне на фоне снежных вершин Гималайских гор изображены учитель и его ученик, перебирающие жемчужное ожерелье. К известным интерпретациям символики этой картины (см. например: [Беликов, Князева, 1972, с. 162; Князева, 2004, с. 60; Фосдик, 2002, с. 239] можно добавить изображение Н. К. Рерихом идеи поиска Божественного начала.

Идея Единого Бога звучит у Николая Рериха в очерке 1924 г. «Струны земли» из уст проводника, олицетворяющего народную мудрость, зачатую не уступающую книжному знанию в произведениях мыслителя. «Ведь должны люди наконец признать, что Бог Един и Служение Ему Едино?» [Рерих, 2015(11), с. 536], — вопрошает проводник. По мнению Николая Константиновича, за словами проводника стоит призыв «мужественного Вивекананды» о признании восточными народами величия Христа, о поиске понимания между верующими. В выступлении Рериха против «невежественных отрицаний» явно слышны отголоски убеждений индийского мыслителя.

Свами Вивекананда раскрывает принцип единства Бога через перечисление присущих разным религиям имен Высшего начала. Анализ его работ показывает, что перечень этих имен составляет в зависимости от состава аудитории мыслителя. Так, на Западе Вивекананда определяет Бога как мировой разум или мировую жизнь и отождествляет его с Христом, Буддой, Аллахом, Иеговой, Брахманом [Vivekananda, 1947–1964, vol. II, p. 144, 231; vol. IV, p. 8]. В лекциях же из цикла «От Коломбо до Алморы», прочитанных философом на родине после возвращения из Америки в 1897 г., он призывает почитать Бога, «которого знали наши предки и к кому обращались со словами: “То, что существует, едино; мудрецы называют Его разными именами”» [Vivekananda, 1947–1964, vol. III, p. 384] и приводит имена только индуистских божеств — Вишну, Шивы, Шакти, Ганапати. О множестве имен Бога говорит и Н. К. Рерих, указывая, что, «сложенные воедино, они дают трогательную симфонию всего самого лучшего» [Рерих, 2015(1), с. 438]. При этом, начиная свое эссе «Бог» со слов родного художнику православного «Символа веры», далее он называет Бога «Дыханием всех Дыханий», «Атманом всего Сущего», в чем явно присутствует влияние индийской философской мысли.

В работах Николая Рериха обнаруживается стремление представить идею Божественного начала доступной человеческому пониманию. Показательной в этом отношении является серия его работ «Знамена Востока», содержащая



сюжеты с участием Будды, Христа, Мухаммада, Конфуция, Лао-цзы, Сергия Радонежского. Почитаемые в разных (часто враждующих) религиях боже-ства, святые, реальные исторические личности выступают в этих картинах простыми людьми, называемыми художником Учителями Востока. Такая концепция представления духовных подвижников содержит ведантист-скую мысль о божественности человека. Великие личности, изображенные Н. К. Рерихом в рамках одной серии, призваны выражать не только отмечен-ную Беликовым идею единства человечества [Беликов, Князева, 1972, с. 214], но и идею Единого Божественного начала.

Описывая Бога путем перечисления божественных атрибутов, Вивекананда часто приводит качества всемогущества и всеведения. Эти качества, по его словам, очевидны и «не нуждаются в аргументах для дока-зательства самого факта тотальности» [Vivekananda, 1947–1964, vol. V, p. 269] Бога. Еще одним важным для философа атрибутом является благость Бога. Отмечая, что Бог находится за пределами добра и зла [Vivekananda, 1947–1964, vol. I, p. 377], Вивекананда считает, что добро — это более непо-средственное проявление Бога, чем зло. Перечни божественных атрибу-тов, приводимых индийским философом в своих выступлениях, в большей мере имеют отношение к катафатическому богословию, что можно объ-яснить стремлением Вивекананды к рационалистическому образу мысли. Напротив, Николай Константинович в уже упомянутом эссе «Бог», где наиболее полно отражены его взгляды на Божественное, демонстрирует приверженность апофатическому богословию. Мыслитель применяет к Богу эпитеты Неизреченный, Несказуемый, Непознаваемый, Беспредельный, что свидетельствует о влиянии на мировоззрение Рериха православной тра-диции. Это же влияние проявляется и в более раннем его стихотворении «Благословенному», написанном в 1918 г. Будучи по поэтической форме и образам сходным с творчеством Р. Тагора [Беликов, Князева, 1972, с. 138], это произведение содержит и близкое русскому философу апофатическое описание Божественного Лица.

Для обоснования концепции «универсальной религии» Вивекананда задается вполне справедливым вопросом о том, личного или безличного Бога смогли бы принять все религии мира. Он приходит к выводу, что «все-мирная религия, цель которой — удовлетворить каждого» [Vivekananda, 1947–1964, vol. II, p. 141], должна быть основана на идее безличного Бога, который включает в себя всё во Вселенной. Поэтому в его выступлениях, особенно перед западной аудиторией, видно стремление показать ущерб-ность идеи личного Бога перед идеей Бога безличного. Почитание личного Бога становится в его представлении лишь этапом на пути к познанию Абсолюта. «Нам надлежит превзойти личного Бога (Ишвару) и достигнуть Абсолютного Брахмана» [Vivekananda, 1947–1964, vol. VII, p. 41], — заявляет индийский мыслитель. Аргументом в пользу почитания безличного Бога, по мнению Вивекананды, является пример высоконравственных людей, «вели-ких мировых деятелей, исполинов-работников», среди которых больше всего почитателей Абсолюта. Сравнивая идею личного и безличного Бога, фило-соф отождествляет личного Бога с «маленьким человеком», а безличного



Бога — с существом, включающим в себя и человека, и животное, и ангела, и нечто большее [Vivekananda, 1947–1964, vol. II, p. 319]. Подобное сравнение приводит Н. К. Рерих: «Если бог несознательного народа сидит на краю ничтожного шарика, то высокий дух взирает в Беспредельность» [Рерих, 2016, с. 44]. По мнению В. В. Волкова, русский философ заимствует адвайтистское понимание Бога частично из учения Вивекананды [Волков, 2020, с. 21]. В защиту идеи безличного Бога у Рериха звучит призыв «не унижать Беспредельность» свойственными человеку антропоморфными представлениями о Высшем Духе.

Вопрос дистинкции личного и безличного аспектов Божественного почти не поднимается русским мыслителем, тогда как Вивекананда, будучи религиозным реформатором, вынужден освещать все грани этого различия, веками обсуждаемого сторонниками различных школ веданты. Почитание личного Бога является неотъемлемой частью и западных, и восточных верований, поэтому индийский философ стремится соблюсти баланс между двумя аспектами Божественного. «Пока мы связаны чувствами, мы обязаны видеть Бога, который является только Личным» [Vivekananda, 1947–1964, vol. III, p. 349], говорит он соотечественникам, большинство которых поклоняется Богу личному. Вивекананда считает, что через устранение религиозных разногласий лежит путь к процветающей Индии. Оба мыслителя осознают важность признания всеми верующими единства Бога. «Познание Единого Духа вносит в бытие единство любви и религии» [Рерих, 1922], — утверждает Н. К. Рерих, полагая идею Единого Бога основой для формирования единой мировой религии.

Способы почитания Бога

Вопросы теоретических оснований религии тщательно разрабатываются Свами Вивеканандой, тогда как в работах русского художника можно найти лишь отдельные пассажи, отражающие взгляды Николая Рериха на религию. Тем не менее восприятие мыслителями феномена религии весьма схоже. Так, по справедливому замечанию В. С. Костюченко, отношение Вивекананды к религии не было простым и однозначным [Костюченко, 1977, с. 85]. Будучи санньясином, т. е. не мысля себя вне веры, Вивекананда неоднократно приводит антитезы явлений в человеческом обществе, порождаемые религией. В их числе есть и самые сильные любовь и ненависть к ближнему, и самые благородные слова о мире и горькие осуждения, и самые кровопролитные войны и сострадание к страждущим [Vivekananda, 1947–1964, vol. II, p. 375]. По мнению философа, религии имеют тенденцию вырождаться в фанатизм и сектантство, и становятся «ничем не лучше партийной политики» [Vivekananda, 1947–1964, vol. II, p. 377]. Но религия жизненно необходима человечеству, поскольку только через нее происходит развитие личности. Только религия, являющаяся «познанием запредельного», составляет разницу между человеком и животным.

Для Рериха свойственно восприятие религии с точки зрения не только художника, но и ученого. Догматические особенности верований интересуют его преимущественно в плане науки. Во главе угла его стремлений лежит



формирование отнюдь не религиозной, а духовной культуры человечества [Егорова, 2007, с. 73]. Однако в его работах просматривается глубокая вера в Божественное и осознание ценности религий. Как и Вивекананда, Н. К. Рерих обеспокоен потерей современным ему обществом религиозных ориентиров, которые одни только и способны укрепить людей в «творчестве и мысленном, и вещественном» [Рерих, 1995–1996, т. 1, с. 570]. В своих путешествиях он отчетливо видит искажение религиозных идеалов священнослужителями и пренебрежение ими. Но постулат, что «религия, философия, наука, искусство» являются вещами второстепенными по сравнению с торговлей и промышленностью, Николай Константинович совершенно не приемлет. Показательно одно из его пояснений символики Знамени Мира, разработанного им для обозначения объектов культурного наследия, подлежащих защите в рамках Пакта Рериха — международного договора о защите культурных ценностей. Николай Рерих указывает, что знак Троицизма на Знамени Мира означает религию, знание и искусство в кольце Культуры [Рерих, 1995–1996, т. 2, с. 202].

Вивекананда представляет структуру религий как состоящую из трех частей: философии, мифологии и ритуала. Философия излагает основные принципы, цель и средства достижения религии, мифология становится конкретизацией философии в воображаемых жизнеописаниях людей. А ритуал, будучи еще более конкретной частью, призван взывать к чувствам верующих [Vivekananda, 1947–1964, vol. II, p. 377]. Именно ритуал, по мнению индийского философа, вызывает вражду между верующими, которые противопоставляют очевидную для них внешнюю сторону религии «чуждым» верованиям.

Необходимость ритуала обосновывается Вивеканандой тем обстоятельством, что обычный человек не может постичь абстрактную идею без помощи символов и обрядов. «В некотором смысле мы можем мыслить только символами» [Vivekananda, 1947–1964, vol. I, p. 72], — заявляет философ, объявляя при этом символом всю Вселенную. Выполнение ритуальных действий, по убеждению Вивекананды, свойственно лишь низшим уровням духовного развития верующих, «детским садам религии» [Vivekananda, 1947–1964, vol. V, p. 216], на более же высоких уровнях надобность в них естественным образом отпадает. Но духовный рост индивида возможен только через ритуал. В интервью 1897 г. на вопрос, выступает ли Вивекананда за отмену ритуала, мыслитель однозначно отвечает «Нет, мой девиз — созидание, а не разрушение» [Vivekananda, 1947–1964, vol. V, p. 217]. Николай Рерих тоже критикует бездумные выполнения ритуалов, среди которых поклоны «темному углу», «увешивание себя амулетами», порожденные человеческим невежеством. Он глубоко удручен тем обстоятельством, что «свет познания заменен условными формулами религии» [Рерих, 2016, с. 74]. Столь же неприемлемыми представляются русскому мыслителю кровавые жертвоприношения Востока и корыстные интересы «толстых брахманов». Против «пустого» ритуализма и догматизма православной церкви направлена его мысль, выраженная в «послании махатм» советскому народу, переданному в 1926 г. в Москве Г. В. Чичерину: «Вы упразднили церковь, ставшую рассадником лжи и суеверий» [Беликов, Князева, 1972, с. 178].



Наряду с критикой церковного института, русский философ не скрывает трепетного отношения к родной православной вере. Так, воспевая все грани своей Родины в письме 1935 г., Н. К. Рерих называет православие самой живой, «безнасильной, бесспорной, тактичной» религией. Находясь в это время в Монголии, он рисует образ России как страны «византийских куполов, церковного звона и синего ладана» [Рерих, 1995–1996, т. 1, с. 378]. Мыслитель высоко ценит русскую иконопись, призывая познавать «наши священные изображения». Николая Константинович — творческая личность, и его завораживает красота и неповторимость православных обычаев. Философ убеждается в единстве верующих, усматривая единство в разнообразных религиозных ритуалах. Он проводит параллели между рождественской елкой и буддийским «древом желаний», устройством алтарей различных храмов, возжиганием свечей и лампад для сопровождения молитв, замечая схожесть благовоний для богослужений. В пользу религиозного единства говорит мыслителю и изображение «буддийской легенды на фресках пизанского Campo Santo» [Рерих, 2015(11), с. 531], и сходство символов «индусской Тримурти — Троицы». В своих работах Н. К. Рерих приводит примеры многочисленных символов и изображений, почитаемых верующими разных мировых конфессий. Среди этих символов выступают чаша с пламенем, круг или колесо, образ рыбы. Но особенно часто философ упоминает знак креста [Рерих, 2015(2), с. 496; Рерих, 2015(5), с. 500; Рерих, 2015(11), с. 532; Рерих, 2015(10), с. 656; Рерих, 2015(13), с. 710], что понятно ввиду сильного влияния на него православной культуры.

Идею общезначимости символа креста можно обнаружить и в работах Вивекананды, утверждающего, что этот символ существовал не только до появления христианства, но и до появления Вед [Vivekananda, 1947–1964, vol. I, p. 74]. Философ использует этот пример, чтобы показать важность изучения обычаев и символики религий мира. Но, в отличие от Н. К. Рериха, в выступлениях индийского мыслителя выявляется стремление показать не схожесть религиозных ритуалов, а их бесконечное разнообразие и возможность нахождения единства среди этого разнообразия, подобно приведенному Г. Лалунгом действию единого света во множестве светильников [Lalung, 2022, p. 713]. Оказавшись в 1893 г. в Америке, где широкие массы только начинали знакомиться с обычаями «таинственного» Востока, Вивекананда был вынужден часто отвечать на вопросы американцев о жестоких обычаях сати, случаях самоубийств под колесницей Джаганнатха [Vivekananda, 1947–1964, vol. III, p. 468], отвергать упреки в идолопоклонстве индийцев и защищать индуистские религиозные обряды. Поясняя поклонение индийцев шивалингаму, он говорит: «Для христиан фаллос ужасен, а для индусов ужасно христианское таинство» [Vivekananda, 1947–1964, vol. II, p. 379], заключающееся в символическом употреблении плоти и крови Христа. Во время второй своей поездки на Запад Вивекананда выступает в августе 1900 г. на конгрессе по истории религий в Париже, оправдывая перед учеными культ шивалингама, уходящий корнями, по его утверждению, в один из гимнов «Атхарваеды» [Vivekananda, 1947–1964, vol. IV, p. 424]. Индийский философ до последних лет своей жизни был вынужден защищать индийский



ритуализм от нападков Запада, что неизбежно придает его работам индоцентристскую окраску.

Ради создания вдохновляющего идеала для соотечественников [Скороходова, 2019, с. 108] в своих выступлениях на родине Вивекананда представляет Индию источником самых возвышенных религиозных идей. Обращаясь к западной аудитории, философ также наделяет индийцев высокодуховными качествами. Потомки ариев, по его словам, постоянно совершенствуют свою душу и находят наслаждение не в физических удовольствиях, а в «развитии разума и интеллекта» [Vivekananda, 1947–1964, vol. V, p. 435]. Философ объявляет Христа азиатом, о чем, по его словам, свидетельствуют сравнения и образы Библии, упоминающие жару, яркое небо, пустыню, страдающих от жажды людей [Vivekananda, 1947–1964, vol. IV, p. 142]. Наконец, он делает чересчур смелый вывод о том, что все религиозные пророки были выходцами с Востока. Идею о восточном происхождении всех религий разделяет и Н. К. Рерих. Особенно он проникается этой мыслью во время своей центральноазиатской экспедиции (1923–1928), в которой, среди прочего, собирает материалы о пребывании Христа на Востоке, не противоречащие, по мнению Н. В. Сергеевой-Тютюгиной, текстам канонических Евангелий [Сергеева-Тютюгина, 2008, с. 346]. В эссе «Дары Востока», написанном в 1935 г., русский мыслитель говорит, что религия и философия «по справедливости должны быть отнесены именно к Востоку, к Азии» [Рерих, 1995–1996, т. 1, с. 450]. «Колыбелью всех религий, всех взлетов в Надземное» [Рерих, 1995–1996, т. 3, с. 517] называет Рерих Азию, подразумевая, по всей вероятности, Индию.

Не случайно, говоря о возможности единения человечества, Николай Константинович вспоминает учение индийского проповедника Рамакришны, который не был первым, кто провозгласил равноценность всех религий. Но именно голос Рамакришны был услышан и простыми людьми, и передовой интеллигенцией Индии, когда модернизирующееся индийское общество остро нуждалось в духовных ориентирах. Иллюстрациями единства религий у Рамакришны служат сравнения верующих разных конфессий с коровами одного стада, которые разделяются только ночью [Провозвестие Рамакришны, 2019, с. 226], либо с лягушками в пруду, дальше которого они не видят [Мюллер, 1913, с. 133]. Вивекананда и Н. К. Рерих заимствуют идею равноценности всех религий у бенгальского проповедника, но пути реализации ее в жизнь в учениях философов значительно расходятся.

Пути реализации универсальной религии

Утверждая истинность всех религий как разных путей к Единому Богу, Рамакришна настаивает на строгом следовании предписаниям только своего вероучения. Только такое упорное почитание Бога способно привести верующего к своей цели, как человека, который хочет видеть Джаяганнатха, но идет к югу, вместо того чтобы идти к северу, вера непременно приведет к Джаяганнатху [Провозвестие Рамакришны, 2019, с. 21]. Вивекананда отступает от этого принципа. «Если вы хотите быть религиозными, не входите в ворота каких-либо организованных религий» [Vivekananda, 1947–1964,



vol. I, p. 474], — заявляет он, комментируя западным слушателям шлоку 3.35 из «Бхагавад-гиты» в одной из своих поздних лекций. Философ утверждает, что такие религии останавливают развитие индивида. Беспристрастное изучение религий, но без связывания себя с какой-либо из них — подобно пчеле, которая не связывается с одним цветком, — дает человеку возможность избежать религиозного фанатизма. Такое отрицание буквального следования догмам одной религии позволяет индийскому мыслителю указать на наличие «духовной основы, общей для всех религий» [Рыбаков, 1981, с. 101], и объявить этой основой веданту.

В выступлениях Вивекананды сочетаются два противоречивых утверждения. С одной стороны, философ приветствует множественность верований, называя вариативность признаком жизни и «планом природы». С другой — он заявляет, что должна существовать религия одинаково приемлемая для всех верующих, и пытается доказать, что этой религией является веданта. Задачу согласования стремлений всех религий Вивекананда ставит именно перед ведантой, способной найти «золотую нить единства» [Vivekananda, 1947–1964, vol. II, p. 125], проходящую через все верования. Только веданта, по мнению мыслителя, проповедует идею Бога, которого может принять все человечество, имея в виду концепцию Безличного Личного Бога. Одним из самых весомых аргументов в пользу распространения веданты в выступлениях Вивекананды становится тезис о ее согласованности с наукой. «Адвайта — единственная религия, которая согласуется с новейшими исследованиями» [Vivekananda, 1947–1964, vol. II, p. 138], — заявляет он. Стоит признать, что, хотя доказательства философа научности веданты не выдерживают серьезной критики [MacGregor, 1995, p. 29–49], сам факт выдвижения этого тезиса в глазах рационалистичного Запада был способен произвести определенный эффект на аудиторию. В числе прочих преимуществ веданты Вивекананда подчеркивает ее толерантный характер, что должно выделять ее на фоне других религий, соперничающих друг с другом в привлечении своих последователей.

Николай Рерих глубоко убежден в существовании универсальных религиозных истин. «В нашей семье давно произошло объединение религий» [Рерих, 1995–1996, т. 3, с. 517], — сообщает он в письме от 15 апреля 1947 г., добавляя, что сам он занимался иконописью, украшал православные храмы, способствовал строительству буддийского и мусульманского храмов, а его супруга и сын написали книги о буддизме. Но мыслитель не стремится заявлять об этом во всеуслышание, считая, что «на дальних расстояниях приходится лишь давать главные постулаты» [Рерих, 1995–1996, т. 3, с. 517], среди которых Знамя Мира, единение, образование молодежи, культура. Не умаляя роли религии в обществе, на первый план в своих философских воззрениях Н. К. Рерих выдвигает не религию, а культуру. Именно культура становится для русского мыслителя, говоря словами А. М. Шустовой, «волшебным» веществом [Шустова, 2019, с. 894], связывающим все стороны жизни человека. Если у Вивекананды человека от животного отличает религия, то у Рериха этим необходимым элементом человеческой жизни является культура: «Как бы ни озверели люди, они все же объединенно замолкают при



звуках мощной симфонии и прекращают препирательства в музее или под сводами Парижской Богоматери» [Рерих, 2015(12), с. 371].

Воспитание религиозного сознания человечества Рерих предполагает посредством культуры. Мыслитель называет культуру «прибежищем, где дух человеческий находит пути к религии» [Рерих, 1995–1996, т. 1, с. 83], а «Прекрасному и Мудрому» как важнейшим проявлениям культуры он придает значение «столпов Религии» [Рерих, 2015(4), с. 217]. Культурное возрождение народов, столь необходимое для переломной эпохи, в которой творит мыслитель, становится в работах русского философа основным фактором единения человечества, поскольку истину Красоты способен почувствовать каждый. Среди размышлений Николая Константиновича об искусстве и творчестве звучат его пророчества о проявлении «Великого Лица Единой Религии» [Рерих, 1922], которое неминуемо последует за возрождением Красоты. Культура, искусство, красота обретают во взглядах Н. К. Рериха силу молитвы Богу. «Красотой молимся», — возвещает он, показывая тем самым еще один путь к Всевышнему, доступный каждому индивиду.

Если Вивекананда видит единение верующих задачей веданты, то русский мыслитель ту же задачу ставит перед культурой, ведущей, по его мнению, через созидательный труд к духовному единению народов. «Познающий священные устои культуры оценивает и великий единый Свет» [Рерих, 2015(8), с. 269], — считает Николай Рерих. Он убежден, что человек, который идет путем Культуры, становится «терпимым и всевещающим». Примечательно, что Вивекананда делает акцент на необходимости расширить понятие терпимости, поскольку «так называемая терпимость часто является богохульством» [Vivekananda, 1947–1964, vol. II, p. 374]. Он считает, что вместо терпимости необходимо использовать термин «принятие» (assentance). Принятие, а не исключение «чужих» религий индийский философ призывает установить в качестве главного лозунга. Сходный призыв оформлен в учении «Живой Этики» в канон «Господом твоим» [*Учение Живой Этики*, 2018, с. 176], преследующий цель преодоления межрелигиозной вражды и нетерпимости. Этот принцип явно указывает на «надконфессиональность и онтологическую толерантность» [Егорова, 2007, с. 77] учения «Живой Этики», однако из уст самого Николая Константиновича, стремящегося к той же цели, звучат лозунги «искусство и знание» и «мир через культуру». Очевидно, что натуре художника такие лозунги ближе, нежели призывы санньясина к веротерпимости.

Оба мыслителя не ограничиваются лозунгами, разделяя активную жизненную позицию. В 1897 г. Вивекананда основывает религиозно-общественную организацию «Миссия Рамакришны», целью которой устанавливает проповедь идей своего учителя, а также практическое внедрение этих идей в жизнь. Деятельность организации, по его убеждению, должна вестись в русле «установления братства между последователями различных религий» [*The Life of Swami Vivekananda...*, 1960, p. 501]. Интересно, что среди методов действия «Миссии» Вивекананда перечислял не только распространение идей веданты, но и «продвижение и поощрение искусства и про-



мышленности» [*The Life of Swami Vivekananda...*, 1960, p. 502], делая акцент на значимости культуры для общества. В свою очередь, Н. К. Рерих воплощает свои призывы в создании упомянутого выше Пакта Рериха, института «Урусвати», проекта кооперативов. Наиболее известен из них Пакт Рериха, ставший первым в мире международным договором о защите культурных ценностей, опубликованный в 1929 г., а позднее подписанный в 1935 г. рядом стран Северной и Южной Америки. Считая культуру одной из высших ценностей человечества, мыслитель придавал исключительную значимость задаче сохранения памятников культуры. Сам Пакт, возникновение которого в XX в. нашей эры, по мнению Л. В. Шапошниковой, было «обусловлено кризисным состоянием многих творческих направлений» [Шапошникова, 2011, с. 40], преследовал цель увековечивания культурно-исторической памяти народов и формирования культурного многообразия общества в целом. Рассмотрение Пакта Рериха в контексте учения «Живой Этики» открывает его сущность как важнейшего звена космической эволюции, в ходе которой происходит размытие различий между религиями и заложение основ новой Религии Святого Духа, о которой упоминала в своих письмах Е. И. Рерих [Егорова, 2007, с. 90].

Проекты мыслителей продолжают жить и в наши дни. «Миссия Рамакришны» представляет собой авторитетную на родине Вивекананды организацию с развитой сетью филиалов и представительств по всему миру. Она активно ведет благотворительную и просветительскую деятельность, способствует международному обмену культурными ценностями, а также продвигает идею единства всех религий. Концепции Пакта Рериха нашли отражение в Гагской конвенции о защите культурных ценностей в случае вооруженного конфликта, принятой 14 мая 1954 г. Поскольку Гагская конвенция показала свою нежизнеспособность, регулярно поднимаются вопросы возврата к изначальному проекту Пакта Рериха. Так, в 2017 г. Музеем Знамени Мира им. Рериха начата акция по сбору подписей в пользу принятия Пакта Россией и всем мировым сообществом [Скачкова, 2021, с. 106].

Исследователи неоднократно указывали на несостоятельность идей Вивекананды и Н. К. Рериха. К примеру, В. С. Костюченко считал проект «универсальной религии» индийского мыслителя утопичным [Костюченко, 1977, с. 92], аргументируя это, среди прочего, неотъемлемостью нетерпимости для верующих, материальной заинтересованностью «служителей культа», использованием религиозных конфликтов правящими группами. В адрес Н. К. Рериха также звучала критика о преувеличении мыслителем роли искусства и «силы духа» в жизни человека [Беликов, Князева, 1972, с. 99], об игнорировании реальных возможностей мира, в котором жил художник. Примечательны ироничные выводы И. Э. Грабаря о мнимой популярности живописи Николая Рериха в США, где его картины имели успех «только у узкого кружка богачей, пустившихся после войны в мистику, падких на оккультизм и всякую потусторонность» [Грабарь, 1937, с. 295].

С этими критическими замечаниями в адрес индийского и русского мыслителей можно согласиться только, если рассматривать их творчество в краткосрочном периоде, в реалиях современного им мира. Однако, оценивая их



идеи в дальней перспективе, нельзя не поразиться широте и свободе мысли обоих философов, гуманизму и дальновидности их воззрений.

Свами Вивекананда отчетливо видел всю тяжесть положения народных масс в Индии, осознавал сложность задачи религиозного единения не только верующих всего мира, но даже и своей страны. В поздних работах он признает, что, несмотря на древность веданты, на принятие ее идей обществом потребуются тысячи лет [Vivekananda, 1947–1964, vol. VIII, p. 139]. Он делает дальновидный прогноз о предстоящем долгом непонимании между мировыми религиями. Русский художник, в свою очередь, близким ему «языком символических образов искусства» [Князева, 2004, с. 5] предсказывает грядущие мировые войны, победу своей Родины, стремление растерянного общества к нравственному возрождению. Николая Константиновича глубоко волнует наступление торжества «механической цивилизации», нацеленной на создание материальных благ и комфорта. Наряду со своими реалистичными оценками текущих и будущих событий и Вивекананда, и Рерих упорно продвигают идеи единения общества, воплощая их при этом в жизнеспособных проектах.

Интуитивно предвидя тенденцию к глобализации общества и связанную с этой тенденцией необходимость устранения межрелигиозных противоречий, мыслители способствуют воплощению в жизнь сложной и противоречивой концепции единой религии. Индийский монах выбирает для этого путь распространения учения веданты, признающей, что весь мир пронизан единым духом. Русский художник идет путем убеждения мирового сообщества в том, что высшая ценность человечества — культура. Оба этих пути находят своих последователей, а свидетельства их реализации говорят о необратимости процессов единения человечества.

Заключение

Итак, можно констатировать близость философских воззрений Свами Вивекананды и Н. К. Рериха в опоре и того, и другого на концепцию «универсальной религии». Оба мыслителя разделяли представление о Божественном как безличном Абсолюте. При этом, если для принадлежащего к индуистской религиозной традиции Вивекананды такое представление Бога было вполне естественно, то в отношении Н. К. Рериха, воспитанного в православии, стоит говорить о влиянии на него индийской философской мысли. Это влияние проявилось в именовании им Бога свойственными индийской религиозной традиции понятиями, а также в стремлении к указанию на божественность человека. Особенности концепции Бога в работах Вивекананды присущее стремление согласовать западные и восточные религиозные традиции, тогда как Николай Рерих более тяготел к традиции восточной. Мыслители сходным образом относились к феномену религии, признавая религию неотъемлемым элементом общества, но не приемля религиозного фанатизма и пустой обрядности. Вивекананда демонстрировал уважение к религиозным обычаям всех верований, а Рерих воспевал их красоту и стремился продемонстрировать единство в своих художественных и литературных произведениях. Но для русского мыслителя феномен религии оказался



подчиненным более близкому для него феномену культуры. Именно это отличие во взглядах на религию обусловило разность выбираемых философами путей к религиозному единению человечества. Вивекананда избрал путь религиозной реформации, а Рерих акцентировал внимание на развитии и сохранении мирового культурного наследия.

Разница в выборе Вивеканандой и Н. К. Рерихом способов достижения одной цели в очередной раз продемонстрировала высокий потенциал учения, одинаково почитаемого обоими мыслителями, бенгальского проповедника Рамакришны, неоднократно указывавшего на значимость всех путей познания Высшего начала. Рамакришна лишь придал этой идее новую силу, корни же ее уходят в глубину веков. Вивекананда и Николай Рерих, в свою очередь, разработали свои одинаково ценные и жизнеспособные парадигмы воплощения идеи единения в действительность. Внимание Вивекананды к духовному, а не ритуальному содержанию вероисповеданий, важность для Рериха культурного развития каждой личности остаются актуальными и для нашего времени. Подходы мыслителей к решению проблемы духовного единения человечества не только опередили их эпоху, но и на столетия вперед задали развитию цивилизации четкий вектор, следование которому поможет человечеству сделать это развитие прогрессивным.

Список литературы / References

1. Беликов П. Ф. Николай Рерих и Индия. *Страны и народы Востока*. Под общ. ред. Д. А. Ольдерогге. М.: Наука, 1972. С. 211–236 [Belikov P. F. Nicholas Roerich and India. *Countries and People of the East*. Ed. by D. A. Olderogge. Moscow: Nauka, 1972, pp. 211–236 (in Russian)].
2. Беликов П. Ф. Рерих: опыт духовной биографии. Новосибирск: ИЧП «Лазарев В. В. и О», 1994 [Belikov P. F. Roerich: Experience of Spiritual Biography. Novosibirsk: ICHP "Lazarev V. V. and O", 1994 (in Russian)].
3. Беликов П. Ф., Князева В. П. Рерих. М.: Молодая гвардия, 1972 [Belikov P. F., Knyazeva V. P. Roerich. Moscow: Molodaya gvardiya, 1972 (in Russian)].
4. Волков В. В. Онтологические аспекты философской концепции Н. К. Рериха. *Актуальные проблемы гуманитарных и социально-экономических наук. Международный электронный научный журнал*. 2020. Специальный выпуск. С. 20–25 [Volkov V. V. Ontological Aspects of N. K. Roerich's Philosophical Concept. *Actual Problems of Humanities and Socio-economic Sciences. International Electronic Scientific Journal*. 2020. Special issue, pp. 20–25 (in Russian)].
5. Грабарь И. В. *Моя жизнь: автобиография*. М. – Л.: Искусство, 1937 [Grabar' I. E. *My Life: Autobiography*. Moscow – Leningrad: Iskusstvo, 1937 (in Russian)].
6. Егорова М. Н. *О Сокровенных истинах Учения Жизни*. М.: Прологъ, 2007 [Egorova M. N. *About the Hidden Truth of the Teaching of Life*. Moscow: Prolog, 2007 (in Russian)].
7. Костюченко В. С. *Вивекананда*. М.: Мысль, 1977 [Kostyuchenko V. S. *Vivekananda*. Moscow: Mysl', 1977 (in Russian)].



8. Костюченко В. С. *Классическая веданта и неоведантизм*. М.: Мысль, 1983 [Kostyuchenko V. S. *Classical Vedanta and Neo-Vedantism*. Moscow: Mysl', 1983 (in Russian)].
9. Князева В. П., Кузнецова И. Н., Маточкин Е. П. *Рерих: Пророчества*. Самара: Агни, 2004 [Knyazeva V. P., Kuznetsova I. N., Matochkin E. P. *Roerich: Prophecies*. Samara: Agni, 2004 (in Russian)].
10. Маточкин Е. П. *Николай Рерих: мозаики, иконы, росписи, проекты церквей*. Самара: Агни, 2005 [Matochkin E. P. *Nicholas Roerich: Mosaics, Icons, Murals, Church Projects*. Samara: Agni, 2005 (in Russian)].
11. Мезенцева О. В. История изучения религиозно-философского наследия Рамакришны и Свами Вивекананды в России. *Вестник общества Вивекананды*. Вып. 1. М.: Наука, 1992. С. 176–181 [Mezentseva O. V. A History of Study of the Religious-philosophic Legacy of Ramakrishna and Swami Vivekananda in Russia. *Bulletin of Vivekananda Society*. Vol. 1. Moscow: Nauka, 1992, pp. 176–181 (in Russian)].
12. Мезенцева О. В. Проблема деятельности человека в учении Свами Вивекананды. *Ценностные ориентиры индийского общества*. Отв. ред. Л. Р. Полонская и др. М.: ИВ РАН, 2003. С. 123–150 [Mezentseva O. V. The Problem of Human Activity in the Teachings of Swami Vivekananda. *Axiomatic guidelines of Indian society*. Ed. by L. R. Polonskaya and al. Moscow: IV RAN, 2003, pp. 123–150 (in Russian)].
13. Мюллер М. *Шри Рамакришна Параматама, его жизнь и учение*. Пер. с англ. И. Ф. Наживина. М.: Зеленая палочка, 1913 [Muller M. *Shri Ramakrishna Paramahansa, His Life and Teachings*. Trans. from Engl. by I. F. Nazhivin. Moscow: Zelenaya Palochka, 1913 (in Russian)].
14. *Провозвестие Рамакришны*. Пер. с англ. М.: Амрита-Русь, 2019 [*The Proclamation of Ramakrishna*. Transl. from Engl. Moscow: Amrita-Rus', 2019 (in Russian)].
15. Рерих Н. К. *Листы дневника*. В 3 т. М.: МЦР; Мастер-Банк, 1995–1996 [Roerich N. K. *The Diary Sheets*. In 3 vols. Moscow: MRTs; Master-Bank, 1995–1996 (in Russian)].
16. Рерих Н. К. Бог. В: Рерих Н. К. *Духовные сокровища: философские очерки и эссе*. М.: Эксмо, 2015(1). С. 438–443 [Roerich N. K. The God. In: Roerich N. K. *Spiritual treasures: philosophical essays and essays*. Moscow: Eksmo, 2015(1), pp. 438–443 (in Russian)].
17. Рерих Н. К. Великая Матерь. В: Рерих Н. К. *Духовные сокровища: философские очерки и эссе*. М.: Эксмо, 2015(2). С. 492–497 [Roerich N. K. The Great Mother. In: Roerich N. K. *Spiritual treasures: philosophical essays and essays*. Moscow: Eksmo, 2015(2), pp. 492–497 (in Russian)].
18. Рерих Н. К. Держава Света. В: Рерих Н. К. *Моя жизнь: Автобиография в очерках и рассказах*. М.: Эксмо, 2015(3). С. 212–228 [Roerich N. K. The Empire of Light. In: Roerich N. K. *My Life: An Autobiography in Essays and Stories*. Moscow: Eksmo, 2015(3), pp. 212–228 (in Russian)].
19. Рерих Н. К. Адамант. К Ассоциации Оригена при Обществе имени Рериха. *Духовные сокровища: философские очерки и эссе*. М.: Эксмо, 2015(4). С. 215–217 [Roerich N. K. Adamant. To the Origen Association at the Roerich



- Society. *Spiritual treasures: philosophical essays and essays*. Moscow: Eksmo, 2015(4), pp. 215–217 (in Russian)].
20. Рерих Н. К. Легенда Азии. В: Рерих Н. К. *Духовные сокровища: философские очерки и эссе*. М.: Эксмо, 2015(5). С. 498–501 [Roerich N. K. The Asia Legend. In: Roerich N. K. *Spiritual treasures: philosophical essays and essays*. Moscow: Eksmo, 2015(5), pp. 498–501 (in Russian)].
 21. Рерих Н. К. Адамант. *Моя жизнь: автобиография в очерках и рассказах*. М.: Эксмо, 2015(6). С. 311–320 [Roerich N. K. Adamant. *My Life: An Autobiography in Essays and Stories*. Moscow: Eksmo, 2015(6), pp. 311–320 (in Russian)].
 22. Рерих Н. К. Неисчерпаемость. В: Рерих Н. К. *Моя жизнь: Автобиография в очерках и рассказах*. М.: Эксмо, 2015(7). С. 203–205 [Roerich N. K. Inexhaustibility. In: Roerich N. K. *My Life: An Autobiography in Essays and Stories*. Moscow: Eksmo, 2015(7), pp. 203–205 (in Russian)].
 23. Рерих Н. К. Обществу славянской культуры. В: Рерих Н. К. *Моя жизнь: Автобиография в очерках и рассказах*. М.: Эксмо, 2015(8). С. 269–272 [Roerich N. K. To Society of Slavic Culture. In: Roerich N. K. *My Life: An Autobiography in Essays and Stories*. Moscow: Eksmo, 2015(8), pp. 269–272 (in Russian)]
 24. Рерих Н. К. Прекрасное. В: Рерих Н. К. *Моя жизнь: Автобиография в очерках и рассказах*. М.: Эксмо, 2015(9). С. 331–343 [Roerich N. K. Beautiful. In: Roerich N. K. *My Life: An Autobiography in Essays and Stories*. Moscow: Eksmo, 2015(9), pp. 331–343 (in Russian)].
 25. Рерих Н. К. Сердце Азии. В: Рерих Н. К. *Духовные сокровища: философские очерки и эссе*. М.: Эксмо, 2015(10). С. 590–692 [Roerich N. K. The Heart of Asia. In: Roerich N. K. *Spiritual treasures: philosophical essays and essays*. Moscow: Eksmo, 2015(10), pp. 590–692 (in Russian)].
 26. Рерих Н. К. Струны земли. В: Рерих Н. К. *Духовные сокровища: философские очерки и эссе*. М.: Эксмо, 2015(11). С. 530–556 [Roerich N. K. Strings of the Earth. In: Roerich N. K. *Spiritual treasures: philosophical essays and essays*. Moscow: Eksmo, 2015(11), pp. 530–556 (in Russian)].
 27. Рерих Н. К. Твердыня пламенная. В: Рерих Н. К. *Духовные сокровища: философские очерки и эссе*. М.: Эксмо, 2015(12). С. 365–376 [Roerich N. K. Tverdy`nya Plamennaya. In: Roerich N. K. *Spiritual treasures: philosophical essays and essays*. Moscow: Eksmo, 2015(12), pp. 365–376 (in Russian)].
 28. Рерих Н. К. Шамбала сияющая. В: Рерих Н. К. *Духовные сокровища: философские очерки и эссе*. М.: Эксмо, 2015(13). С. 693–715 [Roerich N. K. Shambala Siyayushhaya. In: Roerich N. K. *Spiritual treasures: philosophical essays and essays*. Moscow: Eksmo, 2015(13), pp. 693–715 (in Russian)].
 29. Рерих Н. К. *Агни-йога*. СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2016 [Roerich N. K. *Classical Vedanta and Neo-Vedantism*. Saint Petersburg: Azbuka; Azbuka-Attikus, 2016 (in Russian)].
 30. Рерих Н. К. *Новая эра. 1922*. [Roerich N. K. *A New Era. 1922* (in Russian)]. — Электронный ресурс: URL: <https://roerich-lib.ru/index.php/n-k-rerikh-kultura-i-tsvivilizatsiya/229-novaya-era> (accessed: 11.09.2023).
 31. Росов В. А. *Николай Рерих: Вестник Звенигорода. Экспедиции Н. К. Рериха по окраинам пустыни Гоби*. В 2 т. СПб. – М.: Алетея; Ариаварга-Пресс, 2002–



- 2004 [Rosov V. A. *Nicholas Roerich: Zvenigorod Bulletin. N. K. Roerich's Expeditions to the Outskirts of the Gobi Desert*. In 2 vols. Saint Petersburg– Moscow: Aleteya; Ariavarta-press, 2002–2004 (in Russian)].
32. Рыбаков Р. Б. *Буржуазная реформация индуизма*. М.: Наука, 1981 [Rybakov R. B. *The bourgeois reformation of Hinduism*. Moscow: Nauka, 1981 (in Russian)].
33. Рыбаков Р. Б. Свами Вивекананда. *Вестник общества Вивекананды*. Вып. 1. М.: Наука, 1992. С. 24–35 [Rybakov R. B. Swami Vivekananda. *Bulletin of Vivekananda Society*. Vol. 1. Moscow: Nauka, 1992, pp. 24–35 (in Russian)].
34. Сергеева-Тютюгина Н. В. Образ Христа в творчестве Николая Ивановича и Елены Ивановны Рерихов периода Центрально-Азиатской экспедиции. *80 лет Центрально-Азиатской экспедиции Н. К. Рериха. Материалы Международной научно-общественной конференции, 2008*. Гл. ред. Т. О. Книжник. М.: МЦР; Мастер-Банк, 2009. С. 323–349 [Sergeeva-Tutyugina N. V. The Image of Christ in the Works of Nikolai Ivanovich and Elena Ivanovna Roerich during the Central Asian Expedition. *80 years of the Central Asian expedition of N. K. Roerich. Materials of the International Scientific and Public Conference, 2008*. Chief Ed. T. O. Knizhnik. Moscow: MCR; Master-Bank, 2009, pp. 323–349 (in Russian)].
35. Скачкова М. Д. Пакт Рериха: история, современность, перспективы. *Диалоги о защите культурных ценностей. Материалы 1 международной научно-практической конференции (14 мая 2021 года)*. Под. ред. Е. Ю. Витюк, Ю. В. Кондаковой, Е. В. Штифановой. Екатеринбург: УрГАХУ, 2021. С. 104–106 [Skachkova M. D. The Roerich Pact: History, Modernity, Prospects. *Dialogues on the Protection of Cultural Values. Materials of the 1st International Scientific and Practical Conference (May 14, 2021)*. Ed. E. Yu. Vityuk, Yu. V. Kondakova, E. V. Shtifaniva. Ekaterinburg: UrGANU, 2021, pp. 104–106 (in Russian)].
36. Скороходова Т. Г. Феномен Рамакришны Парамахамсы и формирование неоиндуизма в Бенгалии. *Исторический журнал: научные исследования*. 2014. № 3(24). С. 313–323 [Skorokhodova T. G. The Phenomenon of Ramakrishna Paramahansa and the formation of Neo-Hinduism in Bengal. *History Journal: Scientific Research*. 2014. No. 3(24), pp. 313–323 (in Russian)].
37. Скороходова Т. Г. Философия возрождения Индии: социальная мысль Свами Вивекананды в лекциях «От Коломбо до Алморы». *Восток (ORIENTS)*. 2019. № 3. С. 104–121 [Skorokhodova T. G. Philosophy of India Renaissance: Social Thought by Swami Vivekananda in “Lectures from Colombo to Almora”. *Vostok (ORIENTS)*. 2019. No. 3, pp. 104–121 (in Russian)].
38. Скороходова Т. Г. Неоведантская интерпретация индуизма в «Лекциях от Коломбо до Алморы» Свами Вивекананды. *Studia Religiosa Rossica: Научный журнал о религии*. 2020. № 2. С. 14–35 [Skorokhodova T. G. Neo-Vedantic Interpretation of Hinduism in “Lectures from Colombo to Almora” by Swami Vivekananda. *Studia Religiosa Rossica: Scientific Journal about Religion*. 2020. No. 2, pp. 14–35 (in Russian)].
39. *Учение Живой Этики*. В 4 т. Т. 1: *Зов. Озарение. Община. Агни Йога*. М.: Делфис. 2018 [The Teaching of Living Ethics. In 4 vols. Vol. 1: *Call. Eipihany. Community. Agni Yoga*. Moscow: Del'fis; 2018 (in Russian)].



40. Фосдик З. Г. *Мои учителя. Встречи с Рерихами. По страницам дневника 1922–1934*. М.: Сфера, 2002 [Fosdik Z. G. *My teachers. Meetings with the Roerichs. On the pages of the diary 1922–1934*. Moscow: Sphera, 2002 (in Russian)].
41. Шапошникова Л. В. Метаисторический смысл Пакта Рериха. *75 лет Пакту Рериха. Материалы Международной научно-обществ. конференции 2010*. М.: МЦР; Мастер-Банк, 2011. С. 35–41 [Shaposhnikova L. V. The Metahistorical Meaning of the Roerich Pact. *75 years of the Roerich Pact. Materials of the International Scientific Society Conferences 2010*. Moscow: MCR; Master-Bank, 2011, pp. 35–41 (in Russian)].
42. Шустова А. М. Вклад Н. К. Рериха в науку о Востоке. *Ориенталистика*. 2019. № 2(4). С. 890–915 [Shustova A. M. N. K. Roerich's Contribution to the Knowledge of the East. *Orientalistica*. 2019;2(4):890–915 (in Russian)].
43. Jhanji Rekha. *The Philosophy of Vivekananda*. New Delhi: Aryan Books International, 2007.
44. Lalung H. Vivekananda's concept of Universal Religion – A spiritual outlook. *Journal of Emerging Technologies and Innovative Research (JETIR)*. 2022. No. 9(3), pp. 711–713.
45. MacGregor L. *A Critical Study of the Relationship Between Science and Advaita Vedanta as Understood by Swami Vivekananda*. Quebec: Concordia, 1995.
46. Ray Suhas Ranjan. *The Vedanta of Swami Vivekananda*. Kolkata: Sri Sri Prakashan, 2001.
47. Sil Narasingha Prosad. *Swami Vivekananda: A Reassessment*. Selinsgrove, Pennsylvania: Susquehanna University Press, 1997.
48. *The Life of Swami Vivekananda by his Eastern and Western Disciples*. Calcutta: Advaita Ashrama, 1960.
49. Vivekananda Swami. *The Complete Works*. Vol. 1–8, Mayavati, Almora: Advaita Ashrama, 1947–1964.
50. Jhanji Rekha. *The Philosophy of Vivekananda*. New Delhi: Aryan Books International, 2007.
51. Lalung H. Vivekananda's concept of Universal Religion – A spiritual outlook. *Journal of Emerging Technologies and Innovative Research (JETIR)*. 2022. No. 9(3), pp. 711–713.
52. MacGregor L. *A Critical Study of the Relationship Between Science and Advaita Vedanta as Understood by Swami Vivekananda*. Quebec: Concordia, 1995.
53. Ray Suhas Ranjan. *The Vedanta of Swami Vivekananda*. Kolkata: Sri Sri Prakashan, 2001.
54. Sil Narasingha Prosad. *Swami Vivekananda: A Reassessment*. Selinsgrove, Pennsylvania: Susquehanna University Press, 1997.
55. *The Life of Swami Vivekananda by his Eastern and Western Disciples*. Calcutta: Advaita Ashrama, 1960.
56. Vivekananda Swami. *The Complete Works*. Vol. 1–8, Mayavati, Almora: Advaita Ashrama, 1947–1964.



Информация об авторе

Жукова Любовь Евгеньевна — Русская христианская гуманитарная академия, Санкт-Петербург, Россия; zhukowa@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6188-7643>.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 11.09.2023; одобрена рецензентами 16.10.2023; принята к публикации 22.10.2023; опубликована 10.11.2023.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Lyubov E. Zhukova — Russian Christian Humanitarian Academy, Saint Petersburg, Russia; zhukowa@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-zhukowa@yandex.ru>.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

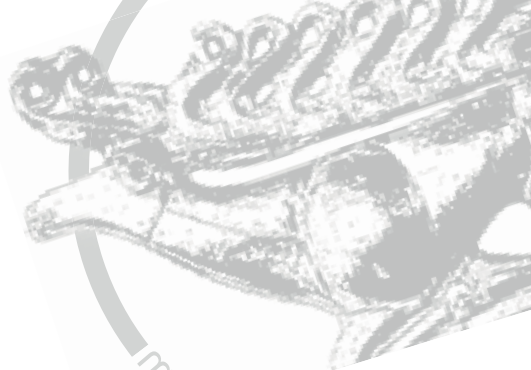
The article was submitted 11.09.2023; approved after reviewing 16.10.2023; accepted for publication 22.10.2023; published 10.11.2023.

The author has read and approved the final manuscript.

LITERATURE OF THE EAST ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА



- Literature of the peoples of the world
Литературы народов мира
- Folklore
Фольклористика



PHILOLOGY OF THE EAST
Literature of the peoples
of the World
ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА
Литературы народов мира

Научная статья
УДК 82-941

Исторические науки

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-644-668>

Вопросы Феодора. Часть 2

Перевод с коптского, вступительная статья и комментарии
Евгении Борисовны Смагиной

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,
esmagi54.54@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9816-6997>*

Аннотация. Статья содержит перевод второй части коптского текста, составленного в жанре «эроптаокрисис» (вопрос-ответ), в форме диалога между архиепископом коптской церкви Иоанном III и неким пресвитером по имени Феодор (предположительно это реальные исторические персонажи). В «Вопросах» обнаруживается ряд легенд и интерпретаций на основе библейского текста Ветхого и Нового Завета; одни из них находят аналогии в коптской, а также в раннехристианской литературе на других языках и в иудейских толкованиях, другие, возможно, следует считать уникальными. Судя по искажениям в цитатах из Библии, составитель часто приводит их по памяти. Кроме того, здесь содержится ряд цитат из «Александрийского Физиолога», что подтверждает популярность этой книги в Египте.

Ключевые слова: копты, Египет, литература, патриарх Иоанн, Библия, «вопрос-ответ», Феодор, «Физиолог», Пирпонт Морган

Для цитирования: Смагина Е. Б. Вопросы Феодора. Часть 2. *Ориенталистика.* 2023;6(3-4):644-668. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-644-668>.



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



The Questions of Theodore. Part II

Evgenia B. Smagina

(Translation from Coptic language, Introduction and Comments)

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian,
esmagi54.54@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9816-6997>*

Abstract. The article contains a translation of the second part of the Coptic text, composed in the genre of “erotapokrisis” (question-answer) and in the form of a dialogue between the Archbishop of the Coptic Church John III and a certain presbyter named Theodore (admittedly real historical characters). The Questions reveals a number of legends and interpretations based on the biblical text; some of them find analogies in Coptic as well as in early Christian literature in other languages and in Jewish interpretations, other ones probably should be considered unique. Distortions in biblical quotations suggest that the compiler often quotes them from memory. In addition, there are a number of quotations from the Alexandrian Physiologus, which confirms the popularity of this book in Egypt.

Keywords: Coptic Literature, Bible, biblical interpretations, Apocrypha, erotapocrisis, Physiologus, Pierpont Morgan

For citation: Smagina E. B. The Questions of Theodore. Part 2. *Orientalistica*. 2023;6(3-4):644–668. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-644-668> (in Russian).

Введение

Как уже говорилось в части 1 статьи, текст «Вопросов Феодора» полностью дошел до нас в коптской рукописи М 605 на пергаменте из собрания Пирпонта Моргана, происходящей из коптского монастыря архангела Михаила близ Хамули (Файюмский оазис) [*Bibliothecae Pierpont Morgan codices Coptici*, vol. 55]. Рукопись датируется ок. 900 г., написана предположительно по-коптски в конце VII в. [Lantschoot 1957, p. vii]. Сохранились также переводы на арабский и эфиопский языки.

Сюжетную рамку составляет диалог между неким пресвитером Феодором и патриархом Иоанном — по-видимому, это глава коптской монофизитской церкви Иоанн III (681–689). Не исключено, что книга действительно составлена этим пресвитером на материале библейских толкований, принадлежавших Иоанну III.





Перевод текста

13-й вопрос

Сказал пресвитер:

— Отче мой святой! Почему он сказал: «Никто не восходил на небо, как только сшедший с неба Сын Человеческий»¹?

Сказал архиепископ:

— Следует тебе, если ты слышишь слово сокровенное, искать его разгадку. Не держись буквы, но ищи дух, «потому что буква убивает, а дух животворит»². Если ты держишься буквы, то он сказал: «Никто не восходил на небо» — ни ангел, (26 v) ни человек. Он не сказал: «Никто из людей не восходил на небо», чтобы ты не сказал: дескать, только ангелы. И он не сказал: «Никто из ангелов не восходил на небо» — если они не восходили на небо, то где тысячи тысяч, тьмы и тьмы³? Разве они на земле с нами? Или где двадцать четыре старца⁴, где херувимы и серафимы? Давид сказал: «Сидящий на херувимах, приди, яви Себя нам»⁵. Сказала анафора: «Предстоят Ему многоочитые херувимы и шестикрылые серафимы⁶. Двумя они покрывают лицо свое, чтобы не сгореть в огненном пламени Его божественности, еще двумя покрывают тело свое и еще двумя летают⁷». Если бы они были не на небе, зачем бы им покрывать лицо? Слушай также, что говорит Гавриил: «Я Гавриил, предстоящий (27 r) перед Богом»⁸. Слушай также, что говорит евангелист: «Ангел Господень спустился с неба, подошел, откатил камень и сел на него»⁹.

Сказал пресвитер:

— Вот, по твоим словам, этим он показал, что ангелы на небе. А я думаю, что он говорил о людях.

Сказал архиепископ:

— Я слышу, как он в Евангелии говорит своим святым апостолам: «Я не назову вас рабами моими, ибо раб не знает, что делает господин его; но назову вас друзьями моими¹⁰. Ангелы — слуги, и они на небе; поместит ли Он слуг своих на небе, а братьев своих — на земле сиротами? Или ты не слышишь,

¹ Ин 3:13.

² 2 Кор 3:6.

³ Дан 7:10, Откр 5:11, где упоминаются «тысячи тысяч, тьмы и тьмы» небесных сил.

⁴ Откр 4:4. Двадцать четыре небесных старейшины особо почитаются в коптской церкви.

⁵ Пс 79:2.

⁶ В эфиопском тексте [Lantschoot, 1957, p. 226] здесь также упомянуты «Твои честные животные шестикрылые». В арабской версии эпитет «шестикрылые» относится, очевидно, и к херувимам.

⁷ Цитата из анафоры, основанная на Ис 6:2. Лантшоот приводит ряд параллелей из коптских и эфиопских литургических книг. Русский перевод схожей цитаты из сирийской анафоры см.: Сирийская литургия Св. апостола Иакова [Ловягин, Глориантов, Троицкий, 2007].

⁸ Лк 1:19.

⁹ Мф 28:2.

¹⁰ Ин 15:15.



что он говорит ученикам: «Пойду и приготовлю вам место», и еще: «Приду и возьму вас (27 v) к Себе»¹¹. Также он сказал, моля Отца своего о них: «Отче! Которых Ты дал Мне, хочу, чтобы там, где Я, и они были со Мною, да видят славу Мою, которую Ты дал Мне»¹². Он также сказал им: «Вы сядете на двенадцати престолах и будете судить двенадцать колен Израилевых»¹³. Неужели Иисус сядет на небе, а апостолы останутся на земле? Или Павел не был взят на третье небо, будучи еще во плоти¹⁴? Разве Бог не сказал Петру: «Я дам тебе ключи царства небесного»¹⁵? Разве ключи царства небесного — на земле? Или он не сказал ему: «Что свяжешь на земле, будет связано на небесах»¹⁶? Если есть у него власть вселять человека в царство небесное (28 r) и есть также власть выселять, стало быть, есть у него и власть самому входить в царство небесное. Разве царство небесное на земле? Ведь он сказал не «царство мира сего», но «царство небесное».

Или что ты скажешь об Иоанне евангелисте, том, который удостоился возлежать у груди Бога¹⁷, и обо всем том, что он увидел в Откровении? Разве он не увидел это на небе? Если он видел это живым, во плоти, значит, увидит еще больше, если выйдет из тела.

Ты скажешь мне: «Почему?» об Иоанне Крестителе, который удостоился лицезреть святую Троицу на Иордане¹⁸, о ком Бог свидетельствовал устами неложными: «Из рожденных женами не восставал больший его»¹⁹, (28 v) кто удостоился назваться родичем Божиим²⁰? Разве Бог будет восседать на небе, оставив своего родича на земле? Нет, никоим образом. Ибо мой отец авва Феодосий²¹ в речи, которую произнес, сказал, что престол его — на седьмом небе, рядом с Отцом, Сыном и Святым Духом²².

¹¹ Ин 14:2–3.

¹² Ин 17:24.

¹³ Мф 19:28.

¹⁴ 2 Кор 12:2. Правда, Павел здесь говорит не о себе, а о «некоем человеке», но христианская традиция толкует сообщение в том смысле, что это и был сам Павел.

¹⁵ Мф 16:19.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Ин 13:23.

¹⁸ Ср. Мф 3:16–17. Здесь нет прямого упоминания Троицы, но перечислены те, кто станут ее ипостасями при формировании тринитарного учения.

¹⁹ Мф 11:11.

²⁰ Ср. Лк 1:36, о родстве Марии и Елизаветы, матери Иоанна Крестителя. Лантшоот [Lantschoot, 1957, p. 230, n. 2] ссылается на проповедь Феодосия (см. следующую сноску), дошедшую в кодексе М 583 из собрания Пирпонта Моргана, где Иоанн Креститель именуется родичем Божиим: «Иоанн — возлюбленный мой и родич мой, сын сестры матери моей» [*Bibliothecae Pierpont Morgan codices Coptici*, vol. XLI, f. 58r b], то есть родич в прямом смысле, по плоти.

²¹ Предшественник Иоанна III Феодосий, патриарх Александрийский (535–567).

²² См. обращение к Иоанну в проповеди Феодосия, в упомянутом выше кодексе М 583: «Вот, Тот, кто за завесой, зовет тебя своим другом, родичем, братом и предтечей. Но я осмелюсь сказать, что твой престол — на 7-м небе, рядом с престолом Отца, Сына и Святого Духа» [*Bibliothecae Pierpont Morgan codices Coptici*, vol. XLI, ff. 55v b–56r a].



После всего этого что я скажу или что возведу о сем источнике воды живой, о той²³, что превознесена более неба и земли, превознесена более ангелов и архангелов, превознесена более пророков, херувимов и серафимов, превознесена более всех воинств небесных и земных? Какое место будет уготовано ей, или кто сможет воспрепятствовать ей, Матери Божьей, и сказать: «Не входи»? Кто посмеет сказать, что Матерь Божья не на небе, того удел будет с Иудой, Несторием и Арием, у которого все (29 г) внутренности выпали в нужник²⁴.

И не говори в сердце своем: «Только эти великие совершенные взошли на небо». Нет, многие взошли на небо. Если (скажешь) нет — послушай, что говорит евангелист: «Приведены были к Нему, — сказал он, — дети, чтобы Он возложил на них руки и благословил их; ученики воспрепятствовали ему. Тогда Иисус сказал: “Не препятствуйте детям приходить ко Мне; ибо таковых есть царствие небесное”²⁵. Он также сказал: “Кто хочет служить, Мне да последует; и где Я, там и слуга Мой будет”»²⁶. Убедился ли ты, что люди всходили на небо?

А теперь слушай меня внимательно, я объясню тебе слово, которое он сказал: «Никто не восходил на небо, как только шедший с неба». Отец мой авва Агафон²⁷ сказал мне: на небо восходит ступень за ступенью (29 v) вокруг как бы седалища огненного. Если достигнешь первой ступени, найдешь прочие; если достигнешь второй, найдешь другие, еще выше тех. Словом, они будут восходить одна над другой, пока не достигнешь Бога. Он один превыше их всех, и они окружают его, как седалище огненное. Как Он сказал: «Никто не восходил на небо, как только шедший с неба». Он говорит о скинии нерукотворной, той, в которой пребывает Отец²⁸, той, о которой Давид говорил в семнадцатом псалме: «И скиния Его вокруг Него»²⁹.

Она же — скиния, о которой Василий спросил брата своего Григория³⁰: «Что за семью завесами?»³¹ Тот сказал: «Огонь горящий». Он сказал ему: «Что (30 г) за

²³ Слово *пугн* «источник» (из греч. πηγή) — женского рода.

²⁴ Такой рассказ о позорной смерти ересиарха Ария содержится в «Истории Александрийской церкви»; этот эпизод дошел до нас и в коптской версии [*Storia della Chiesa di Alessandria*, 1968, p. 28].

²⁵ Мф 19:13–14.

²⁶ Ин 12:26.

²⁷ Судя по следующему упоминанию о нем (см. ниже, лист 47 г), это патриарх Агафон Александрийский (661–677), преемник Вениамина и предшественник Иоанна III [The Coptic Encyclopedia, 1991, vol. 1, p. 65–66]. Труды его не сохранились, за исключением приписываемого ему коптского фрагмента [Brakmann, 1980, p. 309]. Если цитата верна, перед нами выдержка из какого-то не сохранившегося труда Агафона.

²⁸ Как отмечает Лантшоот, «скиния Отца» упоминается в «Книге воскресения Христова, от апостола Варфоломея» [Ловягин, Глориантов, Троицкий, 2007, p. 36].

²⁹ Пс 17:12, вариант ранней коптской Псалтири, где этот стих идет под номером 11 [The Earliest known Coptic Psalter, 1898, p. 17 A].

³⁰ Возможно, именно это место побудило автора арабской версии заменить патриарха Иоанна гораздо более известным отцом Церкви — Григорием Богословом.

³¹ Очевидно, речь идет о завесах, отделяющих святая святых от менее сакрального пространства.



огнем?» Тот сказал: «Досюда сказано»³². И так, это скиния, в которой горит огонь и в которую никто не входил, кроме только Того, кто из нее вышел, — ни ангел, ни человек. Обрати внимание, что он говорит: «Никто не восходил на небо, как только шедший с неба» — шедший с неба через огонь божественности Отца, ибо Он Бог и Святой Дух, Его же слава во веки веков, аминь.

14-й вопрос

Сказал пресвитер:

— Отче мой! Хочу, чтобы ты поведал мне толкование этого слова: «Всевышний не в рукотворенных живет»³³.

Сказал архиепископ:

— В то время, когда Соломон захотел построить дом Божий, Бог (30 г) сказал ему: «Какой дом ты построишь Мне, или какво Мое место покоя³⁴? Я наполняю небо и землю»³⁵.

Сказал пресвитер:

— Слышал я во многих местах, что, когда вознесут просфору, Сын Божий нисходит со всем воинством своим и стоит над жертвенником, пока не окончат причащать весь народ³⁶. Неужели церковь нерукотворна?

Сказал архиепископ:

— Ты сам себя осудил собственными устами. Значит, ты веришь, что он нисходит на жертвенник со всем своим воинством?

Тот сказал:

— Да, верю.

Сказал архиепископ:

— Хорошо. Так значит, церковь может вместить того, кто наполняет небо и землю, или сможет она вместить сии тысячи тысяч, сии тьмы и тьмы? Нет, это не так. Но если приходит Древний днями³⁷, все церкви (31 г) мира сего удаляются. Я говорю о церквях, построенных из кирпича, камня и столпов, подобно селениям и городам — одним словом, всякой вещи, которую создали люди; они удаляются. Потом свет выходит с неба и окружает весь мир, напоподобие церкви. И все христиане, какие есть в мире, собираются в единое место. Потом Он тоже оказывается среди них, возвышенный и лучезарный, как солнце, и свет Его, напоподобие церкви, наполняет весь мир. Потом тьма оказы-

³² Т. е. дальше идет нечто тайное и несказанное.

³³ Деян 7:48.

³⁴ Ис 66:1.

³⁵ Иер 23:24.

³⁶ Это представление отражено в одном из текстов кодекса М 592 собрания Пирпонта Моргана [*Bibliothecae Pierpont Morgan codices Coptici*, 1922, vol. XXII, ff. 31r a–v b]: «Ибо когда читается книга апостола в земной церкви, она же первая труба, трубящая перед Царем Христом, тогда благоухание мало-помалу изливается, и поется Псалтирь. А когда это завершается, нисходит Царь жизни, и тысячи тысяч, тьмы и тьмы ангельские поют гимны вокруг Него. Он входит в дом свой — святую церковь, и от этого благоухание Его божественности проходит перед Его святым Евангелием, и Его слово жизни изливается на весь народ. И так Царь жизни воздает каждому по делам его, от своего тела святого и своей крови честной».

³⁷ Об этом образе см. Дан 7:9.



вается отделенной от света — тьма крошечная, ей же нет подобия. Потом Он велит, чтобы каждый человек, не запечатленный знаком креста на челе, ушел во тьму, а Он пребывает среди христиан, пока они не причастятся. (31 v) Потом Он удаляется с воинством своим. Потом селения и города возвращаются к прежнему, и весь мир становится, каким был прежде. Таков крест, явленный знак того, что явлено в тайном. Кого хочет, Бог учит тайнам³⁸, Его же слава веки, аминь.

15-й вопрос

Сказал пресвитер:

— Отче мой святой, каково толкование этого речения Давида: «Я червь, я не человек»³⁹?

Сказал архиепископ:

— Тот червь — это пчела. Сначала пчела производит воск с отверстиями там и сям. Потом она дышит в него и говорит ему. Тогда маленький червь⁴⁰ происходит от ее дыхания и ее речи, и он величиной с песчинку. Назавтра (32 r) у него появляется голова, глаза, руки и ноги, и крылья вырастают у него, и он вылетает, входит и выходит со своим отцом⁴¹, будучи подобен ему во всяком деле. Все его члены похожи на отцовские, потому что он произошел от дыхания, что внутри сердца его отца. Поскольку пчела никогда не женилась и не выходила замуж, потому что нет у нее ни мужской, ни женской природы⁴², но она свята и не запятнана, как ни одно творение, которое Бог создал, и обрела вкус меда, которого не обретал ни один человек, ни скот, ни птица.

Пусть же теперь придут и устыдятся те, кто говорит: «У Бога нет сына, Бог не женился и не порождал сына». (32 v) Если это малое животное родило

³⁸ Ср. Дан 2:22–28, 2 Макк 12:41.

³⁹ Пс 21:7.

⁴⁰ Лантшоот [Lantschoot, 1957, p. 238, n. 2] ссылается на Св. Кирилла Иерусалимского, повествующего о рождении пчелы из червя [Patrologiae cursus completus. Series Graeca, vol. 33, col. 1025–1026]. Но у Кирилла мы видим два отдельных эпизода: первый — о воскрешении мух и пчел, второй — о возрождении феникса в виде червя. Собственно, если поверье о самозарождении пчелы фантастично, то рассказ о ее развитии из личинки в восковых сотах — вполне жизненное наблюдение и может не иметь никакого литературного прототипа.

⁴¹ Т. е. с пчелой. По-коптски *ⲁϥ ⲛⲉⲓⲱ ⲛⲉⲗⲁ*, букв. *медовая муха* — мужского рода. В арабской версии — *со своей матерью*.

⁴² В древности существовало представление о том, что пчела бесполо. Так, Вергилий (Георгики, IV, 198–201) сообщает, что пчелы воспроизводят потомство без соития и родов, и далее — что они собирают свое потомство ртом с листьев и сладких трав (*e foliis natos et suavibus herbis ore legunt*), ср. в «Вопросах Феодора» о том, что пчела дышит на свое потомство и говорит с ним. Сравнение Бога-Отца с «бесполой» пчелой также находит параллели в раннехристианской литературе. Руфин Аквилейский (ок. 345–410), говоря о непорочном зачатии, приводит в пример пчел: «Всем известно, что пчелы не знают соития и не порождают плод в муках» (Объяснение Символа веры, 74; [Patrologiae cursus completus. Series Latina, vol. XXI, p. 350]). Подробнее об этих представлениях см.: [Paulys Realencyclopädie..., 1897, p. 432–435].



сына без жены — неужели тот, кто сотворил весь мир, не может родить сына без жены⁴³? О люди, которым Сатана закрыл сердце!

Итак, слушайте меня, и я поведаю вам толкование о кусочке воска, он же грудь Отца, та, которая излила нам слово. Как сказал Давид, в котором говорил Бог: «Излило сердце мое слово благое»⁴⁴. И что такое слово благое, которое вышло из уст Отца, как не Иисус, господь мой? Тот, что подобен Отцу во всем, будь то руки его, и ноги, и голова, и глаза, и все лицо, и все тело его. Как сказал он Филиппу: «Если хочешь видеть Отца, посмотри на меня, ибо я подобен Отцу во всем. Видевший меня видел Отца моего»⁴⁵.

Ибо (это) как печать — если запечатлеешь ею солид (33 г), и тот солид достанется какому-то человеку, он узнает отпечаток человека, которым запечатлен солид, если прочитает надпись. Итак, кто хочет увидеть Отца, пусть посмотрит на Иисуса; ибо Иисус — полный отпечаток Отца. И он подобен Отцу своему всем: исцелением,

высотой,
честью,
властью,
господством,
божественностью.

Одним словом, чему Отец — Господь, всему этому Господь и Сын.

Отец не больше Сына ни в чем, кроме только этого имени «Отец». Сын не меньше Отца ни в чем, кроме этого имени «Сын». Дух Святой не меньше Отца и Сына, кроме только этого имени. Кто скажет: «Сын меньше Отца на волос», да будет тому анафема в этом веке и в грядущем, и пропасть бездны будет ему домом навек. Но Троица едина, равна между собой во всем — Отец, (33 в) Сын и Святой Дух, во веки веков, аминь.

16-й вопрос

Сказал пресвитер:

— Отче мой святой! Пророк сказал: «Это дракон, которого Он сотворил, чтобы смеяться над ним»⁴⁶.

Сказал архиепископ:

— Если человек забрасывает свой крючок в воду, желая поймать рыбу, крючок погружается в воду, рыба заглатывает его, и он застревает у нее

⁴³ Лактанций (ок. 250 – ок. 325) в своем труде «Обожественных установлениях», 1.8.6–8, доказывает, что Бог может производить потомство без участия противоположного пола, и ссылается на сообщение Вергилия о пчелах (см. предыдущую сноску).

⁴⁴ Пс 44:2.

⁴⁵ Ин 14:9.

⁴⁶ Цитируется стих Пс 103:26 по Септуагинте: «Тот дракон, которого Ты сотворил, чтобы играть им», вариант перевода «смеяться над ним». Ближе всего это речение стоит к стиху о Бегемоте в книге Иова, также по версии Септуагинты (Иов 40:19): «Это начало творения Господа, созданное на потеху ангелам Его». Как неоднократно отмечали и раннехристианские авторы, и современные исследователи, эти два места в числе прочих легли в основу формирования мифа о Сатане [Смагина, с. 1009–1110].

В арабской и эфиопской версии «вопросов» эта реплика Феодора завершается вопросительной фразой.



в потрохах или во рту. Тогда человек вытягивает рыбу на берег, а рыба делает усилие, желая освободиться, и не может удрать. И если она еще тянет туда-сюда, то застревает еще больше. А человек смеется, зная, что она хорошо застряла и не сможет снова освободиться из его рук.

Вот так и дьявол, которого Бог связал; Он запустил крючок, от которого не освободиться, в его внутренности. И после (34 г) всего этого он не прекратил бороться с тем, кто его создал⁴⁷. Итак, Бог ведает, что нет ему никакого убежища, потому что он связан. Как говорит Давид: «Куда убегу от лица Твоего⁴⁸, Господи?» Поэтому Бог смеется над ним.

Потом дьявол сказал людям, которые последуют за ним: «Если послушаетесь меня, я дам вам царство», а сам пребывает в бездне. Потом он также говорит им: «Я дам вам рай и дам вам его блага», а сам пребывает в озере огненном⁴⁹. Поэтому Бог смеется над ним, ибо он лжец и никогда не стоял в истине⁵⁰. И не только над ним Бог смеется, но также и над людьми, которые за ним последуют, как сказал Давид: «Живущий на небесах посмеется над ними, и Господь высмеет их»⁵¹.

(34 v) Но что такое тогда этот крючок, которым Он связал дьявола? Это древо крестное, то, которое упразднило его силу и уничтожило ее знаком святого Креста, Его же слава во веки веков, аминь.

⁴⁷ Эта притча о рыболове и рыбе, как замечает Лантшоот [Lantschoot, 1957, p. 243, n. 1], обнаруживает сходство с притчей в уже упомянутых здесь *Spuria*, приписываемых Св. Афанасию [*Patrologiae cursus completus. Series Graeca, vol. XXVIII, col. 793*]. Правда, в *Spuria* из притчи, близкой 16-му разделу «Вопросов Феодора» по форме, действующим лицам и основной теме (противостояние Бога дьяволу), извлекается несколько другая мораль: «Ибо как рыболов, желая поймать рыбу, не голый крючок забрасывает в море, но хитроумно насаживает сверху на крючок червя и так закидывает его в море с насаженным червем; а рыба, видя только червя и не зная, что внутри у червя крючок, но полагая, что это всего-навсего червь без крючка, в заблуждении попадает на крючок, — так сделал и Христос. Ибо он, желая поймать гнездящуюся в беспредельных водах бездны ядовитую рыбу, скорее даже великого дракона — дьявола, не в нагой своей божественности вышел навстречу дьяволу, но хитроумно насадил червя — свою пресвятую плоть, в которую непорочно облекся от Приснодевы Марии, пресвятейшей земли (как сказал божественный Давид: «Я червь, я не человек»), — на святейший крючок — миропоспасающий Крест свой, которым пожелал скрыть собственную божественность, и эта ядовитая и змеезубая рыба — великий дракон, дьявол, изгнавший из рая и умертвивший человека, обманул, попался на это и, побежденный, погиб».

⁴⁸ Пс 138:7.

⁴⁹ Откр 19:20, 20:10.

⁵⁰ Ср. Ин 8:44.

⁵¹ Пс 2:4.



— Потому что вся сила дракона — в его голове⁶⁰. А сила дьявола — грех. И если дьявол осилит христиан и побудит их грешить, они оказываются связаны вервиями, и те вервия — как драконы. Итак, вервия — это грехи, как сказал Давид: «Вервия грешников опутали меня»⁶¹. Поэтому милостивый Иисус велел нам совершать омовение раз в году.

Если настает одиннадцатое числа месяца тебе⁶², Христос приходит на Иордан, и собираются к нему все христиане, связанные грехами своими. Тогда (36 г) он тотчас берет их за руку и погружает в воду. Всякий грех, который они совершили, тотчас смывается, и они становятся такими же, как в день, когда родились. Они становятся, как человек, что оскверняется⁶³, и его нечистоты смываются водой. Так он постановляет для всех, и они становятся безгрешными.

Таково толкование того, что он сказал: «Он сокрушил голову дракона на воде Иордана», то есть грехи силы дьявола. О, блажен христианин, что удостоивается святого крещения и удостоивается выйти из тела, пока еще не пошел грешить! Это праздник, самый великий из всех праздников года. Это праздник отпущения грехов. Это праздник, низводящий Дух святой на людей. Это праздник, примиряющий людей с Богом благодаря их чистоте. Его же слава во веки веков, аминь.

19-й вопрос

Сказал пресвитер:

— Отче мой святой! Каково толкование (36 v) этих слов: «Вот, Я посылаю вас, как овец среди волков: и так будьте мудры, как змии, и просты, как голуби»⁶⁴?

Сказал архиепископ:

— Враги овцы — это волк. Враги христиан — это язычники. Если волк находит овцу в уединенном месте, он тотчас бежит к ней, терзает и пожирает ее беспощадно, и овца никак не противится ему. Но даже когда волк терзает ее и пожирает, она не перестает жевать, пока не умрет.

Так и ты, о, христианин. Если бьют тебя⁶⁵, сокрушают или наносят тебе какой-то ущерб, забирают твой скот, забирают твою душу — не переставай вкушать тела Божьего и крови Его истинной до последнего вздоха.

⁶⁰ Ср. выдержку из книги «Александрийский Физиолог» в следующем, 19-м разделе, о значении головы для змеи.

⁶¹ Пс 118:61, по Септ.

⁶² По «Канонам Афанасия», 11-е число месяца тоби (тобе), т.е. 6 января — дата Крещения.

⁶³ Лантшоот восстанавливает форму $\text{†}\omega\text{†}$ как $\text{†}\omega\text{†e}$ *потеть, отпответать*. Но, возможно, это производное от $\omega\text{†e}$ *загрязнять, осквернять*.

⁶⁴ Мф 10:16.

⁶⁵ Лантшоот считает слово $\text{с}\omega\omega$ формой от глагола $\text{с}\omega\omega$ *презирать* и переводит *si on te méprise* [Lantschoot 1957, p. 282], но есть аналогичная форма от глагола $\text{с}\omega\omega$ *бить, ударять*, который, как кажется, больше подходит по контексту.



Я поведаю тебе также о мудрости змеи⁶⁶. (37 г) Если ты идешь по дороге, находишь змею спящую и ударяешь ее, пока она спит, а голову ее оставляешь невредимой, она снова оживет. Даже если ты истерзаешь все ее тело и пощадишь голову, она не умрет. Если же не пощадишь ее голову и один раз ударишь ее палкой по голове, она тотчас умирает. Итак, вот какова мудрость змеи: она всегда бережет свою голову.

И ты, о христианин, даже если случится, что дьявол злоумышляет против тебя и причиняет тебе великие тяготы, принимай их с благодарностью. Если же человек делает тебе зло — значит, это дьявол заставил его поступать так с тобой. Отдай же все, что есть у тебя, (но) сбереги голову, она же Христос. И не отрекайся от него — как сказал Павел: «Всякому мужу глава Христос»⁶⁷. А если ты совершаешь любые грехи, они же (37 v) язвы дьявола, то береги свою голову, Христа. Он — сила твоей головы, он — исцеление всего твоего тела от язв дьявола. Если же ты погубишь свою голову, все тело умирает.

А о простоте голубя Соломон сказал⁶⁸: есть дерево, зовут его Зоэ⁶⁹, то есть Живущее вечно. Вокруг того дерева — множество змей, но не могут они приблизиться к нему, потому что, если его тень поворачивается к востоку, они поворачиваются к западу, а если она поворачивается к западу, они поворачиваются к востоку. Много голубей вокруг того дерева, они пребывают под его сенью из страха перед змеями. Поэтому же змеи (38 г) окружают дерево — чтобы, если голубь уйдет от дерева, съесть его.

Так и ты, о христианин, не выходи из-под древа жизни, оно же Христос, чтобы демоны не овладели тобой. А если ты будешь оставаться под сенью

⁶⁶ Книга содержит несколько цитат из позднеантичной книги «Александрийский Физиолог» (написана не позднее III–IV в. н. э.). Известна коптская версия, сохранившаяся фрагментарно [Erman]. В коптской литературе обнаруживается целый ряд цитат из коптской версии этой книги [Lantschoot 1950]. Авторство «Физиолога» иногда приписывалось царю Соломону; в одной из коптских рукописей собрания Пирпонта Моргана — хвала Богородице в «Книге гермений», М 574, [Bibliothecae Pierpont Morgan codices Coptici, 1922, vol. XIII, f. 76 r] — она также именуется *ϕισιολωγος σολομων* [Lantschoot 1957, p. 254, n. 1]. Правда, к этому примечанию издателя следует прибавить, что приписываемая в этой рукописи «Физиологу» цитата «Сестра моя, невеста моя, голубица моя совершенная» восходит к совсем другой атрибутируемой Соломону книге — *Песни песней* (ср. Песнь 4:9–12; 5:2, 6:9).

Следующий абзац — первая из цитат, представляющая собой несколько расширенную и дополненную версию раздела «Физиолога» о четвертом свойстве змеи. И сама притча, и прилагающаяся к ней мораль совпадают с оригиналом, хотя в «Физиологе» они изложены значительно более кратко.

⁶⁷ 1 Кор 11:3.

⁶⁸ Далее следует еще одна цитата из «Физиолога», пересказанная близко к исходному греческому тексту. Но в оригинале «Физиолога» дерево носит название Перидексион, от греч. *περιδέξιον*, что в данном случае должно переводиться *действенное с обеих сторон* — указание на защитное действие его тени, клонящейся то в одну, то в другую сторону света.

⁶⁹ *ζωη*, греч. *Жизнь*. Очевидно, здесь дерево носит такое название, потому что толкование притчи — как в «Физиологе», так и в данном тексте — сопоставляет или отождествляет его с библейским деревом жизни (Быт 2:9).



Иисуса, никакой демон не овладеет тобой вовек. Голуби — это христиане. Змеи — это демоны. Древо жизни — это Иисус, во веки веков, аминь.

20-й вопрос

Сказал пресвитер:

— Отче мой святой! Почему Господь говорит о нем единожды просто: «Сын Человеческий», а еще много раз называет его то «возвышен будет Сын Человеческий»⁷⁰, то «когда придет Сын Человеческий»⁷¹?

Сказал архиепископ:

— Сын (38 v) Божий пришел в унижении, как он сказал: «Я смирен сердцем»⁷². Также и Павел говорит: «Он не почитал ограничением сделать это, хотя стал равным Богу, но унижил Себя Самого, приняв образ раба»⁷³. Итак, он Сын Божий и воистину Бог всецело. Но слушай, я поведаю тебе. Ибо когда Бог сотворил Адама по подобию Своему и образу Своему — что же такое подобие? Он был свят, как Бог. Одним словом, он был совершенен во всем, как Бог, его сотворивший. И Он назвал его «Человек», на языке небесных сил — «Совершенный».

Затем, когда он съел от древа, подобие Божье сошло с Адама, но образ не сошел с него. Однако чистота Божья убежала от него, он перестал быть совершенным в чистоте этого имени — (39 г) «Человек». Так как господь наш совершенен чистотой и подобен Отцу своему во всем, поэтому он только себя называет: «Я сын Совершенного». Поэтому он сказал в Евангелии от Матфея: «Будьте совершенны, как Отец ваш Небесный, совершенный⁷⁴ во всех добродетелях».

Таков человек, которого Бог создал по подобию Своему и образу Своему, Его же слава во веки веков, аминь.

21-й вопрос

Сказал пресвитер:

— Отче мой святой! Я слышу в святом Евангелии, как он говорит своим ученикам: «О, ваши же блаженны очи, что видят, и ваши уши, что слышат. Аминь говорю вам, что многие пророки и праведники желали видеть, что вы видели, и слышать, что вы слышите, (39 v) и не слышали»⁷⁵. Почему он сказал им это, поведай мне. Стало быть, христиане — более избранные, чем пророки?

Сказал архиепископ:

— Да. Ибо если христиане соблюдают заповеди Божьи, он⁷⁶ более избран, чем пророки, и более почтен, чем патриархи. Кто из пророков более велик,

⁷⁰ Ср. Ин 3:14, 8:28, 12:32.

⁷¹ Ср. Мф 10:23, 16:27, 24:44, 25:13.31, Лк 12:40.

⁷² Мф 11:29.

⁷³ Фил 2:6–7.

⁷⁴ Мф 5:48.

⁷⁵ Мф 13:16–17.

⁷⁶ Sic!



чем Моисей? И Бог называет Моисея «раб Мой»⁷⁷. А христиан: «Я не назову вас рабами Моими; ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас братьями своими, ибо всему, что слышал от Отца Моего, Я научил вас»⁷⁸.

Сказал пресвитер:

— Но это он сказал только своим ученикам.

Сказал архиепископ:

— Всякий человек, который (40 г) верит в Иисуса, тоже принадлежит к его ученикам. Да и какому таинству он научил своих учеников, которому не научил также и нас? Вот, его таинства в Евангелиях, и вот, его Евангелия у нас, и мы читаем из них ежедневно в его церквях. Он дал мудрость Павлу, и вот, весь Павел у нас. Он дал Духа Святого устам Давида, и вот, весь Давид у нас.

Но если ты желаешь узнать, что христиане — более избранные, чем пророки, слушай, я поведаю тебе. Сказал Моисей Богу: «Хочу увидеть Тебя». Сказал Бог Моисею: «Невозможно человеку плотскому увидеть Мое лицо»⁷⁹. А что такое человек плотский, как не тот, что рожден из чрева матери своей? Ибо Моисей тоже человек плотский и не рожден в Духе, то есть в крещении. Вот первая честь (40 v) христиан.

Уразумей и услышь, как «невозможно человеку плотскому увидеть Мое лицо». Опять сказал Ему Моисей: «Если я снискал милость перед Тобой, явись мне, чтобы я увидел Тебя»⁸⁰. Сказал ему Бог: «Если хочешь увидеть Мое лицо, иди поищи участок поля, который никогда не поливали, никогда не засевали и никогда не вспахивали, сожни с него сноп пшеницы, возьми ее, собери, помолоти, приготовь Мне из нее хлебы и возложи на Мой жертвенник, тогда Я приду и явлюсь тебе в том месте».

Итак, Моисей вышел от лица Бога, обошел всю округу Израиля и не нашел ни участка, ни снопа. Утомившись и не найдя его, он вернулся к Богу. Он сказал Богу: «Господи мой! Где я найду (41 г) этот сноп на этой земле сухой, безводной, незасеянной и непаханой? Как найду на ней сноп?» Сказал ему Бог: «Ты не нашел его?» Сказал он: «Нет, Господи мой». Сказал ему Бог: «Если ты не нашел его, то и Я не явлюсь тебе»⁸¹.

Сказал пресвитер:

— Я слышал из Писания, что Моисей увидел Бога, и лицо его излучало славу⁸².

Сказал архиепископ:

— Моисей сказал Богу: «Сыны Израиля не верят мне — дескать, Ты не говорил со мной». Сказал Бог Моисею: «Иди, собери их и приведи сюда,

⁷⁷ Числ 12:7. Ср. также ИНав 1:2.

⁷⁸ Ин 15:15.

⁷⁹ Ср. Исх 33:20.

⁸⁰ Ср. Исх 33:13.

⁸¹ Эта легенда не засвидетельствована больше ни в одном известном переводчику источнике; вполне возможно, ее следует считать уникальной.

⁸² Исх 34:29–35 (сияло — по Септ, δεδῶξαται, букв. было во славе).



и Я сделаю так, что они тебе поверят»⁸³. И Моисей собрал их и привел на гору. И тотчас же мрак настал на горе, буря, огонь, громы, трубные звуки и молнии⁸⁴. Сыны Израиля испугались и сказали Моисею: «Иди ты и говори с Богом; воистину, мы не сможем видеть Его и не умереть»⁸⁵. (41 v) Оставил их Моисей и вошел во мрак⁸⁶.

Потом, когда воззрел на него Бог, малый свет снизошел с неба и прошел мимо него, как молния. Тут он испугался и пал ниц наземь. Сказал ему Бог: «Я говорил тебе, что не может человек плотский увидеть Мое лицо и остаться в живых. Если ты так испугался и упал, увидев эту малую молнию, то если бы ты увидел Мое лицо, если бы Я показался тебе, ты бы умер»⁸⁷. И лицо его засияло от малого света, что он увидел, и Бог устроил это ему, чтобы сыны Израиля поверили, что он говорил с Богом⁸⁸.

А мы, христиане, не таковы, не плотские порождения, чтобы Он скрывался от нас. Но мы — порождения Святого Духа. Итак, мы искали и нашли участок земли, который не (42 г) поливался, не вспахивался никогда и не засеивался никогда, мы сжали на нем сноп пшеничный, сделали хлебы и возложили их на жертвенник, пока не узрели Бога лицом к лицу.

Участок земли — это Дева, та, которую Моисей не нашел во дни свои. А нашли ее мы, христиане — ту, что никогда не осквернялась мужским семенем⁸⁹; мы сжали на ней сноп, он же сын ее Христос, сделали его хлебом с небес, возложили на жертвенник, вкусили от него и сделались братьями ему, и сделались детьми Божьими, так же как Он — сын Божий.

Убедился ли ты теперь, что мы стали выше Моисея? Если нет, я приведу тебе хороший довод.

Бог сказал Моисею: «Если какой-то человек в народе заболит проказой, возьми белого петуха, зарежь и выпусти (42 v) его кровь в чашу. И возьми другого петуха, черного, живого, омочи его крылья в крови белого петуха, окропи прокаженного, и он очистится»⁹⁰. Так, единоутробная сестра Моисея заболела проказой, и Моисей не смог исцелить ее — потому что она хулила

⁸³ Исх 19:9.

⁸⁴ Исх 19:16, 20:18.

⁸⁵ Исх 20:19.

⁸⁶ Исх 20:21.

⁸⁷ Исх 33:20–23.

⁸⁸ Исх 34:29–30.

⁸⁹ Лантшоот приводит ряд мест из коптской литературы, где Мария сравнивается с невозделанной (девственной) землей. Такое же сравнение он находит у Кирилла Александрийского [Lantschoot 1957, p. 265, n. 1]. К этому следует добавить, что данный образ засвидетельствован не только в коптской и эфиопской литературе. Помимо трудов Иоанна Златоуста («О перемене имен. Беседа II), называющего «девственную» райскую землю прообразом Марии, и других раннехристианских авторов, в православной гимнографии распространен образ Марии как «невозделанной нивы» [Паршин, 2011, с. 76–78].

⁹⁰ Левит 14:4–7. Правда, в библейском тексте (включая коптскую версию, где папои, скорее всего, означает просто *птица*) нет указаний ни на породу, ни на окрас жертвенных птиц.



Моисея⁹¹. А мы, христиане, узнали о прокаже то, чего Моисей не знал. Если бы Моисей знал о ней, он исцелил бы сестру.

Итак, слушай, я поведаю тебе о прокаже. Ибо если человек хулит брата своего, его душа больна проказой. Также если он блудит, или разбойничает, или злодействует и совершает прочие грехи, то его душа больна проказой. После этого пусть он придет ко мне в церковь. Я черный петух, потому что я грешник. И возьму (43 г) я чашу, то есть потир, в котором кровь петуха⁹², он же Иисус, господь мой, вылью на его душу и очищу ее от всякого греха. Как сказал Давид в Псалмах: «Если изолью на себя иссоп от крови древа, очищусь; Ты омоешь меня им, и я буду белее снега»⁹³. Вот, теперь ты узнал, что христиане избраннее, чем пророки, как я сказал тебе и как сказал господь наш Иисус, его же слава во веки веков, аминь.

22-й вопрос

Сказал пресвитер:

— Отче мой святой! Кто такие неразумные девы, или кто такие мудрые⁹⁴?

Сказал архиепископ:

— Господь наш сказал: «Кто имеет уши, да слышит!»⁹⁵ Видели ли когда-нибудь безухого человека? А говорит Он о сердце и уме. И теперь открой (43 v) свои внутренние уши, и я поведаю тебе. Держись не только буквы, но держись духа, который в букве: «Буква убивает, а дух животворит»⁹⁶. Впрочем, нам нужны оба они — и дух, и буква. Ибо (это) как человек живой — если дух уйдет из него, то человек умирает. Также, если ты не находишь тела, не находишь и духа. Одним словом, тело бесполезно будет без духа, и дух бесполезен будет без тела. Так и буква бесполезна будет без духа и его толкования, а без духа ты не узнаешь толкования буквы. Одним словом, нужна нам и буква, нужно нам (и) ее толкование.

Итак, эти пять мудрых дев — христиане. Масло — это крещение. Светильник светлый — Христос. Продающие масло — (44 г) это апостолы. Апостолы прошли и оставили своих сынов, они же архиепископы, епископы и пресвитеры. Мастерская святая, из которой (происходит) масло, — это церковь. Светильник горящий — это Иисус, как он сказал: «Если око твое будет чисто, то все тело твое будет светло; если же око твое будет худо, то все тело твое будет темно»⁹⁷. То есть, если ты сберег свой брак, он будет светить тебе, пока ты не встретишься с Богом, как светильник светит тебе своим огнем.

⁹¹ Чис 12.

⁹² Т. е. белого петуха.

⁹³ Ср. Пс 50:9. Слова *от крови древа* отсутствуют в масоретском тексте и в Септ, но засвидетельствованы в ранней коптской Псалтири, 50:7 [*The Earliest Known Coptic Psalter*, 1898, р. 55a–b]. Следовательно, это апокрифическое добавление к псалму уже существовало, и в «Вопросах Феодора» оно не уникально.

⁹⁴ Мф 25:1–12.

⁹⁵ Мф 11:15 и далее.

⁹⁶ 2 Кор 3:6.

⁹⁷ Мф 6:22–23.



А если ты презрел свой брак, то станешь слеп, будешь двигаться наощупь и не узнаешь, куда пойдешь, потому что тьма закрыла твои глаза.

А неразумные девы — это иудеи и язычники, те, что говорят: «Мы знаем закон Моисеев»⁹⁸ — и держатся за мертвую букву, (44 v) отвергая дух, что таится в ней.

Итак, «когда замедлил жених, то задремали все и уснули»⁹⁹. Жених истинный — это Христос Иисус, господь наш, потому что он замедлил, будучи долготерпелив, до времени, когда закончится то, что он определил для мира сего. Итак, если он сказал: «Они заснули», сон — это смерть без воскресения, опочивальня¹⁰⁰ — это могила. Ибо каждый человек, которого Бог сотворил, вкусит смерть, все люди, христиане это или иудеи, или язычники, или варвары, или рабы, или свободные — как он сказал: «задремали все и уснули».

Сказал евангелист: «В полночь раздался голос: “Вот, жених пришел, выходите навстречу ему”»¹⁰¹. Он говорит «в полночь», то есть, когда все еще спали смертным сном. Ведь он поведал нам об этом с того времени, как сказал ученикам: «Лазарь (45 r) уснул»¹⁰². Он говорил о сне смертном, а они думали, что о сне забытья. Что это был за голос, если не голос архангела Михаила¹⁰³? Как сказал Павел, «при глазе Архангела»¹⁰⁴.

Затем он сказал: «Встали все девы разом и поправили светильники свои»¹⁰⁵. Итак, когда встанут христиане, лица их воссияют, как солнце в царстве Отца их. А кто не принял крещение, у тех, ты увидишь, все тело темно, как смола, и они все темны тьмой отца их, дьявола.

Тогда они скажут христианам: «Что такое с вами, что вы сияете полным светом, как эти зажженные светильники?»¹⁰⁶ Те ответят им: «Дайте и нам крещение». Они скажут им: «Не хватит нам с вами. Идите сами и возьмите себе крещение». Те опять скажут им: (45 v) «Кто продает? Мы пойдем и купим»¹⁰⁷. Тогда они скажут тем: «Это апостолы и сыны церкви». Потом те

⁹⁸ Ср. Ин 9:28.

⁹⁹ Мф 25:5.

¹⁰⁰ Лантшоот восстанавливает: $\overline{п < на н > енкотк}$, букв. <место> сна, что логично по смыслу.

¹⁰¹ Мф 25:6.

¹⁰² Ин 11:11.

¹⁰³ Об эсхатологической роли Михаила см.: Дан 12:1. Представление о том, что труба архангела Михаила возвестит Страшный суд, есть в иудейских толкованиях и в целом ряде христианских апокрифов, в том числе на коптском и геэз [Lantschoot 1957, p. 272, n. 2]. В частности об этом свидетельствует «Книга поставления Михаила», рук. М 593 из собрания Пирпонта Моргана [Bibliothecae Pierpont Morgan codices Coptici, 1922, vol. 23, f. 6v]: «Отец мой велит Михаилу затрубить в трубу свою перед Иосафатом».

¹⁰⁴ 1 Фес 4:16.

¹⁰⁵ Мф 25:7.

¹⁰⁶ Лантшоот справедливо считает, что здесь следует пропущенная в рукописи реплика христиан: «Мы приняли крещение». Это подтверждается как логикой повествования, так и эфиопской версией.

¹⁰⁷ Ср. Мф 25:9.



пойдут покупать — а где найдут торговцев маслом, чтобы купить? Сказал евангелист: «Задремали все и уснули». Также и апостолы заснули, и сыны их, то есть сыны церкви, у них же масло крещения, и они дают его даром.

Потом, когда будет так, Жених истинный откроет свой брачный покой, и те, чьи светильники горят, те, что готовы, войдут с Женихом, и дверь затворится. Потом те устанут искать и ничего не найдут. И они возвратятся, подойдут к двери, обнаружат, что она затворена, и возопят: «Господи наш! Господи наш! Отвори нам». Тогда он ответит им (46 г) грозным голосом: «Не знаю вас»¹⁰⁸.

Что такое брачный покой, как не Иерусалим небесный, та, которую¹⁰⁹ он поведет на судилище вместе с собой? В ней же славятся все святые, и он поместит ее по правую сторону от себя¹¹⁰. Тогда он повелит также покарать нечестивых и поместит их по левую сторону от себя, облеченных позором¹¹¹.

Тогда скажет он тем, кто по правую сторону от него: «Придите ко Мне, благословенные Отца Моего, наследуйте царство, уготованное вам от создания мира»¹¹². Ибо Я уже говорил: кто любит Меня, того возлюбит Отец Мой»¹¹³.

Тогда он скажет другим, которые по левую сторону от него: «Идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и аггелам его¹¹⁴, и всякому, кто ненавидит Меня. Ибо Я уже говорил: ненавидящий Меня ненавидит и Отца Моего»¹¹⁵. Тогда они ответят: «Помилуй и нас, ибо мы слышали, что (46 в) Ты милостив»¹¹⁶. А он ответит им: «Суд без милости не оказавшему милости»¹¹⁷. Потом они еще скажут ему: «Диавол не позволил нам узнать Тебя»¹¹⁸.

Тогда он тотчас повелит, чтобы привели диавола, связанного по рукам и ногам узами неразрешимыми, и ответит ему: «Проклят ты более всех, ибо совратил Мое творение¹¹⁹. И какие обетования ты обещал тем, кто любит тебя? Каково твое царство, что ты дашь им¹²⁰?» И тотчас же рот его закроется,

¹⁰⁸ Мф 25:10–12.

¹⁰⁹ Топоним «Иерусалим» — женского рода.

¹¹⁰ Мф 25:33.

¹¹¹ Мф 25:41.

¹¹² Мф 25:34.

¹¹³ Ин 14:21.

¹¹⁴ Мф 25:41.

¹¹⁵ Ин 15:23.

¹¹⁶ Варух 3:2.

¹¹⁷ Иак 2:13.

¹¹⁸ По справедливому замечанию Лантшоота, эти слова повторяют реплику грешников в «Хвалебном слове ангелу смерти Аббатону» из библиотеки Белого монастыря (Brit. Mus. Ms. Oriental, No. 7025; [*Coptic Martyrdoms...*, 1914, p. 225–249, f. 30a]; русский перевод см.: [Похвальное слово Аббатону, 2019, с. 1054] — «дьявол не позволил нам раскаяться». В целом ряде коптских текстов есть похожие драматические сцены диалога на Страшном суде [Lantschoot 1957, p. 275–27, n. 7].

¹¹⁹ Ср. Быт 3:14, Откр 12:9.

¹²⁰ Ср. Мф 12:26.



и он не найдет, что сказать. Тут же Он повелит, и его бросят в озеро огненное, горящее серой и смолой¹²¹.

Тогда Он скажет тем, кто надеется на него, кто по левую сторону от Него: «Вот ваш царь¹²², он не смог спасти себя самого¹²³». Тогда все они скажут: «Помилуй нас, милостивый! Ибо мы не знали, что это случится с нами. Ведь если бы мы знали, что это случится с нами, мы бы (47 г) поверили в Тебя. Помилуй нас, милостивый, сын Милостивого! Помилуй и нас, ибо мы — творения рук твоих¹²⁴». Тогда он станет скорбеть о них и скажет им: «Теперь подождите, я спрошу совета у Отца моего, потому что не смогу ничего сделать без веления Отца моего»¹²⁵. И он поднимет глаза к небу, чтобы говорить о них с Отцом — и обнаружит, что Отец его встал и ушел.

Отец мой авва Агафон сказал мне — тому недостойному, что сел на его престол: Если сядет на Свой престол Господь в долине Иосафата, семь небес откроются одно за другим, и Отец его сядет над вратами небесными и будет смотреть, как Сын Его вершит суд¹²⁶ — как царь, отдающий царство сыну своему. Он и Сам будет сидеть и говорить, над Сыном Своим, что вершит суд. Итак, Отец будет взирать на Сына Своего, и никто не увидит Его, кроме только Сына Его. Итак, поскольку (47 v) они по-прежнему будут молить его, он поднимет глаза к небу, чтобы молить Отца своего о них. Тогда врата небесные закроются, и Отец его уйдет.

И он ответит им: «Что мне сделать для вас?» Тогда они возопиют: «Помилуй и нас, милостивый! Милость твоя достигла всего мира, пусть милость твоя достигнет и нас». И сей же час закроет лицо свое одеждой Сын Милосердного и заплачет. И сей же час все сонмы небесные заплачут, все сонмы грешников заплачут, все сонмы праведников заплачут, великий плач настанет во всем творении, и у ангелов, и у людей, ибо они увидели Господа плачущим¹²⁷.

¹²¹ Откр 20:10.

¹²² Ср. Ин 19:14. Здесь как бы пародируется реплика Понтия Пилата об Иисусе: «Вот, Царь ваш».

¹²³ То же можно сказать, сопоставив эту фразу со словами об Иисусе в Мф 27:42: «Других спасал, а Себя Самого не может спасти!».

¹²⁴ Ср. Ис 64:8.

¹²⁵ Ср. Ин 5:30.

¹²⁶ Ср. Иоиль 3:2.12.

¹²⁷ Близкая аналогия обнаруживается в коптской «Книге поставления Михаила», где перечисляются эпизоды плача Бога-Отца. Последний «плач» относится к эсхатологическому будущему, точнее, к сцене Страшного суда: «В третий раз Он заплачет в день скончания века. Когда весь мир прейдет, Отец мой повелит Михаилу затрубить в свою трубу на горе перед Иосафатом. Отец мой повелит ангелам, они выйдут и положат знак на челе всех грешников. Знак тот черен, как вретнице. Когда тот знак станет, тотчас Отец мой пошлет ангелов, и они разделят их: отца возьмут из рук сына его, сына из рук отца его, мать из рук дочери ее, дочь из рук матери ее, брата от брата его, жену от мужа ее. Одним словом, каждый чин, по одному, один за другим. Всех грешников поставят слева от судии, а праведников — справа от него. Тотчас настанет великий плач: праведники заплачут о грешниках, которых предадут карам,



Потом, после недолгого плача, он обернется к тем, что по правую сторону от него, и скажет им: «Довольно вам плакать, ибо окончилось время плача и стенания. А теперь настает для вас радость, веселье и ликование¹²⁸ (48 г) в брачном покое Господа вашего отныне и вовек». Он немного утешит святых, но они не утешатся из-за тех, что по левую сторону, потому что есть среди тех близкие им. А после этого скажет Благой, скорбя: «Да обратятся в преисподнюю грешники и все народы, забывшие Бога»¹²⁹.

Увы, увы, увы трижды тому, кто не услышит этого гласа, ибо лучше бы ему не родиться в мир. Говорю тебе: этот голос для них хуже кар, в которые бросят их. Это голос, что разит больше любого меча обоюдоострого. Это голос, которого устрашились мученики и предали свои тела огню, и пролили свою кровь. Это голос, которого устрашились отшельники и удалились одни в пустынные места до самой смерти. Это голос, которого устрашились совершенные и оставили (48 в) своих жен, детей и все, что у них было, ушли и стали монахами. Это голос, которого устрашились девственные и ушли в монастыри, и сохранили свою чистоту и девственность до смертного дня. Это голос, которого устрашился мир, они приняли на себя эти тяготы, утраты и мучения, пока все не освободились от него.

Далее — мы задержались на этом и забыли остальное. Если он скажет: «Да обратятся в преисподнюю грешники и все народы, забывшие Бога», то сей же час бездна откроет свои уста и выпустит служителей, многочисленных, как песок морской. Они окружают их всех, так что ты скажешь: служителей во много раз больше, чем людей. И тотчас они низведут их в преисподнюю, плачущих и вопиющих; они будут обращать взор на праведных, плача, и (49 г) праведники также будут обращать взор на них, плача.

О, великое бедствие того времени! Воистину, ты скажешь в то время: хорошо человеку, который вовсе не родился¹³⁰. Воистину, памятуя о том бедствии, я скажу: лучше человеку вовсе не родиться в мир из-за того мучения. Говорю вам: и ангелы придут в смятение в то время от страха перед этим часом. Луна станет кровью, звезды попадают, как листья смоковницы¹³¹. И ты увидишь, как отец грешный говорит своему сыну праведному: «Сын мой, помоги мне в этом бедствии». А сын ответит ему: «Увы мне, отец мой, о, если бы ты вовсе не породил меня и я не видел бы тебя во всех этих мучени-

а грешники воззовут, и не будет им ответа. Тотчас Отец мой взойдет на свой престол и заплачет в великом горе о творении Своем, которое предадут карам. Это день, когда ты заплачешь от горя и не найдешь, кто бы сострадал тебе, когда услышишь сей приговор: — Да обратятся грешники в преисподнюю. — Это день печали, воздыхания, мучения и горести, и нет ниоткуда утешения» [*Liber Institutionis Michael...*, 1962, p. 14–16].

¹²⁸ Ср. Ис 65:18–19.

¹²⁹ Пс 9:18.

¹³⁰ Ср. Мф 26:24, также Иов 3:4–13 со схожим мотивом: страдальцу приходится хуже, чем мертворожденному.

¹³¹ Откр 6:12–13. Этот образ конца света восходит к эсхатологии пророческих книг: ср. Иоиль 2:31, Ис 34:4.



ях». Ты увидишь, как сын¹³² обращает взор на своего отца праведного, плача и говоря ему: «Отец мой, помоги мне». Он ответит ему: «Увы мне, сын мой, о, если бы (49 v) я вовсе не породил тебя, чтобы видеть тебя в этих мучениях. Я усердно наставлял тебя, а ты меня не слушался». Одним словом, мать о дочери своей, дочь о матери своей, брат о брате своем, муж о жене своей, жена о муже своем будет плакать, а те другие будут смотреть на них¹³³. После этого встанет Жених истинный на судилище и поведет детей своих в царство небесное, и они воцарятся навек¹³⁴.

А теперь я указываю вам — каждому, кто слушает меня сегодня, — и свидетельствую вам, что не сказал ни слова от себя самого, а только то, что Святой Дух вкладывал в мои уста, сказал вам. Итак, дети мои, будем сражаться за себя и плакать только о себе, будем раздирать сердца свои, а не одежды свои¹³⁵, будем взывать к Богу о наших (50 r) грехах. Также не плачь об умершем¹³⁶, даже если он твое дитя, даже если он твой брат, особенно в праздничный день. Ибо не сказано: «Плачьте об умершем», но «Плачьте о своих грехах»¹³⁷. Тот, у кого есть два хлеба, пусть отдаст один тому, у кого нет¹³⁸. Посещай человека больного, приюти странника, напои жаждущего¹³⁹. Отдавай начатки каждого своего урожая в церковь, она же дом Божий¹⁴⁰, чтобы Бог благословил тебя. И не говори в сердце своем: «Я даю их священникам». Нет, но ты даешь их Иисусу, а Иисус дает их священникам.

Ныне же, дети мои, остерегайтесь — не говорите ничего плохого о священниках, тех, что всегда ближе к Богу, чем вы. И какую почесть ты по достоинству воздашь священнику, молящемуся за тебя денно и ночью? Какая награда, которую ты дашь, достойна крещения, что он дал тебе? Или какая почесть, которую ты воздашь ему, (50 v) достойна тела и крови Божьей, той, что он дает тебе каждый день в церкви¹⁴¹?

¹³² Лантшоот справедливо считает, что здесь пропущено слово «грешный» [Lantschoot, 1957, p. 65].

¹³³ Ср. предыдущую сноску, эсхатологическую сцену из «Книги поставления Михаила».

¹³⁴ По мнению Лантшоота, внезапная перемена темы свидетельствует о том, что остальной текст «Вопросов» может быть позднейшей вставкой. Представляется вероятным, что первоначальный текст мог оканчиваться даже раньше, до описания Страшного суда, когда меняется не только тематика и линия повествования, но и сама интонация рассказа. То же в значительной мере относится к следующему, 23-му «вопросу-ответу». О значении числа 22 как композиционной основы см. далее, в примечаниях к последнему разделу.

¹³⁵ Иоиль 2:13.

¹³⁶ Иер 22:10.

¹³⁷ Параллельное место обнаруживается в коптской гомилии: «Подобает плакать не над мертвым, а над смертью души твоей» [*Coptic Homilies...*, 1910, p. 12].

¹³⁸ Ср. Лк 3:11.

¹³⁹ Ср. Мф 25:35–36.

¹⁴⁰ Исх 23:19.

¹⁴¹ Лантшоот задается вопросом: не свидетельствует ли эта фраза о том, что в Египте в то время существовало ежедневное причастие [Lantschoot 1957, n. 1].



Теперь узнай вот что: не будь священников, ни единый человек не вошел бы в царство небесное. Если Бог дает тебе царство небесное с благами его, неужели ты не дашь земного, скоро преходящего? Горе человеку, что прогневается на клирика или оскорбит его. Свидетельствую вам, что оскорбляет он Христа. Как сказал Павел: «Как Аарон, так и Христос»¹⁴².

Ныне же, дети мои, простите меня, ведь я, несчастный, так много говорю, будучи как врач, который дает лекарство, а глаза его слезятся, и он не смог исцелить сам себя¹⁴³.

Молю тебя, Господи мой Иисусе Христе, прости мне все, в чем я ошибся, так как взял на себя труд выше моих сил. Прости мне, Господи мой Иисусе (51 г) Христе, эти малые ничтожные слова, как женщине вдове¹⁴⁴.

Молю тебя, госпожа моя, святая богородица Мария, и всех святых: моли-те господу моего Иисуса Христа за меня, и он примет мою чашу холодной воды от меня¹⁴⁵, ему же слава во веки веков, аминь.

23-й вопрос

Сказал пресвитер:

— Отче мой святой! Хочу, чтобы ты сказал мне еще вот что: страдала ли божественность господа моего, или плоть страдала?

Сказал архиепископ:

— Я сам хочу сказать тебе некое слово. Когда Гавриил сказал деве: «Тот, кого ты родишь, свят и наречется Сыном Божиим»¹⁴⁶, — сказал ли он: «Плоть, которую ты родишь, наречется сыном Божиим», или это божественность?»

Сказал пресвитер:

— Ничего такого он не сказал.

Сказал архиепископ:

— Когда Иисус сказал: «Я и Отец — одно»¹⁴⁷, говорил ли он (51 v) о плоти или говорил о божественности?

Сказал пресвитер:

— Ничего такого он не сказал.

Сказал архиепископ:

— Когда Бог назвал его: «Сей есть Сын Мой возлюбленный»¹⁴⁸, говорил ли Он о плоти или говорил о божественности: «Сей есть Сын Мой возлюбленный»?

Сказал пресвитер:

— Ничего такого он не сказал.

Сказал архиепископ:

¹⁴² Евр 5:4–5.

¹⁴³ Ср. Лк 4:23.

¹⁴⁴ Не совсем ясно, имеется ли в виду эпизод с лептами вдовы (Мф 12:42–44) или притча о вдове, донимавшей несправедного судью (Лк 18:3–5). Вероятнее второе.

¹⁴⁵ Очевидно, аллюзия на Мф 10:42.

¹⁴⁶ Лк 1:35.

¹⁴⁷ Ин 10:30.

¹⁴⁸ Мф 3:17.



— Если архангел ничего не разделял, как же ты, человек, прах и пепел¹⁴⁹, тот, кого похоронят в гробнице и кому черви наследуют¹⁵⁰, разделишь Того, в чьих руках твое дыхание¹⁵¹? Или ты мудрее Гавриила? Значит, ты не веришь Иисусу, когда он сказал: «Я и Отец — одно»? Значит, ты не веришь Отцу, когда Он сказал: «Сей есть Сын Мой возлюбленный», — Тому, который не делит Сына Своего на две природы? Ибо если ты говоришь: «Часть страдала, а другая часть оставалась не страдающей», то воистину, ты разделил его, и он тоже разделит тебя и положит твой удел (52 г) с распутниками в юдоли плача и скрежета зубового¹⁵².

А мы, христиане, веруем в единого Бога, которого родила Мария; Бога единого, который ел и пил¹⁵³, и превратил воду в вино¹⁵⁴; Бога единого, которого Пилат бичевал; Бога единого, которого Пилат поднял на крест¹⁵⁵; Бога единого, который получил древо копия в ребра, и истекла кровь и вода¹⁵⁶ — то, от чего мы сегодня пьем в вере, говоря: «Это воистину кровь Бога»¹⁵⁷. Бога единого, который умер и ожил¹⁵⁸, вознесся на небеса и сел одесную Отца своего¹⁵⁹; и того, который будет судить живых и мертвых¹⁶⁰; Бога единого, с которым все это произошло. Кто не верует так, тот чужд Отцу, Сыну и Святому Духу, и будет ему анафема в этом веке и в грядущем.

О, еретик нечистый!¹⁶¹ Те руки, что слепили (52 v) глину, помазали ею глаза слепорожденного, и он прозрел¹⁶², — они же пригвождены были к кресту. Или у него четыре руки?

¹⁴⁹ Сирах 17:31.

¹⁵⁰ Сирах 19:3.

¹⁵¹ Иов 12:10.

¹⁵² Мф 24:51.

¹⁵³ Мф 11:19.

¹⁵⁴ Ин 2:7–9.

¹⁵⁵ Мф 27:26.

¹⁵⁶ Ин 19:34.

¹⁵⁷ Ср. Ин 6:55.

¹⁵⁸ Ср. Откр 1:18, 2:8.

¹⁵⁹ Мк 16:19.

¹⁶⁰ 1 Пет 4:5, 2 Тм 4:1.

¹⁶¹ Лантшоот [Lantschoot 1957, p. 10] считает, что в ответ на этот последний вопрос Иоанн клеймит позором и называет еретиком самого Феодора. Но это не оправдано ни логикой предыдущего повествования, ни характеристикой Феодора, который во вступлении назван «благочестивым». Инвектива в конце писания скорее представляется спором с воображаемым оппонентом – этот прием, восходящий к античной риторике, неоднократно засвидетельствован в литературе поздней древности; в частности — им пользуются составители второканонических библейских книг. Кроме того, число 22, количество букв древнееврейского алфавита, имело символическое значение не только в иудейской (см., например, алфавитные главы и разделы в ряде книг Танаха), но, по-видимому, и в раннехристианской литературе (22 главы Откровения Иоанна Богослова). Таким образом, есть основания считать 23-й вопрос позднейшей вставкой и считать, что книга насчитывает 22+1 вопрос.

¹⁶² Ин 9:6–7.



Благодатью и человеколюбием господя нашего Иисуса Христа, того, кому всякая слава надлежит, и Отца его благого, и Святого Духа, животворящего вечно и единосущного, ныне и присно, во веки веков, аминь.

Список литературы / References

1. Ловягин Е. И., Глориантов Н. И., Троицкий И. Е. Собрание древних литургий восточных и западных. Анафора: евхаристическая молитва. Часть 3. Раздел первый. Литургии Иерусалимско-Антиохийские. М., Дарь, 2007. [Lovyagin E. I., Gloriantov N. I., Troitsky I. E. The Collection of the Ancient Liturgies of East and West. Anaphora: the Eucharistic Prayer. Part 3. Chap. 1. Liturgies from Jerusalem-Antioch. Moscow: Dar, 2007 (in Russian)].
2. Паршин А. Н. «Богородица — мать сыра земля...» (о трех лекциях в Московской Духовной Академии). *Вестник Православного Свято-Тихоновского Государственного университета. 1: Богословие. Философия*. 2011. Вып. 5(37). С. 71–81. [Parshin A. N. The Mother of God as “Mother Earth” (about three Lectures in the Moscow Theological Academy). *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tykhonovskogo Gosudarstvennogo Universiteta. 1: Theology. Philosophy*. 2011. Issue 5(37), p. 71–81 (in Russian)].
3. Похвальное слово Аббатону, ангелу смерти. Пер. с копт., предисл. и коммент. Е. Б. Смагиной. *Ориенталистика*. 2019. Т. 2, № 4. С. 1038–1060 [A Eulogy to Abbaton, the Angel of Death (translated from Coptic, supplied with introduction and comments by E. Smagina). *Orientalistica*. 2019;2(4):1038–1060 (in Russian)].
4. Смагина Е. Б. Эволюция сатанологического мифа в коптской литературе. *Ориенталистика*. 2021. Т. 4. № 4. С. 1007–1032. [Smagina E. B. The Satanological Myth in the Coptic literature and its development. *Orientalistica*. 2021;4(4):1007–1032. (in Russian)].
5. *Bibliothecae Pierpont Morgan codices Coptici photographice expressi*. Ed. H. Nyvernat. Vol. I–LVI. Romae, 1922. MICH.BC.; clavis coptica 0017 (in Coptic).
6. Brakmann H. Zum Pariser Fragment angeblich des koptischen Patriarchen Agathon. Ein neues Blatt der Vita Benjamins I. *Le Muséon*. Vol. 93 (1980), pp. 299–309 (In Coptic, German).
7. *The Coptic Encyclopedia*. Ed. in chief Aziz S. Atiya. Vol. I–VIII. New York: Macmillan Publishing Company, 1991.
8. *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt*. Ed. E. A. Wallis Budge. London: British Museum, 1910 (in Coptic).
9. *Coptic Martyrdoms in the Dialect of Upper Egypt*. Ed. E. A. Wallis Budge. (Coptic Texts. Vol. IV.) London, 1914. MERC.AC. (in Coptic).
10. *The Earliest known Coptic Psalter*. The Text, in the Dialect of Upper Egypt, edited from the unique Papyrus Codex Oriental of the British Museum by E. A. Wallis Budge. London, 1898 (in Coptic).
11. Erman A. Bruchstücke des koptischen Physiologus. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*. 33 (1895), SS. 51–57 (in German).
12. Lantschoot A. van. A propos du Physiologus Coptique. *Studies in Honor of W. E. Crum*. Boston, 1950, pp. 340–364 (in French).



13. Lantschoot A. van. Les “Questions de Théodore”. Texte sahidique, recensions arabes et ethiopienne. *Studi e testi*. Issue 192. Vatican City, 1957 (in Coptic, Arabic, Ge'ez, French).
14. *Liber Institutionis Michael. Die Bücher der Einsetzung der Erzengel Michael und Gabriel*. Ed. C. D. G. Müller. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 225: Scriptorum Coptici, 31.) Louvain, 1962 (in Coptic).
15. *Patrologiae cursus completus*. Series Graeca. Ed. J. P. Migne. Parisiis, 1857–1866 (in Greek).
16. *Patrologiae cursus completus*. Series Latina. Ed. J. P. Migne. Parisiis, 1844–1855 (in Latin).
17. *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Hrsg. A. F. Pauly, G. Wissowa. Bd III, 1. Metzler – Stuttgart, 1897 (in German).
18. *Storia della Chiesa di Alessandria*. Testo copto, traduzione e commento di Tito Orlandi. Vol. I: *Da Pietro ad Atanasio*. (Testi e documenti per lo studio dell'antichità. XVII). Milano: Istituto editorial Cisalpino, 1968 (in Coptic, Italian).

Информация об авторе

Смагина Евгения Борисовна — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, руководитель отдела истории и культуры Древнего Востока Института востоковедения РАН, Москва, Россия; esmagi54.54@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9816-6997>.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 08.05.2023; одобрена рецензентами 05.06.2023; принята к публикации 06.06.2023; опубликована 10.11.2023.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Evgenia B. Smagina — Ph. D (Philol.), Senior Research Fellow, Chef of the Department of History and Culture of the Ancient East, Institute of Oriental studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; esmagi54.54@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9816-6997>.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 08.05.2023; approved after reviewing 05.06.2023; accepted for publication 06.06.2023; published 10.11.2023.

The author has read and approved the final manuscript.

PHILOLOGY OF THE EAST
Literature of the peoples of the World
ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА
Литературы народов мира

Научная статья

Исторические науки

УДК 82(55)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-669-690>

Зороастрийский календарь в новоперсидской поэзии: «Названия персидских дней» Мас'уда Са'да Салмана

Владимир Денисович Бутолин

Институт классического Востока и Античности (ИКВИА) НИУ ВШЭ, Москва, Россия, butolin123@yandex.ru, <https://orcid.org/0009-0007-0679-9772>

Аннотация. Календарные зачины достаточно часто встречаются в персидской поэзии раннеклассического периода (X–XIII вв.) Придворные поэты по случаю наступления сезонного праздника (Ноуруза, Михргана или Саде) или начала нового времени года обращались не только к описанию погодных явлений и изменений в природе, но и к иранским названиям месяцев и дней, относящихся к праздникам и временам года. Подобная поэтизация зороастрийского календаря стала неотъемлемой частью персидской календарной поэзии; упоминание зороастрийских названий дней и месяцев можно встретить у многих поэтов эпохи: Рудаки, Манучихри, 'Унсури, Фаррухи. В цикле «Названия персидских дней и месяцев» Мас'уда Са'да Салмана такая поэтизация раскрывается наиболее полно: о каждом дне каждого зороастрийского месяца в стихотворениях этого цикла возвещается, как о празднике. В настоящей статье публикуется комментированный перевод наиболее крупной части цикла — тридцати стихотворений, посвященных дням зороастрийского месяца. Несмотря на интерес широкого круга как отечественных, так и зарубежных исследователей к творчеству Мас'уда Са'да Салмана, данный поэтический цикл до сих пор не становился объектом исследования и впервые вводится в научный обиход.

Ключевые слова: персидская поэзия, Мас'уд Са'д Салман, зороастрийский календарь, персидская придворная касыда, эпоха Газневидов

Для цитирования: Бутолин В. Д. Зороастрийский календарь в новоперсидской поэзии: «Названия персидских дней» Мас'уда Са'да Салмана. *Ориенталистика*. 2023;6(3-4):669–690. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-669-690>.



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



The Zoroastrian Calendar in New Persian Poetry: “Names of Persian Days” by Mas‘ud Sa‘d Salman

Vladimir D. Butolin

*Institute for Oriental and Classical studies, Higher School of Economics,
butolin123@yandex.ru, <https://orcid.org/0009-0007-0679-9772>*

Abstract. The calendar introductions were quite widespread in the Persian poetry of the Early Classical period (X–XIII centuries). The court poets on the occasion of a seasonal holiday (Nauruz, Mihran or Sade) or the beginning of a new season turned not only to the description of weather phenomena and changes in nature, but also to the Iranian names of months and days related to holidays and seasons. Such poetization of the Zoroastrian calendar became an integral part of Persian calendar poetry; references to Zoroastrian names of days and months can be found in many poets of the era: Rūdakī, Manūčihri, ‘Unšurī, Farruxī. In the cycle “Names of Persian days and months” by Mas‘ud Sa‘d Salman this poetization is revealed most fully: each day of each Zoroastrian month in the poems of this cycle is heralded as a holiday. This article publishes a commented translation of the largest part of the cycle: the thirty poems devoted to the days of the Zoroastrian month. Despite the fact that the works of Mas‘ud Sa‘d Salman are the object of scientific interest for a wide range of both national and foreign researchers, this poetic cycle is introduced into scientific discourse for the first time.

Keywords: Persian poetry; Mas‘ud Sa‘d Salman; Zoroastrian calendar; Persian court qaṣīda; the Ghaznavid era

For citation: Butolin V. D. The Zoroastrian Calendar in New Persian Poetry: “Names of Persian Days” by Mas‘ud Sa‘d Salman. *Orientalistica*. 2023;6(3-4):669–690. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-669-690> (in Russian).

Введение

Процесс трансформации, которую претерпела иранская культура после арабского нашествия в VII в., затронул все сферы культурной жизни, в том числе и литературу. Несмотря на восприятие персами арабского поэтического канона, в персидской поэзии бурно развивалась исконно иранская тематика. Поэты-иранцы часто обращались к календарным сюжетам: описаниям времен года (доисламское происхождение календарных мотивов отмечается многими исследователями [Рейснер, 2006, с. 98–104], [Бертельс, 1960, с. 127–128]) и пышных пиров по случаю иранских сезонных празднований: весеннего Ноуруза, осеннего Михргана, зимнего Саде. Иранские праздники, занимавшие важное место в придворном церемониале Сасанидской империи [Иностранцевъ, 1909, с. 98–102], после ее падения играли важную роль при



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



дворе Аббасидских халифов [Мец, 1973, с. 334–342], а позднее — и в придворной культуре многочисленных династий иранского интермеццо (Буиды, Саманиды и т. д.) и Газневидов, что отражено в литературе соответствующего периода (см., например: [Бируни, 1957, с. 223–264]). Зороастрийский солнечный календарь, уступивший мусульманскому лунному календарю функцию исчисления дней, тем не менее определял даты главных иранских праздников, упомянутых выше. Придворные поэты к праздникам (или по случаю их скорого наступления) составляли поздравительные панегирики, в которых указывали на характерные черты текущего времени года. В поэзии названия многих иранских месяцев стали сезонными словами и вошли в число календарных мотивов. Упоминание иранских месяцев могло указывать на сезон (весна, осень и т. д.), а могло служить и метонимическим указанием на праздники, которые в эти месяцы отмечаются. В придворной персидской поэзии упоминание иранских месяцев и дней нередко содержало в себе коннотации праздничного пиршества, так как зороастрийский календарь постепенно перестал обслуживать повседневный быт мусульман-иранцев.

«Названия персидских дней»: краткое описание и контекст создания памятника

Автор календарного цикла стихотворений, придворный поэт Газневидов Мас'уд Са'д Салман (1046–1121), умело воспользовался праздничной культурной функцией зороастрийского календаря. Календарные зачины с указанием на иранские месяцы и дни активно использовались в касыдах, посвященных собственно календарным праздникам, и включали в себя в числе прочего описание придворных застолий, которые давались по таким случаям. Стихотворения цикла отражают функцию исчисления праздников, которая в ту эпоху стала основной для зороастрийского календаря — каждое из стихотворений содержит призыв пить вино и веселиться, как будто день, которому оно посвящено, — праздник. Адресатом панегириков обозреваемого цикла является Султан-ад-Даула Абу-л-Мулюк Малик Арслан бин Мас'уд из династии Газневидов, чье короткое правление в Лахоре пришлось на 1115–1118 гг. [Босворт, 1971, с. 237]. Панегирический цикл «Месяцы и дни персов» Мас'уда Са'да Салмана состоит из трех частей. Самая объемная, перевод которой представлен ниже, включает 30 стихотворений — на каждый день зороастрийского месяца; вторая часть — 12 стихов на каждый месяц года, а последняя — 7 стихов на каждый день недели.

Во всех стихотворениях используется рифмовка, характерная как для касыды, так и для газели — монорим с рифмующимися *мисра'* (полустишиями) первого бейта. Цикл характеризует большое метрическое разнообразие: в 49 стихотворениях использованы варианты метров, распространенных, хотя и в разной степени, в касыдах и газелях XI–XII вв. Это метры *музари'*, *сари'*, *хафиф*, *мутакариб*, *хазадж*, *рамал* и *муджтас*. Все они встречаются в различных метрических вариациях, всего насчитывается 13 метрических схем. Лидируют по числу употреблений метры *хафиф* (14 стихов, 2 метрических варианта) и *музари'* (10 стихов, 3 метрических варианта). Подобное метрическое разнообразие может быть обусловлено тем, что стихотворения предпо-



лагались для рецитации в комплексе — на каждый день приходилась своя уникальная комбинация из дня недели, дня месяца и месяца.

По компоновке мотивов каждое из стихотворений является очень маленькой, «свернутой», касыдой-панегириком: оно включает лирическое вступление (*nasib*), переход (*taxalluṣ*) к собственно панегирической части и завершающее пожелание долговечности (*du'ā-i ta'bīd*). Стихотворения настоящего цикла открываются указанием на название дня или месяца, которому оно посвящено: такое торжественное объявление характерно, в первую очередь, для поздравительных праздничных касыд, но в данном случае поэт представляет каждый день, как праздник, и иранское название задает соответствующий тон.

В переводе, представленном ниже, в качестве расширенного комментария приведены цитаты из зороастрийского месяцеслова «Наставление Адурбада, сына Махраспанда» [Чунакова, 1991, с. 80–81], содержащего рекомендации для зороастрийцев на каждый день месяца.

Названия персидских дней¹

1) День Урмазд²

baḥr: muzāri'-i muṭamman-i axrab-i makfūf-i maqṣūr

vazn: maf'ūlu fā'ilātu mafā'ilu fā'ilāt

[~ ~ - | ~ - - ~ | ~ - ~ - | ~ - -] ←

Сегодня Урмазд, о, любящий выпить друг!

Встань, яви свой лик³ и принеси тот кубок вина.

О, ты, чей лик подобен Урмазду⁴, подай в день Урмазда

Того вина, что делает меня радостным подобно Урмазду,

Чтобы в веселье собрания повелителя Абу-л-Мулука

Мы были счастливы и сидели, вкушая радость.

Того украшения царей, Малика Арслана, ибо царство

Никогда не увидит подобного ему венценосного шаха.

Да умножаются со временем блага и счастье⁵ его,

Пока существуют блага осени и удовольствия весны!

¹ Название для этого подцикла взято из дивана поэта, по которому был осуществлен настоящий перевод [Nuriyān, 1365 / 1985, p. 944–953].

² Урмазд (перс. *ūrmazd*, пехл. *ohrmazd*, авест. *ahura-mazdāh-*) — верховное божество зороастрийского пантеона, которому посвящен первый день каждого месяца зороастрийского календаря. Ему же в ипостаси творца (пехл. *day*) посвящаются десятый месяц и восьмой, пятнадцатый и двадцать третий дни. В первый день месяца надлежит пить вино и веселиться (см.: [Чунакова, 2004, с. 165–169]. Пехлевийское дидактическое произведение «Наставление Адурбада, сына Махраспанда» гласит: «В день Ормазд пей вино и веселись» [Чунакова, 1991, с. 80]).

³ «Яви свой лик» — *tāzagī kun*, также «прояви радушие»; согласно Диххуда [Dihxudā, 1993–1994, сл. ст. تازگی — *tāzagī* (букв. «новизна, свежесть»): 1) явление прекрасного лика; 2) радушное приветствие.

⁴ «Подобен Урмазду» — светлый и сияющий.

⁵ «Счастье» (*dawlat*) — также «власть, владычество» (*dawlat*), что создает дополнительный смысл.

2) День Бахман⁶

baħr: sarī'-i maṭvī-i makšūf
vazn: mufta'ilun mufta'ilun fā'ilun

[- ʊ - | - ʊ ʊ - | - ʊ ʊ -] ←

В день Бахман, о, пленительный кумир,

Присядь с влюбленным в саду.

Посидим в радости, ведь от этого царства

Народ всего мира радуется.

Сделала этот мир подобным вышнему раю

Справедливость миродержца, Малика Арслана.

Того, одного пальца которого не стоят

Ни Рустам, ни Хатим, ни Нушираван⁷.

Пока в мире пребывает такое царство,

Да пребудет во веки вечные благодаря ему царство мира!

3) День Урдибихишт⁸

baħr: mužārī'-i muṭamman-i axrab-i makfūf-i maqšūr

vazn: maf'ūlu fā'ilātu mafā'ilu fā'ilāt

[~ ʊ - | ʊ - - ʊ | ʊ - ʊ - | ʊ - -] ←

Настал день Урдибихишт, о, пленительная луна, —

Сегодня сад подобен вышнему раю⁹.

От того вина, от которого повеселели существование и жизнь,

От того вина, от которого молодеют нрав и душа,

Потому мы достигли по счастью (*dawlat*) желанного нам

В царстве и [при] владычестве (*dawlat*) царя и шаха, обретшего желанное,

Правителя Абу-л-Мулука Малика Арслана, что обрела

От его царства славу земля, а от величия — небо.

⁶ Бахман (перс. *bahman*, пехл. *wahman*, авест. *vohu-manah-*) — персонификация благой мысли и один из духов Амахраспанд (Амеша-Спента), которому посвящен одиннадцатый месяц и второй день каждого месяца [Чунакова, 2004, с. 59–60]. «Наставление Адурбада, сына Махраспанда» гласит: «В день Вахман надевай новую одежду» [Чунакова, 1991, с. 80].

⁷ Поэт восхваляет три качества идеального государя: отвагу (через сравнение с эпическим героем Рустамом), великодушие (через сравнение с арабским поэтом Хатимом Таи, который прославился своим гостеприимством) и справедливость (через сравнение с сасанидским шахом Хусравом Ануширваном, время правления которого представлено в персидской литературе мусульманского времени как «золотой век», а сам он нередко упоминается с эпитетом *'ādil* «справедливый» (ср., например, «Кабус-наме» (XI в.): «Таковы речения и советы Нуширвана Справедливого (*nūšīrvān-i 'ādil*)» [Unšur al-Ma'ālī, 1378 / 1999, р. 55, глава 8 «С упоминанием советов Нуширвана»]).

⁸ Урдибихишт (перс. *urdibīhišt*, пехл. *ardwahišt*, авест. *aša-vahišta-*) — один из Амахраспандов, покровительствующий закону, праведности и порядку. Ему посвящен второй месяц календаря и третий день каждого месяца [Чунакова, 2004, с. 30–31]. «Наставление Адурбада, сына Махраспанда» гласит: «В день Ардвахишт иди в храм огня» [Чунакова, 1991, с. 80].

⁹ Обыгрывается созвучие названия дня со словом *bīhišt* «рай».

4) День Шахривар¹⁰*baħr: xafif-i musaddas-i maħzūf**vazn: fā'ilātun mafā'ilun fa'ilun*

[- 0 0 | - 0 - 0 | - - 0 -] ←

О, твой стан — в убранстве красоты!

Славен день Шахривар!

Познавай, о, прекрасный [кумир], пищу души,

Иногда подавай мне вина, а иногда — пей сам.

Чтобы во имя счастья владыки мира

Мы предались всей душой забавам и веселью —

Шаха Малика Арслана бин Мас'уда,

Царя, сильного как слон, и охотника на слонов,

Пока есть победы и завоевания в мире,

Да будет каждый час его победой и завоеванием!

5) День Сипандармаз¹¹*baħr: mutaḡārib-i muṡamman-i maḡṡūr**vazn: fa'ūlun fa'ūlun fa'ūl*

[~ 0 | - - 0 | - - 0] ←

День Сипандармаз, вставай, о, возлюбленный,

Принеси нам *sipand*¹² и кубок вина принеси.

Принеси вина, ведь без вина не стало

Ни одно сердце радостным, а тело — вкушающим радость.

Неси *sipand* для того, чтобы взоры дурных людейОтвратил Господь от этой поры¹³.

Ведь благодаря справедливости правителя Малика Арслана

Осень стала зеленее весны.

Да будет сильным его царство, ведь благодаря его правлению

Этому миру явлены справедливость и щедрость!

¹⁰ Шахривар (перс. *šahrivar*, пехл. *šahrēwar*, авест. *xšaθra-vairya-*) — один из Амахраспандов, олицетворение власти Урмазда, покровитель металлов и неба; ему посвящен шестой месяц календаря и четвертый день каждого месяца [Чунакова, 2004, с. 265–266]. «Наставление Адурбада, сына Махраспанда» гласит: «В день Шахревар будь весел» [Чунакова, 1991, с. 81].

¹¹ Сипандармаз (перс. *sipandārmaz*, пехл. *spandarmad*, авест. *spantā ārmaiti-*) — одна из Амахраспандов, олицетворение возделанной земли и благочестия. Ей посвящен двенадцатый месяц и пятый день каждого месяца зороастрийского календаря, в который можно особенно удачно заговаривать вредных тварей [Чунакова, 2004, с. 209–210]. «Наставление Адурбада, сына Махраспанда» гласит: «В день Спандармад возделывай землю» [Чунакова, 1991, с. 81].

¹² «Сипанд» — могильник обыкновенный (лат. *Péganum hármala*), благовоние, широко применяющееся в традиционной медицине в странах Большого Ирана, которым также окуривают от глаза [Анненковъ, 1878, с. 244]. В бейте обыграно созвучие названий благовония и месяца.

¹³ «Взоры дурных людей» — *čašm-i badān*, обыграно устойчивое выражение *čašm-i bad* «дурной глаз».

6) День Хурдад¹⁴*baħr: muẓāri'-i muṭamman-i axrab-i makfūf-i maqṣūr**vazn: maf'ūlu fā'ilātu mafā'ilu fā'ilāt*

[~ - - | - - - - | - - - | - - -] ←

В день Хурдад будет несправедливо, если на рассвете,
Забавляясь и веселясь, ты отнимешь дар — вино!

В вине ищи радость и от вина будь счастлив,

Без вина, о, кумир, этот мир — *ветролов* для ветра!¹⁵

Тем более, когда справедливость шаха уподобила мир райскому саду,

Излила в мир реку счастья и безудержного веселья,

Султана Абу-л-Мулука Малика Арслана, о котором небо

Говорит: «Да живет Малик Арслан до сбора [в день Суда]!»¹⁶

Да будет он почитаем всегда, ведь благодаря ему почитаема религия,

Да будет он в радости от царства, ведь благодаря ему народ в радости!

7) День Мурдад¹⁷*baħr: xafif-i musaddas-i maxbūn-i maħzūf**vazn: fā'ilātun mafā'ilun fa'ilun*

[- - - | - - - | - - -] ←

День Мурдад принес хорошие вести: знай,

Что мир вновь стал молодым по натуре.

Дождем пролили на весь мир справедливость

Владычество и царство повелителя мира,

Шаха Малика Арслана бин Мас'уда,

Того поистине повелителя¹⁸ и поистине султана,

Такого, что не видели подобного обладателя счастливого сочетания звезд¹⁹

В мире никогда никакое время и никакое сближение светил.

¹⁴ Хурдад (перс. *xurdād*, пехл. *hurdād*, авест. *haurvatāt*) — одна из Амахраспандов, высших духов в зороастризме, покровительница воды и гений здоровья. Ей посвящен третий месяц календаря и шестой день каждого месяца (подробнее см.: [Чунакова, 2004, с. 242]). «Наставление Адурбада, сына Махраспанда» гласит: «В день Хордад рой канал» [Чунакова, 1991, с. 81].

¹⁵ В оригинале *bādgīr-i bād*; при чтении *bādgīr bād*: «Без вина этот мир, о кумир, да будет *ветроловом!*» Ветролов, или *бадгир*, — традиционный элемент иранской архитектуры, представляющий собой небольшую башню с шахтой для вентиляции воздуха, расположенную на крыше дома.

¹⁶ «Сбор» — *ħašr*, одно из обозначений Судного дня в исламе.

¹⁷ Мурдад (перс. *murdād*, пехл. *amurdād*, авест. *amərətāt-*) — одна из Амахраспандов, высших духов в зороастризме, покровительница растений и гений бессмертия, ей посвящен пятый месяц и седьмой день каждого месяца (подробнее см.: [Чунакова, 2004, с. 27–28]). «Наставление Адурбада, сына Махраспанда» гласит: «В день Амордад сажай деревья» [Чунакова, 1991, с. 81].

¹⁸ «Повелитель» — *xusrāw*, также — Хусрав, имя нескольких шахов из династии Сасанидов, также приобрело значение «царь, повелитель».

¹⁹ «Победоносный» — *šāhib-qirān*, букв. «обладатель *qirān*» — титул иранских шахов; *qirān* — астрологический термин, счастливое сочетание в гороскопе Венеры и Юпитера или Венеры и Солнца.



Его суждение проникает за 'Айук²⁰,
 Да простирается его мощь до Кайвана²¹!

8) День Дайбазар²²

baħr: muẓāri'-i muṭamman-i axrab-i makfūf-i maħzūf

vazn: maf'ūlu fā'ilātu mafā'īlu fā'ilun

[~ ~ | ~ ~ ~ ~ | ~ ~ ~ | ~ ~ ~] ←

День Дай [ныне], вставай и неси вина, о прекрасный [кумир]!
 О, тюрок, неси вина, ибо вчерашний день поступил по-тюркски²³.
 Подай вина в кубке и чаше²⁴, чтобы на царственном пире
 С вином сидел счастливый шах Малик Арслан,
 Тот шах, что небо и сферы положил под ноги,
 Когда ковер царствования и владычества положил под ноги.
 С тех пор, как небо на его имя записало царство,
 Оно вычеркнуло имена нынешних царей из нынешнего времени.

9) День Азар²⁵

baħr: xaḡfif-i musaddas-i maxbūn-i maqṣūr

vazn: fā'ilātun mafā'īlun fā'ilāt

[~ ~ ~ | ~ ~ ~ | ~ ~ ~] ←

О, грациозный кипарис, сияющая луна!
 В день Азар проси вина, подобного пламени!
 Обрадуй меня вином, ибо мир
 Возрадовался славе владычества шаха,
 Шаха Малика Арслана, небеса
 Бог сделал свидетельством его царства!
 Его [царское] положение для царства — друг и помощник,
 Его суждение для справедливости — покровитель и защита.
 Да сияют его помыслы подобно луне,
 Пока светит с небосвода луна!

²⁰ 'Айук ('*ayūq*) — звезда Капелла, метафора удаленности.

²¹ Кайван — планета Сатурн, метафора удаленности.

²² Дайбазар (перс. *daybāzar*) — «[день] Дай (Дей) перед [днем] Азар», также Дай-пад-Адур; Дай — название посвященных творцу Урмазду десятого месяца и восьмого, пятнадцатого и двадцать третьего дней месяца; для различения дней в их названии указывается день, следующий за ним (подробнее см.: [Чунакова, 2004, с. 92]). «Наставление Адурбада, сына Махраспанда» гласит: «В день Дай-пад-Адур мой голову и стриги волосы и ногти» [Чунакова, 1991, с. 81].

²³ «Поступил по-тюркски» — *turkī girift*; в «Словаре слов и метафор дивана Мас'уда Са'да» выражение *turkī giriftan* объясняется как «прибегать к насилию и жестокости» и иллюстрируется этим бейтом (см.: [Маһӯār, 1377 / 1998, с. 92].

²⁴ «Кубок» — *raṭl*, большая мера для вина. «Чаша» — *jām*, меньшая мера для вина.

²⁵ Азар (перс. *āzar*, пехл. *ādur*, авест. *ātar*-) — зороастрийское божество священного огня, которому посвящен девятый месяц и девятый день месяца (подробнее см.: [Чунакова, 2004, с. 160–165]). «Наставление Адурбада, сына Махраспанда» гласит: «В день Адур отправляйся в путь и не пеки хлеб, так как [иначе] будет большой грех» [Чунакова, 1991, с. 81].

10) День Абан²⁶*baħr: ĥazaj-i musaddas-i axrab-i maqbūz-i maħzūf**vazn: mafūlu mafā'ilun fa'ūlun*

[- - 0 | - 0 - 0 | 0 - -] ←

День Абан — день вод,

Развесели душу водой лозы!²⁷

Присядь же в веселье и друзей,

О, друг, усади в почете и благоденствии²⁸,

Чтобы мы выпили вина и возрадовались,

Во имя властителя мира,

Правителя Малика Арслана Мас'уда,

Султана, подобного которому не видели времена.

Того шаха, чье высокое имя —

'Унван²⁹ книги справедливости и царства!11) День Хвар (Хор)³⁰*baħr: sarī-i musaddas-i maṭvī-yi makšūf**vazn: mufta'ilun mufta'ilun fā'ilun*

[- 0 - | - 0 0 - | - 0 0 -] ←

День Хвар настал, о [, друг], обеими щеками подобный солнцу,

Засияло солнце с небосклона, пей вино!

Пей вино и мне тоже подавай вина,

Смотри, как прекрасно ныне положение дел!

Справедливость властителя мира Малика Арслана

Мир из конца в конец превратила в райский сад,

Такого, что шаха, подобного ему по щедрости и справедливости,

Не видит даже око небес³¹.

²⁶ Абан (перс. *ābān*, пехл. *ābān*, восходит к авест. *arəm napāt* «внук вод») — обожествленная водная стихия и посвященный ей десятый день зороастрийского календаря, во время которого рекомендуется воздержаться от использования воды, подробнее см.: [Чунакова, 2004, с. 68–69]. «Наставление Адурбада, сына Махраспанда» гласит: «В день Абан воздерживайся от воды и не обижай воду» [Чунакова, 1991, с. 81].

²⁷ В бейте обыграна тема стиха — день посвящен воде.

²⁸ «В почете и благоденствии» — *ba 'izz-u nāz; 'izz-u nāz* «величие и благо» — устойчивое словосочетание, употребляемое, в частности, в панегириках, в контексте восхваления качеств правителя (см.: [Dihxudā, 1993–1994, сл. ст. *زان و زع*]).

²⁹ 'Унван — *'unvān* (араб. заголовок), в арабографичной рукописной традиции — орнаментальная заставка в начале книги, главы, раздела.

³⁰ Хвар (перс. *xvar*, пехл. *xwaršēd*, авест. *hvərə- xšaēta-*) — Солнце, персонифицируемое как божество, которому посвящен одиннадцатый день месяца (см.: [Чунакова, 2004, с. 204–206]). «Наставление Адурбада, сына Махраспанда» гласит: «В день Хвар отведи ребенка в школу, чтобы он стал грамотным и умным» [Чунакова, 1991, с. 81].

³¹ «Око небес» — *čašm-i falak*, метафора Солнца; восхваление шаха соответствует теме стихотворения — дню Хвар (Солнца).



Пока благодаря венцу вознесено царство,
 Да пребудет в мире царь³² и венценосец!

12) День Мах³³

baħr: xafif-i musaddas-i maxbūn-i maqšūr

vazn: fā'ilātun mafā'ilun fā'ilāt

[~ u u | - u - u | - - u -] ←

День Мах, о, лицом прекрасный, как луна, —
 Проси рубинового вина с ароматом мускуса!
 Стал светлым, как луна, этот пир, ибо стало
 Названьем этому дню [слово] Мах, и твой лик — луна (*māh*)!³⁴
 Обрадуй нас вином, поднимайся,
 Ведь мир возрадовался владычеству / счастьем (*dawlat*) шаха,
 Шаха Малика Арслана бин Мас'уда,
 Правителя³⁵, являющего щедрость, прибежища справедливости.
 Пока престол и венец пребывают орудиями царства,
 Да будет от него слава венцу и трону!

13) День Тир³⁶

baħr: ramal-i musaddas-i maqšūr

vazn: fā'ilātun fā'ilātun fā'ilāt

[~ u - | - - u - | - - u -] ←

О, прекрасный [кумир], станом подобный стреле, в день Тир
 Встань и подай чашу вина под нежную мелодию³⁷.

³² Малик – *malik*, царь, а также одно из имен адресата данного панегирического цикла Малика Арслана.

³³ «Мах» — *māh*, луна, месяц; распространенная метафора красивого лица или красивого лицом человека. Обожествленной Луне посвящен двенадцатый день зороастрийского календаря, в который надлежит пить вино и веселиться (см.: [Чунакова, 2004, с. 141–142]). «Наставление Адурбада, сына Махраспанда» гласит: «В день Мах пей вино, веселись с друзьями и проси милости у бога Луны» [Чунакова, 1991, с. 81].

³⁴ Восхваление красоты виночерпия через его уподобление луне соответствует теме стихотворения (день Мах — луны), ср. предыдущее стихотворение о дне Хвар (дне солнца), где использовано сравнение лика с солнцем.

³⁵ «Правитель» — Хусрав, см. примеч. 17 к «День Мурдад» (7), бейт 3.

³⁶ Тир (перс. *tīr*, пехл. *tīr*, авест. *tīrō*.) — имя божества, соотносимого с Меркурием, позже — название самой планеты; омоним — *tīr* «стрела» — комплимент кумиру соответствует теме стихотворения: дню Тир (Тира / стрелы). «Наставление Адурбада, сына Махраспанда» гласит: «В день Тир посылай ребенка учиться пускать стрелу, сражаться и ездить верхом» [Чунакова, 1991, с. 81].

³⁷ «Нежная мелодия» — *āhang-i zīr*; *zīr* (букв. «низ») — нижняя и самая тонкая струна в традиционных иранских струнных инструментах (саз, барбат). В словаре Диххуда [Dihxudā, 1993–1994, сл. ст. زير] приведены примеры стихов, в которых предполагается значение *zīr* — музыкальный инструмент: «...строки ниже, судя по всему, свидетельствуют о музыкальном инструменте, из которого извлекается тонкая изящная мелодия...».



Поведай о деле любви в ладу «Влюбленные»³⁸,
В мелодиях³⁹, требующих таланта, милых сердцу.
Слушай мои прославленные стихи
В восхваление властителя стран, покорителя стран⁴⁰,
Такого, у которого впереди — имена шаха и льва⁴¹,
От него вопит [в страхе] всякий лев и всякий царь.
Пока в мире есть венец и престол,
Да будут им осиянны престол и венец!

14) День Гуш⁴²

baħr: xafif-i musaddas-i maxbūn-i maħzūf
vazn: fā'ilātun mafā'ilun fa'ilāt

[~ ~ ~ | - ~ - ~ | - - ~ -] ←

День Гуш, о, кумир, с родинкой, черной, как мускус,
Возьмись за колки барбата⁴³ и настрой хорошенько!
Я хочу услышать *сама*⁴⁴,
Не лишай меня *сама*' в любом случае⁴⁵.
Я вне себя от радости,
Потому что осчастливлен пожеланиями добра

³⁸ Лад «Влюбленные» — *parda-yi 'uššāq*, название одного из двенадцати ладов (макамов) традиционной иранской музыки.

³⁹ «Пути» — *rāhhā*, также «лады; мелодии» (*rāh* — перс. синоним *maqām*).

⁴⁰ Страна — *šahr*, современное значение «город», *šahrgīr* — «покоритель городов; покоритель стран».

⁴¹ Имеются в виду имена восхваляемого — Малик (*malik*, букв. араб. «государь») и Арслан (*arslān*, букв. тюрк. «лев»).

⁴² Гуш (перс. *gōš* / *gūš*, пехл. *gōš*, авест. *gəuš*) — день, посвященный скоту и Дрваспе, божеству-покровительнице скота (см.: [Чунакова, 2004, с. 96]. «Наставление Адурбада, сына Махраспанда» гласит: «В день Гош ухаживай за скотом и приучай быков к пахоте» [Чунакова, 1991, с. 81].

⁴³ Барбат — струнный инструмент; именно на барбате играл Барбад, прославленный придворный певец сасанидского шаха Хусрава Парвиза. «Колки барбата» — *gūš-i barbaṭ* (букв. «уши барбата»); «настрой хорошенько» — *nik bimāl*, см. толкование музыкального термина в [Махуяр, 1998, р. 341] с данным бейтом в качестве примера. Фразеологическое значение *gūš mālidan* «надрать уши» создает второй, шуточный, смысловой план: хорошенько надери уши барбату.

⁴⁴ *Сама*' — *samā'* (букв. араб. «слушание»), в терминологии суфизма — «внимание гласу Бога», собрание с использованием пения, музыки, рецитации стихов и элементов танца. В бейте обыграно омонимия слова *gūš*: это и Гуш (название месяца), и *gūš* «ухо, слух», о чем напоминает использование слова *сама*'.

⁴⁵ «В любом случае» — *dar har hāl*, также «в любом состоянии». Обыграны лексическое и терминологическое значение слова *hāl*. «Состояние» — *hāl*, как термин суфизма — состояние экстаза, выражающегося в трепете, страхе, веселье и печали, символизирующих чистоту сердца [Dihxudā, 1993–1994, сл. ст. حل]. Таким образом, бейт можно трактовать следующим образом: будь то суфийское радение либо светский маджлис, не лишай меня музыки.



Малику Арслану бин Масу'ду,
Достохвальному царю и повелителю.
Да будут его желания осуществлены судьбой!
Да будут его дни под счастливой звездой!

15) День Даймихр⁴⁶

baħr: xafif-i musaddas-i maxbūn-i maħzūf

vazn: fā'ilātun mafā'ilun fa'ilun

[- 0 0 | - 0 - 0 | - - 0 -] ←

Меня, о подобный душе и лучший, чем душа,
На рассвете осчастливь, поторопись!
Даймихр наступил, твори добро,
Ведь из всех вещей добро — лучшая [вещь]!⁴⁷
Речи о величии Малика-султана веди,
Вино во имя Малика-султана подавай,
Шаха Малика Арслана, который мир
Утопил в своих обильных дарах.
Размеры щедрости его шире, чем море,
Основа престола его выше, чем небо!

16) День Михр⁴⁸

baħr: ramal-i muṭamman-i maqṣūr

vazn: fā'ilātun fā'ilātun fā'ilātun fā'ilāt

[~ 0 - | - - 0 - | - - 0 - | - - 0 -] ←

В день Михр, месяц михр и торжественный праздник Михрган⁴⁹
Любовь приумножай, о, луноликий и милый прекрасный [кумир]!
Твори добро в праздник Михрган и в день Михр,
Добро еще лучше в день Михр и в праздник Михрган.
Чашу преврати в тюльпан ярким⁵⁰ вином,
И не смотри на то, что в саду нет тюльпанов,

⁴⁶ Даймихр (*daymih*r) — день Дай перед днем Михр, посвящен творцу, ср. день Дай-базар (8). «Наставление Адурбада, сына Махраспанда» гласит: «В день Дай-пад-Михр мой голову и стриги волосы и ногти, бросай виноград из виноградников в давилню, чтобы [вино] было хорошим.» [Чунакова, 1991, с. 81].

⁴⁷ Добро — *mih*r, обыгрывается название стихотворения.

⁴⁸ Михр (перс. *mih*r, пехл. *mih*r, авест. *miθra*-) — божество договора и Солнца, которому в зороастрийском календаре посвящен седьмой месяц и шестнадцатый день. В день Михра надлежит просить у него справедливости. Символ Михра — фиалки (см.: [Чунакова, 2004, с. 152–153]). «Наставление Адурбада, сына Махраспанда» гласит: «В день Михр, если на тебя падет чья-либо несправедливость, встань перед [богом] Михром, попроси правосудия у Михра и пожалуйся» [Чунакова, 1991, с. 81].

⁴⁹ Михрган (*Mihragān*) — праздник, посвященный Михру / Митре и проводящийся в день Михр месяца Михр, то есть в шестнадцатый день седьмого месяца зороастрийского календаря.

⁵⁰ «Яркое вино» — *nabīd-i bāda-rang*, букв. «вино цвета вина».



Ведь этот мир сегодня внезапно превратила благодаря веселью
Справедливость султана мира во вновь цветущий сад,
Того, чье имя Царь и Лев, и нет царя и льва⁵¹
В этом мире, которые бы не боялись его от всей души!

17) День Суруш⁵²

baħr: sari'-i musaddas-i maṭvī-yi mawqūf

vazn: mufta'ilun mufta'ilun fā'ilāt

[~ ~ - | - ~ ~ - | - ~ ~ -] ←

Это — день Суруш, и говорит [небесный] вестник (*surūš*)⁵³:

Пей вино и слушай мелодию музыканта!

Позеленел от зелени весь сад,

Рубин вина неси, о, кумир, одетый в зеленое [платье]⁵⁴!

Шах, властелин мира, Малик Арслан

Вино из ладоней сладкоустого вкусил,

Тот, чьему величию помогает небо,

Тот, чьему царству придает сил Суруш,

Пусть же всегда счастье и удача

Внимают его приказам!

18) День Рашн⁵⁵

baħr: ramal-i musaddas-i maqṣūr

vazn: fā'ilātun fā'ilātun fā'ilāt

[~ ~ - | - - ~ - | - - ~ -] ←

Наступил день Рашн, о, похищающий сердце прекрасный [кумир],

Присядь в радости и возжелай чашу вина!

⁵¹ Обыгрываются имена восхваляемого, ср.: «День Тир» (13), бейт 4.

⁵² Суруш (перс. *surūš*, пехл. *srōš*, авест. *sraoša-*) — Срош, божество религиозного послушания и порядка, загробный судья, которому посвящен семнадцатый день календаря, (подробнее см.: [Чунакова, 2004, с. 211–212]). «Наставление Адурбада, сына Махраспанда» гласит: «В день Срош проси милости у праведного Сроша ради спасения своей души» [Чунакова, 1991, с. 81].

⁵³ Имя Суруша стало в поэзии мусульманского времени обозначением небесного посланника, приносящего добрые вести; в исламской традиции он ассоциируется с Джабраилом.

⁵⁴ «Одетый в зеленое [платье]» — *sabz-pūš*, в переносном значении «ангел», «гурия», «*sabz-pūšan-i bihišt*» — одетые в зеленое [обитатели] райского сада. На первом плане — стандартное уподобление кумира райскому созданию, но, возможно, в контексте всего цикла, здесь скрыто и уподобление кумира Барбаду, дан намек на легенду о том, как легендарный музыкант стал придворным певцом Хусрава Парвиза: он облачился в зеленое платье и спрятался в ветвях кипариса, чтобы оттуда спеть государю свои песни (подробнее о легенде см.: [Рейснер, Чалисова, 2002, с. 188–189]).

⁵⁵ Рашн (перс. *rašn*, пехл. *rašn*, авест. *rašnav-*) — божество справедливости, судит души умерших, взвешивая дурные и благие деяния; ему посвящен восемнадцатый день месяца, в который следует поступать благочестиво (подробнее см.: [Чунакова, 2004, с. 189–190]). «Наставление Адурбада, сына Махраспанда» гласит: «День Рашн — день легкий: делай с благословения все, что хочешь» [Чунакова, 1991, с. 81].



Пока можешь — ни единого часу не проводи
Без вина, умножающего радость и очищающего от печали!
Пей вино и не увлекайся [вопросами] мироздания,
Ведь устройство мира — занятие Господа⁵⁶.
Султан мира отдает приказы [всему] миру,
Мир зиждется на царстве султана,
Того, имена которого Шах и Лев⁵⁷, и
Счастье — его подручный и его проводник!

19) День Фарвардин⁵⁸

baħr: hazaj-i musaddas-i axrab-i maqbūz

vazn: mafūlu mafā'ilun fa'ūlun

[- - - - | - - - - | - - - -] ←

Фарвардин [месяц] и день Фарвардин

Внушают радость и веселье.

О, [виночерпий], подавай мне свои уста, как вино⁵⁹,

Ведь таков обычай дня Фарвардин!

Во имя владыки и шаха мира,

Которым украшено царство справедливости и веры,

Султана Малика Арслана, чье сердце подобно морю,

Который блюдет обычаи Кай-Хусрава и традиции Кай-Кубада⁶⁰,

И когда счастье произносит молитву за его царство,

Ангел на небесах говорит: «Аминь!»

⁵⁶ В бейте представлен мотив непостижимости тайн мироздания, популярный уже в ранней персидской поэзии, ср. его реализацию в знаменитой третьей газели Хафиза о Ширазском тюрке: *ħadīt az muṭrib-u may gō-va rāz-i dahr kamtar jū ki kas nagšūd-u nagšāyad ba ħikmat īn mu'ammā rā*

«Рассуждай о музыкантах и вине и не выведывай тайну мироздания, Ведь никто не разгадал и не разгадает мудростью эту загадку» [Rahbar, 1373 / 1994, p. 5].

⁵⁷ «Шах и Лев» — т. е. Малик и Арслан, см. примеч. 41 к «День Тир» (13), бейт 4.

⁵⁸ Фарвардин, Фравардин (перс. *farvardīn*, пехл. *frawardīn*, авест. *fravaršinām*) — первый месяц и девятнадцатый день месяца зороастрийского календаря, посвященный фравашам, бессмертным душам предков (подробнее см.: [Чунакова, 2004, с. 47–49]). «Наставление Адурбада, сына Махраспанда» гласит: «В день Фравардин не давай клятву и в этот день молись праведным *фравашам*, чтобы они были более удовлетворены» [Чунакова, 1991, с. 81].

⁵⁹ Или: «подай мне свои уста, подобные вину»; в оригинале — *du lab-i tu ču may marā midih*.

⁶⁰ Кай-Кубад и Кай-Хусрав — легендарные иранские цари из рода Кайянидов, персонажи Авесты и «Шахнаме», которые представлены как идеальные справедливые правители.

20) День Бахрам⁶¹*baħr: mużāri'-i muṭamman-i axrab-i makfūf-i maqšūr**vazn: maf'ūlu fā'ilātu mafā'īlu fā'ilāt*

[~ ~ - | ~ - - ~ | ~ - ~ - | ~ - -] ←

О, твой лик по красоте превосходит Солнце и Луну,
В день Бахрам пожелай вина цвета Бахрама⁶²,
Печальями этого мира не обременяйся, о, луна, возрадуйся,
Ведь сегодня шах радуется венцу и престолу,
Светла его натура и высоко его место,
Прекрасно его царство и красиво его войско,
Говорит небосвод: «Да будет счастье ясноликим,
Покуда черен шатер царства Малика Арслана!»
Покуда благожелатель указывает путь разуму, да будет
Успех его проводником и удача его благожелателем!

21) День Рам⁶³*baħr: xafif-i musaddas-i maxbūn-i maqšūr**vazn: fā'ilātun mafā'ilun fa'ilāt*

[~ ~ ~ | - ~ - ~ | - - ~ -] ←

День Рам, судьба и счастье покорны⁶⁴,
О, возлюбленный, встань и подай чашу,
Из бутылки наполни один кубок,
Словно горная куропатка⁶⁵, грациозно пройдишь,
Потакай желаниям и позабудь мир в забавах,
Ведь наш повелитель достиг желанного,

⁶¹ Бахрам (перс. *bahrām*, пехл. *wahrām*, авест. *vərəθraγna-*) — зороастрийское божество войны и победы, которому посвящен двадцатый день месяца. Также Бахрам — название планеты Марс (подробнее см.: [Чунакова, 2004, с. 60–61]). «Наставление Адурбада, сына Махраспанда» гласит: «В день Вахрам закладывай основание жилища, чтобы быстро закончить [его], и отправляйся на битву, чтобы возвратиться с победой.» [Чунакова, 1991, с. 81].

⁶² Имеется в виду красный цвет, который в астрологии традиционно связан с планетой Марс, ср. предыдущее прим.

⁶³ Рам (перс. *rām*, пехл. *rām*, авест. *rāman*), божество лугов и пастбищ; ему посвящен двадцать первый день месяца. Также день Рам считался днем победы Афридуна над Заххаком, и в этот день надлежало молиться об избавлении от зла и притеснения. «Наставление Адурбада, сына Махраспанда» гласит: «В день Рам женись, трудись и веселись, и иди к судьям, чтобы вернуться с победой и избавлением [от тяжбы]» [Чунакова, 1991, с. 81].

⁶⁴ В зачине и концовке стихотворения обыгран омоним названия месяца Рам — слово *rām* в значении «покорный, усмирленный, прирученный».

⁶⁵ «Горная куропатка» — *kabk-i darī*; грациозная походка горной куропатки (*xaḡām-i kabk-i darī*) — традиционное поэтическое сравнение для поступи возлюбленного; *kabk-i darī* — также, согласно поэме «Хусрав и Ширин» Низами, входит в название 26-й из тридцати песен (*lahn*) Барбада, сложенных на каждый день месяца (см.: [Bābāyū, 1993, с. 226]: «Двадцать шестая [песня]: бутон [уст] горной куропатки (*ḡunča-i kabk-i darī*)»).



Шах Малик Арслан, — такой, что гордится
 Творение этим благословенным именем,
 И пока существуют имя, удача и счастье, да будет
 Удача ему покорна, а счастье / владычество (*dawlat*) его — процветающим!

22) День Бад⁶⁶

baħr: muẓāri'-i muṭamman-i axrab-i makfūf-i maqṣūr

vazn: maf'ūlu fā'ilātu mafā'ilu fā'ilāt

[~ u - | u - - u | u - u - | u - -] ←

Поскольку настал день Бад, день веселья, о, кумир,
 Приумножь радость, поторопись, налей вина и подай!
 Вино есть счастье сердца, постоянно пей вино,
 И без вина всё, что видишь, считай пустым ветром⁶⁷!
 Если бы это вино было не таким — знай, что
 Не было бы [у него] такого чина на пиру правителя,
 Султана Абу-л-Мулука Малика Арслана, ведь [всё] имеющееся
 В мире царства [земного] им гордится.
 И пока есть горы и небо, всегда его царство и удача
 Да будут высоки, словно небо, и крепки, будто горы!

23) День Дайбадин⁶⁸

baħr: xafj'-i musaddas-i maxbūn-i maḥzūf

vazn: fā'ilātun mafā'ilun fa'ilun

[- u u | - u - u | - - u -] ←

День Дайбадин, и обязанность⁶⁹ разумного мужа,
 Я считаю, — пить рубиновое вино.
 Удерживает тебя разум от вина,
 Но про вино ты не слушай советов разума!
 О, чудесный [друг], тот, кто пьет вино,
 В вине может насчитать сотню достоинств,
 А лучшее достоинство — тот, кто выпил вина,
 Простирается ниц пред айваном⁷⁰ шаха,

⁶⁶ Бад (перс. *bād*, пехл. *wād*, авест. *vāta-*) — божество, олицетворяющее благой ветер (в текстах Авесты ему соответствует бог ветра Вайу); ему посвящен двадцать второй день каждого месяца. «Наставление Адурбада, сына Махраспанда» гласит: «В день Вад беседуй, но не начинай нового дела» [Чунакова, 1991, с. 81].

⁶⁷ В образе обыграна тема стихотворения, посвященного дню ветра.

⁶⁸ Дайбадин (*daybadīn*, пехл. *day-pad-dēn*) — день Дай перед днем Дин, посвящен творцу. — См. примеч. 22 к «день Дайбазар» (8). «Наставление Адурбада, сына Махраспанда» гласит: «В день Дай-пад-Ден совершай любую работу, какую хочешь, приводи домой жену, стриги волосы и ногти, наряжайся» [Чунакова, 1991, с. 81].

⁶⁹ Обыгрывается омография слов *دین* [*dayn*] «долг» и *دین* [*dīn*] «вера»; название дня.

⁷⁰ Айван — сводчатое помещение, открытое с одной стороны во внутренний дворик и служившее приёмным залом в сооружениях культа и во дворцах правителей.



Шаха Малика Арслана, на которого око солнца
Взирает пристыженно⁷¹.

24) День Дин⁷²

baħr: sari'-i musaddas-i maṭvī-i makšūf

vazn: mufta'ilun mufta'ilun fā'ilun

[- 0 - | - 0 0 - | - 0 0 -] ←

День Дин, о, тот, чей лик — погибель для веры⁷³,

Пей вино, веселись и сиди [с нами] в радости!

Что за дело вере до вина и винопития?

Пей вино, пей вино и будь крепок в вере!

А каждый грех, что выйдет от вина,

Будет стерт служением шаху земли,

Шаху-миродержцу Малику Арслану,

Которого славит [все] царство,

И пока царство мира гордится перстнем [Солнца],

Да будет царство мира под [властью] его (шаха) перстня!⁷⁴

25) День Ард⁷⁵

baħr: xafif-i musaddas-i maxbūn-i maqšūr

vazn: fā'ilātun mafā'ilun fa'ilāt

[~ 0 0 | - 0 - 0 | - - 0 -] ←

День Ард, благоприятный и счастливый,

Ему сопутствует всяческое веселье и развлечение.

О, радующий сердце друг с ликом цвета розы,

Встань и поднеси вина цвета розы,

Чтобы во имя господина земли

Мы нынче радовались и пили вино

⁷¹ «Взирает пристыженно» — *ṭīra ṭīra nigarad*, имеется в виду: солнце пристыжено тем, что шах превзошел его блеском.

⁷² Дин (перс. *dīn*, пехл. *dēn*, авест. *daēnā*) — обозначение маздаяснийской религии и ее олицетворение как божества. Согласно Бундахишн, Ден была одним из первых творений Урмазда, ей посвящен двадцать четвертый день месяца, в который надлежит убивать вредных тварей (см.: [Чунакова, 2004, с. 62–64]. «Наставление Адурбада, сына Махраспанда» гласит: «В день Ден убивай вредных животных» [Чунакова, 1991, с. 81].

⁷³ «Погибель для веры» — *āgaft-i dīn*; обыгрывается тема стихотворения, посвященного дню веры (*dīn*).

⁷⁴ Перстень (*nigīn*) — один из атрибутов царской власти.

⁷⁵ Ард (перс. *ard*, пехл. *ard*, авест. *aša*), также Ашаванг (авест. *aša-vañhav-*) — персонафикация изобилия и удачи, богине посвящен двадцать пятый день месяца, в который надлежит покупать и нести домой новое (см.: [Чунакова, 2004, с. 41–42]. «Наставление Адурбада, сына Махраспанда» гласит: «В день Ард покупай все новое и неси домой» [Чунакова, 1991, с. 81].



[Во имя] шаха Малика Арслана, которому принадлежит
 Венец Джамшида⁷⁶ и престол Афридуна⁷⁷,
 Да будет его справедливость всегда украшать вселенную,
 Да будет его царствование всегда возрастать с каждым днем!

26) День Аштад⁷⁸

baħr: muẓārī'-i muṭamman-i axrab-i makfūf-i maslūx
vazn: maf'ūlu fā'ilātu mafā'īlu fā'

[ϕ - | ϕ - - ϕ | ϕ - ϕ - | ϕ - -] ←

День Аштад, и свеж сад от цветов,
 О, друг, возьми вина из рук друзей,
 Присядь в саду и пей рубиновое вино,
 Потому как зазеленел весь сад,
 И мы сегодня счастливы в обретении желанного
 От счастливица шаха Малика Арслана!
 О, обладатель счастливого сочетания звезд⁷⁹, не видит подобного тебе
 Око небес счастливого и победоносного!
 В мире, пока длится время, будь!
 В царстве, пока есть небо, оставайся!

27) День Асман⁸⁰

baħr: ramal-i musaddas-i maqṣūr
vazn: fā'ilātun fā'ilātun fā'ilāt

[~ ϕ - | - - ϕ - | - - ϕ -] ←

День Асман, о, подобный луне на небе⁸¹,
 Пей вино и держи свое сердце в радости,

⁷⁶ Джамшид, Джам (в Авесте — Йима) — легендарный иранский царь, научивший иранцев многим ремеслам; по некоторым легендам — изобретатель вина, в поэзии ассоциируется с идеальным правителем.

⁷⁷ Афридун, также Фаридун (пехл. *frēdōn*, авест. *fraētaona-*) — герой-змееборец иранской мифологии, победитель дракона Аждахака. В «Шах-наме» Афридун — царь из легендарной династии Пишдадидов, воссевший на трон после победы над тираном Заххаком. В своем завещании он поделил мир на три удела для троих своих сыновей: Салму достался Рум, Туру — Туркестан, а Ираджу — Иран и Хинд.

⁷⁸ Аштад (перс. *aštād*, пехл. *aštād*, авест. *arštāt-*) — персонификация правдивости и чести, которой посвящен двадцать шестой день месяца (см.: [Чунакова, 2004, с. 43]. «Наставление Адурбада, сына Махраспанда» гласит: «В день Аштад пускай на случку («к самцу») лошадей, коров и [другой] крупный скот, чтобы вернулся в здравии» [Чунакова, 1991, с. 81].

⁷⁹ См. ранее, примеч. 19 к «День Мордад» (7), бейт 4.

⁸⁰ Асман (перс. *āsmān*, пехл. *asmān*, авест. *asman-*) — небо, ему посвящен двадцать седьмой день месяца (см.: [Чунакова, 2004, с. 157–158]. «Наставление Адурбада, сына Махраспанда» гласит: «В день Асман отправляйся в дальний путь, чтобы вернуться в здравии» [Чунакова, 1991, с. 81].

⁸¹ Обыгрывается тематика стиха, см. предыдущий комментарий.



Душу обрадуй вином, потому как разум
Видит в вине радость души.
Пей вино всегда, о, свежий, как роза,
И постоянно освежай радость вином,
Ищи, как отблагодарить за щедрость Солнце владык,
Пой хвалу султану мира.
Пока для тебя возвращается мир — благодари!
Пока для тебя существует мир — восхваляй!

28) День Рамйад⁸²

baħr: mužāri'-i muṭamman-i axrab-i makfūf-i maqšūr

vazn: maf'ūlu fā'ilātu mafā'ilu fā'ilāt

[~ - - | - - - - | - - - - | - - - -] ←

В день Рамйад не забудь о вине,
Потому как вино лучше всего пьется в день Рамйад,
А особенно — во имя шаха Малика Арслана, ведь небеса
Подобного ему шаха не видели никогда,
Того неба государства и солнца царства,
Того справедливого падишаха и великодушного повелителя!
Многое видело царство, — а столь справедливого [царя] не видало!
Многое дало небо — а такого правителя не давало!
Радуются венец и престол его сану и славе,
Покуда есть венец и престол, да будет он с венцом и престолом!

29) День Мараспанд⁸³

baħr: xafif-i musaddas-i maxbūn-i maqšūr

vazn: fā'ilātun mafā'ilun fā'ilāt

[~ - - | - - - | - - - -] ←

О, пленяющий сердце, в день Мараспанд
Не пожелай руке быть без кубка рубинового [вина]!
Смотри на процветание в этом цветущем мире,
Радуйся и улыбайся игриво,
Ведь справедливость повелителя мира
Уничтожила с корнем нужду и притеснение,

⁸² Рамйад (перс. *rāmyād*) — слово отмечено в [Dihxudā, 1993–1994, сл. ст. دایمار] как искаженный вариант слова *zāmyād*. Замйад (перс. *zāmyād*, пехл. *zāmyād*) — название двадцать восьмого дня месяца, посвященного божеству земли (пехл. *zamīg*, авест. *zam-*), (см.: [Чунакова, 2004, с. 117–118]. «Наставление Адурбада, сына Махраспанда» гласит: «В день Замйад не пей лекарств» [Чунакова, 1991, с. 81].

⁸³ Мараспанд (перс. *mārāspand*, пехл. *māraspand*, авест. *manθra- spenta-*) — Святое слово, в «Гатах» Авесты — воздействующее слово Ахура Мазды, в среднеперсидской традиции к Мараспанд относятся также молитвы и заклинания, произносимые жрецами во время отправления ритуалов; персонифицируется как абстрактное божество, ему посвящен двадцать девятый день каждого месяца [Рак, 1998, с. 487]. «Наставление Адурбада, сына Махраспанда» гласит: «В день Мараспанд шей («увеличивай и шей») много одежд и надевай их; и бери жену, чтобы родился сообразительный и хороший сын» [Чунакова, 1991, с. 81].



Шаха Малика Арслана бин Мас'уда,
Шаха, покоряющего мир и пленяющего врагов!
В честь царства его возжигай *сипанд*, друг⁸⁴,
Ведь таков обычай дня Мараспанд.

30) День Аниран⁸⁵

baħr: mutaḡārib-i mutamman-i maḡṣūr

vazn: fa'ūlun fa'ūlun fa'ūl

[~ ∪ | -- ∪ | -- ∪] ←

Слыхал я от хранителей старины⁸⁶, что в Аниран
Вино пить следует из вместительного кубка.
Подай, о, прекрасный [кумир], того вина с ароматом мускуса,
От которого мускусными становятся уста.
Не привязывайся сердцем к мелочам этого мира,
Всегда радуй душу вином,
Ведь счастлив — и да будет от того счастлива страна —
Шахиншах мира Малик Арслан,
Благоволением судьбы он смолоду владеет миром,
Да будет судьба его молодой⁸⁷ и царство его молодым!

Список литературы / References

1. Анненковъ Н. И. *Ботанический словарь*. СПб.: Имп. Академія наукъ, 1878. [Annenkov N. I. *Botanical Dictionary*. Saint Petersburg: Imperial Academy of Sciences, 1878 (in Russian)].
2. Бертельс Е. Э. *Избранные труды*. Т. 1: *История персидско-таджикской литературы*. М.: Восточная литература, 1960. [Bertels E. E. *Selected Works*. Vol. 1: *History of Persian-Tajik Literature*. Moscow: Vostochnaya literatura, 1960 (in Russian)].
3. Бируни А. Р. *Избранные произведения*. Т. 1: *Памятники минувших поколений*. Пер. и примеч. М. А. Салье. Ташкент: ФАН УзССР, 1957. [Biruni A. R. *Selected Works*. Vol. 1: *The Remaining Signs of Past Centuries*. Transl. and comments by

⁸⁴ О сжигании руты см. примеч. 11 и 13 к «День Сипандармаз» (5), бейты 1, 3 и примеч. 11 бейту 1. Здесь обыграно созвучие названия месяца Мараспанд и растения (*sipand*).

⁸⁵ Аниран (перс. *anīrān*, пехл. *anagrān*, авест. *anagrānam* [*rawčāma*]) — «бесконечные светы», в зороастрийской космологии — четвертая, верхняя сфера, обитель Ахура Мазды; там помещается рай [Рак, 1998, с. 445]; также — имя божества, которому поручено охранять тридцатый день каждого месяца. «Наставление Адурбада, сына Махраспанда» гласит: «В день Анагран стриги волосы и ногти, а также бери жену, что-бы родился славный сын» [Чунакова, 1991, с. 81].

⁸⁶ «Хранители старины» — *pīrān*, букв. «старик», здесь, возможно, имеются в виду хранители старинных преданий, ср. многократное упоминание о «стариках-дихканах» (*nihrān-i pīr*) в «Шах-наме» как о рассказчиках преданий. Примечательно, что стихотворение написано в метре «Шах-наме» (*мутакариб*).

⁸⁷ «Молодая судьба» — счастливая, благоволящая судьба.



- M. A. Sal'e. Tashkent: Branch of the Academy of Sciences of the Uzbek SSR, 1957 (in Russian)].
4. Босворт К. Э. *Мусульманские династии. Справочник по хронологии и генеалогии*. М.: Наука; ГРВЛ, 1971. [Bosworth C. E. *Muslim dynasties: Handbook of chronology and genealogy*. Moscow: Nauka; GRVL, 1971 (in Russian)].
 5. Иностранцевъ К. А. Сасанидскій праздникъ весны. В: Иностранцевъ К. А. *Сасанидскіе этюды*. СПб.: Тип. В. О. Киршбаума, 1909. С. 82–109. [Inostrantsev K. A. The Sasanian Spring Festival. In: Inostrantsev K. A. *Sasanian sketches*. Saint Petersburg: Тип. V. Ph. Kirshbaum, 1909, pp. 82–109. (in Russian)].
 6. Мец А. *Мусульманский ренессанс*. Изд. 2-е. Пер. с нем., предисл., библиогр. и указатель Д. У. Бертельса. Отв. ред. В. И. Беляев. М.: Наука; ГРВЛ, 1973. [Metz A. *The Muslim Renaissance*. 2nd ed. Transl. from German, preface, bibliography and index by D. E. Bertels; ed. by V. I. Belyaev. Moscow: Nauka; GRVL, 1973 (in Russian)].
 7. Рак И. В. Зороастрийская мифология. *Мифы древнего и раннесредневекового Ирана*. СПб. — М.: Журнал «Нева»; Летний сад, 1998. [Rak I. V. Zoroastrian mythology. *Myths of ancient and early medieval Iran*. Saint Petersburg — Moscow: Magazine “Neva”; Letniy Sad, 1998 (in Russian)].
 8. Рейснер М. Л. *Персидская лироэпическая поэзия X — начала XIII века. Генезис и эволюция классической касыды*. М.: Наталис, 2006. [Reisner M. L. *Persian lyroepic poetry of X — early XIII century. Genesis and Evolution of the Classical Qasidah*. Moscow: Natalis, 2006 (in Russian)].
 9. Рейснер М. Л., Чалисова Н. Ю. Персидская классическая лирика: к проблеме генезиса. *Труды по культурной антропологии. Памяти Г. А. Ткаченко*. М.: Наука; ГРВЛ, 2002. С. 275–322. [Reisner M. L., Chalisova N. Yu. The Persian classical lyrics: to the problem of genesis. *Works on cultural anthropology. In memory of G. A. Tkachenko*. Moscow: Nauka; GRVL, 2002, pp. 275–322 (in Russian)].
 10. Чунакова О. М. *Изведать дороги и пути праведных. Пехлевийские назидательные тексты*. М.: Наука, 1991 [Chunakova O. M. *To know the ways and ways of the righteous. Pahlavi edifying texts*. Moscow: Nauka, 1991. (in Russian)].
 11. Чунакова О. М. *Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов*. М.: Восточная литература, 2004 [Chunakova O. M. *Pahlavi dictionary of Zoroastrian terms, mythical characters and mythological symbols*. Moscow: Vostochnaya literatura, 2004 (in Russian)].
 12. Bābāyī P. (ed.) *Kulliyāt-i Nizāmī Ganjavī, muṭābiq-i nusxa-yi Vaḥīd Dastgirdī*. Vol. 1–2. Tih-rān: Muassisa-yi Intišārāt-i Nigāh, 1372 / 1993 (in Persian).
 13. Dihxudā ‘Alī Akbar. *Luḡat-nāma*. Tih-rān: Muassisa-yi Intišārāt va Ĉāp-i Dānišgāh-i Tih-rān; 1372–1373 / 1993–1994 (14 vul.). Available from: URL: <https://www.parsi.wiki> (in Persian) (accessed: 05.07.2023).
 14. Nuriyān M. (ed.) *Dīvān-i aš‘ār-i Mas‘ud-i Sa‘d-i Salman*. Vol. 2. Iṣfahān: Intišārāt-i kamāl, 1365 / 1985 (in Persian).
 15. Mahyār Muḥammad. *Farhang-i luḡat va kināyāt-i dīvān-i Mas‘ud-i Sa‘d-i Salman*. Tih-rān: Intišārāt-i anjuman-i āṭār va mafāxir-i farhangī, 1377 / 1998 (in Persian).



16. Rahbar X. X. (ed.) *Dīvān-i ġazaliyāt-i Mawlānā Šams al-Dīn Muḥammad Xvāja Ḥāfiẓ-i Šīrāzī*. Tih-rān: Intišārāt-i Šafi 'Alī-šāh, 1373 / 1994 (in Persian).
17. 'Unşur al-Ma'ālī Kay-Kāvūs b. Iskandar b. Qābūs b. Vaşmgīr b. Ziyār. *Qābūs-nāma*. Ba ihtimām va taşhīḥ-i Ğulām-Ḥusayn Yūsufī. Tih-rān: Širkat-i Intišārāt-i 'Ilmī va Farhangī, 1378 / 1999 (in Persian).

Информация об авторе

Бутолин Владимир Денисович — магистр 1-го курса Института классического Востока и античности (ИКВИА) НИУ ВШЭ, Москва, Россия; butolin123@yandex.ru, <https://orcid.org/0009-0007-0679-9772>.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 06.07.2023; одобрена рецензентами 26.09.2023; принята к публикации 30.09.2023; опубликована 10.11.2023.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Vladimir D. Butolin — first-year master's degree of the Institute for Oriental and Classical studies, Higher School of Economics, Moscow, Russia; butolin123@yandex.ru, <https://orcid.org/0009-0007-0679-9772>.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 06.07.2023; approved after reviewing 26.09.2023; accepted for publication 30.09.2023; published 10.11.2023.

The author has read and approved the final manuscript.

LITERATURE OF THE EAST
Folklore
ЛИТЕРАТУРА ВОСТОКА
Фольклористика

Научная статья
УДК 398.2

Исторические науки

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-691-704>

Даос — волшебный помощник в новелле Пэй Сина
«Повесть о Сюэ Чжао»

Аглая Борисовна Старостина

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

abstarostina@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-2421-2484>

Аннотация. Статья направлена на подтверждение выдвинутой еще в 2011 г. гипотезы о том, что в новелле Пэй Сина «Повесть о Сюэ Чжао» (IX в.) обнаруживается последовательность мотивов, которые свойственны международному сюжетному типу «Спящая красавица» (№ 410 по указателю Аарне – Томпсона). Рассмотрена роль даосского Небесного наставника Шэня (Шэнь Юаня, или Шэнь Юаньчжи) как волшебного помощника героев. Приведены некоторые данные, касающиеся изображения путешествия на Луну в танской литературе и Небесного наставника Шэня как спутника императора Сюань-цзуна (Минхуана) во время этого путешествия. Продемонстрировано наличие персонажных параллелей для Небесного наставника Шэня в ранних (XIII–XIV вв.) западноевропейских версиях «Спящей красавицы». Поставлен вопрос об инокультурном источнике сюжета танской новеллы.

Ключевые слова: «Тайпин гуан цзи», даосская мифология, «Спящая красавица», кросс-культурные контакты, миграция сюжетов

Для цитирования: Старостина А. Б. Даос — волшебный помощник в новелле Пэй Сина «Повесть о Сюэ Чжао». *Ориенталистика.* 2023;6(3-4):691-704. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-691-704>



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



Daoist priest as magical helper in Pei Xing's novella “The Tale of Xue Zhao”

Aglaia B. Starostina

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian,
abstarostina@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-2421-2484>

Abstract. The article aims to confirm the hypothesis presented in 2011 that the chuan-qi tale “Xue Zhao” by Pei Xing (9th century) contains a sequence of motifs characteristic of the international tale type “Sleeping Beauty” (no. 410 in the Aarne – Thompson Index). The role of the Daoist Celestial master Shen (Shen Yuan / Shen Yuanzhi) as a helper is considered. The author provides some data on the image of Master Shen as the companion of Emperor Xuanzong on his lunar journey in Tang fiction. The article proves the existence of parallel characters to Shen Yuan in the early Western European versions of “Sleeping Beauty”.

Keywords: “Taiping guang ji”, Daoist mythology, “Sleeping Beauty”, cross-cultural contacts, plot migration

For citation: Starostina A. B. Daoist priest as magical helper in Pei Xing's novella “The Tale of Xue Zhao”. *Orientalistica*. 2023;6(3-4):691–704. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-691-704> (in Russian).

Введение

Изучая историю распространенных в Европе международных сказочных типов, в поисках ранних вариантов целесообразно обращаться к средневековой китайской прозе: в Китае с его высокописьменной традицией в том или ином виде сохранилось немало иноземных фольклорных и литературных сюжетов.

В прошлом десятилетии было высказано предположение о том, что в китайской новелле «Повесть о Сюэ Чжао» («Сюэ Чжао чжуань» 薛昭傳) из созданного в IX в. сборника Пэй Сина 裴銜 «Чуань ци» 傳奇 («Повествования об удивительном») [Пэй, 2000, с. 1107–1110]¹ присутствует инокультурный компонент. А именно, в ней использован сюжет западного происхождения, впоследствии легший в основу сказочного типа «Спящая красавица» (тип 410 по указателю Аарне — Томпсона [Aarne, 1961], далее АТ), который был объединен с распространенным в раннесредневековом Китае сюжетом о вос-

¹ Ссылка дана на реконструированный в XX в. текст сборника. Однако сохранился этот рассказ в цз. 69 раннесунского собрания «Тайпин гуан цзи» 太平廣記 («Обширные записи годов Тайпин», 970-е гг.) [Ли Фан, 2006, с. 428–431]; подробнее о «Тайпин гуан цзи» см., например: [Старостина, 2009].





крещении мертвой девицы [Starostina, 2011, p. 199–200; Ёкомити, 2015, с. 112].

В настоящей статье будет подробнее рассмотрена роль даоса — помощника героев в новелле Пэй Сина с целью определить, не находит ли она себе параллелей в ранних европейских вариантах АТ 410. Если такие параллели будут обнаружены, это еще раз подтвердит вероятность принадлежности китайской новеллы к типу АТ 410.

Сюжет и специфика новеллы «Повесть о Сюэ Чжао»

Приведу краткое содержание новеллы Пэй Сина.

Честного чиновника по имени Сюэ Чжао отправили в ссылку за самовольное освобождение человека, который отомстил за убийство отца. По пути Сюэ Чжао помог бежать друг, которого он знал под именем *старец Тянь*. Старец Тянь дал ему лекарство от всех болезней и указал путь к заброшенному дворцу, обещав, что он встретит там красавицу.

Сюэ Чжао нашел дворец, который был окружен старыми деревьями и зарослями бамбука, и забрался туда через стену. Он встретил трех дев, которые угостили его вином. Затем они разыграли между собой пришельца в кости; выигравшая, Чжан Юньжун, должна была стать его женой. Они выпили брачный кубок и отправились в покои Юньжун.

Жена рассказала Сюэ Чжао, что умерла сто лет назад, а при жизни была фрейлиной любимой жены императора — Ян гуйфэй². Во время придворной службы она однажды имела случай просить Небесного наставника Шэня, даосского алхимика и собеседника императора, поделиться с ней секретом бессмертия. Он ответил, что ей суждено умереть молодой. Юньжун продолжала упрашивать его. Тогда даос дал ей лекарство, наказал принять, когда она заболит, и позаботиться о том, чтобы ее положили в просторной гробнице. Он обещал, что через сто лет к ней придет мужчина, который станет ее супругом, и тогда она оживет.

Когда вскоре фрейлина действительно заболела и лежала при смерти во дворце Ланьчан, она рассказала обо всем своей госпоже. Та распорядилась, чтобы ее приближенный похоронил ее так, как рекомендовал даос. (Таким образом, Сюэ Чжао встретился не с самой Чжан Юньжун, а с ее отделившейся от тела душой). О своих подругах Юньжун сказала, что это души ее современниц, тоже фрейлин, отравленных ревнивой соперницей. Сюэ Чжао понял, что даос, давший Юньжун лекарство, и старец Тянь — одно лицо; это не только волшебник, но и бессмертный.

Новобрачные провели в богато убранной спальне несколько суток. В конце концов жена сказала, что ее тело уже ожило. Она отправила Сюэ Чжао обменять браслеты на новую одежду, вручив ему на случай встречи со стражниками платок-невидимку. Когда он вернулся, жена велела ему открыть гроб и вышла оттуда уже живая (ее душа и тело воссоединились). Набрав драго-

² Ян гуйфэй 楊貴妃, букв. «драгоценная супруга Ян» (719–756) — жена императора Сюань-цзуна 玄宗 (Ли Лунци 李隆基, 685–762), убитая с его введомо во время восстания Ань Лушаня 安祿山.



ценностей из гробницы, супруги отправились в Цзиньлин, где и живут до сих пор³.

Было отмечено, что в китайской новелле присутствуют мотивы (по указателю С. Томпсона [Thompson, 1955–1958]), характерные для поздних записанных в Западной Европе сказок, которых, однако же, нет в средневековых европейских версиях «Спящей красавицы»: D1960.3, «Спящая красавица: волшебный сон в течение определенного периода — например, сотни лет», и D1967.1, «Погруженный в волшебный сон окружен защитной изгородью». Ни в одной ранней европейской версии нет упоминания о точной определенной продолжительности сна; в китайской оно есть, и речь идет именно о столетии (хотя, конечно, точное совпадение числа ничего не добавляет к самому факту наличия мотива).

Впрочем, Чжан Юньжун не совсем спит: она находится в промежуточном состоянии временной смерти; но то же происходит и с героиней каталанской поэмы «Брат Радость и Сестра Приятность» (“Frayre de Joy e Sor de Plaser”, конец XIII — начало XIV в.) — одной из признанных ранних версий «Спящей красавицы» [Neemann, 2007, S. 14].

Ёкомити говорил, что для дальнейшей проверки гипотезы о генетических отношениях «Повести о Сюэ Чжао» с международным типом АТ 410 необходимо обратиться к более подробному рассмотрению первых известных европейских текстов в сравнении с новеллой Пэй Сина [Ёкомити, 2015, с. 111]. Пойдя по этому пути, он сделал следующее наблюдение: сюжет «Повести о Сюэ Чжао» построен вокруг героя — мужчины, это путевое приключение, которое кончается свадьбой; но то же верно и для ранних европейских версий: «Брата Радости и Сестры Приятности», окситанского «Бландина Корнуэльского» (“Blandin de Cornoalha”, XIII–XIV вв.) и истории Троила и Зелландины во французском романе «Персефорест» (первая половина XIV в.) [Ёкомити, 2015, с. 111].

К этому перечню можно добавить и относящиеся к XIII в. исландские описания пробуждения Сигдривы / Брюнхильд в «Старшей Эдде» [*Старшая Эдда*, 1963, с. 109–112] и в «Саге о Вельсунгах» [*Сага о Вельсунгах*, 1934, с. 160–167], в которых тоже видят непосредственную связь с АТ 410 (например, [Neemann, 2007, S. 14]): встреча со спящей за огненной стеной девой представляет собой путевое приключение Сигурда. «Классические» же версии «Спящей красавицы», начиная с XVII в. (в «Пентамероне» Дж. Базиле и «Сказках Матушки Гусыни» Ш. Перро), разворачиваются как история героини, тогда как мужской персонаж, который ее пробуждает, занимает в повествовании относительно немного места⁴ — и может сам быть охарактеризо-

³ Полный перевод новеллы на русский язык А. Б. Старостиной см. в: [Проза..., 2015, с. 213–218].

⁴ Кроме того, стоит признать, что спящая дева в истории Сигурда, «Персефоресте» и «Бланине Корнуэльском», не говоря уже о «Повести о Сюэ Чжао», куда более индивидуальна и инициативна, чем в нововременных сказках, относящихся к АТ 410. Она не «приз», а полноценная героиня. Таким образом, мы имеем дело с сюжетами, где присутствуют два полноценных героя (о сказках с подобной композицией см.: [Рафаева, 2008]).



ван как «помощник», необходимый только для спасения принцессы [Kaczyńska, 2018, p. 94–96].

Итак, с одной стороны, китайскую новеллу с более поздними европейскими версиями объединяет упоминание предсказанного периода сна героини и растительной преграды перед заколдованным дворцом (эти мотивы в указателе АТ включены в описание типа 410), а с другой — по своей композиции она близка к самым ранним европейским версиям.

Это подкрепляет предположение о принадлежности «Повести о Сюэ Чжао» к группе нарративов — предшественников современного типа АТ 410. Добавим, что условием пробуждения спящей в «Повести о Сюэ Чжао», как и в «Персефоресте» и «Брате Радости и Сестре Приятности», а впоследствии и у Базиле, служит сексуальный контакт.

Волшебный помощник в европейских литературных текстах

Заметное отличие новеллы Пэй Сина от поздних европейских версий заключается в роли волшебного помощника. Бессмертный старец, известный как Небесный наставник Шэнь, или Старец Тянь, одновременно оказывается дарителем и волшебным помощником и для Сюэ Чжао, и для Чжан Юньжун: обеспечивает главное условие оживания героини, отправив к ней будущего мужа, а также спасает героя от ссылки, вручает ему чудесное снадобье, как ранее и самой Юньжун (D771.6, «Расколдование с помощью лекарства») и указывает, где искать невесту.

У Шарля Перро или у братьев Гримм сам королевский сын в некотором смысле выступает как помощник героини, но главной дарительницей и помощницей оказывается седьмая фея (или двенадцатая колдунья-“weise Frau” в немецком варианте). Она, однако, присутствует только в одной сцене — на празднике по поводу рождения принцессы, где смягчает проклятие злой феи. В дальнейшем сюжет разворачивается по плану доброй феи / колдуньи (героиня не умирает, но засыпает на сто лет, после чего ее будят), но сама она более не появляется. В обоих случаях присутствует некий старик, который сообщает принцу о спящей во дворце красавице, но этим всё и ограничивается. Помощника, функционально подобного Небесному наставнику Шэню, нет.

Если обратиться к ранним европейским версиям, картина будет иной.

Даже в «Старшей Эдде» с ее отрывочным изложением последовательности событий Сигурд узнает о грядущей встрече со спящей от своего дяди — предсказателя Грипира [*Старшая Эдда*, 1963, с. 95–96]⁵.

В «Персефоресте» помощников у героя довольно много, но ведущую роль играет богиня Венера. Она, впрочем, не даритель, но как помощник действует так же, как наставник Шэнь. Венера заботится и о герое, и о героине: изменяет определенную Зелландине судьбу, а затем обеспечивает выполнение собственного обещания, приводя Троила в башню спящей девицы — его нареченной невесты — и веля ему переспать с ней. Оживает Зелландина,

⁵ В «Саге о Вёльсунгах» эту функцию выполняют птицы, язык которых Сигурд стал понимать, отведав драконьей крови, хотя пророчество Грипира / Грипи там тоже коротко упомянуто [*Сага о Волсунгах*, 1934, с. 145, 157–158].



впрочем, не сразу же после этого, а когда рожденный ей во сне ребенок высасывает у нее из пальца занозу [Bryant, 2011, p. 67–83].

В «Бландине Корнуэльском» единственный различимый активный помощник — таинственная девица, которую каким-то образом смогла послать навстречу Бландину сама спящая зачарованным сном Брианда. Она похищает коня героя, спровоцировав его на поиски; в их ходе он и приезжает к замку Брианды [Arthur, 2000, p. 35–39, 57–58]. Эта девица напоминает об отделяемой душе Чжан Юньжун, встретившей Сюэ Чжао в саду заброшенного дворца и предложившей ему брак: тело девушки в это время лежало в гробнице.

В «Брате Радости и Сестре Приятности» есть помощник, очень напоминающий наставника Шэня. Тем не менее, поскольку в этом варианте о причинах временной смерти Сестры Приятности ничего не сказано, а также отсутствует мотив предсказанной смерти, речь идет только о помощи мужскому герою. Помощник этот — Вергилий, знаменитый мудрец, постигший тайны небес и земли. Он выступает и как даритель волшебной птицы сойки, которая пробуждает принцессу, принеся в клюве чудесное лекарство (D771.6, «Расколдование с помощью лекарства») [Zago, 1991(1)].

Поэт Вергилий имел в Западной Европе в XII–XIII вв. и позже репутацию мага и алхимика. Так, Иоанн Солсберийский (XII в.) первым записал легенду о том, что Вергилий волшебным искусством создал металлическую муху, поедавшую других насекомых и очищавшую воздух Неаполя [Spargo, 1934, p. 70].

Мотивы средневековых преданий о Вергилии перечислены в книге Дж. Спарго «Вергилий — некромант» [Spargo, 1934, p. 60–68]; специально о Вергилии в «Брате Радости и Сестре Приятности» см.: [Thiolier-Méjean, 2005]. Образ средневекового Вергилия — мага был связан и с волшебными путешествиями на большие расстояния с помощью металлического или воздушного моста (по свидетельству Александра Неккама XII–XIII вв. и Готье де Меца XIII в.) [Spargo, 1934, p. 60–61; Comparetti, 1895, p. 293].

Итак, в этих вариантах «Спящей красавицы», в отличие от более поздних, герой каждый раз принимает осязаемую помощь — информационную или материальную. При этом, как можно видеть, из всех упомянутых помощников Вергилий в «Брате Радости...» наиболее напоминает Небесного наставника Шэня.

Небесный наставник Шэнь как персонаж даосской легенды

Заслуживает внимания то, что Небесный наставник Шэнь был известен в средневековой китайской прозе и за пределами новеллы Пэй Сина, как Вергилий в европейской традиции — за пределами «Брата Радости...».

Существует два текста, эксплуатирующих тот же сюжет, который лег в основу «Повести о Сюэ Чжао», где протагонист — не Сюэ Чжао и не его возлюбленная, но именно наставник Шэнь. Первый — агиографический рассказ Ду Гуантина 杜光庭 (850–933) под названием «Шэнь Юаньчжи» 申元之 [Ли, 2006, с. 210–211]. Как и «Повесть о Сюэ Чжао», он сохранился в составе «Тайпин гуан цзи», а первоначально входил в утраченную ныне книгу «Сянь чжуань ши и» 仙傳拾遺 («Потерянные и найденные биографии бессмерт-



ных») (о ней см.: [Алимов, 2017, с. 493–499]). Фамилия умершей и воскресшей фрейлины в нем — Чжао, а не Чжан.

Во второй половине XIII в., во времена Юань, появился текст под названием «Юньфушань Шэнь сяньвэн чжуань» 雲阜山申仙翁傳 («Жизнеописание бессмертного старца Шэня с горы Юньфушань»), где несколько переименованный сюжет о воскресенной фрейлине (ее имя не указано, но фамилия — не Чжан и не Чжао, а Чэнь 陳) вставлен в идеализированную биографию даоса Шэнь Тайчжи. Аннотацию этого жития см.: [Дао цзан, 1995, с. 334–335]⁶.

Шэнь Тайчжи 申泰芝 (686–755) — историческое лицо. Официальные истории — и «Цзю Тан шу» 舊唐書 («Старая история Тан», X в.), и «Синь Тан шу» 新唐書 («Новая история Тан», XI в.) — изображают Шэнь Тайчжи confidentом временщика Ли Фуго 李輔國 и любимцем императора Су-цзуна, казненным за участие в интригах и лихоимство (например: [Лю и др., 1975, с. 4825]). Даосские же источники молчат о контактах с Ли Фуго и злоупотреблениях и уж тем более о казни. Для них это бессмертный наставник императоров, совершенствовавшийся в священных горах Хэншань в нынешней провинции Хунань и в 755 г. оставивший мир людей, обретя бессмертие [Robson, 2009, p. 179–180]. Однако это отождествление не поддерживают ранние источники.

Более вероятно, что Шэнь Юаньчжи — то же лицо, что Небесный наставник Шэнь (Шэнь тяньши 申天師), которого упоминают несколько текстов времен конца Тан — Пяти династий, тем более что и Ду Гуантин, и Пэй Син тоже используют прозвище (или титул) «Небесный наставник». С Небесным наставником Шэнем в этих текстах, кроме воскрешения фрейлины, связан только один сюжет: путешествие императора Сюань-цзуна в лунный дворец.

Эта легенда пользовалась неугасающей популярностью в течение столетий, и версий у нее очень много. Все они сходятся на том, что император каким-то образом побывал на небесах (чаще — на Луне, но иногда просто пролетел по воздуху большое расстояние). Минималистичные варианты говорят о том, что путешествие Сюань-цзуну приснилось (как в «Кай тянь чунь синь цзи» 開天傳信記 — «Записках о подлинных вестях из годов Кайюань и Тяньбао», автор Чжэн Ци 鄭縈, вторая половина IX в. [Ли, 2006, с. 1552]). Чаще, однако, путешествие происходит наяву — по мосту или на облаке — и сопровождает императора даос-волшебник. На Луне император и даос встречают или богиню Чанъэ 嫦娥, или других лунных дев. Повторяющийся мотив — чудесная небесная мелодия, которую Сюань-цзун не может забыть. Иногда оказывается, что по возвращении на землю он научил ей музыкантов; это и был знаменитый мотив «Платье из радуги, одежда из перьев» («Ни шан юй и» 霓裳羽衣) — см., например: [Ли, 2006, с. 147, 487]).

Первые упоминания о путешествии на Луну сохранились в сборниках сюжетной прозы, относящихся к первой половине — середине IX в.⁷ (подробнее об упомянутых в этом абзаце трех книгах см.: [Алимов, 2017, с. 336–341,

⁶ Полный текст в редакции «Чжэнтун Дао цзан» см.: Электронный ресурс: URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=567625> (дата обращения 07.05.2023).

⁷ Легенде о путешествии Сюань-цзуну на луну посвящена статья [Ли, 2013].



452-461, 290-295]). В «Цзи и цзи» 集異記 («Собрании записок о странном») Сюэ Юнжо 薛用弱 спутником императора во время путешествия назван Е Фашань 葉法善 [Ли, 2006, с. 170-174]. В «И ши» 逸史 («Приватной истории») Лу Чжао 盧肇 это Ло Гунъюань 羅公遠, который превращает свой посох в серебряный мост, ведущий на луну [Ли, 2006, с. 146-150]. В «Лунчэн лу» 龍城錄 («Записях Лунчэна») неизвестного автора⁸, — Небесный наставник Шэнь, которого сопровождает еще один безымянный даос — некий «гость из Хунду» 鴻都客; все они летят на луну на облаке [Лю, 2000, с. 143].

Ло Гунъюань и Е Фашань известны официальной историографии. Ло Гунъюань упоминается в «Синь Тан шу» как Ло Сююань 羅思遠, Е Фашань — и в «Цзю Тан шу», и в «Синь Тан шу». Историчность же Небесного наставника Шэня остается под вопросом.

Ю. И. Ван связывает путешествие Сюань-цзун на луну с освоением лунного ландшафта, набравшим силу в танских изобразительном искусстве и поэзии [Wang, 2005, p. 61-62]. Вместе с тем, путешествие в сферы блаженных духов — тема, давно бытовавшая в классической китайской литературе. Часто странствует поэт или магический специалист (о чудесных путешествиях в древнекитайской поэзии см.: [Кравцова, 1994, с. 140-144]). Даосские бессмертные, познавшие относительность времени и пространства, могли странствовать с чудесной скоростью, встречая на своем пути самых разных богов. В раннесредневековых мифологических рассказах есть упоминания о визитах обычных смертных на даосские «пещерные небеса». В китайской буддийской литературе небеса посещают как монахи, так и миряне, хотя в ней более популярны хождения в ад.

Успешное путешествие правителя или аристократа к благим божествам — редкость. По преданию, был в краю Владычицы Запада (Сиванму) чжоуский правитель Му-ван [Кравцова, 1992]. Известна также история о том, как цзиньский сановник Чжао Цзянь-цзы 趙簡子 (VI-V вв. до н. э.) во сне показал Небесному владыке свое охотничье мастерство, был им обласкан, получил подарки и предсказания и при этом слышал небесную музыку; сон о посещении Небесного владыки снился и циньскому Му-гуну 穆公 (ум. в 621 г. до н. э.)⁹.

Путешествие же императора не только в страну бессмертных, но именно на небо и на самую луну, при этом наяву, для китайской традиции беспрецедентно. Кроме того, если речь идет о китайской литературной традиции, то Сюань-цзун, по-видимому, вообще первый смертный, ступивший на луну. При этом самостоятельно он к такому странствию не был способен (если только во сне, как циньский Му-гун или Чжао Цзянь-цзы); ему требовался проводник, обладающий магической силой. Один из таких проводников —

⁸ Традиционно «Лунчэн лу» приписывали Лю Цзунъюаню 柳宗元 (773-819), но уже в эпоху Сун его авторство подвергли сомнению. Во всяком случае, автор едва ли жил намного позже, чем Лю Цзунъюань.

⁹ «Ши цзи» 43.24, также «Лунь хэн» 64.5-6 и др. Соответствующий фрагмент «Ши цзи» с точки зрения политической практики и как свидетельство о ранних предшественниках жанра апокрифов подробно разбирает Е. Гребнев [Grebnev, 2022, p. 202-206].



Небесный наставник Шэнь, который в истории Юньжун появляется как волшебный помощник и даритель.

В «Записях Лунчэна» Сюань-цзун в сопровождении Небесного наставника Шэня и гостя из Хунду прилетает на облаке к парящему в облаке света порталу и попадает через него к холодным лунным чертогам. Чтобы попасть внутрь, Шэнь подпрыгивает, держа за руку императора. Они наблюдают сверху крыши города и видят под собой проносящихся на журавлях туда-сюда бессмертных. В дворцовом дворе под коричневым деревом летают в танце под музыку лунные девы верхом на чудесных птицах. Император запоминает мелодию, несравненно «чистую и прекрасную». Затем трое возвращаются на землю, будто пробудившись. На следующую ночь император снова хочет лететь на луну, но наставник Шэнь с улыбкой отказывает.

Эпизод с небесной музыкой вполне может быть непосредственно унаследован из упомянутой выше истории Чжао Цзянь-цзы. Что касается странствия на луну, здесь дело обстоит сложнее. Луна была ассоциативно связана с западом [Wang, 2005, p. 59–60; Schafer, 1976, p. 34], и история о путешествии в лунные чертоги частично обязана своими контурами старой легенде о странствиях в западные края к Сиванму, владычице плодов, дарующих бессмертие. Но та же связь луны с западом и отсутствие собственно даосской специфики в описании путешествия указывают на возможные инокультурные компоненты сюжета.

Проводник странника по небесным сферам — новый мотив для китайской традиции. В китайских буддийских хождениях душу могут сопровождать стражники или другие божественные спутники, но в основном это касается адских пределов, посещения рая в подобных текстах если и встречаются, то не настолько подробно [Ермаков, 1994]. Описания путешествия на небеса в сопровождении психопомпа нередки в ближневосточных и центральноазиатских культурах. Они, как и подобные им древнекитайские истории, наследуют описаниям странствий души в загробном мире (о посмертных путешествиях души на луну и далее в индоиранских и связанных с ними мифологиях см.: [Crone, 2012, p. 354–362]). В зороастрийской «Книге о праведном Виразе» (IX–X вв.) герой посещает в сопровождении богов Адура и Сроша ад и рай и видит в том числе души праведных в сфере луны [Пехлевийская Божественная комедия..., 2001, с. 103]. Сходные события описывает позже, в XII в., Низами, говоря о вознесении пророка Мухаммеда на небо на коне, которого ему привел архангел Гавриил (Джабраил) [Низами, 1986, с. 13–18]. Можно видеть, что сюжет путешествия в небесные сферы в сопровождении волшебного помощника и последующего возвращения на землю присутствовал в арсенале разных религиозных учений, представленных в мультикультурной Танской империи.

Рассказ о странствии Сюань-цзуна, с одной стороны, продолжал уходящую корнями в чуский культурный субстрат традицию «дальнего путешествия»; с другой стороны, он существовал в контексте других раннесредневековых — буддийских, исламских, христианских, иудейских — хождений в иной мир в сопровождении ангела или божества. В танской литературе



спутник императора — даос-волшебник; в «Записях Лунчэна» — непосредственно Небесный наставник Шэнь.

Таким образом, Небесный наставник Шэнь — не просто маг и алхимик, как Вергилий в «Брате Радости и Сестре Приятности». Его образ, как и образ Вергилия, тоже связан со странствиями по воздуху, и легенда о путешествии на Луну, в которой Шэнь оказывается спутником императора, несет на себе отпечаток инокультурных религиозных традиций.

На этом основании можно предварительно предположить, что в одном из вариантов истории о спящей девице действовал маг, известный как целитель и помощник странников, возможно, бессмертный, подобный, например, Хидру в мусульманской мифологии.

Заключение

Как и предполагалось, заметная роль волшебного помощника в «Повести о Сюэ Чжао» при слабо выраженной в нововременных вариантах АТ 410 находит параллель в ранних западноевропейских реализациях сюжета.

Самое близкое структурное соответствие присутствует в «Персефоресте», где помощником выступает Венера. Помощник как старец — маг и алхимик, подобный Небесному наставнику Шэню в «Повести о Сюэ Чжао», встречается в «Брате Радости и Сестре Приятности».

Значительные расхождения в ходе сюжета, а также в степени активности героинь и сочетаниях мотивов в ранних европейских вариантах свидетельствуют о том, что они едва ли восходили к единому источнику. Поскольку все они относятся к XIII–XIV вв., разумно предположить, что разные варианты сюжета, близкого к будущему АТ 410, достигли Западной Европы незадолго до этого — это эпоха интенсивного взаимодействия исламских и христианских обществ.

Напомним, что и сюжет «Повести о Сюэ Чжао», новеллы, созданной в IX в., носит явные черты заимствования и не имеет параллелей в предшествующей китайской традиции, помимо упомянутых выше историй об оживающих девицах. Таким образом, маловероятно, чтобы Китай был родиной АТ 410 или какого-либо его прообраза.

К какой именно традиции — арабской ли, иранской, индийской или иной — восходил сюжет о пробуждении заколдованной спящей / временно умершей девицы, оживленной странствующим героем, на данном этапе определить сложно. Высказывалось предположение об индийском происхождении «Спящей красавицы» [Zago, 1991(2), p. 68]. В Бенгалии и в Мьянме представлена группа сказок, очевидно относящаяся к АТ 410 (см.: [Aarne, 1961, p. 138], уже отмечен один индийский вариант, в составленной Г. Й. Утером обновленной версии указателя АТ [Uther, 2011, p. 245], присутствуют ссылки на указатели с несколькими индийскими вариантами и на собрание бирманских фольклорных текстов). В этих сказках обычно заметная роль отведена антагонисту, похитившему и / или заколдовавшему героиню, расколдование осуществляется с помощью волшебного предмета, а помощник необязателен (см., например: [Bradley-Birt, 1920, p. 179–185; 205–206], [Majumdar, 1960, p. 52–60]). Маловероятно, чтобы в основе



«Повести о Сюэ Чжао» или любой из известных ранних западноевропейских версий лежала подобная история. Но как выглядел сюжет в Индии тысячелетней давности — и существовал ли он там вообще, — можно только гадать.

Вопрос об источнике ранних повествований о «спящей красавице» (китайских IX в. и европейских XIII–XIV вв.), а также о путях странствия сюжета остается открытым.

Список литературы / References

1. Алимов И. А. *Записи о сокровенных чудесах: Краткая история китайской прозы сяошо VII–X вв.* СПб.: Петербургское востоковедение, 2017 [Alimov I. A. *The Notes of Innermost Miracles. A Concise History of the Chinese Xiaoshuo Prose of the 7–10th Centuries.* Saint Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2017 (in Russian)].
2. *Дао цзан ти яо* (Аннотированный указатель к «Дао цзан» 道藏提要). Сост. Жэнь Цзюйюй (任繼愈). Пекин: Жэньминь чубаньшэ, 1955 [*Daozang ti yao* (Annotated index to “Dao tsang”). Comp. by Ren Jiyu. Beijing: Renmin Chubanshe, 1955 (in Chinese)].
3. Ёкомити Макото (横道誠). «Тайхэй коки» шуруоку «Тё Ун-ё» — Старостина ромбун но тьюгоку-бан «Нэмури химэ» то Хаяси Радзан но «Кайдан дзэнсё» («Чжан Юньжун» из «Тайпин гуан цзи»: китайская «Спящая красавица» в статье Старостиной и «Полное собрание повествований о необычайном» Хаяси Радзана 『大平廣記』収録「張雲容」: スタロスティナ論文の中国版「眠り姫」と林羅山の『怪談全書』). *Косё бунгэй кэнкю* 口承文芸研究 (Studies in Folk-Narrative). 2015. № 38. С. 108–119 [Yokomichi Makoto. “Zhang Yunrong” in “Taiping guang ji”: Chinese “Sleeping Beauty” in Starostina’s article and Hayashi Razan’s “Complete Narratives of the Extraordinary”. *Kosho bungei kenkyu* (Studies in Folk-Narrative). 2015. No. 38, pp. 108–119 (in Japanese)].
4. Ермаков М. Е. «Блаженные небеса и адские земли»: потусторонний мир раннего китайского буддизма популярных форм. *Буддийский взгляд на мир*. Ред. Е. П. Островская, В. И. Рудой. СПб.: Андреев и сыновья, 1994. С. 268–320 [Ermakov M. E. “Blissful Heavens and Hell Lands”: The Otherworld of Early Chinese Vernacular Buddhism. *Buddhist Worldview*. Ed. E. P. Ostrovskaia, V. I. Rudoy. Saint Petersburg: Andreev & Synovya, 2017, pp. 268–320 (in Russian)].
5. Кравцова М. Е. «Жизнеописание Сына Неба Му». Вопросы и проблемы. *Петербургское востоковедение*. Вып. 2. СПб.: Петербургское востоковедение, 1992. С. 354–384 [Kravtsova M. E. “The Tale of King Mu, Son of Heaven”. Questions and problems. *Oriental studies in Petersburg*. Issue 2. Saint Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 1992, pp. 354–384 (in Russian)].
6. Кравцова М. Е. *Поэзия Древнего Китая*. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1994 [Kravtsova M. E. *Poetry of Ancient China*. Saint Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 1994 (in Russian)].
7. [Ли Фан (李昉) и др., сост.]. *Тайпин гуан цзи* 大平廣記 (Обширные записи годов Тайпин). Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2006 [[Li Fang et al., comp.]. *Taiping*



- guang ji (Extensive Records of the Taiping Era)*. Beijing: Zhonghua shuju, 2006 (in Chinese)].
8. Ли Чуньянь (李春燕). Тан Минхуан ю юэгуи гуши дэ вэньбэнь яньбянь юй вэньхуа нэйхань (Эволюция истории о посещении лунного дворца танским Минхуаном как текста и ее содержание как феномена культуры 唐明皇游月宫故事的文本演变与文化内涵). *Тяньчжун сюэкань*. 2013. № 28(6). С. 20–23 [Li Chunyan. Tang Minghuang you yuegong gushi de wenben yanbian yu wenhua neihan (The Textual Evolution and Cultural Connotations of the Story of Tang Minghuang's Journey to the Moon Palace). *Tianzhong xuekan*. 2013. No 28(6), pp. 20–23 (in Chinese)].
 9. [Лю Сюй (劉响) и др., сост.]. *Цзю Тан шу (Старая история Тан 舊唐書)*. Шанхай: Чжунхуа шуцзюй, 1975 [Liu Xu et al. (comp.). *Jiu Tang shu (Old Book of Tang)*. Shanghai: Zhonghua shuju, 1975 (in Chinese)].
 10. Лю Цзунъюань (柳宗元). Лунчэн лу (Записи Лунчэна 龍城錄). *Тан Удай бицзи сяошо дагуань*. Т. 1. Шанхай: Шанхай гуцзи, 2000. С. 133–151 [Liu Zongyuan. Longcheng lu (Records of Longcheng). *Tang Wudai biji xiaoshuo daguan*. Vol. 1. Shanghai: Shanghai guji, 2000, pp. 133–151 (in Chinese)].
 11. Низами Гянджеви. *Семь красавиц*. Пер. В. Державина. М.: Художественная литература, 1986 [Nizami Ganjavi. *Seven Beauties*. Transl. by V. Derzhavin. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1986 (in Russian)].
 12. *Пехлевийская Божественная комедия. Книга о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты*. Введ., пер. и коммент. О. М. Чунаковой. М.: Восточная литература, 2001 [Pahlavi Divine Comedy. *The Book of the Righteous Viraz (Arda Viraz namag) and other texts*. Intr., transl. and comment. by O. M. Chunaikova. Moscow: Vostochnaya literatura, 2001 (in Russian)].
 13. *Проза Тан и Сун*. Пер. В. М. Алексеева, О. Л. Фишман, А. А. Тишкова, И. А. Алимова, А. Б. Старостиной. СПб.: Петербургское востоковедение, 2015 [Prose of Tang and Song. Transl. by V. M. Alekseev, O. L. Fishman, A. A. Tishkov, I. A. Alimov, A. B. Starostina. Saint Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2015 (in Russian)].
 14. Пэй Син (裴鏞). Чуань ци傳奇 (Повествования об удивительном). *Тан Удай бицзи сяошо дагуань*. Т. 2. Шанхай: Шанхай гуцзи, 2000. С. 1083–1153 [Pei Xing. Chuanqi (Transmitting the Strange). *Tang Wudai biji xiaoshuo da guan*. Vol. 2. Shanghai: Shanghai guji, 2000, pp. 1083–1153 (in Chinese)].
 15. Рафаева А. В. Герой и помощник в волшебном мире. *Филологические записки*. 2008. № 27. С. 161–180 [Rafayeva A. V. Hero and helper in the magical world. *Philological Notes*. 2008. No 27, pp. 161–180 (in Russian)].
 16. *Saga о Волсунгах*. Пер., предисл., примеч. Б. И. Ярхо. М. — Л.: Academia, 1934 [Saga of the Volsungs. Transl., intr., comment. by B. I. Yarkho. Moscow — Leningrad: Academia, 1934 (in Russian)].
 17. Старостина А. Б. Человек в мире перемен. Эстетика и рациональность «Тайпин гуан цзи». *Человек и культура Востока. Исследования и переводы*. 2009. Т. 1. С. 180–197 [Starostina A. B. Human Beings in the World of Change. Aesthetics and Rationality of “Taiping Guang Ji”. *Peoples and Cultures of the Orient: Studies and Translations*. 2009. Vol. 1, pp. 180–197 (in Russian)].



18. *Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях*. Пер. А. И. Корсуна. М. — Л.: Изд-во АН СССР, 1963 [Elder Edda. Old Icelandic songs about gods and heroes. Transl. by A. I. Korsun. Moscow — Leningrad: Izdatelstvo Akademii nauk SSSR, 1963 (in Russian)].
19. Aarne A., Thompson S. *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1961.
20. Arthur R. (ed., transl.). *Blandin de Cornualha and Guilhot de Miramar*. In parentheses Publications: Cambridge, Ontario, 2000. — Available from: URL: https://www.yorku.ca/inpar/blandin_arthur.pdf (accessed 20.06.2023).
21. Bradley-Birt F. B. *Bengal Fairy Tales*. London — New York: John Lane company, 1920.
22. Bryant N. (ed., transl.). *A Perceforest Reader: Selected Episodes from Perceforest: the Prehistory of King Arthur's Britain*. Martlesham: DS Brewer, 2011.
23. Comparetti D. *Virgil in the Middle Ages*. London: S. Sonnenschein & Company, 1895.
24. Crone P. *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zoroastrianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
25. Grebnev Y. *Mediation of Legitimacy in Early China: A Study of the Neglected Zhou Scriptures and the Grand Duke Traditions*. New York: Columbia University Press, 2022.
26. Kaczyńska B. "Because he's worth it": Heroization of the Male Rescuer in Retellings of the "Sleeping Beauty" Tale Type. *Humanistyka i Przyrodoznawstwo*. 2018. No 24, pp. 49–85.
27. Majumdar G. *Folk Tales of Bengal*. New Delhi: Sterling, 1971.
28. Neemann H. Schlafende Schönheit (AaTh / ATU 410). *Enzyklopädie des Märchens*. Vol. 12. Eds: R. W. Brednich et al. Berlin — New York: De Gruyter, 2007, SS. 13–19.
29. Robson J. *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China*. Cambridge (Ma.), London: Harvard University Asia Center, 2009.
30. Schafer E. A Trip to the Moon. *Journal of the American Oriental Society*. 1976. Vol. 96, No. 1 (Jan. — Mar.), pp. 27–37.
31. Spargo J. W. *Virgil the Necromancer: Studies in Virgilian Legends*. Cambridge (Ma.) — London: Harvard University Press, 1934.
32. Starostina A. Chinese Medieval Versions of Sleeping Beauty. *Fabula*. 2011. No 52 (3/4), pp. 189–206.
33. Thiolier-Méjean S. Virgile et Prêtre Jean dans la nouvelle Frayre de Joy e Sor de Plaser. *Études de langue et de littérature médiévales offertes à Peter T. Ricketts à l'occasion de son 70ème anniversaire*. Ed. by A. Buckley, D. Billy. Turnhout: Brepols, 2005, pp. 93–105.
34. Thompson S. *Motif-index of folk-literature: a classification of narrative elements in folktales, ballads, myths etc*. Bloomington: Indiana University Press, 1955. 6 vols. Web version: URL: https://ia800408.us.archive.org/30/items/Thompson2016MotifIndex/Thompson_2016_Motif-Index.pdf (accessed: 20.06.2023).



35. Uther H.-J. *The Types of International Folktales*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2011.
36. Wang E. Y. Mirror, Moon, and Memory in Eighth-Century China: From Dragon Pond to Lunar Palace. *Cleveland Studies in the History of Art*. Vol. 9. 2005. pp. 42-67.
37. Zago E. "Frayre de Joy and Sor de Plaser." *Merveilles & Contes*. 1991(1). Vol. 5. No. 1, pp. 74-94.
38. Zago E. "Frayre de Joy and Sor de Plaser" Re-examined. *Merveilles & Contes*. 1991(2). Vol. 5. No. 1, pp. 68-73.

Информация об авторе

Старостина Аглая Борисовна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Отдела Китая, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия; abstarostina@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-2421-2484>.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 27.06.2023; одобрена рецензентами 30.09.2023; принята к публикации 01.10.2023; опубликована 10.11.2023.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Aglaia B. Starostina — Ph. D. (Philos.), Senior Research Fellow, China Department, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; abstarostina@gmail.com.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 27.06.2023; approved after reviewing 30.09.2023; accepted for publication 01.10.2023; published 10.11.2023.

The author has read and approved the final manuscript.

LITERATURE OF THE EAST
Folklore
ЛИТЕРАТУРА ВОСТОКА
Фольклористика

Научная статья
УДК 398.1+398.2

Филологические науки

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-705-727>

Фольклор ольхонских бурят в фонде С. П. Балдаева
ЦВРК ИМБТ СО РАН

Бухоголова Саяна Батуевна

*Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, г. Улан-Удэ, Россия,
Sayana050379@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8121-8906>*

Тушинов Баир Луданович

*Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, г. Улан-Удэ, Россия,
nurushi@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-6029-160X>*

Аннотация. В статье предлагается перевод с бурятского на русский язык песенных фольклорных материалов, собранных этнографом С. П. Балдаевым во время его экспедиции в Ольхонский район в 1962 г. Источниковой базой исследования служит архивное дело № 616 на 18 листах из фонда № 36 «Фольклор ольхонских бурят (песни, предания)». Интерес представляют песни, раскрывающие традиционный уклад жизни ольхонских бурят. Новизна исследования связана с малой изученностью самобытного фольклора ольхонских бурят, представляющего весомую часть наследия С. П. Балдаева, который еще не становился объектом специального исследования. Цель статьи — введение в научный оборот фольклора ольхонских бурят указанного фонда путем перевода текстов и их анализа. При переводе применены сложившиеся принципы научного перевода фольклорных текстов с учетом трех главных факторов: языка, содержания и контекста оригинала. Другими словами, авторы старались следовать оригиналу, избегая излишне адаптировать бурятские тексты к русскому языку и не стремясь добиться красивого художественного перевода на литературный русский язык.

Ключевые слова: фольклор, ольхонские буряты, песни, еэxэрэй дуунууд, Ольхон

Благодарности: Работа выполнена в рамках государственного задания: «Памятники письменности народов России и Внутренней Азии на восточных языках и архивные документы XVIII — нач. XXI в. в контексте межкультурного взаимодействия», № 121031000302-9.



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

© Бухоголова С. Б., Тушинов Б. Л., 2023
© Ориенталистика, 2023



Для цитирования: Бухоголова С. Б., Тушинов Б. Л. Фольклор ольхонских бурят в фонде С. П. Балдаева ЦВРК ИМБТ СО РАН. *Ориенталистика*. 2023;6(3-4):705-727. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-705-727>

Original article

Philology studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-705-727>

Folklore of Olkhon Buryats in the S. P. Baldaev fond of The Center of oriental manuscripts and xylographs of IMBT of SB of RAS

Sayana B. Bukhогоlova

Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Russian, Sayana050379@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8121-8906>

Bair L. Tushinov

Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Russian, nurushi@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-6029-160X>

Abstract. The article offers a translation from Buryat into Russian of the folklore materials collected by the ethnographer S. P. Baldaev during his expedition to the Olkhon region in 1962. The source base for the study is case No. 616 on 18 pages from the fund No. 36 "Folklore of the Olkhon Buryats (songs, legends)". Of interest are the songs that reveal the traditional way of life of the Olkhon Buryats. The novelty of the study is due to the low level of knowledge of the original folklore of the Olkhon Buryats, which is a significant part of the heritage of S. P. Baldaev, who has not yet become the object of a special study. The purpose of the article is to introduce the folklore of the Olkhon Buryats of the specified fund into scientific circulation through translation of texts and their analysis. When translating, the established principles of scientific translation of folklore texts are applied, taking into account three main factors: language, content and context of the original. In other words, the authors tried to follow the original, avoiding unnecessarily adapting Buryat texts to the Russian language and not trying to achieve a beautiful artistic translation into literary Russian.

Keywords: folklore, Olkhon Buryats, songs, eekherei duunuud, Olkhon

Acknowledgements: The research was carried out within the state assignment: "Monuments of scripts of the peoples of Russia and Inner Asia in oriental languages and archival documents of the 18th and early 21th centuries in the context of intercultural interaction", № 121031000302-9.

For citation: Bukhогоlova S. B., Tushinov B. L. Folklore of Olkhon Buryats in the S. P. Baldaev fond of The Center of oriental manuscripts and xylographs of IMBT of SB of RAS. *Orientalistica*. 2023;6(3-4):705-727. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-705-727> (in Russian).



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



С. П. Балдаев (псевдоним *Абгайн Түргэн* — Дядин Быстрый) (1889–1979) — советский бурятский писатель, этнограф, фольклорист, собравший в многочисленных экспедициях по Бурятии, Иркутской области и Забайкальскому краю богатейшую коллекцию фольклорных материалов: благопожелания, песни, предания и прочие образцы народного творчества, а также тексты, имеющие отношение к бурятскому шаманизму. Результаты его полевых исследований впоследствии образовали личный фонд С. П. Балдаева под номером 36 и заняли достойное место в хранилищах Центра восточных рукописей ИМБТ [ЦВРК, Ф. 36]. Известно, что первые записи фольклора бурят с о. Ольхон автор сделал еще в начале XX в. После окончания Иркутской учительской семинарии, отработав два года в Койморском училище в Тунке, в 1912 г. С. П. Балдаев был переведен учителем Таловского инородного училища на о. Ольхон. За три года там он собрал огромный материал по шаманизму, фольклору, ольхонским родословным в улусах Таловка, Сарма, Курма, Алагуе и др. К нему приезжали не менее известные ученые М. Н. Хангалов, профессор Петри. Приезжал С. П. Балдаев на Ольхон и в более поздний период, в 1960–1962 гг. [Долхонова, 2012, с. 4].

Кроме С. П. Балдаева фольклором ольхонских бурят в разное время занимались М. Н. Хангалов, И. Н. Мадасон, М. П. Хомонов, А. К. Богданов, Д. С. Дугаров, У. Ф. Пинхаева, С. Г. Жамбалова, А. В. Преловский, Б. З. Нанзатов и др.

Материалы архивного дела № 616 «Фольклор ольхонских бурят (песни, предания)» из фонда № 36, собранные С. П. Балдаевым в 1962 г. в разных улусах Ольхонского аймака напечатаны кириллицей на механической пишущей машинке краской фиолетового цвета на шестнадцать листов формата А4 бумаги советского производства и подшиты в картонные папки. Несмотря на желтизну от времени, сохранность бумаги отличная. По всей видимости, полевые записи автора вначале были сделаны от руки, а позже были набраны на машинке. Каждая песня, записанная автором, имеет порядковый номер, всего песен — 50. В соответствии с требованиями сбора полевого материала С. П. Балдаев обязательно указывает ФИО, возраст информанта, место и год записи. Поскольку машинка была с русским шрифтом, то для написания некоторых специфических букв бурятского языка, ученый выходил из ситуации следующим образом: например, при наборе спиранта “h” он печатал согласную букву “п” и простым карандашом сверху аккуратно приписывал черту, преобразовывая ее в нужную букву. Так же он поступал с мягкорядными гласными буквами “Өө, өө”, которые им на машине набирались как “Оо, оо” и затем карандашом посередине добавлялись поперечные черточки. Вместо заглавных и строчных мягкорядных гласных “У, у” была использована твердорядная буква “У, у” [ЦВРК, ф. 36, д. 616, оп. 1, л. 1–18].

При техническом наборе материала эти буквы исправлены согласно нормам написания бурятского литературного языка. Кроме того, сделаны уточнения в правильности написания ольхонских диалектизмов, исправлены явные опечатки или описки в одних и тех же словах, написание унифицировано. Оставлено авторское написание бурятских слов, часто не соответствующее современным литературным нормам. При этом диалектная архаичная



лексика, вышедшая из активного употребления, дополняется комментариями, раскрывающими ее значение, в виде сносок.

К числу информантов, от которых ученым был получен фольклорный материал, относятся Алаг Хогоев, 72 лет, из МРС Ольхонского аймака, Хандрааша Асалханов, 75 лет, из улуса Сарма о. Ольхон, Боронов Булат, 69 лет, из улуса Сахюрта Ольхонского аймака, Шоогой Абагаева, 61 лет, из улуса Еланцы Ольхонского аймака, Найман Найтайев, 72 лет, из улуса Хадай Ольхонского аймака, Мария Тогоноевна Галзутова, 35 лет, из улуса Хушэлгэ Ольхонского аймака, Антон Хайтаевич Галзутов, 35 лет, из улуса Хушэлгэ Ольхонского аймака и др. [ЦВРК, ф. 36, д. 616, оп. 1, л. 1-18].

«...Песенное творчество бурятского народа характеризуется многообразием видов песен: трудовые, охотничьи, рыбацкие, батрацкие, обрядовые, плясовые, танцевальные, бытовые, сатирические, застольные, исторические, частушки, песни-загадки, песни-отгадки, песни-соревнования и другие песни...» [Балдаев, 1961, с. 5].

Сам ученый-фольклорист С. П. Балдаев составил подробный перечень жанров собранного им на о. Ольхон песенного материала. Им выделены следующие виды песен:

1. *Шагша (ондоргон) дуун* — шуточные, сатирические песни, к ним могут относиться частушки;
2. *Таамаг дуунууд (таабаршин дуунууд)* — песни-загадки, пользующиеся большой популярностью у западных бурят;
3. *Оройдоһоной дуунууд* — песни, исполняемые во время игры, в ходе которой ищут спрятанное кольцо;
4. *Мунгалгайн дуунууд* — песни-соревнования, при исполнении которых делятся на две группы и соревнуются в исполнении иронических, шуточных песен;
5. *Хатарай дуунууд* — песни, исполняемые молодежью во время плясок на сватовстве, на свадьбах;
6. *Гүүгэл дуунууд* — плясовые песни во время игр;
7. *Дэрбээшэн дуунууд* — плясовые песни с активными, интенсивными движениями во время молодежного наадана *Дэрбээшэн*;
8. *Шоомос дуунууд* — плясовые песни во время молодежного наадана *Шоомос*;
9. *Яахуусай* — плясовые песни во время молодежного наадана *Яахуусай*;
10. *Мүнгэн бартаа незгыта* (Откройте серебряные ворота) — плясовые песни, исполняемые во время молодежного наадана [Балдаев, 2020, с. 23-25].

Песни, собранные фольклористом С. П. Балдаевым в Ольхонском аймаке, в большинстве носят шуточную форму и в целом отражают мировоззрение и уклад жизни ольхонских бурят начала и середины XX в. В них прослеживается любовь к танцам (*хатарай дуун*), играм, природе, нередко упоминания молочной водки и табака как вещей, доставляющих людям удовольствие. Кроме того, в содержании песен просматривается веселый нрав бурят, их семейственность — подчеркиваются особые теплые отношения со сватами, что свидетельствует о высоком статусе института брака у бурят [ЦВРК, ф. 36,



д. 616, оп. 1, л. 1, 6, 7, 8]. Песни сложены в общемонгольской традиции стихосложения с использованием приемов анафор, аллитерации.

Ольхонский район Иркутской области, включающий в себя крупнейший остров озера Байкал — Ольхон, образован в 1935 г. Его площадь составляет 15 900 кв. км, население — 9912 чел. (2020 г.). Остров Ольхон — сакральное и священное для бурят место на западной стороне Байкала, которое в силу природной красоты в настоящее время превратилось в популярный туристический объект. «Географическое положение территории расселения ольхонских бурят позволяет рассматривать эту группу народа как относительно изолированный субэтнос. Многие черты традиционной культуры бурят XIX — начала XX в. здесь — реалии современной жизни [Жамбалова, 1999, с. 79].

О самобытности ольхонского фольклора свидетельствует интересный исторический факт. Героическое сказание «Алтан шагай» («Золотые бабки») было записано в 1929 г. у ольхонских бурят фольклористом А. Богдановым со слов рыбака, плотника Баляада Мосоева [Алтан Шагай, 1982]. Из всех вариантов этого широко бытующего среди западных бурят эпоса ольхонская версия оказалась не только самой древней и сказочной по сюжету, но и самой выразительной по языку и образности [Быков, 2006, с. 6].

Первая веселая песня ольхонских бурят *Хатарай дуун* («Танцевальная песня») была получена в 1962 г. С. П. Балдаевым от Алага Хогоева, уроженца МРС Ольхонского аймака [ЦВРК, ф. 36, д. 616, оп. 1, л. 1–4]. В жанровом отношении она причисляется к *эхэрэй дуунууд* (хороводным песням). В ней главными персонажами являются *худа, худагуй* — сват, сватья, связь с которыми всегда поддерживалась у бурят. Наряду с этим речь идет о некоем Бааргае¹. В шуточной форме поется о том, что сваты предполагали увидеть некоего Бааргая из Улзэйты, а при встрече Бааргай оказался обычным онгуренским разбойником. В ожидании увидеть высокий красивый дом, они вместо этого видят обычную коровью стайку и испытывают разочарование. Получается немного странная на первый взгляд вещь: с одной стороны, Бааргай в песне называется воровом — *хулуушан*, то есть дается представление о нем как о человеке нехорошем, с другой — факт, что он в танцевальных песнях предстает в роли героя, которого все ждут, вокруг которого строится сюжет, показывает большую популярность этого образа у ольхонских бурят.

Хатарай дуун

1. *Татамгайхан тамхинхан,
Танимгайхан худанууд,
Хороошоохан хоримдаа,*

Танцевальная песня

1. Приятный табачок,
Приятные к знакомству сваты,
Хорошо на свадьбе,

¹ С. П. Балдаев приводит небольшую увлекательную биографию онгуренского бурята Боркина Бааргая. Интересно, что Бааргай — реальное историческое лицо, этот человек жил в улусе Онгурен Иркутской области. В молодости он был беден, батрачил в Нижнеангарске, затем связался с поселенцами, промышленявшими разбоем, даже убийствами, и немного разбогател. Особенно Бааргай поживился, обокрав одного богатого земляка. С умом используя украденные деньги, он их приумножил и в результате разбогател. Капитал его унаследовал сын — Борис Баргаевич Пронькин, который все отцово богатство прокутил и пустил по ветру.



Добоороо наадандаа,
Уумагайхан унданхан,
Ушармайхан худанууд,
Хороошоохан хоримдаа,
Добоороо наадандаа.
2. Үндэр гэр гэхэмнай,
Үхэри хотон байгаа.
Улзэйтын Бааргай гэхэмнай,
Өнгэрэн дээрэхи хулуушан.
Намтар гэр гэхэмнай,
Нажарай хотон байгаа,
Намтайхабэй Бааргай гэхэмнай,
Өнгэрэн дээрэхи хулуушан.

[ЦВРК, ф. 36, д. 616, оп. 1, л. 1].

Перевод строк припева: «Хороошоохан хоримдаа, добоороо наадандаа», присущего ольхонским эхиритам, вызвал у нас небольшое затруднение. Слова *хороошоохан* и *добоороо*, по нашему предположению, это заимствованные русские слова «хорошо» и «добро», адаптированные к языку западных бурят. Подтверждение этому мы нашли в монографической работе С. П. Балдаева «Бурятские народные песни», где встречается несколько иной вариант этого припева: «...хорошоохон хуримда юм, доброохон нааданда юм...» — «...хорошо на свадьбе, добро на играх...» [Балдаев, 1961, с. 23], в котором *хорошоохон* и *доброохон* легко узнаваемы и воспринимаются как русские слова «хорошо» и «добро». Но в нашем варианте возможно и бурятское прочтение слов *хороошоохан* и *добоороо*: *хороошоохан* как «хоршоо» с уменьшительно-ласкательным аффиксом *-хан* — «объединение», а *добоороо*, что означает «пригорком». В результате получается перевод с совершенно другим значением: «Все вместе на свадьбе, всем пригорком играем (танцуем)». Не исключено совпадение звучания этих слов с русскими словами и их использование ольхонцами уже в русском значении.

Следующий не менее интересный блок песен, записанный в том же 1962 г. у информанта Хандраашхи Асалханова из улуса Сарма о. Ольхон, содержит строки о родстве, единении. В сравнительном плане отмечается красота, богатство природы, привлекающие птиц и прославленность своего рода, привлекающие гостей, сватов. Кроме того, в другой песне отдается дань почтения *архи* — молочному алкогольному напитку, имеющему таежное лесное начало, который, наряду с *хониной*, *мориной төөлэй* — бараньей, лошадиной головой, преподносится как почетное угощение гостям как на дружеских посиделках, так и на крупных торжествах. В строках песен встречаются западно-бурятские архаизмы, представляющие отдельный интерес, такие как: *дамжуур* — 1. перекладина, мостик; 2. *эхир*. — *бур*. приставная лестница; *булхан* — глубокий котел; *барсагар* — 1. шероховатый, шершавый, неровный;

Добро на играх.
Приятный напиток,
Приятные к встрече сваты,
Хорошо на свадьбе,
Добро на играх.
2. Думали, что высокий дом,
Оказалась стайка для коров.
Думали, что Улзэитинский Бааргай,
Оказался онгуренский вор.
Думали, что низенький дом,
Оказалась летняя стайка,
Думали, что Намтайхабинский Бааргай,
Оказался онгуренский вор.



2. грязный; *хубсар* — зап. бур. подстилка в виде коврика (из шкур лошадиных ног); половик (для вытирания ног) и др.

3. *Хоер далай холошье байба,*

Урасхалаараан холбоно.

Хоер хари холошье байба,

Урамаараа холбоно.

Дольёмо далай холошье байба,

Дольёогоороо холбоно.

Долоон хари холошье байба,

Суугаараа холбоно.

4. *Нуурымнай үргэндэн*

Нугаһан шубуун эргэнэ.

Нугымнай һайхандан

Зоши манда эргэнэ.

Уһанаймнай үргэндэн,

Уули шубуун эргэнэ.

Угымнай һайхандан

Худа манда эргэнэ.

5. *Хадаһаа гараһан булагамнай*

Хабтагай шулуун дамжууртай,

Хангайһаа гараһан архимнай

Хотогой модон дамжууртай.

Боориһоо гараһан булагамнай

Боро шулуун дамжууртай,

Булханһаа гараһан архимнай

Барсагар модон дамжууртай.

6. *Бага хүүнэй гэртэн*

Байратаяар зугаалая,

Баһаа дээшээ нэмэхэдэн

Дээдэ бурхад үргэхьма.

Үбгэн хүүнэй гэртэн

Үлүүмжэтээр зугаалая.

Үлүү дээшээ нэмэхэдэн

3. Два моря, хотя и далеки друг от друга,

Протокой соединяются.

Двое чужих, хотя и далеки друг от друга,

Вдохновением соединяются.

Волнистое море, хотя и далеко,

Волнами соединяется.

Семеро чужих, хотя и далеко,

Своей молвой соединяются.

4. На ширине нашего озера

Птицы — утки кружат.

На луга наши прекрасные

Гости к нам возвращаются.

На воды наши широкие,

Птицы — совы, кружа, слетаются.

К роду нашему славному

Сваты к нам заворачивают.

5. С гор появившийся наш источник

Имеет плоский каменный мостик,

Из тайги появившаяся наша водка

Имеет кривую деревянную
перекладину.

С подножья гор появившийся наш
источник

Имеет серый каменный мостик,

Из глубокого котла появившаяся
наша водка

Имеет шершавую деревянную пере-
кладину.

6. У младшего человека в доме

Расположившись, поговорим,

Когда снова добавят [водки],

Поднесем высшим божествам.

У старого человека, в доме

С избытком, поговорим.

Когда с избытком добавят [водки],



Үндэр бурханһаа гуйхыма.

7. Хонин хубсараа дэлгэжэ,

Хонохо гэжэ дэлгэнэл.

Хониной төөлэй табина,

Бариха гэжэ табинал.

Морин хубсараа дэлгэнэл,

Нойршохо гэжэ дэлгэнэл.

Мориной төөлэй табина,

Хүртэхэ гэжэ табинал.

[ЦВРК, ф. 36, д. 616, оп. 1, л. 5–6].

В материалах песен, зафиксированных у Боронова Булата из улуса Сахурта Ольхонского аймака, говорится о прекрасной любви девушки, о празднике, о встречах с певучими сватами, о молодости, о разливающейся молочной водке. Автором упущены слова из седьмой строки после строк «... дайдын далан зөөлыма — края полей мягки...». Здесь подчеркивается молодость как прекрасная пора, она сравнивается с наступлением весны — поры обновления, расцвета. Ощущение, радостное ожидание праздника от встречи сватов, по всей видимости, связано с нечастыми застольями в череде серых будничных дней, полных труда:

8. Хатаран, хатаран ябахата,

Харгуйн далан зөөлыма.

Ханишаад зугаалаад ябахата,

Хариин урагууд найхыма.

Дугшуулан, дугшуулан ябахата,

Дайдын далан зөөлыма.

?? зугаалхата,

Дүүхэйн дуран найхыма.

9. Унаган хубсар дэлгэнэл

Унтаха гэжэ дэлгэнэл,

Үеын худанууд сугларбал

Уулзаха гэжэ сугларбал.

Дааган хубсар дэлгэнэл

Нойршохо гэжэ дэлгэнэл,

Дуутай худанууд сугларбал

Донгодохо гэжэ сугларбал.

10. Хүхэ ногооной ургахадан

Хүхээ шубуун донгодоно л,

Хүбүүд басагадай хүшэндэн

У высших божеств попросим.

7. Овечьи коврики расправляя,

Для ночевки же расправляют.

Баранью голову преподносят,

Для угощения же преподносят.

Конские коврики расправляя,

Для сна же расправляют.

Лошадиную голову преподносят,

Для угощения же преподносят.

8. Когда идем пританцовывая,

Бугорки дороги мягки.

Когда, подружившись, идем болтая,

Дальние родственники хороши.

Когда пускаем коня рысцей,

Бугорки полей мягки.

?? разговаривая,

Прекрасна любовь младшей сестрички.

9. Расправляют жеребячий коврик

Для сна расправляют ведь,

Когда собираются ровесники-сваты

Для встречи они собираются ведь.

Расправляют жеребячий коврик

Для сна расправляют ведь,

Когда собираются голосистые сваты,

Для песен собираются ведь.

10. Когда зеленая трава вырастает

Кукушка кукует ведь,

В расцвете сил парней и девушек



*Хүрэнгэйн архи дэлгэрнэ лэ.
Набша ногооной ургахадан
Нажарай шубуун донгодано ло,
Ашанар, гушанарай хүшэндэн
Арза², хорзо³ дэлгэрнэ лэ.*

*11. Долоон сүхэтэй домбоео
Дундаа табин духарайлая,*

*Долоон үеын урагуудаараа
Оройтонбэйгэр зугаалая.
Найман сүхэтэй⁴ домбоео
Наашан табин духарайлая,*

*Найман үеын урагуудаараа
Нааршалан нуужа зугаалая.*

[ЦВРК, ф. 36, д. 616, оп. 1, л. 6–7].

Большой разножанровый песенный блок был записан С. П. Балдаевым у Шоогоя Абагаева из улуса Еланцы Ольхонского аймака. Здесь представлены застольные, шуточные, охотничьи, рыбацкие и другие песни. В них так же, как и во многих других, воспевается *тогооной архи* — молочная водка, щедро льющаяся из кувшина, которую желают испробовать сыновья отца:

*12. Арбан хабаһатай домбоёо
Архилха гэжэ утана ла,
Анхан баабайн хүбүүд
Айшалха гэжэ хүлээнэ лэ.
Хорин хабаһатай домбоео
Хүртэхэ гэжэ хүлээнэ лэ,
Хуушан баабайн хүбүүд
Хүндэлхэ гэжэ хүлээнэ лэ.
13. Алтай хадайн сэсэг
Адаһанай хоол гээшэ лэ,
Алхуун⁵ тогооной архи*

Молочная водка в изобилии льется ведь.
Когда зелень вырастает,
Летние птицы запевают ведь.
В расцвете сил внуков и правнуков
Молочная водка в изобилии льется
ведь.

11. Кувшин с семью обручами
Поставив посередине, выпьем, обмени-
ваясь чарками,
Со сватами седьмого колена
Не допоздна поговорим.
Кувшин с восемью обручами
Поставив сюда, выпьем, обмениваясь
чарками,
Со сватами восьмого колена
Приятно посидим, поговорим.

12. Кувшин с десятью ребрами,
Чтобы попить водки, встречаются же.
Первого, отца сыновья,
Чтобы погостить, ожидают же.
Кувшин с двадцатью ребрами,
Чтобы испробовать, ожидают же.
Старого отца сыновья,
Чтобы почтить, ожидают же.
13. Цветы алтайских гор —
Домашнего скота пища, это так!
Котелковая молочная водка —

² Арза — молочная водка двойной перегонки.

³ Хорзо — молочная водка тройной перегонки.

⁴ Сүхэ — зап. — бур. обруч.

⁵ Алхуун — букв. молот-котел. Иносказание: вероятно, имеется в виду, котел, сделанный из прочного металла.



<i>Амитанай ундан гээшэ лэ.</i>	Живых существ напиток, это так!
<i>Хүхээ хадайн ногоон</i>	Синих гор зелень —
<i>Хүлэгэй хоол гээшэ лэ,</i>	Рысаков пища, это так!
<i>Хүндээ тогооной архи</i>	Почетная молочная водка —
<i>Хүүн⁶ зоной ундан гээшэ лэ.</i>	Людей напиток, это так!

[ЦВРК, ф. 36, д. 616, оп. 1, л. 8].

Далее в строках идет сравнение рыси гнедой лошади с вагоном железной дороги, беседа главного свата уподобляется балаганской русской гармонии, в остальных припевах происходит замена некоторых слов. Можно дополнительно отметить, что главными излюбленными персонажами застольных песен являются *худа* и *худагуй* — сват и сватья, с которыми ведется приятная беседа. При этом утомительный разговор *шэлээнэй худагуйн зугаалхан* — «беседа надоедливой сватьи» — сравнивается с *Читын мангаша гармооншагла* — Читинской, или Балаганской (Балаганск — уездный русский город), русской гармонью. Уподобление носит пренебрежительно-негативный оттенок.

<i>14. Туруутай хээрэй хатархан</i>	14. Гнедой лошади рысца
<i>Түмэр харгуйн вагоншаг ла,</i>	Вагону железной дороги подобна, [всякий знает],
<i>Түрүүнэй худайн зугаалхан</i>	Главного свата беседушка
<i>Турайн⁷ мангаша гармооншаг ла.</i>	Балаганской русской гармонии подобна [всякий знает].
<i>Шэлэтэй хээрэй хатархан</i>	Загривок рысящей гнедой лошади
<i>Шэрэм харгуйн вагоо(н)шаг ла,</i>	Вагону чугунной дороги подобен [всякий знает],
<i>Шэлэтэй⁸ худагуйн зугаалхан,</i>	Надоедливой сватьи беседушка
<i>Читын мангаша гармооншаг ла.</i>	Читинской русской гармонии подобна [всякий знает].
<i>15. Далайда тамарма пароходмнай,</i>	15. Плывающий по морю наш пароход,
<i>Дайдада ябадалтай худануудмнай.</i>	Кочующие в степи наши сваты.

[ЦВРК, ф. 36, д. 616, оп. 1, л. 8].

⁶ Написание данного слова сохранено как в оригинале, хотя в литературном бурятском языке пишется, как *хун* — человек.

⁷ *Тура* — С. П. Балдаев поясняет, что так называли уездный город Балаганск. Он считает, что это название произошло от ойрат-монголов, которые город называли *тура*. Буряты некоторых родов в Нукутском районе в молебнах и в настоящее время продолжают Балаганск называть *Тура* [Балдаев, 2020, с. 291].

⁸ *Шэлэтэй* — 1. недомогающий, нездоровый; 2. томительный; 3. надоедливый



В охотничьей песне, по мнению С. П. Балдаева, возникшей на заре истории бурятского народа, речь идет об облавной охоте, где слышны голоса и старшего брата, и младшей сестрички. Поскольку раньше у западных бурят постоянно проводилась *зэгтэ-аба* — облавная охота с участием множества людей, известно большое количество песен, связанных с коллективной охотой. В нашем случае использовано другое название облавной охоты — *хуугайн зэргэйн наадан*, где *хуугай* означает крик для испугивания зверей во время облавы:

16. *Зэртэлзэмэ тайгада,
Зэлэйн⁹ дуунхан янгинана,
Зэргэйн¹⁰ хуугайн нааданда¹¹,
Ахайн дуунхан янгинана.
Хотолзомо тайгада,
Хурайн дуунхан янгинана,
Хуугайн зэргэйн нааданда,
Дүүхэйн дуунхан янгинана.*

16. В косогористой тайге,
Загонщиков голоса звенят,
На облавной «коллективной» охоте,
Старшего брата голосок звенит.
В плавно изгибающейся тайге
Сборщиков голоса звенят,
На облавной «коллективной» охоте,
Младшей сестрички голосок звенит.

[ЦВРК, ф. 36, д. 616, оп. 1, л. 9].

В следующей, застольной, песне упоминается лодка, на которой друзья проводят сватов. Встреча со сватами подразумевает затяжные застолья, измеряющиеся днями, и общение, для которого и широкие пастбища — не преграда. В песне используются образные сопоставления (ср. с русской поговоркой «для милого семь верст не круг»). Далее прослеживаются шаманские мотивы — обращение к небу, упоминание *Ханхан тэнгэри*, персонажа из шаманского пантеона. Здесь следует отметить архаическую лексику: *тагша* — чашка, *талгамжан* — уважение; *харалтан* — присмотр и др. Предложению *Таршагаар хэмнээд зугаалая* — «Трескотней отмеряя, поговорим» в русском песенном фольклоре есть близкий аналог: «Посидим, потрещим» («посидим — поокаем»).

17. *Уһанда ябадалтай онгосомнай,
Урагуутаа ябадалтай нүхэрнүүдм-
най.*

17. Плывающая по воде наша лодка,
Проведывающие сватов наши друзья.

18. *Тагшаар хэмнээд уухадая,
Таршагаар хэмнээд зугаалая.
Үрүүмхээр хэмнээд уухадая,
Үдэрөөр хэмнээд зугаалая,
Аягаар хэмнээд уухадая,*

18. Чашкой отмеряя, выпьем,
«Трескотней» отмеряя, поговорим,
Рюмкой отмеряя, выпьем,
Днем отмеряя, поговорим,
Чашкой отмеряя, выпьем,

⁹ зэлэ — идущие вереницей.

¹⁰ зэргэ — ряд, шеренга.

¹¹ *Хуугайн наадан* — одно из названий облавной охоты. *Хуугай* — букв. «крик для испугивания зверей на облаве».



Атараар хэмнээд зугаалая.

19. Үндэр тэнгэрийн,

Өгөлгэн мэдүүжэн.

Үеын худайн,

Талгамжан¹³ мэдүүжэн.

Ханхан¹⁴ тэнгэрийн,

Харалтан¹⁵ мэдүүжэн,

Ханишаһан худагуйн,

Дураниин мэдүүжэн.

20. Боохолдойдоо Болдой булия,

Балагансхада бурхай бодоо,

Энхэлжэндэ Эмнээ булия,

Элеэнсхэдэ эжэмэй бодоо.

[ЦВРК, ф. 36, д. 616, оп. 1, л. 9].

В продолжении большого блока песен, записанных у Шоогой Абагаева из Ольхонского аймака, в песне о непредсказуемой водной стихии повествуется о долгожданной встрече, которая состоится после того, как спадут воды Ангары:

21. Далайда онгосо табихая,

Далайн унахы хүлээбэбди,

Дахин танаараа зугаалхая,

Энэ уулзалга хүлээбэбди.

Ангарада онгосо табихая,

Ангарайн унахы хүлээбэбди,

Анжаран¹⁶ танаараа зугаалхая,

Энэ уулзалга хүлээбэбди.

[ЦВРК, ф. 36, д. 616, оп. 1, л. 10].

Пастбищем отмеряя, поговорим.

19. Высокого тэнгэри¹²

Милость пусть знают.

Ровесников-сватов

Уважение пусть знают.

Ханхан-тэнгэри

Присмотр пусть знают,

Дружелюбной сватыи,

Любовь пусть знают.

20. В Боохолдое Болдой победил,

В Балаганске Бурхай поднялся,

В Энхэлжэне Эмнэ победил,

В Ленске Эжэмэй поднялся.

¹² *Тэнгэри* — 1. небо; 2. бог; божество, обитатель неба.

¹³ *Талгамжан* — произошло, видимо, от слова *талгах* — 1. уважать; 2. угощать; 3. предпочитать (в некоторых диалектах).

¹⁴ *Ханхан* — 1. уменьшительное от *хан*; употребляется в улигерах (произведениях героического эпоса) и шаманской поэзии западных бурят как онорическая приставка; 2. *Ханхан Хёрмос тэнгэри* — имя персонажа шаманского пантеона; *ханхан дэлхэй* — земля-матушка.

¹⁵ *Харалта* — 1. обозрение, осмотр; 2. *бох*. — уход, присмотр.

¹⁶ *Анжарха* — 1. замечать, примечать, видеть; понимать; 2. помнить; 3. посещать, навещать; 4) *бох*. смеяться (говорится о грудном ребенке, когда он начинает улыбаться).



Многочисленность песен, относящихся к застольным, свидетельствует о большой популярности этого жанра у бурятского населения. В этих песнях большое место занимают такие радости, как табак, водка в кругу друзей и сватов. Следующие строки песен посвящены сравнению прекрасных бурливых волн и ласковой дружеской беседы.

22. *Татахаар тамахин танилдам-най,*

Танилдахаар худанууд хажуудам-най,

Уухаар ундан үетэндэмнай,

Уулзахаар худагуйнууд хажуудам-най.

23. *Эргэ дээрэ харахадам,*

Эбхэрэмэ дольёон хайхан ла,

Энхэрээд зугаалаад нуухадам,

Үетэнэй зүрхэн илдамхан ла.

Хада дээрэ харахадам,

Хараяма дольёон хайхан ла,

Ханилаад зугаалаад нуухадам,

Үүриин зурхэн илдамхан ла.

[ЦВРК, ф. 36, д. 616, оп. 1, л. 10].

К излюбленному жанру западных, в том числе ольхонских, бурят относятся *шагша*, или *ондоргон дуунууд*, — шуточные песни. В этой песне, имеющей отношение к данному жанру, говорится о просьбе к кузнецу из местности Ара Бугульдея отлить *алтан оройдоһо* — золотое кольцо, на его верхушке выгравировать имя старшего брата, мужа.

24. *Арайн Боохолдойн дархандан,*

Алтан бэһэлиг шудхуулая,

Алтан бэһэлигэй толгойдон,

Ахайяа нэрэ бэшүүлэе.

Хойто Боохолдойн дархандан,

Хольсоо оройдоһо¹⁷ шудхуулая,

22. Табак, годный для курения, есть у знакомых,

Сваты, с которыми полезно бы познакомиться, находятся рядом.

Напиток, годный для питья, есть у ровесников,

Сваты, с которыми хорошо бы повстречаться, находятся рядом.

23. Когда с берега смотрю,

Набегающие друг на друга волны прекрасны. Да!

Когда приветливо беседы веду я, сидя, Ровесника сердце ласково. Да!

Когда с горы смотрю,

Волны, на которые хочется смотреть, прекрасны. Да!

Когда друга обрета, Сижу и беседу веду,

Ровесника сердце ласково. Да!

24. Из Ара Бугульдея кузнеца

Золотое кольцо попрошу отлить,

На «верхушке» золотого кольца

Старшего брата имя попрошу написать.

Из Хойто Бугульдея кузнеца,

Колечко-кольцо попрошу отлить,

¹⁷ *Орёодоһон* — колечко, кольцо.



*Хольсоо оройдоһоноо толгойдон,
Хурайхая¹⁸ нэрэ бэшүүлэе.*

На «верхушке» колечка-кольца,
Мужа имя попрошу написать.

[ЦВРК, ф. 36, д. 616, оп. 1, л. 10–11].

Список *архиин дуунууд* — застольных песен — дополняется следующей песней, в которой произносится некая ода молочной водке, известной еще самому владыке — Чингисхану, хотя в его времена строго соблюдался обет воздержания от любых спиртных напитков, за нарушение которого следовало строгое наказание.

*25. Шэрэм тогоондо,
Шэмээһэн¹⁹ эдээн лэ,
Шингис богдойн
Нэрэһэн эдээн лэ.*

*Булхан тогоондо,
Болоһон эдээн лэ,
Богдо Шингисэй
Бүтээһэн эдээн лэ.*

*26. Голто танхаар
Гоожоһон эдээн
Голто Шингисэй
Болгоһон эдээн.*

*Амһарта танхаар
Атхарһан эдээн,
Аха Шингисэй
Амталһан эдээн.*

*27. Уухаар духарайе
Уугаад үгэнбэй яахаб?
Ушархаар үетэнтэй*

*Уулзанбэй яахаб?
Татахаар тамахиие
Татанбэй яахаб?
Танилдахаар үетэнтэй*

Зугааланбэй яахаб?

[ЦВРК, ф. 36, д. 616, оп. 1, л. 11].

25. В чугунном котле —
Смакуемая пища,
Чингисом-владыкой
Перегоняемая пища.

В глубоком котле —
Сваренная пища,
Владыкой Чингисом
Приготовленная пища.

26. Из чугунного кувшина —
Вытекаемая пища,
Владыкой Чингисом
Сваренная пища.

Из чугунной посуды —
Струющаяся пища,
Старшим Чингисом
Отведенная пища.

27. Чарку, которую можно выпить, —
Как же не соизволю выпить?
С ровесниками, с которыми хотелось бы
встретиться, —

Как же не соизволю встретиться?
Табак, который хотелось бы выкурить, —
Как же не соизволю выкурить?

С ровесниками, с которыми хорошо бы
познакомиться, —
Как же не соизволю поговорить?

¹⁸ *Хурайха (хуряаха)* — 1. *зап.* — бур. муж; 2. *бох.* муж сестер (в устах брата); 3. *ал.* каб. жених.

¹⁹ *Шэмэхэ* — смаковать какой-л. напиток; избирать, выбирать лучшее, извлекать эссенцию.



Не менее известными и излюбленными были *хатарай дуунууд* — плясовые песни, записанные у Шоогой Абагаева из улуса Еланцы Ольхонского аймака. Эта песня завершает огромный блок песен, зафиксированных у данного информатора. В них чувствуется праздничное игривое настроение, веселый добродушный нрав, заданный определенный темп танца у участников. В тексте встречаются родовые названия — такие как гучиты, Шаралдай, Балтай.

28. *Бульжамуурай наадандан*

*Бута тойрон наадаа,
Булта зоной наадандан
Гэртэ, газаа наадаа.*

Хараасгайн наадандан

*Хаяа тойрон наадаа,
Хамаг зоной наадандан
Хойно урай наадаа.*

29. *Хото бариха модомнай*

*Хойто ялгайн толгойдон,
Хольшортой найхан зугаамнай
Хойто Хурамшын наадандан.*

*Гэр бариха модомнай
Гүртэ ялгайн толгойдон,
Гүүн ехэ зугаамнай*

*Гушадай ехэ наадандан.
Сарай бариха модомнай
Сармайн хойто хушуундан,
Шадаһан ехэ зугаамнай
Шаралдайн ехэ наадандан.*

*Бартаа бариха модомнай
Баргажсанай хойто хушуундан,
Баталһан ехэ зугаамнай
Балтайн ехэ наадандан.*

30. *Эдээнэй бэлэндэн эдихэдэе,
Эжэлэй залуудан зугаалаа.*

*Тамахиной бэлэндэн татахадая,
Танилай залуудан зугаалаа.*

*Унданай бэлэндэн ухадаа,
Үеэ залуудан зугаалхадая.*

[ЦВРК, ф. 36, д. 616, оп. 1, л. 11–13].

28. На празднике жаворонка,

Обходя вокруг кочки, давайте играть.
На празднике всех людей —
И дома, и на улице — давайте повеселимся.

На празднике ласточки,
Обходя вокруг стен, давайте играть.
На празднике всех людей —
И позади, и впереди дома —
давайте повеселимся.

29. Дерево на стройку загона

На пригорке северного оврага,
Веселая прекрасная наша беседа
На празднике северной Хурамши.
Дерево на стройку дома
На пригорке гуртового оврага,
Глубокая широкая наша беседа
На большом празднике гучитов.
Дерево на стройку сарая
На мысе северной Сармы,
Состоявшаяся большая наша беседа
На большом празднике Шаралдая.
Дерево на стройку ворот
На северном мысе Баргузина,
Подтвержденная большая наша беседа.
На большом празднике Балтая.

30. Поедим, пока имеется пища,
Повеселимся, пока молоды ровесники.
Покурим, пока имеется табак.
Повеселимся, пока молоды знакомые.
Выпьем, пока имеется напиток,
Повеселимся, пока мы молодые.



Небольшой песенный блок, полученный у Наймана Найтайева из улуса Хадай Ольхонского аймака, в противоположность предыдущим песням, побуждает молодых людей отказываться от алкоголя, призывает их веселиться, угощаться с друзьями омулем. Правильные и нужные слова им подбираются для наставления молодежи: «давайте и веселиться, и работать пока молоды, в расцвете сил». Далее в песне следует повествование о любви, о девушке, о женитьбе, о празднике. Часто в любовных песнях душевные переживания молодых людей бывают выражены путем сопоставления их чувств с великолепием природы.

31. *Бээлэймнай першаатха,*

Першаатхаараа яахамнайб,

Бээмнай залуухан

Архяараа яахамнайб?

Малгаймнай хартуус,

Хартуусаараа яахамнайб,

Мяхамнай залуухан

Архяараа яахамнайб?

32. *Хадарайн мяха хазахадахая,*

Ханитанаараа зугаалая,

Омолиин мяха эдихэдэе,

Үетэнээрээ зугаалая.

33. *Үбһэн хүхэ гэсэрэмнай*

Хагдархаараа түмөөлэнэ лэ,

Ханитан залуу гэсэрэмнай

Үтэлхөөрөө түхөөрэнэ лэ,

Хагдан хүхэ гэсэрэмнай

Шаралхаяа түмөөлэнэ лэ,

Ханитан залуу гэсэрэмнай

Гутахаараа түхөөрэнэ лэ.

34. *Шаралдайн шарадан сабшая,*

Шарайя залуудан зугаалая,

Зэрлэгэй хүхэдэн сабшая,

Зэрлиг залуудаа зугаалая.

35. *Худалдаанай баяндан*

Харалтай юуман тэндэ лэ,

Хариһаан нэгдэдхэдэн

31. Наши варежки — это перчатки,

Перчатки нам зачем?

Тело наше молоденькое,

Алкоголь нам зачем?

Головной убор наш — картуз,

Картуз нам зачем?

Мясо наше молоденькое,

Алкоголь нам зачем?

32. Хариуса мясо давайте откусим,

С друзьями давайте повеселимся,

Омуля мясо давайте поедим,

Давайте повеселимся со сверстниками.

33. Сено, синяя трава наша,

К увяданию стремится, увы,

Молодые сверстники наши

К старости готовятся, увы,

Прошлогодняя синяя трава наша

К увяданию стремится, увы,

Молодые сверстники наши

К старости готовятся, увы...

34. Пока сурепка желтая, давайте

скосим,

Пока лица молодые, давайте повеселимся,

Пока полевые растения синие, давайте скосим,

Пока лихая молодость, давайте повеселимся.

35. Пока торговля богата,

Есть же там, на что посмотреть.

Когда с чужбины женятся,



*Хольшорой хайхан тэндэ лэ,
Базаарай баяндан
Бариха юуман тэндэ лэ,
Базанһай нэгэдэхэдэн
Зугаагай хайхан тэндэ лэ.
Яармаркайн баяндан
Яһала юуман тэндэ лэ,
Яланцаһаан нэгэдэхэдэн
Ябадалай хайхан тэндэ лэ.
36. Гуранай олониин
Гоби талада гэлсэгшэ,
Гоёһоной хайханиин
Голой ехэ наадандан.
Бугайн олониин
Баргажсанай тайгада гэлсэгшэ,
Баталһанай хайханиин
Баабайн үнэр тииргэндэн.
[ЦВРК, ф. 36, д. 616, оп. 1, л. 13–14].*

Сборник песен, записанный у Марии Тогоноевны Галзутовой из улуса Хушэлгэ Ольхонского аймака, состоит из танцевальных, застольных, предсвадебных песен. Здесь речь идет о танцах до утренней зари, о встрече рассвета, о намерении жениться, о принятии спиртных напитков. В роли определения по отношению к человеческому телу после интенсивных хороводов подобраны различные эпитеты, выражающие то или иное состояние. Среди них: *нахилзаһан бэемнай* — наше гибкое тело; *уярһан бэемнай* — наше размякшее тело; *хотолзоһон бэемнай* — наше изгибающееся тело; *ядаһан бэемнай* — наше измученное тело; *дэмэлзэһэн бэемнай* — наше гибкое тело, *собхорһон бэемнай* — наше подпрыгивающее тело. Среди этих определений особенно интересны и часто забавны эпитеты, раскрывающие степень интенсивности телодвижений, такие как *дотор эльгэн хоёроо хилхасаран хатарая* — давайте танцевать до дрожи внутренностей и печени; *хүхэн арбан хоёроо хилхалсаран хатарая* — давайте танцевать до дрожи грудей, жира и т. д. Повторяющиеся слова в песне отражают некоторое утомление и иронию по поводу затянувшегося праздника.

*37. Наадан, наадан гэхэдэн,
Нахилзаһан бэемнай,
Нааданай хойшо болоходон
Уярһан бэемнай.
Хорим, хорим гэхэдэн,
Хотолзоһон бэемнай,*

Красота праздности есть же там.
Пока базар богат,
Есть же там то, что можно пощупать.
Когда свояки женятся,
Красота праздника есть же там.
Пока ярмарка богата,
Есть же там много всего.
Когда с Еланцы женятся,
Красота действий есть же там.
36. Большинство гуранов
Пасется в гобийских степях, говорят,
Из нарядных самый красивый —
В долине на большом празднике.
Большинство оленей
В баргузинской тайге, говорят.
Из одобренных — самая красивая
У отца на богатой стоянке.

37. Когда говорят: «праздник- праздник», —
Гибкое тело наше,
Когда праздник заканчивается, —
Размякшее тело наше.
Когда говорят: «свадьба-свадьба», —
Изгибающееся тело наше,



*Хоримой малгаар болоходон
Ядаһан бэемнай.*

38. *Дүүхээ, дүүхээ гэхэдэн,*

Дэмэлзэһэн бэемнай,

*Дүрбэн хүнийн наадандан
Собхорһон бэемнай.*

39. *Наранайтнай гарахадан
Наартай толойн харахабди,
Наадаха дуранай хүрэхэдэн
Наашалан танаа дахуулхабди.*

*Һарайнтнай гарахадан
Һайхан толойн харахабди,*

*Һанаа дуранаа хүрэхэдэн
Ондоо ероор дахуулхабди.*

*Мэшэниитнай гарахадан
Мэргэн толойн харахабди,
Мууяа һанаанаа хүрэхэдэн
Минии боло гэжэ дахуулхабди.*

*Солбоной гарахадан
Сэбэр толойн харахабди,*

*Шэбэнэхэ һанаанаа хүрэхэдэн
Шинии болохом гэжэ дахуулхабди.*

40. *Добуун, добуун газараа*

Доһолсорон хатарая,

Дотор эльгэн хоёроо

Хилхасаран хатарая.

Хүдөө, хүдөө газараа

Хүдэлсэрэн хатарая,

Хүхэн арбан хоёроо

Хилхалсаран хатарая.

41. *Ангара хойшоо хэлбээрээ,*

Ара хойшоо хэлбээрээ,

Амитан зон хэлбээрээ,

Наадан тээшээ хэлбээрээ.

42. *Зүлхэ хойшоо хэлбээрээ,*

Зүүн хойшоо хэлбээрээ,

Зонхон хойшоо хэлбээрээ,

На следующее утро после свадьбы —
Измученное тело наше.

38. Когда говорят: «девушка- девушка», —

Гибкое тело наше,

На празднике четырех ночей —
Подпрыгивающее тело наше.

39. При восходе солнца
Прекрасные лучи мы увидим,

При желании поиграть
К себе вас мы позовем.

При восхождении луны
Прекрасные лучи мы увидим,

При появлении желаний
По другим знакам мы поведем.

При появлении звезд
Меткие лучи мы увидим,

При появлении плохих мыслей,
Чтобы сделать своим, мы позовем.

При восходе утренней звезды
Чистые лучи мы увидим,

При желании прошептать,
Чтобы быть твоим, позовем.

40. Холмистой местности
До дрожи — давайте танцевать,
Внутренностей и печени

До дрожи — давайте танцевать.
Сельской местности

До дрожи — давайте танцевать,
Грудей и жира

До дрожи — давайте танцевать.

41. Ангара на севере покачивается,
На севере покачивается,

Живые существа покачиваются,
К празднику идут, покачиваясь.

42. Лена на севере покачивается,
На северо-востоке покачивается,

Люди на севере покачиваются,



Зугаа тээшээ хэлбээрээ.

43. *Аса ялгайн толгойдон*

Аса манахам манахаараа,

Аяар шара дүүхээгээр

Нүхэр хэхэм хэхээрээ.

Холбоо ялгайн толгойдон

Хобоо манахам манахаараа,

Хольшорложо ябаһан дүүхээгээр

Һамга хэхэм хэхээрээ.

44. *Тамахиинтнай хатуудан*

Татан ядан һууналди,

Талгамжынтнай һайхандан

Зугаалан ядан һууналди.

Архиинтнай хатуудан,

Амасан ядан һууналди,

Алагайнтнай һайхандан

Аяглан ядан һууналди.

45. *Хадаһаа гараһан булагытнай,*

Балгааб гэжэ харихабди,

Болзороор ерэнэн худануудаартнай,

Зугаалаабди гэжэ харихабди.

Боориһоо гараһан булагытнай,

Уубаб гэжэ харихабди.

*Баалалганда ерэнэн худагуунаа-
ратнай,*

Зугаалааб гэжэ харихабди.

[ЦВРК, ф. 36, д. 616, оп. 1, л. 14–17].

Заключительный блок песен, полученный у Антона Хайтаевича Галзутова из улуса Хушэлгэ Ольхонского аймака, содержит песни о любовных переживаниях, торговле, железной дороге.

Следует отметить, что в строках присутствуют диалектные слова, присущие западным бурятам, такие как: *сарюсагай* — прекрасный, великолепный; *башарха* — приобрести навык, приучаться; *хулмаанга* — разбитной, на все руки.

46. *Арбан хурганаа шангадан,*

*Арбагар гүрөөһэн унгаахам унгааха-
араа,*

Атаата зүрхэнэй һайндан,

К празднику идут, покачиваясь.

43. На пригорке оврага Осу

Осу буду охранять, как и предполагал,

На желтоволосой девушке

Женюсь, как и намеревался.

На пригорке оврага

Хобоо буду охранять, как и предполагал,

На желтоволосой девушке

Женюсь, как и намеревался.

Когда ваш табак крепок,

Еле-еле затягиваясь, сидим,

Когда ваше угощение прекрасно,

Еле-еле беседу ведя, сидим.

Когда ваша водка крепка,

Еле-еле пригубив ее, сидим.

Когда ваши манеры хороши,

Еле-еле веселимся.

45. Из-под горы, [воды] вытекающего источника

Попробовав на вкус, вернемся,

Со в срок приехавшими вашими сватами,

Поговорив, вернемся.

Из-под подножья горы бьющего источника [воды]

Испив, мы вернемся.

По принуждению, с приехавшими вашими сватами,

Поговорив, мы вернемся.

46. Десять пальцев свои напрягая,

Лохматую косулю завалю, как намеревался завалить.

Пока завистливое сердце спокойно,



Энэ нүхэртэй зугаалхам зугаалхаараа.

Хорин хурганаа шангадан,
Хурдан буга барьхам барьхаараа,

Хольшорто ханаанаа мэргэндэн,
Энэ дүүхээтэй зугаалхам зугаалхаараа.

47. Халюу булга наймаалха
Харбиной купец сарюусагай²⁰ ла,
Хаба нэмэн зугаалха
Ханилхан нүхэр сарюусагай ла.

Торго шуушаа наймаалха
Турайн купец сарюусагай ла,
Томоолон, томоолон зугаалха
Таатай нүхэр сарюусагай ла.

48. Шэрэм тогоо шутхаха
Шороомхойн²¹ купец сарюусагай ла,
Шэлгээн²², шэлгээн зугаалха
Шэнэ нүхэр сарюусагай.

Булхан тогоо шудхаха,
Балгансхайн купец сарюусагай ла,
Баалан, баалан зугаалха
Башархан²³ нүхэр сарюусагай ла.

49. Стальной харгуйтай станцманай,

Сэнтэй зугаатай худануудмнай.
Шэрэм харгуйтай Шороомхоннай,
Шэнэ зугаатай худагуйнуудмнай.

50. Хадара асаржа наймаалха
Хударин купец сарюусагай
Хубилан, хубилан зугаалха
Хулмаанга²⁴ үетэн сарюусагай.

С этим другом поговорю, как намеревался поговорить,

Двадцать пальцев свои напрягая,
Быстрого изюбря добуду, как удастся добыть.

Пока праздные мысли мудры,
С этой девушкой поговорю, как пойдет разговор.

47. Продающий выдру, соболя, —
О, как прекрасен харбинский купец!
Рассказывающий, преодолев робость, —
О, как прекрасен тот, кто стал другом!

Продающий шелковые вещи, —
О, как прекрасен балаганский купец!
Рассказывающий с пониманием, —
О, как прекрасен ты, любезный друг!

48. Отливающий чугунные котлы,
Прекрасен черемховский купец, это так.
Надоедливо рассказывающий,
Прекрасен новый друг, это так.

Отливающий глубокие котлы,
Прекрасен балаганский купец, это так.
По принуждению рассказывающий —
Прекрасен опытный друг, это так!

49. Со стальными путями наша станция,

С ценными разговорами наши сваты.
С чугунными путями наше Черемхово,
С новыми разговорами наши сватьи.

50. Продающий рыбу-хариус
Прекрасен кударинский купец,
Меняющий [тему] своих рассказов,
Прекрасен разбитной сверстник.

²⁰ Сарюусгай — ал. прекрасный, великолепный.

²¹ Шороомхой (Арангата) — бурятские названия г. Черемхово [Балдаев, 1961, с. 241].

²² Шэлгээн — надоедливо, надоедливый.

²³ Башарха — приобретать навык, приучаться.

²⁴ Хулмаанга — зап. — бур. разбитной; на все руки.



Омоли асаржа наймаалха

Үдэйн купец сарюусагай

Олон, олон зугаалха

Омолгон үетэн сарюусагай.

Продающий рыбу-омуль

Прекрасен удинский купец.

О многом по многу рассказывающий

Прекрасен высокомерный сверстник.

[ЦВРК, ф. 36, д. 616, оп. 1, л. 17–18].

Фонд С. П. Балдаева — настоящая сокровищница накопленного материала по самобытной культуре бурят рубежа XIX–XX вв. Перевод фольклорных текстов на русский язык в данном исследовании актуален и с научной точки зрения — раскрытия разнообразных аспектов ольхонского фольклора, и с точки зрения социальной значимости — популяризации национальной традиционной культуры бурят. Отметим, что в работе мы столкнулись с некоторыми трудностями перевода, поскольку в материалах фонда присутствуют диалектизмы, архаизмы, присущие лексике западных бурят. Таким образом, самобытный фольклор ольхонских бурят может рассматриваться как яркий пример локального территориального фольклора, что объясняется некоторой географической изолированностью населения о. Ольхон и сравнительной архаичностью их традиционной культуры. Наряду с этим многие его образцы выявляют синкретизм, который является результатом длительного взаимодействия с русской культурой и языком.

Список сокращений / Abbreviations

ЦВРКИМБТСОРАН — Центр восточных рукописей Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук.

ал. — аларский говор бурятского языка.

бох. — боханский говор бурятского языка.

зап.-бур. — западно-бурятский говор.

каб. — кабанский говор бурятского языка.

МРС Ольхонского аймака — Моторно-ремонтная станция Ольхонского аймака.

эхир.-бул. — эхирит-булагатский говор бурятского языка.

IMBT — Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences.

RAS — The Russian Academy of Sciences

SB — The Siberian Branch.

Список литературы / References

1. *Алтан Шагай*. пер. с бурят. А. Преловского; фольклор. запись А. К. Богданова со слов сказителя Б. Мосоева; послеслов. и коммент. Е. Н. Кузьмина, Р. А. Шеркунаева; худож. Г. Котухов. Иркутск: Восточно-Сибирское издательство, 1982 [*Altan Shagay*. Transl. from the Buryat language by A. Prelovsky; folklore record by A. K. Bogdanov according to the narrator B. Mosoyev; afterword and comments by E. N. Kuzmina, R. A. Sherkunaev; artist G. Kotukhov. Irkutsk: Vostochno-Sibirskoe izdatel'stvo, 1982 (in Russian)].



2. Балдаев С. П. *Бурятские народные песни (дореволюционные)*. Т. I. Улан-Удэ: 1961 [Baldaev S. P. *Buryat Folk Songs (Pre-revolutionary)*. Vol. I. UlanUde: 1961 (in Russian)].
3. Балдаев С. П. *Творчество сказителя П. М. Тушемилова*. Иркутск: Оттиск, 2020 [Baldaev S. P. *Storyteller P. M. Tushemilov and his Heritage*. Irkutsk: Ottisk, 2020 (in Russian)].
4. Быков О. Страна жаворонков. *Восточно-Сибирская правда*. № 24. 6 февраля 2006. [Bykov O. Land of Larks. *Vostochno-Sibirskaya pravda*. No. 24, 2006, 6 fev. (in Russian)].
5. Долхонова Э. Знаменитый С. П. Балдаев о школах в районе. *Байкальские зори*. № 46, 15 ноября 2012. [Dolxonova E. The Famous S.P. Baldaev about Schools in the Area. *Bajkal'skie zori*. No. 46, 2012, 15 nov. (in Russian)].
6. Жамбалова С. Г. Новые материалы по этнографии ольхонских бурят. *Этнографическое обозрение*. 1999. № 1. С. 79–87. [Zhambalova S. G. New Materials on the Ethnography of the Olkhon Buryats. *Etnograficheskoe obozrenie*. 1999. No. 1, pp. 79–87 (in Russian)].
7. ЦВРК. Ф. 36. Д. 616. Оп. 1. 18 лл. [TsVRK (Center of oriental manuscripts and xylographs). Fund 36. Case 616. Inv. 1. 18 p. (in Buryat)].

Информация об авторах

Бухоголова Саяна Батуевна — научный сотрудник лаборатории «Центр переводов с восточных языков». Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, г. Улан-Удэ, Россия; Sayana050379@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8121-8906>, SPIN-code 3525-7100.

Тушинов Баир Луданович — кандидат исторических наук, младший научный сотрудник лаборатории «Центр переводов с восточных языков». Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, г. Улан-Удэ, Россия; nurushi@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-6029-160X>, SPIN-code 9850-2811.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 24.08.2023; одобрена рецензентами 25.09.2023; принята к публикации 28.09.2023; опубликована 10.11.2023.

Авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Sayana B. Bukhogolova — researcher of the Laboratory “Center for Translations from Oriental Languages”. Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Russian; Sayana050379@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-8121-8906>, SPIN-code 3525-7100.



Bair L. Tushinov — PhD (Hist.), junior researcher of the Laboratory “Center for Translations from Oriental Languages”. Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Russian; nurushi@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-6029-160X>, SPIN-code 9850-2811.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declare that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 24.08.2023; approved after reviewing 25.09.2023; accepted for publication 28.09.2023; published 10.11.2023.

The authors have read and approved the final manuscript.

CHRONICLE НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



■ Рецензии
Review

■ Обзор конференции
Events in world science



REVIEW
Universal History
РЕЦЕНЗИИ
Всеобщая история

Original article
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-729-738>

History studies

[Book Review:] Majumdar, Susmita Basu. *Mahasthan Record Revisited: Querying the Empire from a Regional Perspective* (1st ed.).

London–New York: Routledge–Taylor & Francis Group; Delhi: Manohar Publishers, 2023. 111 pp., ill. (colour plates).
<https://doi.org/10.4324/9781003405061> (ebk)

Anton O. Zakharov

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian,
Zakharov_anton@mail.ru
<https://orcid.org/0000-0002-3654-9551>

Abstract. The Mauryan Empire and its neighbouring countries still remain as a desideratum research topic because of the scarcity of authentic data. The only available sources are the edicts of King Ashoka the Great and a few other inscriptions. The paper offers a review of the recent monograph by Professor Susmita Basu Majumdar (Calcutta) on the Mahasthan inscription, which is believed to be a part of the Mauryan epigraphy. Content analysis of the Mahasthan record and comparative study of various Mauryan inscriptions and coins help to find shortcomings in Majumdar's reconstructions. First, there is no reason to believe that the Mahasthan inscription does mention unhusked rice because the term [*dhā*]niyam means 'grain' in general. Second, there is no reason to treat the Mahasthan record as an order issued by the imperial Magadha authorities and, moreover, as a kind of 'Mauryan clay tablet'. The Mahasthan inscription mentions no Magadha authorities. One may even suggest that this record was issued by a separate polity which imitated both epigraphical documents and punch-marked coinage of the Mauryan Empire.

Keywords: Mahasthan inscription, Indian epigraphy, Mauryan Empire, Sohgaura inscription, Aśoka, Prakrits, Brahmi, historiography

For citation: Zakharov A.O. [Book Review:] Majumdar, Susmita Basu. *Mahasthan Record Revisited: Querying the Empire from a Regional Perspective* (1st ed.). London–New York: Routledge–Taylor & Francis Group; Delhi: Manohar Publishers, 2023. 111 pp., ill. (colour plates). <https://doi.org/10.4324/9781003405061> (ebk). *Orientalistica*. 2023; 6(3–4):729–738. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-729-738>.



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

© Zakharov A. O., 2023
© Ориенталистика, 2023



Научная статья

Исторические науки

УДК 655.552:930.2

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-729-738>

Рецензия на книгу: Majumdar, Susmita Basu.
*Mahasthan Record Revisited: Querying the Empire from
a Regional Perspective* (1st ed.).

London–New York: Routledge–Taylor & Francis Group; Delhi:
Manohar Publishers, 2023. 111 pp., ill. (colour plates).

<https://doi.org/10.4324/9781003405061> (ebk)

Антон Олегович Захаров

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

Zakharov_anton@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-3654-9551>

Аннотация. Империя Маурьев и соседние с ней страны по-прежнему остаются предметом исследования из-за нехватки достоверных данных. Единственными доступными источниками выступают эдикты царя Ашоки Великого и несколько других надписей. В статье представлен обзор недавней монографии профессора Сусмиты Басу Маджумдар (Калькутта) о надписи из Махастхана, которая считается частью корпуса надписей Маурьев. Контент-анализ надписи из Махастхана и сравнительное изучение различных надписей и монет Маурьев помогают выявить неточности в реконструкциях Маджумдар. Во-первых, нет оснований полагать, что в надписи из Махастхана упомянут неочищенный рис, поскольку термин [*dhā*]niyam означает «зерно» в целом. Во-вторых, нет оснований рассматривать надпись из Махастхана как приказ, изданный имперскими властями Магадхи, и, более того, как своего рода «глиняную табличку Маурьев». В надписи из Махастхана не упоминаются никакие властные структуры Магадхи. Можно даже предположить, что эта надпись выпущена отдельным политическим образованием, которое имитировало как эпиграфические документы, так и чеканку монет империи Маурьев.

Ключевые слова: надпись из Махастхана, индийская эпиграфика, империя Маурьев, надпись из Сохгаура, Ашока, пракриты, брахми, историография

Для цитирования: Захаров А.О. [Рецензия на книгу:] Majumdar, Susmita Basu. *Mahasthan Record Revisited: Querying the Empire from a Regional Perspective* (1st ed.). London–New York: Routledge–Taylor & Francis Group; Delhi: Manohar Publishers, 2023. 111 pp., ill. (colour plates). <https://doi.org/10.4324/9781003405061> (ebk). *Orientalistica*. 2023; 6(3–4):729–738. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-729-738>.



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



The Mauryan Empire is still an enigma despite its long-term investigation and almost cultic perception in modern India. Emperor Ashoka (Aśoka) the Great (c. 268 to 232 BCE) is mentioned in many inscriptions, which portray him as a morally oriented Buddhist ruler. These records, however, provide little information about the state government and social structure. There is a strong tradition among modern Indian scholars to reconstruct the Mauryan polity using the Sanskrit politico-economical treatise *Arthaśāstra*. It is believed to be a work of Chanakya, or Kauṭilya— an advisor to the first Mauryan king Chandragupta who lived in the fourth century BCE (see an overview by [Goyal, 1995]). But *Arthaśāstra* dates back to the beginning of the Common Era and has no specific reference to the Mauryan Empire. It makes its usage as a source of information about the Mauryan state problematic and even biased.

Fortunately, there are some inscriptions, which date back to the Mauryan times issued by other people. These records are short and very specific with regard to their context. However, they enable a modern scholar to look at the Mauryan Empire from a different point of view. A recent monograph by epigraphist Susmita Basu Majumdar, an Indian historian and professor in the Department of Ancient Indian History at the University of Calcutta is a new evaluation of these sources. It provides a fresh look on the Mauryan polity from a regional perspective of the city of Puṇḍranagara (located in an area of modern-day Bogra City of Bangladesh).

The Mahasthan inscription written in a Prakrit language and engraved in a Brahmi script was discovered on November 30, 1931, by a certain Baru Faqir of Mahasthangarh village. The record was bought by G. C. Chandra (the superintendent of the Eastern Circle of the Archaeological Survey of India) and dispatched to the Indian Museum (Calcutta). There were produced three estampages (p. 23–24, figs. 1.1–3; see also *ill. 1*), which are nowadays preserved at the Chennai office of the Archaeological Survey of India. There are the two archaeological sites connected with the inscription: Mahasthan and Bangarch founded in the fourth/third century BCE as eastern trading, administrative and military posts of the Mauryan Empire (p. 25). 'In a well-fortified Puṇḍranagara'—sulakhite Puṇḍranagale in the Prakrit Mahasthan inscription — fits well to the Mahasthan fort (p. 26).



Ill. 1. The Mahasthan Inscription, *Epigraphia Indica* XXI, 1931. Wikipedia, licensed under the Government Open Data License — India



Professor Majumdar provides a publication of the photos of the Mahasthan inscription (p. 29–30, figs. 2.1–5). She notes that they could have been carved on the sandstone rather than limestone (p. 28). She also stresses that ‘the reverse or the flip side is finely polished (see Fig. 2.2.), thus it was a well-prepared dressed piece of stone’ (p. 28). The researcher examines previous editions of the Mahasthan record since its first publication by D. R. Bhandarkar in 1931 [Bhandarkar, 1931, p. 83–91]. She shows drawbacks and misinterpretations of readings and translations of the inscription. For example, Bhandarkar erroneously reads the proper name Galadana in the first line instead of the correct term *taladana*. He also thought the record was a loan but there is no such word in the inscription (p. 32). Majumdar points out that B. M. Barua’s treatment of ‘*Savagiyānaṃ* as a reference to *śaḍvargikas*, a Buddhist community’ is unconvincing, and his interpretations of donations of trees and oil to the Buddhist community, as well as localization of the treasure chamber *koṣa* inside a granary [Barua, 1934a, p. 57–66], are untenable (p. 33–34). However, Barua correctly interpreted the emergency mentioned in the record as a flood. D. C. Sircar provides a Sanskrit translation based primarily on Barua’s version and interprets the word *tila* as sesame [Sircar, 1942, p. 82–83]. Majumdar asks a reasonable question about why sesame oil and mustard ‘were given to combat an emergency’ (p. 36). Bongard-Levin interprets the Mahasthan records in a way that it reflects some sort of a cataclysm, such as flood, famine, etc. [Bongard-Levin, 1958a, p. 113; 1958b, p. 79–84; 1973, p. 16]. Majumdar stresses that Bongard-Levin provides no justification for why he counted the Mahasthan record as a Mauryan document (p. 37). At the same time, she unreasonably ascribes to Bongard-Levin a reading *Sumātra* in the Mahasthan inscription. This, however, does not reflect the reading by Bongard-Levin, (p. 36) where one reads ‘(*mahā=*)|*māte*. The reading *su|māte* can be found in Barua and Sircar, whereas the latter gives *Sumātraḥ* in his Sanskrit translation (p. 33, 35). Bongard-Levin interprets the term *gamḍa[kehi]* as *gaṇḍaka* coins, which had to be distributed among the people in the event of an emergency. Remarkably, the attention of the Indian scholar escaped two interesting observations by Bongard-Levin. In the first instance, he treats *savagiyas* as a future passive participle of the Sanskrit verb *saṃvrj* ‘those destined to suffer, victims’ [Bongard-Levin, 1958, p. 111]. In the second instance, Bongard-Levin believes *suatīyāyika* reflects *svīd-ātīyāyika* (*su>svīd*), i. e. ‘in the event of all emergencies’ or *su* is equivalent to Skr. *sva* [Bongard-Levin, 1958, p. 112–113]. Two Indian scholars, Mukherji and Maity discover in the Mahasthan record a mention of *Sumātra*, and change Bhandarkar’s erroneous Galadana to another fallacious Gobardhana [Mukherji & Maity, 1967, p. 39–40]. Mukherji and Maity believe sesame seeds and mustard seeds were distributed among to Saṃvāṅgiyas. Still, there is no reference to such seeds in the Mahasthan inscription (p. 38). Mukherji and Maity interpret a Prakrit word *suatīyāyika* as *suka-tyāyika*, “emergency because of parrots”, however, other scholars interpret it as ‘due to the insects’, which simply lacks any sense if applied to the flood (p. 38).

Majumdar offers her own reading of the Mahasthan record (p. 39) and gives a detailed commentary. She changes a traditional line numbering by adding line 1, which is lost, and she notes that ‘the record may also have two lines prior to the present incised portion extant on the fragmentary stone’ (p. 39). Using the *daṇḍa*



signs of the inscription as oration marks (p. 45), Majumdar translates the Mahasthan inscription as follows (p. 42):

‘Vide this token mahāmātra Dumadina stationed at safe (sulakite, i. e. surakṣita) Puṇḍranagara (is notified that) Taladina of the Saṁvaṅgiya locality (has to make arrangements) for paddy or unhusked rice (which is granted vide this order) to be carried or taken (at their own cost which means not to be sent by the authorities at their cost from Puṇḍranagara). Take (from specified store). (As there is an) emergency situation due to water, i. e. flood. Unhusked rice (for sowing) and in addition to this those who are facing severe or extreme emergency (from them financial aid, i. e.) copper coins from the treasure (are given or bestowed upon).’

Professor Majumdar considers the Mahasthan record as an instruction for the officials and ‘a notification recording an official order’, which mentions a measure to surpass a flood disaster (p. 42, 43, 55). The aid may have been given as a loan but this is not explicitly said in the Mahasthan inscription. Be that as it may, Majumdar’s translation in some aspects looks overloaded with her interpretations. She arbitrarily cuts the terms, which are obvious — *esa koṭhāgāle kosam* — in line 7, or line 6 of previous editions. Even if she is right in her reconstruction [*dhāni*]yikehi at the beginning of this line, the translation should be simpler mentioning ‘this granary’ *esa koṭhāgāle*: ‘Because of a flood, [grain should be given] to this granary and the treasury [should give coins *gaṇḍaka*]’. But this interpretation may be disproven because there is no sign after the word *kosam*.

Professor Majumdar considers Saṁvaṅgiyas is a reference to the confederacy of Vaṅgas, which flourished in the areas of what is nowadays Dhaka, Faridpur, Vikrampur and neighbouring areas (p. 44). She goes even further and suggests the aid from Puṇḍranagara to another region of Vaṅgas; she believes that unhusked rice would be offered for sowing. But it seems an exaggeration to speak about a type or sort of rice when the text is reconstructed as [*dhā*]niyam only. The common term ‘grain’ fits better here. Majumdar takes her interpretation of *dhāniyam* as unhusked rice for granted and speculates that it was given for future harvest (p. 56). She also states that ‘financial aid was only sanctioned for those facing excessive emergency (*su-atiyāyika*)’ (p. 56). However, this interpretation depends on the meaning of *su* in this word. It may equally mean *svid* ‘all’ or *sva* ‘one’s own’, as has already been shown by Bongard-Levin. Nevertheless, Majumdar rightly points out that the Mahasthan record does mention two officials — Taladina and Dumadina — by name. This is contrary to another third-century BCE inscription from Sohgaura, which contains an order to share grain in case of future calamities, which was allegedly put on a gate to the two granaries (p. 57, 50–51) [Ghosh, 2016, p. 128–138; 2018, p. 145–152].

Professor Majumdar offers an interesting, albeit speculative reconstruction of the initial shape of the Mahasthan inscription (fig. 4.1). She adds the symbols and images from the top of the Sohgaura inscription, which comprises two granaries, trees, a banner-*dhvaja*, and three-top hill with a crescent (p. 50, fig. 3.2; p. 53, fig. 3.3; p. 60, fig. 4.2, see also *ill. 2* below). However, the sign of the banner may be interpreted as a spear. Majumdar believes the treasury of the Mahasthan record, i. e. *koṣa*, ‘was located in Vaṅga as the territory of Varendra, which was a separate locality’ (p. 61).



There is another speculation which has no support in the text of the inscription where both the granary and the treasure are mentioned in a row. It is hard to imagine that an official charged with the provision of aid in a case of flooding had to go to two different (and also unspecified!) localities, which were separated by a great distance.

Majumdar compares the Mahasthan inscription with the Achaemenid clay treasure tablets and goes too far in her statement: 'the Mahasthan record is so far the only known specimen of a Mauryan clay tablet' (p. 63). First, Majumdar is definitively aware that the record was carved in stone and cannot therefore be written on clay. Second, there is a huge difference between Achaemenid clay tablets and the Mahasthan inscription: the former have a strict structure and mention names of a treasurer, actors and scribes as well as works and payments, whereas the latter is a sole record of its kind in its region. Its form is rather vague, the location of both granary and treasury is unspecified, there is no mention of repayments or other specific activities. An Achaemenid influence on the Mauryan epigraphy seems plausible, however, not in this particular case.

Chapter 4 deals with a question of currency functioned in the Mauryan Age Bengal. Majumdar once again stresses that the Mahasthan record mentions copper coinage, and examines the Mahasthan, Baigacha and Mahasthan II silver coin hoards. The first two hoards were excavated and include coins of lesser weight than the Mauryan imperial silver punch-marked coins were. The provenance of the Mahasthan II hoard is problematic as it originates from a coin dealer. Majumdar finds it problematic because the coins all have regular weight of imperial standard. More important, however, are her reflections on the reasons why and how local Bengal currency could have been of lesser weight than the imperial issues were. She suggests that the local authorities sent their coining or minting charges to Magadha and then minted coins of lesser weight (p. 66–68).

Chapter 5 focuses on the emergencies mentioned in the Mahasthan and Sohaura inscriptions as *atīyāyika*. They are compared with various classifications as well as disaster mentions in the *Arthaśāstra*, dharmasāstras and avadānas. Majumdar writes: 'For such organized administrative structure and disaster management, a state-controlled economic system and an all-pervasive administrative machinery is required and the presence of both is attested in these two records' (p. 75). This statement undermines recent trends to treat the Mauryan Empire as a loose political system where the administrative apparatus was relatively weak [Vigasin, 2007]. However, Majumdar's references to the *Arthaśāstra* and *Kāmandakīya Nītisāra* seem outdated. The *Arthaśāstra* dates from the first century CE [Scharfe, 1968; Trautmann, 1971] and cannot be a description of the Mauryan Empire at any rate; it offers an ideal kingdom without specific reference to any ancient Indian polity. The *Kāmandakīya Nītisāra* is a much later text too, which may date back from the third to sixth or seventh centuries CE [Mitra & Mitra, 1982, p. II, IX; Gaṇapati Sāstrī, 1912, p. V–VI].

Chapter 6 comprises a favourable attitude to 'a structured administrative set-up, a proper defensive mechanism, surplus or adequate resources to divert sufficient resource for labour and materials to create, maintain and sustain public structures' (p. 82). Professor Majumdar even assumes that an officer at Mahasthan 'was also a Magadhan recruit' (p. 82) and that the Maurya possessed 'political control over



these subregions of Bengal' (p. 84). The Mauryan control over Puṇḍranagara was 'more vibrant and connected with the metropolitan Magadha' whereas 'the control over Vaṅga was less intense' (p. 84). Majumdar attributes the flood disaster mentioned in the Mahasthan record, to 'the months of June or July, i. e. the monsoon season', and the local population obtained seeds for their rabi crops, that is, rice (p. 86). Be that as it may, Majumdar's reconstruction remains a hypothesis. It seems risky to suggest the exact levels of political control and moreover, the appointment of the officials in Magadha from the fragmentary Mahasthan inscription. Majumdar criticizes Bongard-Levin for his straightforward identification of the record with the Mauryas however her own ideas are even more ungrounded. As it has been shown above, the Mahasthan record does not specify the kind of grain. Therefore, it's hard to believe that the grain given to the victims of the flood was definitely unhusked rice for sowing in December.

Chapter 7 comprises Majumdar's statement about the autonomous spaces of Bengal (undivided) in the Mauryan Empire. 'In the case of Bengal, issuance of a local currency clearly reflects the continued manifestation of the autonomous spaces within the ambit of the state through regions' (p. 95). Here Professor Majumdar follows Romila Thapar's fundamental view on the Mauryan Empire as 'a complex form of state which accommodated culturally different people and different political and economic systems (Thapar 2015: 141-71)' (p. 98) (see also [Thapar, 1987, p. 1-30; Habib & Habib, 1989, p. 57-79]).



III. 2. The Sohgaura Inscription, Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, 1894, p. 84-85. Public domain. Wikipedia



In conclusion, I would like to add a few comments regarding Majumdar's interpretation of both the Mahasthan inscription and the local currency of early Bengal, which differs by weight from the Mauryan imperial punch-marked coins. The Mahasthan inscription is the only inscription found in Bengal. It dates back from the third century BCE or even before the Common Era in general. The Mahasthan record mentions no Mauryan ruler or locality. While it presumably does mention the title of *mahāmātra*, its text in no way implies an order sent from Magadha. The Mahasthan record is unique because it mentions two names of officials while Aśoka's own edicts usually give no names except his own. Therefore, one may suggest that the Mahasthan record was issued by a local polity not incorporated into the Mauryan Empire. This polity probably would imitate imperial titles, scripts and symbols on coins but it issued its own currency whose weight was lesser than that of imperial issues. The hypothesis of a separate polity imitating the imperial standards would account for the unusual weight of early Bengal coins as well as the names of officials found in the Mahasthan inscription. This suggestion would explain the absence of Aśoka's own edicts issued in Bengal. But, of course, there is a copper plate inscription from Sohgaoura in Uttar Pradesh which mentions the building of two granaries *koṭṭhāgālāni* and no Mauryan ruler but instead, its text lists three cities Tiayvani, Mathura and Chanchu [Barua, 1930, p. 32–48; Barua, 1934b, p. 55]. Mathura apparently was a part of the Mauryan Empire. It makes it difficult to disentangle the Sohgaoura inscription and the Mauryan epigraphy, and in effect, one faces a problem about why to disentangle the Mahasthan record from the Mauryan Empire. In any case, the Sohgaoura inscription is more in line with Aśoka's edicts because of its finely engraved letters and lacking of any names of officials. However, one needs more data to place the Mahasthan record in a proper context. At least, its content gives little to make Majumdar's far-fetching conclusions.

References

1. Barua, 1930 — Barua, B. M. The Sohgaoura Copper-Plate Inscription. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 11, no. 1 (1930): 32–48. <http://www.jstor.org/stable/41688160>.
2. Barua, 1934a — Barua, B. M. The Old Brāhmī Inscription of *Mahāsthān*. *The Indian Historical Quarterly*. 1934. Vol. 10. P. 57–66.
3. Barua, 1934b — Barua, B. M. The Sohgaoura Copper-Plate [Side-Lights from Pāli Texts and Brāhmī Inscription of *Mahāsthān*. *The Indian Historical Quarterly*. 1934. Vol. 10. P. 54–56.
4. Bhandarkar, 1931 — Bhandarkar, D. R. Mauryan Brahmi Inscription of Mahasthan. *Epigraphia Indica*. XXI, 1931. P. 83–91.
5. Bongard-Levin, 1958a — Bongard-Levin, G. M. An Epigraphic Document of the Mauryas from Bengal. *Sovetskoe vostokovedenie*. 1958. No. 3. P. 109–113 (in Russian) [Бонгард-Левин Г. М. Эпиграфический документ Маурьев из Бенгала. *Советское востоковедение*. 1958. № 3. С. 109–113].
6. Bongard-Levin, 1958b — Bongard-Levin, G. M. 'Epigraphic Document of the Mauryas from Bengal', *Journal of the Asiatic Society, Letters*, vol. XXIV, 1958b, no. 2, pp. 79–84.



7. Bongard-Levin, 1973 — Bongard-Levin, G.M. *India in the Mauryan Age*. Moscow: Nauka, 1973 (in Russian) [Бонгард-Левин Г.М. *Индия эпохи Маурьев*. М.: Наука, ГРВЛ, 1973].
8. Gaṇapati Sāstrī, 1912 — Gaṇapati Sāstrī, T. (ed.). *The Nīṭisāra of Kāmandaka, with the Commentary, Jayamangala of Sankarārya*. Trivandrum: Travancore Government Press, 1912 (Trivandrum Sanskrit Series, No. XIV).
9. Ghosh, 2016 — Ghosh, Soumya. Re-reading Sohgaura Bronze Plaque Inscription: Situating it in Mauryan Context. *Studies in Indian Epigraphy*, vol. XLI, Mysore: The Epigraphical Society of India, 2016.
10. Ghosh, 2018 — Ghosh, Soumya. The Sohgaura Bronze Plaque Inscription: A Critical Appraisal. *Recent Researches in Epigraphy and Numismatics*, ed. Mahesh Kalra and Suraj A. Pandit. 2018. Ch. 18.
11. Goyal, 1995 — Goyal, Shankar. Main Trends in the Historiography of the Early Maurya Empire since Independence. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 76, no. 1/4, 1995, pp. 51–68. <http://www.jstor.org/stable/41694369>.
12. Habib & Habib, 1989 — Habib, Irfan, and Faiz Habib. Mapping the Mauryan Empire. *Proceedings of the Indian History Congress*, vol. 50, 1989, pp. 57–79. <http://www.jstor.org/stable/44146015>.
13. Mitra & Mitra, 1982 — Mitra, Rajendralala (ed.) & Mitra, Sisir Kumar (rev. ed.). *The Nīṭisāra or the Elements of Polity by Kāmandaki*. Fasc. II. Calcutta, 1861. Calcutta: Asiatic Society, 1982 (Bibliotheca Indica: A Collection of Oriental Works).
14. Mukherji & Maity, 1967 — Mukherji, R. and S.K. Maity. Mahasthan Fragmentary Stone Plaque Inscription. *Corpus of Bengal Inscriptions Bearing on History and Civilization of Bengal*, Calcutta: Firma K.L.M., 1967, pp. 39–40.
15. Scharfe, 1968 — Scharfe H. *Untersuchungen zur Staatsrechtslehre des Kauṭilya*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1968.
16. Sircar, 1993/1942 — Sircar, D.C. Mahasthan Fragmentary Stone Plaque Inscription. Sircar, D.C. (ed.) *Select Inscriptions: Bearing on Indian History and Civilization*, vol. I, New Delhi: V.K. Publishing House, 1993 (1st edn. 1942), pp. 79–80.
17. Thapar, 1987 — Thapar, R. Towards the Definition of an Empire: The Mauryan State. *The Mauryas Revisited*, ed. R. Thapar, Calcutta: K.P. Bagchi, 1987, pp. 1–30.
18. Thapar, 2015 — Thapar, R. *History and Beyond: From Lineage to State*. New Delhi: Oxford India Paperbacks, 2015.
19. Trautmann, 1971 — Trautmann, T.R. *Kauṭilya and the Arthaśāstra: A Statistical Investigation of the Authorship and Evolution of the Text*. Leiden: E.J. Brill, 1971.
20. Vigasin, 2007 — Vigasin, A.A. *Ancient India: From Sources to History*. Moscow: Vostochnaia literatura, 2007. 392 pp. (in Russian) ISBN 978-5-02-018554-8 [Вигасин А.А. *Древняя Индия. От источника к истории*. М.: Вост. лит., 2007].

Information about the author

Anton O. Zakharov — Dr. Sci. (Hist.), Leading Research Fellow, Institute of Oriental studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia. Zakharov_anton@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-3654-9551>



Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 11.09.2023; accepted for publication 11.10.2023; published 10.11.2023.

The author has read and approved the final manuscript.

Информация об авторе

Антон Олегович Захаров — д.и.н., ведущий научный сотрудник, Институт востоковедения РАН, Москва, Россия. Zakharov_anton@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-3654-9551>

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 11.09.2023; принята к публикации 11.10.2023; опубликована 10.11.2023.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

CHRONICLE
Events in world science
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ
Обзор конференции

Научная статья

УДК 94+82

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-739-745>

Исторические науки

Научно-практический семинар «Памятники письменной культуры Ислама в России: проблемы и подходы в изучении» (ИВ РАН)

Татьяна Александровна Аникеева

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

tatiana.anikeeva@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0653-39>

Аннотация. В статье содержится краткий обзор научно-практического семинара «Памятники письменной культуры ислама в России: проблемы и подходы в изучении», проведенного 25 октября 2023 г. Центром исламских рукописей ИВ РАН при участии ИИАЭ ДФИЦ РАН. Работа семинара затронула широкий круг тем: частные и государственные коллекции рукописей и книг; проблемы оцифровки рукописных коллекций; результаты археографических исследований в разных регионах России; методология изучения арабографических рукописей; новые находки рукописей и старопечатных книг в государственных и частных собраниях нашей страны и за ее пределами; палеография и кодикология исламских рукописей. В работе семинара приняли участие сотрудники различных исследовательских институтов, музеев и крупнейших университетов страны — ИВ РАН, ИВР РАН, Государственного музея Востока, ИИАЭ ДФИЦ РАН, НИУ ВШЭ, КФУ, Уфимского института науки и технологий, Восточного факультета СПбГУ.

Ключевые слова: мусульманская рукописная традиция, палеография и кодикология исламских рукописей, книжная культура, Кавказ, Урало-Поволжье.

Для цитирования: Аникеева Т. А. Научно-практический семинар «Памятники письменной культуры ислама в России: проблемы и подходы в изучении» (ИВ РАН). *Ориенталистика*. 2023;6(3-4):739–745. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-739-745>.



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

© Аникеева Т. А., 2023

© Ориенталистика, 2023



“Monuments of written culture of Islam in Russia: problems and research approaches” (seminar of the IOS RAS)

Tatiana A. Anikeeva

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian,
tatiana.anikeeva@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0653-39>

Abstract. The article is a brief overview of the seminar “Monuments of written culture of Islam in Russia: problems and research approaches”, held on October 25, 2023 by the Center of Islamic Manuscripts named after Sheykh Zayed of the IOS RAS with the participation of the IHAЕ of the DNC RAS. The seminar covered a wide range of topics: private and public collections and archives of manuscripts; principles and problems of digitization of manuscript collections and private archives; results of archaeographic research in different regions of Russia; methodology of study of the arabographic manuscripts; new finds of manuscripts and early printed books in public and private collections of our country and abroad; paleography and codicology of Islamic manuscripts. The seminar was attended by employees of various research institutes, museums and the largest universities of the country — IOS RAS, IOM RAS, The State Museum of Oriental Art, IHAЕ of Dagestan Federal Research Center of RAS, HSE University, Kazan Federal University, Ufa Institute of Science and Technology, Faculty of Oriental Studies of St. Petersburg State University.

Keywords: Muslim manuscript tradition, paleography and codicology of Islamic manuscripts, book culture, Caucasus, the Ural-Volga region.

For citation: Anikeeva T. A. “Monuments of written culture of Islam in Russia: problems and research approaches” (seminar of the IOS RAS). *Orientalistica*. 2023;6(3-4):739–745. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-3-4-739-745> (in Russian).

25 октября 2023 г. Центром исламских рукописей им. Шейха Зайда Института востоковедения РАН был проведен научно-практический семинар «Памятники письменной культуры ислама в России: проблемы и подходы в изучении» (при участии ИИАЭ ДФИЦ РАН и в рамках проекта РНФ № 22–18–00295 «Электронная библиотека арабграфических рукописей из архивных, библиотечных, музейных и частных собраний России»).

Цель семинара — обсуждение актуальных проблем, достижений и подходов в изучении мусульманской рукописной традиции на территориях бывшей Российской империи и СССР, в особенности в Урало-Поволжье, Центральной Азии и на Кавказе.



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



В семинаре очно и онлайн приняли участие сотрудники Центра исламских рукописей и Центра изучения Кавказа, Центральной Азии и Урало-Поволжья ИВ РАН, Государственного Музея Востока, Института истории, археологии и этнографии ДФИЦ РАН (Махачкала), Школы востоковедения НИУ ВШЭ (Москва), Восточного факультета СПбГУ, Казанского федерального университета, Уфимского института науки и технологий, а также Трабзонского университета (г. Трабзон, Турция).

Семинар был открыт выступлением д. и. н. А. К. Аликберова. В своей приветственной речи директор Института востоковедения подчеркнул важность сохранения рукописного наследия мусульман.

Работа семинара затронула следующий круг тем: частные и государственные коллекции рукописей (библиотека — коллекция — архив); проблемы оцифровки рукописных коллекций; результаты археографических исследований в разных регионах России (Башкортостане, Дагестане, Чечне и в Нижегородской области); методология изучения арабографических рукописей; новые находки рукописей и старопечатных книг в государственных и частных собраниях нашей страны и за ее пределами; палеография и кодология исламских рукописей.

Следам частных и должностных архивов шариатских судей на службе Российской империи последней трети XIX — начала XX в., а также их предшественников из числа дороссийских *кади* XVIII в. и преемников, председателей ранних советских шарсудов 1920-х гг. был посвящен доклад к. и. н., зав. Центром изучения Кавказа, Центральной Азии и Урало-Поволжья ИВ РАН В. О. Бобровникова «*Адатный суд в архиве шариатского судьи (дагестанские кейсы XVIII–XX вв.)*». Речь идет об отдельных документах на арабском языке и в арабской графике (*'аджам*), чаще их копиях, а также метриках и иной статистике, переписке, книгах записей сельских (словесных, горских) судов и подшивках копий, реже оригинальных документов, созданных сельскими *кади* и коллегиальными имперскими и раннесоветскими смешанными адатно-шариатскими судами, обнаруженных летом 2023 г. и ранее в частных библиотеках и некоторых государственных собраниях (Ахтынский музей, Научный архив Института истории, археологии, этнографии, Центральный государственный архив РД) в Дагестане. Мечетные и частные архивы сельских *кади* как особый вид рукописных собраний в контексте колониального российского Кавказа остаются «белым пятном» в современной восточной археографии. Зачем шариатские судьи (нередко ненавидевшие правовой обычай-*адат*, хотя и вовлеченные в адатные противостояния) не только составляли и копировали, но и сохраняли в своих библиотеках адатные и имперские документы и нормативные акты? Какую функцию выполняли подшивки документов имперских горских судов и сельских администраций общин-*джама'атов* и почему они хранились в частных архивах *кади*? Что можно сказать об их исторической динамике в рамках формирования рукописных и старопечатных библиотек, их расширения, разорения и перехода в другие руки и иные коллекции? Эти вопросы были так или иначе затронуты в докладе.

Выступление Ш. Ш. Шихалиева (к. и. н., в. н. с. ИИАЭ ДФИЦ РАН, с. н. с. ИВ РАН, онлайн) «Опыт изучения исламских рукописных коллекций в Дагестане



(1920-е — 2000-е гг.)» подытоживало процесс изучения рукописных собраний — как частных, так и государственных, — в Дагестане, которое происходило на протяжении более восьмидесяти лет. Автор доклада рассказал в том числе и о крупнейших частных архивах и коллекциях, например, собрании Али Каяева, часть документов которого хранится в Фонде восточных рукописей ИИАЭ ДФИЦ РАН.

Доклады коллег из Санкт-Петербурга (ИВР РАН и Восточный факультет СПбГУ), Казани (Научная библиотека им. Н. И. Лобачевского Казанского (Приволжского) федерального университета) были связаны с вопросом атрибуции и установления списков сочинений. Хана Яфия Юсиф Джамиль (к. филол.н., доцент, Восточный факультет СПбГУ) и А. А. Мокрушина (к. филол.н., доцент, Восточный факультет СПбГУ) в своем докладе «*Лямийя, или Песня пустыни: сочинение аш-Шанфары и комментарии к нему в фонде Института восточных рукописей и в собрании Восточного отдела библиотеки им. Горького*» рассказали о сочинении доисламского поэта аш-Шанфары «Лямийя», которое приобрело свое название благодаря особой повторяющейся рифме. Среди европейских исследователей сочинение было известно и под другим названием — «Песня пустыни». Основное внимание в докладе было уделено спискам этого сочинения, а также спискам комментариев на него, хранящимся в фонде Института восточных рукописей и в собрании Восточного отдела библиотеки им. Горького СПбГУ.

В докладе к. и. н. А. А. Арслановой (Казань) «*Списки произведений Камал ад-Дина Хусайн ибн 'Али Ва'иза ал-Кашифи и его сына Фахр ад-Дина в коллекции Научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского (Приволжского) федерального университета*» рассматривался вопрос распространения персидских сочинений ал-Кашифи в Волго-Уральском регионе. Сын Хусайн ибн 'Али Ва'иза ал-Кашифи — Фахр ад-Дин, — являлся автором известнейшего суфийского сочинения «Рашахат-и 'айн ал-хайат», которое также было популярным среди мусульман Поволжья.

В прозвучавшем онлайн сообщении М. А. Козинцева (м. н. с., ИВР РАН) «*Об атрибуции османской "Книги лучника" ("Кеманкеш-наме", В 1017) в собрании ИВР РАН*» шла речь о небольшой османской рукописи (В 1017) из фонда Института восточных рукописей, где содержится сочинение некоего Мустафы об искусстве стрельбы из лука. М. А. Козинцев предположил, что эта рукопись — список популярного сочинения «Книга о луке» («Кавс-наме»), написанного во 2-й пол. XVII в. Мустафой Кеманкешем (ум. после 1688). В 2021 г. в Стамбуле вышло критическое издание этого письменного памятника по пяти спискам из турецких собраний; в качестве основного был выбран список из фонда Лала Исмаила (№ 559) библиотеки рукописей Сулеймание. В результате сравнения текстов рукописи В 1017 из собрания ИВР РАН и факсимильно изданной рукописи из библиотеки Сулеймание это предположение подтвердилось. Вместе с тем вновь выявленный Санкт-Петербургский список «Книги о луке» содержит немало мелких лексических отличий от турецкого, что не позволяет говорить о полной тождественности текстов.

Новые находки рукописей в известных хранилищах или описание и оцифровка новых собраний в ходе археографических экспедиций были в центре



сообщений И. В. Зайцева, Т. А. Аникеевой, И. А. Чмилевской, И. Р. Саитбатталова, И. А. Царегородцевой, В. А. Матросова и М. А. Антонова. И. В. Зайцев (д. и. н., ИВ РАН, ГМВ) рассказал о новых находках фрагментов дагестанских рукописей украшенных Коранов в собрании Государственного Музея Востока («*Новые находки арабографических рукописей ГМВ*»).

Доклад зав. Центром исламских рукописей ИВ РАН, к. филол. н. Т. А. Аникеевой и лаб.-иссл. Центра исламских рукописей ИВ РАН И. А. Чмилевской «*Арабографические рукописи Ахтынского государственного краеведческого музея*» был основан на материалах летней археографической экспедиции в Южный Дагестан, в ходе которой были завершены описание и оцифровка коллекции рукописей и книг Ахтынского государственного краеведческого музея, начатые в 2022 г. Это собрание включает в себя около трёхсот единиц хранения: рукописей, старопечатных книг и литографий на арабском, тюркском и персидском языках. Скорее всего, большая часть собрания попала в музей из библиотек мечетей и медресе, а также из частных коллекций. В основном рукописная часть коллекции (кон. XIV — начало XX в.) представлена списками Корана, отдельными джузами и сурами. Также нередко встречаются сочинения по грамматике арабского языка, поэзия на тюркском и арабском языках, сочинения по шафиитскому фикху.

О новонайденном списке стихов богослова и поэта-суфия 'Абд ар-Рахима Утыз-Имяни (1752–1836) шла речь в одноименном докладе И. Р. Саитбатталова (к. филол. н., доцент Уфимского института науки и технологий). В начале 2023 г. автору доклада выпала возможность ознакомиться с содержанием сборной рукописи на арабском и старотюркском языках, хранящейся у частного владельца в с. Старокайпаново Татышлинского района Республики Башкортостан и являющейся, по словам владельца, осколком книжного собрания Ахунджана Киикова, суфийского шейха, сына башкирского поэта и богослова Мухаммада-Али Чукури. На 19 листах этой рукописи находятся стихи на старотюркском языке без заглавия и колофона. Было установлено, что они представляют собой выдержки из поэмы «Мухиммат аз-заман» («Важнейшие вопросы времени») 'Абд ар-Рахима Утыз-Имяни. Рукописные списки поэмы были широко распространены среди тюркоязычных мусульман Урало-Поволжья, а в 1898 г. она была издана в Казани. Доклад был сосредоточен на описании текстологических и лингвистических особенностей этого списка.

Кямран Абдуллаев (доцент Трабзонского университета, Турция), выступая онлайн, рассказал об обнаруженном им в стамбульской библиотеке Сулеймание списке «Несеб-наме-и Умера-и Кайтаг» Мирза Керима Дербенди, известного как Шуаи. Единственная копия этого сочинения, как считалось прежде, находилась в фонде ИИАЭ ДФИЦ РАН в Махачкале.

Доклад И. А. Царегородцевой (к. и. н., доцент Школы востоковедения НИУ ВШЭ) «*Старопечатные и рукописные памятники мусульманской культуры в частном хранении в Республике Башкортостан*» был посвящен новым находкам рукописей и старопечатных книг, которые были сделаны в ходе экспедиций сотрудников и студентов Школы востоковедения НИУ ВШЭ в ряд северо-западных и северных районов Республики Башкортостан в 2019 и 2022 гг. Эти



рукописи и книги хранятся при мечетях, медресе, школах и музеях и были собраны усилиями энтузиастов, относятся они к последней трети XIX — первой трети XX вв. Среди рукописей — сочинения местных мусульманских деятелей досоветского времени.

Выступление В. А. Матросова (ст. преподаватель Школы востоковедения НИУ ВШЭ) «*Специфика архивов села Красная Горка (Сафажай) в контексте общей книжной культуры сёл юго-востока Нижегородской области*» также было связано с полевыми археографическими исследованиями, которые осуществлялись в мишарских селах Нижегородской области совместно со студентами Секции ближневосточных исследований Школы востоковедения НИУ ВШЭ летом 2022 г. Краткий обзор полевого материала и результатов экспедиций в Дагестан сотрудников и студентов Школы востоковедения НИУ ВШЭ содержался и в докладе М. А. Антонова, студента 3-го курса бакалавриата, «*Старопечатное и рукописное наследие сёл Дахадаевского и Гунибского районов Дагестана: сравнительный анализ*».

Описание арабографичного рукописного фонда АН Чеченской республики прозвучало в выступлении А. М. Салгиреева (к. ф. н., НИУ ВШЭ, н. с. ИВ РАН): рукописное наследие Чечни на арабском языке было частично утрачено в том числе и в ходе депортации народа в 1944 г., однако тем более ценным представляется существующее собрание Академии наук в Грозном.

Литографированной книге Дагестана были посвящены прозвучавшие онлайн выступления коллег из ИИАЭ ДФИЦ РАН — с. н. с., к. и. н. М. Н. Османовой («*Арабографические литографированные книги, изданные в начале XX века в типографии А. М. Михайлова «Каспий» (г. Порт-Петровск, Дагестан), хранящиеся в Фонде восточных рукописей ИИАЭ ДФИЦ РАН*») и н. с. Дж. М. Маламагомедова («*Арабографическая старопечатная книга на аварском языке в коллекции М.-С. Саидова: тематика, жанровое разнообразие*»).

Проблемы одной из основных сфер кодикологии — изучения писчего материала рукописного памятника — были затронуты в выступлении н. с. ИИАЭ ДФИЦ РАН З. Б. Ибрагимовой «*Изучение бумаги дагестанских арабографических рукописей как часть кодикологического анализа*». Благодаря исследованию рукописей, переписанных в Дагестане, установлено, что в XVI в. при их изготовлении применялась восточная, дагестанская и европейская бумага; в конце XVI — начале XVIII вв. в основном — дагестанская и европейская, со второй половины XVIII до начала XX в. широко использовалась продукция российских бумажных мануфактур и фабрик. Определение данных хронологических рамок способствует установлению времени создания недатированных местных арабографических рукописей.

Колофоны рукописной книги Дагестана рассматривались в выступлении Х. Г. Алибекова (м. н. с. ИИАЭ ДФИЦ РАН). В целом колофоны арабомусульманских рукописей все еще остаются практически неисследованной областью как среди российских, так и зарубежных востоковедов. В этом смысле отдельное исследование дагестанских колофонов и их классификация, осуществленные Х. Г. Алибековым, представляют собой большой интерес.

Масштабные планы по изданию текстов памятников прозвучали в обобщающем заключительном выступлении руководителя ИИАЭ ДФИЦ РАН, к. и. н.



Р. С. Абдулмажидова «Проект "Письменные памятники Дагестана": структура, содержание и перспективы».

Таким образом, на семинаре в течение одного дня прозвучали доклады специалистов почти по всем областям изучения арабографичной рукописной книги; состоялось и общее обсуждение докладов по завершении семинара. Предполагаем и надеемся, что этот семинар станет ежегодным, так как заседание этого года показало необходимость делиться практическим и теоретическим опытом с коллегами.

Информация об авторе

Татьяна Александровна Аникеева — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, заведующая Центром исламских рукописей, Институт востоковедения РАН, Москва, Россия; tatiana.anikeeva@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0653-3970>.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 27.10.2023; принята к публикации 28.10.2023; опубликована 10.11.2023.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Tatiana A. Anikeeva — PhD (Philol), Senior Research Fellow, Head of the Center of Islamic Manuscripts of the Institute of Oriental studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; tatiana.anikeeva@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0653-3970>.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 27.10.2023; accepted for publication 28.10.2023; published 10.11.2023.

The author has read and approved the final manuscript.

Orientalistica

Peer-reviewed academic journal

Editor-in-chief — *Alikber K. Alikberov*, Dr. Sci. (Hist).
Deputy Editor-in-Chief — *Vladimir O. Bobrovnikov*, PhD (Hist).

Editors of “Historical sciences” section:
Nikolaj I. Serikoff, PhD (Hist), *Vladimir O. Bobrovnikov*, PhD (Hist),

Editors of “Philosophy of the East” section:
Tawfik Ibrahim, Dr. Sci. (Philos.), Prof., *Artem I. Kobzev*, Dr. Sci. (Philos.), Prof.,
Tatiana A. Ofertene

Editors “Languages and Literature of the East” section:
Natalia I. Prigarina, Dr. Sci. (Philol.), Prof., *Ludmila A. Vasilyeva*, PhD. (Philol.),
Lilia R. Frangulyan, PhD (Philol.).

Scientific editors:
Natalia I. Prigarina, *Nikolaj I. Serikoff*, *Evgenia Smagina*,
Tatiana A. Ofertene, *Tatiana M. Mastugina*.

Editors-translators:
Nikolaj I. Serikoff (Eng.), *Tawfik Ibrahim* (Arab.), *Dmitry V. Mikulsky* (Arab.),
Natalia I. Prigarina (Pers.), *Ludmila A. Vasilyeva* (Urdu), *Apollinaria S. Avrutina* (Turk.),
Galina S. Popova (Chinese), *Surun-Khanda D. Syrtyanova* (Mongol.).

Responsible Secretary — *Ilona A. Chmilevskaya*.
Computer layout — *Nadejda A. Kildisheva*.

Languages in which articles in the journal can be printed:
Russian, English, German, French.

Signed in the press on June 30, 2023. Format 70×100/16.
Conventionally printed sheets 16,9. Circulation 50 copies (the first factory 25 copies).
Order No. -23. The price is free.

Website: www.orientalistica.com, www.orientalistica.su

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

Printed in Joint stock company Amirit LLC
in accordance with the materials provided. 410004, Russia, Saratov, Chernyshevsky st., 88.
Tel.: +7(800)700-86-33, +7(8452)24-86-33. E-mail: zakaz@amirit.ru. Website: <http://amirit.ru>

Ориенталистика

Научный рецензируемый журнал

Главный редактор — *А. К. Аликберов*, д-р ист. наук

Заместитель главного редактора — *В. О. Бобровников*, канд. ист. наук

Редакторы раздела «История Востока»:

Н. И. Сериков, канд. ист. наук, *В. О. Бобровников*, канд. ист. наук

Редакторы раздела «Философия Востока»:

Т. Ибрагим, д-р филос. наук, проф., *А. И. Кобзев*, д-р филос. наук, проф., *Т. А. Офертене*

Редакторы раздела «Филология Востока»:

Н. И. Пригарина, д-р филол. наук, проф., *Л. А. Васильева*, канд. филол. наук,
Л. Р. Франгулян, канд. филол. наук.

Научные редакторы:

Н. И. Пригарина, *Н. И. Сериков*, *Е. Б. Смагина*, *Т. А. Офертене*, *Т. М. Мастюгина*

Редакторы-переводчики:

Н. И. Сериков (англ. яз.), *Т. Ибрагим*, *Д. В. Микульский* (араб. яз.), *Г. С. Попова* (кит. яз.),
С.-Х. Д. Сыртыпова (монг. яз.), *Н. И. Пригарина* (перс. яз.), *Л. А. Васильева* (урду),
А. С. Аврутина (тур. яз.).

Ответственный секретарь — *И. А. Чмилевская*

Верстальщик — *Н. А. Кильдишева*.

Языки, на которых могут быть напечатаны статьи в журнал:
русский, английский, немецкий, французский.

Подписано в печать 00.11.2023. Формат 70×100/16.

Усл. печ. л. 16,9. Тираж 50 экз. (1-й завод: 1–25). Заказ № 0-23.

Журнал распространяется по подписке. Свободная цена.

Веб-сайт: www.orientalistica.com

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт востоковедения
Российской академии наук (ФГБУН ИВ РАН).

107031, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12. Веб-сайт: www.ivran.ru

Отпечатано в соответствии с предоставленными материалами в типографии ООО "Амирит",
410004, Россия, г. Саратов, ул. Чернышевского, д. 88.5. Тел.: +7(800)700-86-33, +7(8452)24-86-33.

E-mail: zakaz@amirit.ru. Вебсайт: <http://amirit.ru>

