


Vol.3,N3

2020

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

ORIENTALISTICA

Ad orientem. Ad orientalia



К востоку! Ad Orientem!

Коллекции Национального музея истории Азербайджана – 100 лет

Культура обогащает народы наилучшими образцами, накопленными человечеством.

Гейдар Алиев



Глиняный крашенный сосуд

Кюльтепе I (Нахчыван), V тыс. до н. э.

Обожженная глина, коричневая краска

Относится к эпохе неолита. Орнаменты, изображенные на сосуде, свидетельствуют о связях древних насельников Азербайджана с носителями Халафской культуры.



Каменное изваяние овна

Миль-Карабах, XIV–XV вв.

Использовалось в качестве зооморфного надгробного изваяния. На поверхности изображена сцена охоты, а также имеется надпись на арабском языке: «Аллах, Мухаммад, Али, Агалар...»

Пороховница

XIX в.

Кость, железо, золотая насечка



Шешпар (шестопёр) правителя Карабахского ханства Ибрагимхалил хана

XVIII в.

Сталь, литье, с золотой насечкой

Применялся в качестве символа власти, а также боевого и церемониального оружия.



Milli Azərbaycan Tarixi Muzeyi

© Национальный музей истории Азербайджана

© Milli Azərbaycan Tarixi Muzeyi



Национальный музей истории Азербайджана Национальной академии наук Азербайджана – Партнер журнала Orientalistica – с момента своего основания в 1920 г. является одним из ведущих центров сохранения и изучения историко-культурного наследия азербайджанского народа. В настоящее время в фондах музея хранится свыше 300 тысяч экспонатов.

Vol. 3, N3
2020

ORIENTALISTICA

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



The journal *Orientalistica* is an international peer-reviewed academic journal freely available on the World wide web, covering a wide range of areas of Oriental studies.

The papers published in this journal have passed expert selection and peer review procedures. Scholarly content of publications, the titles and content of sections meet the requirements for peer-reviewed scientific publications of the Higher Attestation Commission under Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation. These regulations stipulate that main scientific results of dissertations for the academic degrees of both candidate and doctor of science in the following group of academic specialties are to be published:

History and Archaeology:

- 1) 07.00.02 National History.
- 2) 07.00.03 Universal History (of the corresponding period).
- 3) 07.00.06 Archaeology.
- 4) 07.00.07 Ethnography, Ethnology and Anthropology.
- 5) 07.00.09 Historiography, Source study and Methods of historical research.
- 6) 24.00.03 Museology, Preservation and Conservation of Historical Objects and Sites.

Philosophical science:

- 1) 09.00.03 History of philosophy.
- 2) 09.00.13 Philosophy and History of religion, Philosophical anthropology, Philosophy of culture.
- 3) 09.00.14 Philosophy of religion and Religious studies.

Languages of the East:

- 1) 10.01.02 Literatures of the peoples of the Russian Federation.
- 2) 10.01.03 Foreign Literature.
- 3) 10.01.08 Theory of Literature, Source critical studies.
- 4) 10.02.02 Languages of the people's of the Russian Federation.
- 5) 10.02.20 Historical, typological and comparative linguistics.
- 6) 10.02.22 Languages of foreign countries peoples of of Europe, Asia, Africa, natives of America and Australia.

Information about the journal

The journal *Orientalistica* publishes articles on history, archaeology, philosophy of culture, religion and religious studies, ethnography, literatures and linguistics of the Ancient and Medieval East. The geographical area of research: from the coast of North Africa to the islands of the Pacific Ocean.

The mission of the journal is to internationally promote Oriental studies by publishing articles, reviews, field research material and texts in Oriental languages as well as their translations, which contribute to further development of our knowledge of this part of the world. It is hoped that the wide range of publications will foster the academic research and collaboration between scholars of the Russian Federation and internationally by giving the most actual areas of the modern Orientalist research high profile and acting as a forum also for young scholars and researches.

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

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

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

Founder



The Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences
Address: 12, Rozhdestvenka str., Moscow, 107031, Russian Federation
Website: <https://www.ivran.ru>

Partners



The Institute of Oriental manuscripts of the Russian Academy of Sciences
Address: 18, Dvortsovaya Naberezhnaya (Embankment),
St. Petersburg, 191186, Russian Federation
Website: <http://www.orientalstudies.ru>



The State Hermitage Museum
Address: 34, Dvortsovaya Naberezhnaya (Embankment),
St. Petersburg, 190000, Russian Federation
Website: <http://www.hermitagemuseum.org>



The State Museum of Oriental Art
Address: 12a, Nikitskiy blvd.,
Moscow, 119019, Russian Federation
Website: <https://www.orientmuseum.ru>

Publisher

The Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences
Address: 12, Rozhdestvenka str., Moscow, 107031, Russian Federation
Website: <https://www.ivran.ru>

Contact information

The Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences
Address: 12, Rozhdestvenka str., Moscow, 107031, Russian Federation
Tel.: +7(495)621-18-84
Website: www.orientalistica.com
E-mail: orientalistica@ivran.ru

Editor-in-Chief

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

International Advisory Board

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Editorial Board

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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





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

Публикуемые в журнале материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора. Научное содержание публикаций, наименования и содержание разделов соответствуют требованиям к рецензируемым научным изданиям Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук по следующим группам научных специальностей:

Исторические науки и археология:

- 1) 07.00.02 Отечественная история.
- 2) 07.00.03 Всеобщая история (соответствующего периода).
- 3) 07.00.06 Археология.
- 4) 07.00.07 Этнография, этнология и антропология.
- 5) 07.00.09 Историография, источниковедение и методы исторического исследования.
- 6) 24.00.03 Музееведение, консервация и реставрация историко-культурных объектов.

Философские науки:

- 1) 09.00.03 История философии.
- 2) 09.00.13 Философия и история религии, философская антропология, философия культуры.
- 3) 09.00.14 Философия религии и религиоведение.

Филологические науки:

- 1) 10.01.02 Литература народов Российской Федерации.
- 2) 10.01.03 Литература народов стран зарубежья.
- 3) 10.01.08 Теория литературы, текстология.
- 4) 10.02.02 Языки народов Российской Федерации.
- 5) 10.02.20 Сравнительно-историческое, типологическое и сопоставительное языкознание.
- 6) 10.02.22 Языки народов зарубежных стран Европы, Азии, Африки, аборигенов Америки и Австралии.

Информация об издании

Журнал *Orientalistica* («Ориенталистика») предлагает статьи по истории, археологии, философии культуры, религии и религиоведения, этнографии, литературе и лингвистике. Ареал исследований классического периода истории Востока простирается от западного побережья Северной Африки до островов Тихого океана.

Миссия журнала заключается в международном продвижении востоковедных исследований путем публикации статей, обзоров, материалов полевых исследований и текстов на восточных языках, а также их переводов, которые способствуют дальнейшему развитию наших знаний об этой части мира. Следует надеяться, что широкий спектр публикаций будет содействовать развитию академических исследований и сотрудничеству между учеными Российской Федерации и международного сообщества, предоставляя наиболее актуальным направлениям современных исследований востоковедов высокий статус и выступая в качестве форума также для молодых ученых и исследователей.

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

Регистрационный номер и дата принятия решения о регистрации в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор): ПИ № ФС77-72763 от 4 мая 2018 г.

Журнал зарегистрирован в Национальном центре ISSN Российской Федерации, номер ISSN: 2618-7043 (Print), ISSN 2687-0738 (Online).

Учредитель



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

Адрес: 107031, Российская Федерация, г. Москва,
ул. Рождественка, д. 12. Сайт: <https://www.ivran.ru>

Партнеры



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

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



Федеральное государственное бюджетное учреждение
культуры «Государственный Эрмитаж».

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



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

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

Издатель

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

Адрес: 107031, Российская Федерация, г. Москва,
ул. Рождественка, д. 12. Сайт: <https://www.ivran.ru>

Редакция

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

Тел.: +7 (495) 621-18-84

Сайт: www.orientalistica.com

E-mail: orientalistica@ivran.ru

Главный редактор

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

Международный редакционный совет

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

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

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

Алпатов Владимир Михайлович – академик РАН, д-р филол. наук, проф., Институт языкознания РАН; Высшая школа государственного университета имени М. В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Редакционная коллегия

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



CONTENTS

HISTORY AND ARCHAEOLOGY OF THE EAST

Museology, Preservation and Conservation of Historical Objects and Sites

Velikhanly N. M. National Museum of the History of Azerbaijan:
Social and Historical Aspects of Formation and Functioning 579

Arabic Studies

Serikoff N. I., Frantsouzoff S. A. Arabic Manuscript Book Traditions:
Script, Space Arrangement of the Text and Bibliographical
Description 591

Heritage of the Ancient and Medieval East

Desnitsky A. S. A Monarchy and a Half: the Ancient Israelite
Statehood Evaluated 619

Egyptology

Safronov A. V. The Ramses III's inscription and the Trojan War:
towards the historiography of the discussion 644

Buddhist Studies

Elikhina Yu. I. The artistic Heritage of Dzanabadzar and his School
preserved in the Collections of the State Hermitage 662

Japanese Studies

Polkhov S. A. (transl.). Ōta Gyūichi. "Shinchō-kō ki".
Book 8 (part 1) 681

PHILOSOPHY OF THE EAST

History of Philosophy

Burmistrov S. L. Dialectics in early Yogācāra
and bodhisattva ideal 713

Philosophy of Religion and Religious Studies

- Efremova N. V., Ibrahim T.* On Avicennian Reception of Aristotle's Categories (ch. V–VII)..... 733
- Akhundova N. F.* The Safavid fraternity: shiism or sufism? Historiographical review of the Western European researchers' works..... 765

LANGUAGES AND LITERATURE OF THE EAST

Literature of the Peoples of Asia and Africa

- Militarev A. Yu.* Ancient Egyptian – Arabic contacts in lexicon: clue to Arabic Urheimat? 783
- Frangulian L. R.* Martyrdom of John of Phanijoit MS Vat – Copt. 69, fols 40r–55v 799
- Vasilyeva L. A.* The ghazal of Mir Taqi Mir: the formation of the poetic and literary language of Urdu 820

CHRONICLE

Conference report

- Mikulsky D. V.* At the 16th Sharjah academic conference on the Arabic electronic (interactive) novel (Amman, September 2019) 851

Reviews

- Androsov V. P.* [Review on:] Donets A. M. (transl.), Lepekhov S. Yu. (ed.). Sutra “Prajna-paramita, the Eight Thousandth”. Astasāhasrika Prajñāpāramitā Sutra. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences; 2017 881
- Abaeva L. L.* Under Gegen in the historical Retrospective, sociocultural Processes and ethno-cultural Dynamics of the Buddhist traditions in Mongolia. [Review on:] Chulun S. (ed.). “Sardag Monastery”. Under Gegeen Zanabazar's Creative Monastery. Ulaanbaatar: Institute of the History and Archeology; 2019 892

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ И АРХЕОЛОГИЯ ВОСТОКА

Музееведение, консервация и реставрация историко-культурных объектов

Велиханлы Н. М. Национальный музей истории Азербайджана:
социальные и исторические аспекты формирования
и функционирования..... 579

Арабистика

Сериков Н. И., Французов С. А. Традиции арабской
рукописной книги: шрифт, архитектура текста
и его библиографическое описание..... 591

Наследие Древнего и Среднего Востока

Десницкий А. С. Полторы израильских монархии:
предварительные выводы..... 619

Египтология

Сафронов А. В. Надпись Рамсеса III и Троянская война:
историография проблемы и вопросы научного приоритета..... 644

Буддология

Елихина Ю. И. Произведения Дзанабадзара и его школы
в коллекции Государственного Эрмитажа..... 662

Японоведение

Полхов С. А. (пер.) О:та Гю:ити. «Записи о князе Нобунага».
Свиток VIII (часть I) 681

ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

История философии

Бурмистров С. Л. Учение о диалектике в ранней йогачаре
и идеал бодхисаттвы..... 713

Философия религии и религиоведение

- Ефремова Н. В., Ибрагим Т.* Об авиценновской рецепции «Категорий» Аристотеля (гл. V–VII) 733
- Ахундова Н. Ф.* Суфийское братство Сефевидов: шиизм или суннизм? Историографический обзор трудов западноевропейских исследователей 765

ЯЗЫКИ И ЛИТЕРАТУРА ВОСТОКА

Литература народов стран Азии и Африки

- Милитарёв А. Ю.* Ancient Egyptian – Arabic contacts in lexicon: clue to Arabic Urheimat? (In Engl.) 783
- Франгулян Л. Р.* Мученичество Иоанна Фаниджойтского MS Vat – Copt. 69, fols 40r–55v 799
- Васильева Л. А.* Газель Мира Таки Мира: становление поэтического и литературного языка урду 820

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Обзор конференций

- Микульский Д. В.* На 16-й Шарджийской литературоведческой конференции: «Арабский интерактивный роман: сущность и особенности» (Амман, сентябрь 2019 г.) 851

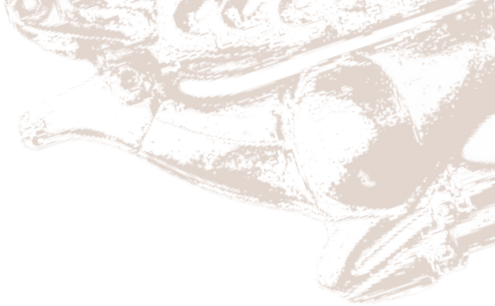
Рецензии

- Андросов В. П.* [Рец. на:] Донец А. М. (пер.), Лепехов С. Ю. (ред.). Сутра «Праджня-парамита восьмитысячная». Аштасахасрика Праджняпарамита Сутра. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН; 2017 881
- Абаева Л. Л.* Ундэр гэгэн в исторической ретроспективе, социокультурных процессах и этнокультурной динамике буддийских традиций Монголии [Рец. на:] Чулун С. (эрх.). «Сарьдагийн хийд». Ондор Гэгээн Занабазарын Уран Бүтээлийн Хурээ. Улаанбаатар: Туух-Археологийн Судалгаа; 2019 892

HISTORY AND ARCHAEOLOGY OF THE EAST



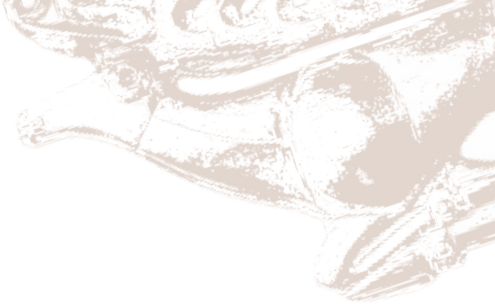
- **Museology, Preservation and Conservation of Historical Objects and Sites**
- **Arabic Studies**
- **Heritage of the Ancient and Medieval East**
- **Egyptology**
- **Buddhist Studies**
- **Japanese Studies**



ИСТОРИЯ И АРХЕОЛОГИЯ ВОСТОКА



- **Музееведение, консервация и реставрация историко-культурных объектов**
- **Арабистика**
- **Наследие Древнего и Среднего Востока**
- **Египтология**
- **Буддология**
- **Японоведение**



Museology, Preservation and Conservation of Historical Objects and Sites

Музееведение, консервация и реставрация историко-культурных объектов

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-3-579-590
УДК 069.013(479.24)

Оригинальная статья
Original Paper

Национальный музей истории Азербайджана: социальные и исторические аспекты формирования и функционирования

Н. М. Велиханлы

Национальный музей истории Азербайджана, г. Баку, Азербайджанская Республика
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4572-4603>, e-mail: aztarmuzey@mail.ru

Резюме: в статье рассматриваются основные этапы становления и развития первого государственного музея Азербайджана – Национального музея истории Азербайджана. Автор прослеживает изменение профиля музея на протяжении 20–30-х гг. прошлого столетия в контексте изменений государственной политики и идеологических приоритетов в Азербайджане. В статье также дается информация о роли музея в зарождении и развитии археологических исследований в Азербайджане, об основных достижениях музея в области сохранения и изучения историко-культурного наследия азербайджанского народа.

Ключевые слова: исторический музей; музееведение; история Азербайджана

Для цитирования: Велиханлы Н. М. Национальный музей истории Азербайджана: социальные и исторические аспекты формирования и функционирования. *Ориенталистика*. 2020;3(3):579–590. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-3-579-590.

National Museum of the History of Azerbaijan: Social and Historical Aspects of Formation and Functioning

N. M. Velikhanly

National Museum of History of Azerbaijan, Baku, Azerbaijan
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4572-4603>, e-mail: aztarmuzey@mail.ru

Abstract: the article examines the milestones of formation and development of the first public museum of Azerbaijan – the National Museum of the History of Azerbaijan. The author tracks the changing profile of the museum in the 20–30s of the last century within the context of changes of state policy and ideological priorities in Azerbaijan. The article also provides information on the role of the museum in the emergence and development of archaeological research in Azerbaijan, on the main achievements of the museum in the field of preserving and studying the historical and cultural heritage of the Azerbaijani people.



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





Keywords: history museum; museology; history of Azerbaijan

For citation: Velikhanly N. M. National Museum of the History of Azerbaijan: Social and Historical Aspects of Formation and Functioning. *Orientalistica*. 2020;3(3):579-590. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-3-579-590.

Введение

15 июня 2020 г. главному музею Азербайджана – Национальному музею истории – исполнилось 100 лет. Став первым государственным музеем страны, Национальный музей истории Азербайджана с момента своего основания был и остается по сегодняшний день одним из веду-



Рис. 1. Зал экспозиции, посвященный истории Азербайджана XVIII в.

Fig. 1. Room on the history of Azerbaijan in the 18th century



щих культурно-просветительских и научно-исследовательских центров в Азербайджане. Естественно, сто лет – для истории не такой значительный отрезок времени, но музей за этот период прошел большой путь – пережил многие этапы развития. Сегодня он уже ничем не напоминает учреждение 1920-х или 1930–1940-х гг., во многом изменился он и за последние десятилетия. Сегодняшний облик Национального исторического музея стал одной из визитных карточек независимого Азербайджана. Это подтверждается как высокими оценками, даваемыми музеем местными и зарубежными гостями, так и тем фактом, что по результатам опроса в апреле текущего года Национальный музей истории Азербайджана вошел в десятку лучших музеев СНГ, рекомендованных для посещения и виртуальных экскурсий.

От учебного музея к музею историческому

Первую коллекцию музея, учрежденного 15 июня 1920 г., составили экспонаты музея «Истиглал» («Независимость»), открывшегося в декабре 1919 г. в здании Парламента Первой Азербайджанской Республики. Этот фактор повлиял на то, что некоторое время музей официально функционировал как Учебный музей родного края – «Истиглал». В октябре 1920 г. статус музея был повышен, и решением Народного комиссариата просвещения Азербайджанской ССР ему было присвоено наименование Государственного музея Азербайджана [1, с. 23–24]. В этот период, в условиях «культурной революции», музеи обязаны были выполнять просветительскую функцию, руководствуясь партийными директивами. Важнейшей задачей ставилось поднятие культурного уровня масс, их политическое воспитание в духе коммунистической идеологии, повышение интереса к знаниям и т.д.



Рис. 2. Монета – серебрянный аббасу. Нахчыванское ханство. 1181 г. х. (1767)

Fig. 2. The coin silver abbasi. Nakhchivan Khanate. 1181 AH (1767AD)



Рис. 3. Восточный зал музея

Fig. 3. The Oriental Room

Еще раньше, 1 июля 1920 г., Учебному музею родного края «Истиглал» было выделено несколько комнат в особняке бывшего азербайджанского предпринимателя и мецената Гаджи Зейналабдина Тагиева (1838–1924). Как отмечалось в отчете заведующего Музейно-экскурсионной секцией Наркомпроса Евгения Станевича в июне 1920 г., особняк Тагиева в центре Баку считался строением, наиболее приспособленным для размещения в нем музея. Благодаря архитектурной уникальности этого дома, художественной ценности некоторых комнат (Восточный зал, зеркальная комната), наличию оранжерей, фонтанов (на балконе Восточного зала), площадок, он сам по себе представлял интерес как памятник истории и культуры и, как писали в прессе в то время, «отражал экономическую мощь господствовавшего капитализма»¹.

В мае 1921 г., с открытием выставки, посвященной первой годовщине советизации Азербайджана, Азгосмузей принял своих первых посетителей.

В середине 30-х гг. прошлого столетия музей меняет свой профиль, что было связано с возросшим вниманием в стране к таким вопросам, как преподавание истории, пропаганда среди населения «преимуществ» социалистического строя. Именно в этот период расширяется пропаганда по созданию исторических и историко-краеведческих музеев. 31 марта 1936 г. Совет народных комиссаров Азербайджанской ССР принимает решение о реорганизации Азгосмузея в Музей истории Азербайджана².

¹ Социально-комплексная экспозиция Азербайджанского Государственного Музея (к 10-летию музея, 1920–1930). Баку; 1931. С. 10.

² Государственный архив Азербайджанской Республики, ф. 411, оп. 28, д. 387, л. 97.



Тогда же музей передается в состав созданного годом раньше Азербайджанского филиала союзной Академии наук (с 1945 г. филиал был реорганизован в Академию наук Азербайджанской ССР, в структуру которой по сей день входит Национальный музей истории Азербайджана).

Говоря о деятельности музея в течение прошедшего века, очень часто приходится использовать такие слова, как «первый» и «впервые». Так, начиная с 1925 г. и до середины 1960-х гг. Музей истории являлся центром археологической науки республики. Под руководством археологов Давуда Шарифова [2–4], Евгения Пахомова [5–7], Исхака Джафарзаде [8–10], Салеха Казиева [11–13], Мамедали Гусейнова [14; 15] и других ученых начались масштабные археологические раскопки в Ходжалы (Нагорный Карабах), Нахчыване, Габале, Гяндже, Оренгале (Бейлаган), Мингячевире и ряде иных мест. Более того, была заложена

основа научного изучения древних памятников материальной культуры на территории Азербайджана. Именно материалы этих экспедиций, а также этнографических изысканий, проводившихся сотрудниками музея, составили основу современной коллекции НМИА, сыграли роль важных первоисточников при написании сотен научных трудов.

Изменение профиля музея в 1936 г. привело к отпочкованию от него секций естествознания, атеизма и религии, литературы, искусства и созданию на их базе самостоятельных музеев. Так, на основе коллекции Музея истории в 1930–1940-е гг. был основан ряд музеев Азербайджана, функционирующих и по сей день, – Национальный музей искусств, Музей естественной истории, Национальный музей азербайджанской литературы им. Низами, Театральный музей.

Массовые репрессии конца 30-х гг. XX в. и последовавшая



Рис. 4. Медный казан. XIX в. Казаны такого типа использовались для приготовления пищи, а также для хранения еды и молочных продуктов. На поверхности казана высечены имена мусульманских святых и стих известного восточного классика Саади Ширази

Fig. 4. Copper cauldron. 19th century. Cauldrons of this type were used for cooking and storing food and dairy products. The names of Muslim Saints and the verses from the famous Oriental poet Saadi Shirazi are engraved on the outer surface of the cauldron



затем Великая Отечественная война серьезно отразилась на кадровом составе музейных работников и ученых. Произошли структурные изменения в ряде институтов Академии наук. В 1941 г. Музей истории был преобразован в музейный отдел при Институте истории, языка и литературы, в 1943 г. был передан в ведение Президиума Азербайджанского филиала АН СССР на правах самостоятельной структуры. В 1945 г., после Победы, Музей истории Азербайджана вновь стал отдельной структурой в составе республиканской Академии наук. Эти годы отмечены также переездом музея из особняка Г. З. Тагиева во Дворец Ширваншахов. В особняке же Тагиева разместился Совет народных комиссаров республики. В 1940–1953 гг. музей продолжал свою деятельность в новом здании, уделяя главное внимание археологическим изысканиям на территории Азербайджана. Следует отметить, что это отрицательно сказалось на экспозиционной и фондовой деятельности. Лишь в 1953 г. музей вновь переехал в Тагиевский особняк, а уже через три года, в 1956 г., представил зрителям свою новую экспозицию.

Новая экспозиция Музея истории Азербайджана создавалась на основе богатейшего археологического и этнографического материала, собранного в результате многочисленных экспедиций. Успешной деятельности музейных работников способствовали достижения исторической науки Азербайджана в эти годы – введение в научный оборот новых письменных источников по истории страны, расширение знаний по древнему и средневековому периодам, выход в свет обобщающих и специальных трудов по отечественной истории. Все это давало возможность представить полноценную экспозицию по всем периодам истории Азербайджана. При этом, естественно, экспозиция музея, будучи отражением эпохи и существующего строя, не могла выходить за рамки установленных идеологических догматов и не всегда объективно отражала отдельные исторические события. Это касалось, прежде всего, периода завоевания Россией Южного Кавказа в начале XIX в., существования независимой Азербайджанской Республики в 1918–1920 гг., установления советской власти в Азербайджане и др.

Начиная с 1960-х гг. музей уже не вел самостоятельные археологические раскопки на территории республики. Тем не менее в это время он стал центром совершенно новой научной области – подводных археологических исследований. В 1968–1972 гг. группа под руководством сотрудника музея, ученого-археолога Виктора Квачидзе, вела исследования в Каспийском море и на морском побережье (Бяндован I, Бяндован II, Бильгя и др.). Итогом работы экспедиции стало обнаружение и изучение средневековых поселений, оставшихся под водой, а также обогащение музейной коллекции материалами подводной археологии [16–18].



Музей на современном этапе

В настоящее время в фондах музея хранится свыше 300 тыс. экспонатов. Эта коллекция дает возможность посетителям приобщиться к богатой истории азербайджанского народа, познакомиться с его культурой и бытом. В то же время она представляет собой неоценимый источник для научных изысканий. Научно-исследовательская работа, проводящаяся в музее, не только служит развитию исторической науки в Азербайджане, но и помогает выполнять главную задачу ученых-музейщиков – формирует «лицо» музея, постоянно совершенствует его экспозицию.

Современная экспозиция Национального музея истории Азербайджана открылась в 2007 г., после ремонтно-реставрационных работ, проведенных в 2005–2007 гг. по инициативе Президента Азербайджанской Республики Ильхама Алиева. Экспозиция Национального музея истории Азербайджана отражает период с древнейших времен до наших дней. В девяти залах создан также мемориальный музей бывшего владельца здания – Гаджи Зейналабдина Тагиева. Имя Г. З. Тагиева неразрывно связано с историей Азербайджана второй половины XIX – начала XX в. Один



Рис. 5. Рабочий кабинет Г. З. Тагиева

Fig. 5. G.Z. Tagiev's study



из самых крупных нефтепромышленников в России, он еще при жизни снискал себе славу щедрого мецената, покровительствовавшего развитию просвещения, печати, театра, искусства. Эти факторы и обусловили необходимость увековечивания памяти Г. З. Тагиева, еще при жизни названного «гордостью мусульманства на Кавказе».

В музее действуют 7 научных и научно-фондовых отделов, 11 фондов, реставрационная лаборатория, библиотека. Сотрудниками музея подготовлены сотни каталогов, книг-альбомов, монографий, большая часть которых написана на основе материалов музейных фондов. Музей издает ежегодник, включенный Высшей аттестационной комиссией при Президенте Азербайджанской Республики в список научных изданий, рекомендуемых для публикации основных результатов диссертационных работ.

Сегодня музей, отметивший свое 100-летие, строит работу на основе достижений исторической науки последних лет, руководствуясь современными принципами музееведения. Согласно принятой в 2015 г. Концепции развития Национального музея истории Азербайджана, основными направлениями его деятельности признаны:

- изучение, популяризация, демонстрация и сохранение многовековой истории азербайджанского народа;
- участие в формировании и осуществлении государственной музейной политики;
- использование новых принципов и технологий в музейном деле;



Рис. 6. Шерстяной ковер. Ширван, середина XIX в.

Fig. 5. Woolen carpet. Shirvan, mid. 19th cent.



- осуществление проектов, отвечающих запросам общества, и создание современной сервисной инфраструктуры;
- расширение сотрудничества с зарубежными музеями и т.д.

Заключение

За последние 20 лет расширились международные связи Национального музея истории Азербайджана. Он поддерживает тесные контакты с музеями России, Турции, Китая, Норвегии, Чехии, Казахстана, Узбекистана, Южной Кореи. В различные годы экспонаты музея демонстрировались на выставках в Москве, Ставангере (Норвегия), Ватикане, Париже, Берлине, Тбилиси, Праге, Острове (Чехия). Сотрудники музея регулярно принимают участие в международных научных проектах, конференциях, семинарах. Сам музей начиная с 2009 г. стал проводить международные конференции и симпозиумы, посвященные как проблемам музееведения, так и отдельным событиям из истории Азербайджана.

Следует особо подчеркнуть и такое направление музейной работы, как хранение исторических экспонатов, их реставрация. Благодаря государственной поддержке, в 2008, 2009 и 2011 гг. Национальному музею истории Азербайджана было выделено 3 млн манатов на реставрацию хранящихся в нем экспонатов и пополнение коллекции за счет закупки новых. На данные средства было отреставрировано свыше 6,5 тыс. и закуплено около 7 тыс. бесценных исторических артефактов.

Большое внимание музей уделяет работе с образовательными учреждениями. Из года в год расширяются связи с вузами и общеобразовательными школами, центрами детского творчества, проводятся совместные проекты, выставки. При музее действуют различные клубы, объединяющие как школьников, молодежь, так и представителей старшего поколения. Это Клуб Г. З. Тагиева, Клуб юных музеевдов и музейных любителей, Археоклуб, Киноклуб.

В рамках своего столетнего юбилея Национальный музей истории Азербайджана готовит к открытию новую экспозицию, которая будет отличаться широким использованием интерактивных методов, новых информационно-коммуникационных технологий, экспонированием новых артефактов, хранившихся до этого в фондах.

Коллектив музея подготовил к его 100-летию юбилейные издания, в их числе: «История Азербайджана в 100 экспонатах», «Дворец Г. З. Тагиева», «Каспийская Атлантида», «Ключи азербайджанских городов» и др. В этот важный и знаменательный для всех сотрудников музея год Национальный музей истории Азербайджана достойно встречает эту круглую дату, оправдывая свое гордое звание – главного хранителя истории и культуры Азербайджана.



Литература

1. Бахшиева А. *Из истории музейного дела в Азербайджане*. Баку: Элм; 2005.
2. Шарифов Д. М. Обследование развалин Габалы. *Известия Общества обследования и изучения Азербайджана*. 1927;(4):174–184.
3. Шарифов Д. М. *Раскопки в Ялойлу-тапа*. Баку: Изд. Общества обследования и изучения Азербайджана; 1927.
4. Шарифов Д. М. Сообщение о продолжении в 1927 и 1928 г. археологических обследований Нухинского уезда (Шеки), начатых в 1926 г. В: *Бюллетень Кавказского историко-археологического Института в Тифлисе*. Тифлис, Ленинград; 1930. С. 47–54.
5. Пахомов Е. А. Башни-мавзолеи в Барде и их надписи. В: *Труды АзФАН СССР Историческая серия*. Баку; 1936. Т. 25. С. 81–97.
6. Пахомов Е. А. *Пехлевийские надписи Дербенда*. Баку: Общество обследования и изучения Азербайджана; 1929. Режим доступа: <http://elib.shpl.ru/ru/nodes/62480>.
7. Пахомов Е. А. Роль нумизматических материалов в деле изучения истории. В: *Материалы первого республиканского семинара музейных работников*. Баку: Элм; 1960. С. 129–137.
8. Джафарзаде И. М. Краткие сведения об археологических работах, проведенных в Нахичеванской АССР. *Известия АН Азербайджанской ССР*. 1949;(5):93–112.
9. Джафарзаде И. М. Обследование старой Гянджи (отчет археологической экспедиции Института истории, языка, и литературы АзФАН СССР, 1938). *Известия АзФАН СССР*. 1939;(3):74–76.
10. Джафарзаде И. М. Развитие археологических работ в Азербайджанской ССР. *Известия АзФАН СССР*. 1945;(6):125–137.
11. Казиев С. М. Археологические памятники в Мингечауре. *Материальная культура Азербайджана*. 1949;(1):71–86.
12. Казиев С. М. Новые археологические находки в Мингечауре в 1949 году. *Известия АН Азербайджанской ССР*. 1949;(9):94–95.
13. Казиев С. М. О некоторых типах оружия из Мингечаура. *Материальная культура Азербайджана*. 1951;(2):5–30.
14. Гусейнов М. М. Изучение каменного века в Азербайджане. В: *Материалы по истории Азербайджана*. Баку: Элм; 1957. Т. 2. С. 69–74.
15. Гусейнов М. М. Орудия труда каменного века (по материалам археологического фонда). В: *Материалы по истории Азербайджана*. Баку: Элм; 1960. С. 14–25.
16. Квачидзе В. А. К итогам подводных археологических работ 1969 г. на Каспийском море. В: *Материалы по истории Азербайджана*. Баку: Элм; 1973. Т. 9. С. 11–22.
17. Квачидзе В. А. *Каспийская Атлантида*. Баку: CBS Production; 2009.
18. Квачидзе В. А. Подводные историко-археологические исследования музея. В: *Материалы по истории Азербайджана*. Баку: Элм; 1973. Т. 8. С. 238–240.



References

1. Bakhshieva A. *From the history of museum work in Azerbaijan*. Baku: Elm; 2005. (In Russ.)
2. Sharifov D. M. Survey of the ruins of Gabala. In: *News of the Azerbaijan Survey and Study Society*. 1927;(4):174–184. (In Russ.)
3. Sharifov D. M. *Excavations at Yaloilu-tapa*. Baku: Azerbaijan Survey and Study Society; 1927. (In Russ.)
4. Sharifov D. M. Report on the continuation in 1927 and 1928 of archaeological surveys of the Nukhinsky district (Sheki), begun in 1926. In: *Bulleten of Caucasian Historical-Archeological Institute in Tiflis*. Tiflis, Leningrad; 1930, pp. 47–54. (In Russ.)
5. Pakhomov E. A. Towers-mausoleums in Barda and their inscriptions. In: *News of AzFAN USSR. Historical series*. Baku; 1936, vol. 25, pp. 81–97. (In Russ.)
6. Pakhomov E. A. *Pahlavi inscriptions of Derbend*. Baku: Azerbaijan Survey and Study Society; 1929. (In Russ.) Available at: <http://elib.shpl.ru/ru/nodes/62480>.
7. Pakhomov E. A. The role of numismatic materials in the study of history. In: *Materials of the first republican seminar of museum workers*. Baku: Elm; 1960, pp. 129–137 (In Russ.)
8. Jafarzade I. M. Brief information about the archaeological work carried out in the Nakhichevan ASSR. *News of AS Azerbaijan SSR*. 1949;(5):93–112. (In Russ.)
9. Jafarzade I. M. Survey of old Ganja (report of the archaeological expedition of the Institute of History, Language, and Literature of the AzFAN USSR, 1938). *News of AzFAN USSR*. 1939;(3):74–76. (In Russ.)
10. Jafarzade I. M. Development of archaeological work in the Azerbaijan SSR. *News of AzFAN USSR*. 1945;(6):125–137. (In Russ.)
11. Kaziev S. M. Archaeological sites in Mingeçaur. *Material culture of Azerbaijan*. 1949;(1):71–86. (In Russ.)
12. Kaziev S. M. New archaeological finds in Mingachevir in 1949. *News of AS Azerbaijan SSR*. 1949;(9):94–95. (In Russ.)
13. Kaziev S. M. On some types of weapons from Mingechevir. *Material culture of Azerbaijan*. 1951;(2):5–30. (In Russ.)
14. Guseynov M. M. Study of the Stone Age in Azerbaijan. In: *Materials on the history of Azerbaijan*. Baku: Elm; 1957, vol. 2, pp. 69–74. (In Russ.)
15. Guseynov M. M. Stone Age tools (based on materials from the archaeological fund). In: *Materials on the history of Azerbaijan*. Baku: Elm; 1960, pp. 14–25. (In Russ.)
16. Kvachidze V. A. On the results of the 1969 underwater archaeological work in the Caspian Sea. In: *Materials on the history of Azerbaijan*. Baku: Elm; 1973, vol. 9, pp. 11–22. (In Russ.)
17. Kvachidze V. A. *Caspian Atlantis*. Baku: CBS Production; 2009. (In Russ.)
18. Kvachidze V. A. Underwater Historical-Archaeological Research of the Museum. In: *Materials on the History of Azerbaijan*. Baku: Elm; 1973, vol. 8, pp. 238–240. (In Russ.)



**Велиханлы Н. М. Национальный музей истории Азербайджана:
социальные и исторические аспекты формирования и функционирования
Ориенталистика. 2020;3(3):579–590**

Информация об авторе

Велиханлы Наиля Мамедали кызы, академик Национальной академии наук Азербайджана, доктор исторических наук, директор Национального музея истории Азербайджана.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Naila M. Velikhanly, academician of the Azerbaijan National Academy of Sciences, Ph. D habil. (Hist.), Director of the National Museum of the History of Azerbaijan.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 11 августа 2020 г.
Одобрена рецензентами: 14 августа 2020 г.
Принята к публикации: 24 августа 2020 г.

Article info

Received: August 11, 2020
Reviewed: August 14, 2020
Accepted: August 24, 2020

**Традиции арабской рукописной книги:
шрифт, архитектоника текста
и его библиографическое описание**

Н. И. Сериков^{1а}, С. А. Французов^{2, 3, 4б}

¹ Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

² Институт восточных рукописей РАН, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

³ НИУ Высшая школа экономики, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

⁴ Санкт-Петербургский государственный университет,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2760-6312>, e-mail: nikolajserikoff@gmail.com

^б ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3945-8898>, e-mail: serge.frantsouzoff@yahoo.fr

Резюме: в статье рассматривается феномен средневековой арабской и арабографической рукописной книги. Несмотря на большое количество описательных работ, посвященных этому вопросу, их авторы, на наш взгляд, не дали четкого перечня тех критериев, которые отличают арабскую книжную рукописную традицию от прочих средневековых рукописных традиций Запада и Востока. Методологически работа базируется на принципах имманентного анализа феномена, выработанных русской и советской филологическими школами в начале прошлого столетия применительно к анализу литературных произведений. Авторы настоящей статьи пришли к выводу, что структурообразующими компонентами феномена арабской средневековой рукописной книги являлись: 1) арабский шрифт, а также обусловленные им 2) архитектоника текста арабской рукописной книги и 3) специфика арабского библиографического описания. По мнению авторов, эти три компонента определяли арабскую (арабографическую) рукописную книгу на всем протяжении ее существования: с IX в. по Р.Х. по настоящее время на территории от Восточной Европы до Индонезии. Полученные результаты позволяют понять, что отличало книгу, принадлежащую к арабской рукописной традиции, от рукописных книг, возникавших в то же время и в том же регионе, как, например, коптских или сирийских.

Ключевые слова: язык, арабский; письмо, арабское; книга, рукописная, арабская; книга, рукописная, арабская, ее структура

Для цитирования: Сериков Н. И., Французов С. А. Традиции арабской рукописной книги: шрифт, архитектоника текста и его библиографическое описание. *Ориенталистика*. 2020;3(3):591–618. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-3-591-618.



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





Arabic Manuscript Book Traditions: Script, Space Arrangement of the Text and Bibliographical Description

N. I. Serikoff^{1a}, S. A. Frantsouzoff^{2, 3, 4b}

¹ *Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation*

² *Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences,
Saint Petersburg, Russian Federation*

³ *National Research University Higher School of Economics, Saint Petersburg, Russian Federation*

⁴ *St. Petersburg State University, Saint Petersburg, Russian Federation*

^a *ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2760-6312>, e-mail: nikolajserikoff@gmail.com*

^b *ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3945-8898>, e-mail: serge.frantsouzoff@yahoo.fr*

Abstract: the article deals with the phenomenon of medieval Arabic manuscript book or a book written in Arabic script in non-Arabic language. Despite the large number of works where this phenomenon was analyzed, their authors did not provide a clear list of the criteria, which are specific to the Arabic manuscript book tradition in comparison to other medieval manuscript traditions of the West and East. Methodologically, the work is based on the principles of the “immanent analysis” of the phenomenon developed by the Russian and Soviet philological schools at the beginning of the last century in relation to the analysis of literary works. The authors of this article came to the conclusion that the structure-forming components of the phenomenon of the Arabic medieval manuscript book were as follows: 1) the Arabic script, as well as 2) the architectonics of the text of the Arabic manuscript book and 3) the specific features of the Arabic bibliographic description. The authors believe that these three components identified the Arabic (arabographic) handwritten book throughout its existence: from the 9th century AD to the present and from Eastern Europe to Indonesia. The results allow us to clearly understand what distinguished a book belonging to the Arabic manuscript tradition from manuscript books that were transcribed at the same time and in the same region, such as Coptic or Syriac.

Keywords: language, Arabic; script, Arabic; book, manuscript, Arabic; book, manuscript, Arabic, structure of

For citation: Serikoff N. I., Frantsouzoff S. A. Arabic Manuscript Book Traditions: Script, Space Arrangement of the Text and Bibliographical Description. *Orientalistica*. 2020;3(3):591–618. (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-3-591-618.

Введение

Под арабской (средневековой) книжной рукописной традицией мы понимаем передающуюся из поколения в поколение совокупность навыков и практик, способствовавших становлению и оформлению арабской книги – главного инструмента, при помощи которого прирастало интеллектуальное богатство арабской культуры как в мусульманской, так и в христианской среде, и – равным образом – в иных средах, где использовался арабский шрифт. Описание арабской книжной традиции включает рассмотрение способов фиксации на письме арабского устного тек-



ста, а также механизмов сохранения и передачи знания при помощи этих способов. Главным образом, речь пойдет об арабском письме, архитектонике написанного при его помощи арабского текста (т. е. особенностей его расположения на листах писчего материала) и способах традиционного библиографического описания.

Место возникновения и распространения средневековой арабской книги – государства Ближнего и Среднего Востока. Населявшие их люди говорили не только по-арабски, однако с VIII в. н. э. в подавляющем большинстве они пользовались арабским шрифтом. Именно арабский шрифт обусловил ту систему оформления, которая отличала арабскую книгу от современных ей византийской, коптской или сирийской. Поэтому под «арабской книгой» мы понимаем книгу, текст которой написан арабским шрифтом независимо от языка самого сочинения.

Некоторые положения в предлагаемой вниманию читателя статье в сокращенном варианте были изложены в нашей работе в составе каталога выставки «Кисть и калам», изданного к 200-летию коллекции Института восточных рукописей Российской академии наук [1].

Язык и шрифт

Арабский язык относится к числу североаравийских языков, многие из которых, по крайней мере с конца первой половины I тысячелетия до н. э. (лихйанский, тайманитский, сафаитский), обладали собственной (эпиграфической) традицией. Однако в своей наиболее ранней форме арабский текст зафиксирован только в самом конце I тысячелетия до н. э. Древнейший письменный памятник, составленный на арабском, или, точнее, староарабском, – это надпись на могильном камне 'Иджла, сына Хб'амма, из рода Ґалвāн. Она была обнаружена саудовскими археологами в 1972–1975 гг. при раскопках городища Ґарйат ал-Фāv (города Ґарйат зāt Кахл^{им} – крупного центра трансаравийской торговли, расположенного на юге Внутренней Аравии). Надпись была выполнена южноаравийским монументальным письмом, и ее датировка рубежом н. э. основывается исключительно на палеографических критериях¹. До этого открытия старейшим арабским текстом считалась надпись, найденная в 1901 г. в ан-Намāре (в 100 км к югу от Дамаска) французскими ориенталистами Рене Дюссо и Фредериком Маклером и ныне выстав-

¹ См. факсимиле этой надписи и издание ее текста с переводом на французский и кратким комментарием: [2, р. 115–116, fig. 24], а ее детальный грамматический разбор: [3, с. 125–133]. Она экспонировалась в крупнейших музеях мира, в том числе в Лувре [4, р. 26 – фотография с переводом на французский; 5, р. 319, fig. 130 – фотография с переводом на английский] и Эрмитаже [6, с. 134, рис. 125 – фотография с кратким изложением содержания].



ленная в Лувре². Она представляет собой надгробие Имру' ал-Қайса, «царя арабов всех», и датируется 328 г. н. э. Написана она набатейским письмом (вариант арамейского консонантного письма), отличительной чертой которого является идентичное написание (омография) целого ряда алфавитных символов.

На основании сходства подавляющего большинства набатейских знаков с ранними арабскими была высказана гипотеза о происхождении арабского письма от набатейского. Она получила единодушное признание в немецкой арабистике, а под ее влиянием и в отечественной (см., например: [8, S. 166–170; 9, с. 13, 24–26]). Однако французские ученые вплоть до начала нового тысячелетия пытались отыскать, по меньшей мере, еще один источник арабской письменности в сирийском шрифте [10, col. 932–934; 11; 12, p. 127–128, 137; 13]. Речь даже шла об особом сирийском курсиве, который якобы возник на базе *эстрангелā* в канцеляриях ал-Хийры, столицы Лахмидского царства. Особое внимание при этом обращалось на определенное сходство форм сирийских *g, h, s, š* и их арабских аналогов (ср. **أ** и **ح**, **ا** и **ه**, **س** и **ص**, **ش** и **س**). Попытка вывести начертание арабского *алифа* (ا) из сирийского натолкнулась на серьезные трудности, поскольку в *эстрангелā* этот знак (𐤀) не имеет ничего общего с вертикальной чертой, тогда как *сертō* и несторианский шрифт, *алиф* в которых (ʾ и ʿ) напоминает арабский, сформировались довольно поздно. Впрочем, по справедливому замечанию британского исследователя М. Макдональда, никому так и не удалось в деталях показать, как именно арабское письмо появилось из сирийского [14, p. 21, n. 42].

Конец дискуссии положили новые эпиграфические открытия, осуществленные в первое десятилетие XXI в. на территории Синайского полуострова и Северо-Западной Аравии, в первую очередь – на городище Мада'ин Сāлих и в местности Умм Джазāйиз. Там была обнаружена группа из 114 текстов III–V вв., получивших наименование «поздненабатейских». Тщательное изучение их палеографии позволило М. Макдональду и его французской коллеге Лайле Нэмэ (Ни'ме) сделать хорошо обоснованный вывод о том, что они представляют собой «недостающее звено» между классическим набатейским и раннеарабским шрифтом и что арабское письмо есть заключительная стадия в развитии письма набатейского [14; 15; ср.: 16, p. 2]. Ниже приведены близкие к арабским формы знаков, обнаруженные в набатейских текстах «переходного типа», включая лигатуру *лām + алиф*.

Сравнение некоторых из них, особенно *алифа* и *вāва*, с классическими набатейскими наглядно показывает, насколько их очертания стали напоминать те, которые принято считать арабскими.

² Репродукции ее копии и эстампажа с переводом на русский язык и детальным, хотя и устаревшим комментарием см.: [7, с. 23–27]. См. о ней также: [2, p. 116–117; 3, с. 141–152].

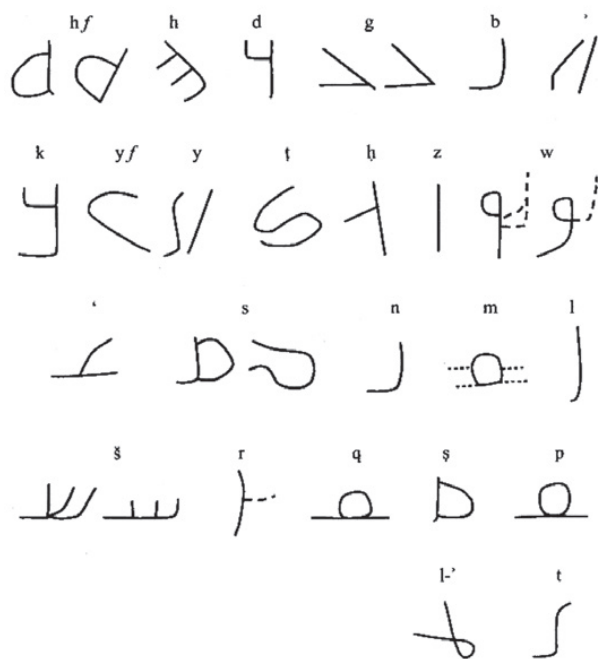


Рис. 1. Обобщенные формы типичных поздненабатейских знаков (f означает форму знака в конечном написании; по: [15, p. 64, fig. 19])

Fig. 1. Generalized forms of typical Late Nabataean signs (f means the shape of the character in the final position; according to: [15, p. 64, fig. 19])

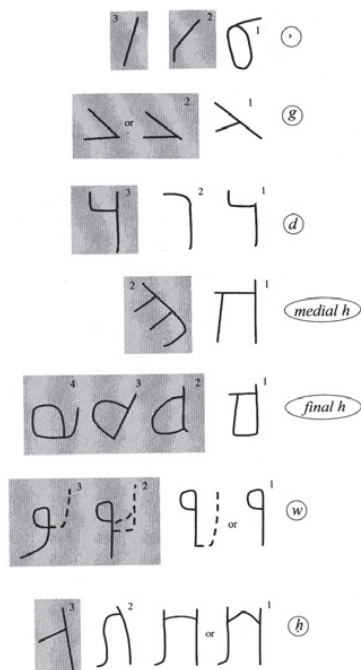


Рис. 2. Классические (на обычном фоне) и поздние (на темном фоне) формы ряда набатейских знаков (по: [15, p. 49, fig. 1])

Fig. 2. Classical (on a neutral background) and late (on a dark background) forms of some of Nabataean signs (according to: [15, p. 49, fig. 1])

Арабское письмо унаследовало от набатейского не только формы знаков, но связный способ их написания, при котором отдельные знаки (в частности *алиф* и *дāl*) соединялись только справа, как это можно наблюдать в приведенном ниже тексте.

Появление регулярного связного начертания знаков в поздненабатейском шрифте заставляет предположить, что он предназначался скорее для того, чтобы писать чернилами на мягких материалах (дерево или папирусе), чем для того, чтобы высекать надписи на скалах [14, p. 21]. Впрочем, такого рода документы пока не найдены³.

³ О происхождении арабского письма см. также: [17].

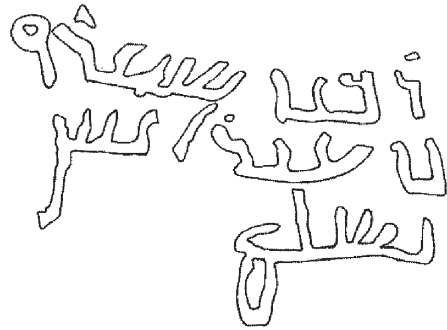
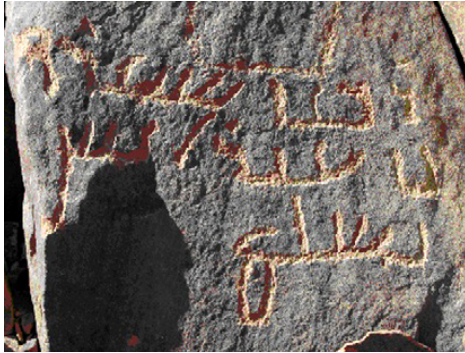


Рис. 3. Текст *Ujadh (Umm Jadhāyidh) 105* (фотография и прорисовка): *dkyr š'dw | br 'bd'yš | b-šlm* «Помянут Са'д, сын Абд-Йса, с миром» (имя отца автора текста, 'bd'yš, является сокращенной формой антропонима 'bd'usy, означающего «Раб Исиды»; no: [15, p. 75–76, fig. 37]

Fig. 3. Text *Ujadh (Umm Jadhāyidh) 105* (photography and tracing): *dkyr š'dw | br 'bd'yš | b-šlm* “Remembered Sa'd, son of 'Abd-Is, with peace” (the name of the author's father, 'bd'yš, is an abbreviated form of the anthroponym 'bd'usy, meaning “Slave of Isis”; according to: [15, p. 75–76, fig. 37]

Письмо у арабов поначалу выполняло специфические функции. В культуре, ориентированной на изустную передачу и сохранение информации, оно служило как бы «подсказкой» для читающего. Сразу же обратим внимание на то, что по-арабски идея чтения связана именно с рецитацией и передается глаголом *قرأ*⁴. Это роднит арабский язык, например, с еврейским, но отличает от других языков средиземноморского мира, таких, как, например, латинский или греческий⁵. Будучи «подсказкой», письмо не предполагало большого разнообразия в начертании букв. Поэтому, как уже отмечалось, ряд букв писался сходно или даже одинаково. Для различения одинаковых по начертанию символов (омографов) использовали диакритические точки (*нуқат*, ед. ч. *нуқта*), которые спорадически встречаются уже в поздненабатейском письме. Диакритику употребляли не только в надписях на камне, но и на другом материале, пергамене, а позднее на бумаге. Традиция приписывает упорядочение диакритики и систематическое введение ее в употребление всеильному наместнику Ирака и всех восточных земель Халифита при

⁴ Наиболее ярко это видно на примере коранических цитат (пер. И. Ю. Крачковского): «Читай [т.е. «произноси». – Н. С., С. Ф.]! Во имя Господа твоего, который сотворил – (2) сотворил человека из сгустка [т.е. зародыша. – Н. С., С. Ф.]. (3) Читай! И Господь твой щедрейший...» (Коран ХСVI.1–3). В то же время, когда требовалось передать идею вдумчивого чтения, а не просто рецитации, арабы использовали глагол *طلع*, что особенно наглядно прорисовывает, например, в формулах читательских записей.

⁵ В греческом языке эквивалентом этому глаголу традиционно является *ἀναγινώσκω*, в основе которого лежит идея познания [18, p. 60.21 cf.; 19, p. 112.3]. Чтение поздних рукописей подтверждается новейшими примерами из области разговорного языка [20, p. 285].



первых Марванидах (в 684–714 гг.) ал-Ҳаджжәджу б. Йӯсуфу [21, р. 41], который в молодости был школьным учителем. Впрочем, здесь мы, вероятно, имеем дело с легендой.

В связи с этим следует отметить, что в приведенном выше поздненабатейском тексте Ujadh 105 (рис. 3) систематически проставлена точка над *dālem*. В классическом набатейском (как и в сирийском) она служила для того, чтобы отличать *dāl* от *pā'*, но в поздненабатейском эти два знака уже не смешивались, и простановка точки была лишь данью традиции. Возможно, по образцу точки над *dālem* в поздненабатейском письме были введены точки для четкой идентификации сходных по начертанию арабских графем, передающих различные согласные. Во всяком случае, такого рода точки (правда, проставлявшиеся факультативно) отмечены уже в первом арабском датированном папирусе, восходящем к 22 г. х., и в первой арабской датированной надписи мусульманского времени (24 г. х.), а также в одной из старейших коранических рукописей, известной как Codex Parisino-petropolitanus и восходящей, очевидно, ко второй половине VII в. н. э. [22].

Процесс превращения точек из факультативного в обязательный элемент письма был длительным, чему, в частности, способствовало специфическое отношение к диакритике у пишущих. Все без исключения диакритические точки обычно ставили те, кто лишь недавно постиг азы письма. Поэтому написанное с полной диакритикой послание могло обидеть адресата, особенно если он был вышестоящим лицом [23, р. 15 (со ссылкой на Абӯ Ҳаййāна ат-Тауҳидӣ, ум. ок. 1023)]. Во избежание этого в подобных текстах диакритику проставляли лишь в тех местах, где ее отсутствие создавало очевидную двусмысленность (сравни с употреблением *ё* в современном русском и недавней дискуссией на эту тему).

Сдержанное употребление диакритических точек на ранней стадии развития арабского письма объясняется самой его природой, прежде всего, тем, что оно предназначалось для фиксации уже известных текстов. С началом ислама главным текстом стал Коран – Священное Писание этой религии, – который все образованные мусульмане и так знали наизусть. Текст священной книги заносили на пергаменные листы (*саҳифа*, мн. ч. *сухуф*), к которым обращались по мере необходимости, когда были не вполне уверены в собственной памяти. Зачастую их хранили горизонтально, в стопках. Так первоначально выглядела арабская книга. Лишь позже эти листы стали скреплять друг с другом и переплетать.

Необходимость унификации чтения Корана привела к дальнейшему развитию диакритики – появлению особых над- и подстрочных значков для передачи гласных – огласовок (*харакāt*). Вначале такие значки выглядели как разноцветные точки: красные, зеленые и золотые, последние – для передачи *хамзы* (см. ниже рис. 4, 5а, 5б), и лишь спустя некоторое время стали писаться черточками и иными знаками.



Рис. 4а. Лицевая сторона листа куфического Корана (XXX.1–6)
с диакритикой из Египта IX–X вв. (ИВР РАН, Е 4, n° 322а, fol. 2)

Fig. 4a. Folio of the Cufic Quran (30. 1–6) with diacritical signs, recto, from Egypt,
9th–10th centuries AD (IOM RAS, E 4, n° 322a, fol. 2)



Рис. 4б. Обратная сторона листа куфического Корана (XXX.1–6)
с диакритикой из Египта IX–X вв. (ИВР РАН, Е 4, n° 322а, fol. 2)

Fig. 4b. Folio of the Cufic Quran (30. 1–6) with diacritical signs, verso, from Egypt,
9th–10th centuries AD (IOM RAS, E 4, n° 322a, fol. 2)



Рис. 5а. Лицевая сторона листа кувфического Корана (X.100–XI.3) с диакритикой из Иранского Азербайджана X–XII вв. (ИВР РАН, Е 4, n° 322h)

Fig. 5a. Folio of the Cufic Quran (10.100–11.3) with diacritical signs, recto, from Iranian Azerbaijan, 11th–12th centuries AD (IOM RAS, E 4, n° 322h)



Рис. 5б. Лицевая сторона листа кувфического Корана с диакритикой из Иранского Азербайджана X–XII вв. (ИВР РАН, Е 4, n° 322h), фрагмент

Fig. 5b. Folio of the Cufic Quran with diacritical signs, recto, from Iranian Azerbaijan, 11th–12th centuries AD (IOM RAS, E 4, n° 322h), fragment

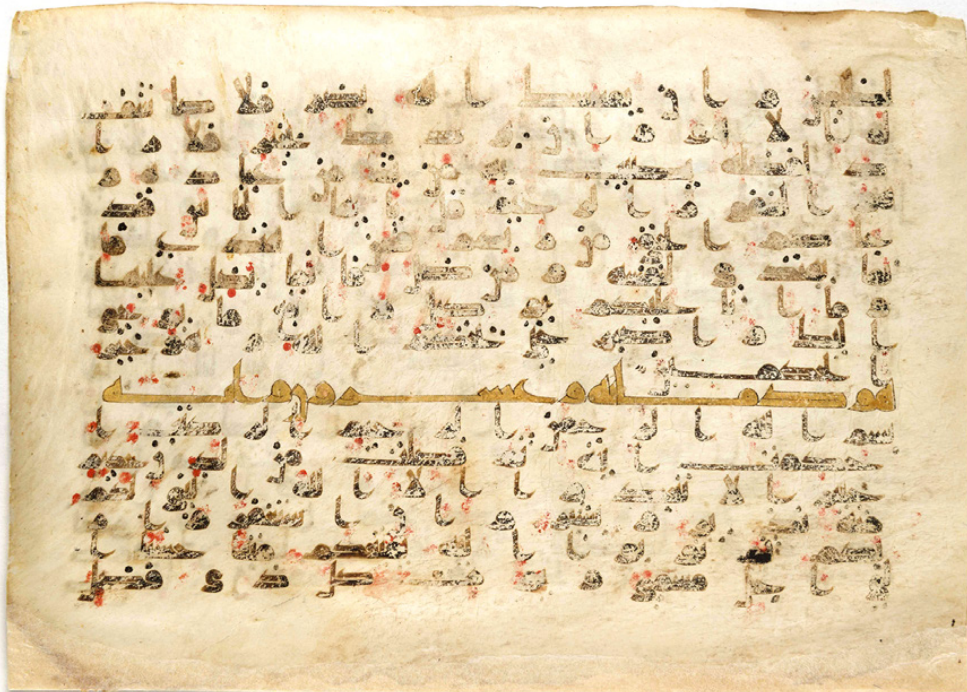


Рис. 5в. Обратная сторона листа куфического Корана (X.100–XI.3)
с диакритикой из Иранского Азербайджана X–XII вв. (ИВР РАН, Е 4, n° 322h)

Fig. 5c. Folio of the Kufic Quran (10.100–11.3) with diacritical signs, verso,
from Iranian Azerbaijan, 11th–12th centuries AD (IOM RAS, E 4, n° 322h)

Наряду с Кораном унификации требовала также запись поэтических текстов, служивших у доисламских арабов хранилищем «национальной памяти». И здесь без диакритики и огласовок было уже не обойтись, так как, помимо правильного произношения словоформ, они сохраняли размер стиха. Не случайно создателем используемой до наших дней системы огласовок и теории арабской просодии (*arūḍa*) был один и тот же ученый – великий арабский филолог Халил б. Ахмад (ум. ок. 790 г.), разработавший их к концу жизни. К самой же системе огласовок в полной мере применимо определение текстовых «защит», выработанное А. А. Реформатским в 1930-х гг. [24, с. 102–115]. Применительно к арабскому письму они носили особенный характер. Почти все они были связаны с орфографией и в основном направлены на подкрепление памяти как главного инструмента, призванного сохранять текст [23, р. 13–15 (со ссылкой на ал-Бирūни)]. Примечательно, что на всем протяжении существования арабской рукописной традиции осознанное нарушение этих «защит» было связано с необходимостью выделить на письме ино-



странные, неарабские слова [25, S. 373–382] и не допустить их смешения с исконно арабскими словами. Введение таких «защит», как диакритика и огласовки, явилось знаковым событием для арабской письменной культуры, так как именно они позволили употреблять арабский шрифт не только для фиксации уже имевшихся в памяти коранических текстов и произведений доисламской поэзии, но и для передачи на письме новой информации.

После перевода делопроизводства в Халифате на арабский язык на рубеже VII–VIII вв. в результате реформ марванидского халифа 'Абд ал-Малика (685–705) в качестве материала для письма наряду с пергаментом стали использовать папирус, главным образом в Египте. В мусорных кучах близ городка Афродито (Атфйх), расположенного рядом с Файйūмом, в начале XX в. были найдены арабские документы на папирусе, самые ранние из которых датируются концом I в. х.⁶ Приблизительно к этому же времени восходят попавшие в Гейдельбергский университет с каирского черного рынка и изданные Ра'ифом Георгием ал-Хурй первые арабские кодексы [28]. Они также изготовлены из папируса и содержат памятники мусульманского Священного Предания, повествующие о военных кампаниях Мухаммада (*ал-мағāзй*) и о псалмопевце, пророке и царе Давиде.

Другим ключевым событием в истории арабской рукописной традиции стало знакомство мусульман с бумагой. По преданию, это произошло после победы арабов над китайцами на реке Талас в Средней Азии в 751 г., когда в руки приверженцев ислама попали не только образцы этого материала, но и мастера, владевшие секретом его изготовления (см., например: [29, с. 296–297; 9, с. 163]). К концу VIII в. производство бумаги было налажено в Ираке. Этот носитель информации был не только относительно дешев, но и более надежен, так как затруднял подчистки и другую сознательную фальсификацию текстов. Благодаря ему арабская книга стала, в конце концов, общедоступной и, что важно, массовой. По подсчетам А. Б. Халидова, «общее количество арабских рукописей, когда-либо существовавших, оказывается близким к 5 млн», причем «ныне в мире существует около 630 тыс. арабских рукописей», две трети из которых были переписаны в период с XVII по начало XX в. [9, с. 254–255; 29, с. 307–308]. В основной своей массе эти списки представляют собой переплетенные бумажные кодексы (*маṣāḥиф*, ед. ч. *муṣḥаф*). Пять столетий правления 'Аббасидов стали «золотым веком» для арабо-мусульманской письменной традиции. Арабы достигли величайших высот в изготовлении бумажных кодексов.

Переход на бумагу, способствовавший увеличению скорости письма, а также развитие чтения «про себя», основанное на «сканировании»

⁶ См. об этом, в первую очередь: [26], а также [27, с. 440–441, 444–445].



написанного, потребовали четкого соотношения размеров «сканированного» текста и размеров почерка⁷, что, по-видимому, обусловило разнообразие арабских почерков, которых насчитывалось девятнадцать [30]. К главнейшим из них относились: *мухаққақ* «переплетенный», крупный почерк, предназначенный для переписки Коранов и отдельных каллиграфических упражнений; *райхān* (или *райхānī*), представлявший собой уменьшенную версию *мухаққақ*; *сулс*, использовавшийся для канцелярского письма и ставший одним из самых распространенных почерков в мусульманском мире; *насх* или «отменяющий (другие почерки)» – самый популярный почерк, получивший распространение также у персов и турок; *таукй'*, скорописный почерк, считавшийся вариантом *сулса*; *риқ'а*, уменьшенная версия *таукй'*, которой писали частные письма; *зубār* «пыль», которым писали записки для голубиной почты, амулеты маленького размера; *та'лйқ* «подвешивание», появившийся в среде персидских делопроизводителей в XI или XII вв.; *шикаста* (или *шикастай-и та'лйқ*), иранский почерк, произошедший вследствие быстрого писания почерком *та'лйқ*; *наста'лйқ*, вобравший в себя, по мнению персидских каллиграфов, все лучшее от *насха* и *та'лйқ* и ставший излюбленным почерком среди персов.

При изготовлении рукописной книги аспекты «сбалансированного» заполнения буквенными знаками бумажного пространства с целью облегчения для читателя «сканирования» слов, баланс между текстом и миниатюрами, расположением поэтических и прозаических частей и т.п. стояли в центре внимания профессиональных писцов. Именно эта сбалансированность помогала быстро читать текст и выделять из него главное. В классическом арабском отсутствует пунктуация в том виде, в каком она известна в европейском письме. Однако было бы наивным полагать, что оформители арабской книги обходили вниманием этот аспект. Важные места, требовавшие повышенного внимания читателей, выделялись определенными словами, вроде *قال* «сказал» (слово, вводящее цитату), а также многих других. В свою очередь, они выделялись цветом, а также различными знаками – тремя точками, звездочками и т.п. В ряде мест текста, особенно в тех, которые содержали библиографическую информацию, эти слова употреблялись с целью осознанного нарушения синтаксиса и стиля.

Необходимость изготавливать кодексы не только привела к унификации почерков, но также способствовала возникновению и развитию

⁷ Речь, в частности, идет о явлении, наиболее полно проявившемся в османскую эпоху: визуальной организации текстов султанских указов. Высочайшее имя было выписано большими буквами, которые было трудно прочитать «про себя» и требовалось выговорить, тогда как основной текст указа писался мелким шрифтом, который было удобно «сканировать» взглядом и таким образом понимать, о чем идет речь. Понимание текста при его произнесении, напротив, является затруднительным [23, p. 14].



такого не совсем обычного в ближневосточной практике способа изготовления книги, как ксилография⁸. Не так давно были обнаружены датированные поздним Средневековьем и происходящие с территории Османской империи деревянные доски с вырезанным на них в зеркальном отражении текстом для тиражирования амулетов.

Сама рукописная продукция средневековых арабов отличалась удивительным разнообразием. Здесь отметим лишь, что наряду с различными жанрами религиозной литературы (кораническими комментариями, сборниками *хадисов*, правовыми, философско-богословскими сочинениями и пр.) появляется светская литература, представленная жанром *адаба*, который предназначался, в первую очередь, для многочисленного аббасидского чиновничества. *Адаб*, так называемая образовательная литература, напоминала европейские «хрестоматии» в первом значении этого слова, буквально – «лучшее для заучивания». Она содержала тот набор знаний, который расширял кругозор чиновника до необходимого для исполнения своих обязанностей уровня. Этот «жанр» сочетал в себе развлекательное и поучительное, художественное и познавательное, а изящная проза перемежалась поэтическими отрывками.

Сюжетная проза с вымышленным героем появилась в арабской словесности лишь к концу X в. н. э. и породила только один жанр – *мақāму*, в котором плутовская канва сочеталась с вычурной лексикой и усложненным синтаксисом. На время правления седьмого аббасидского халифа ал-Ма'мūна (813–833) приходится начало так называемого переводческого движения⁹. Аббасидское государство столкнулось с необходимостью утвердиться как мировая культура, способная на равных соперничать с Византией и Ираном. Именно эта необходимость вызвала к жизни проект перевода на арабский язык с языков соседей (пехлеви, сирийского и – главным образом – греческого) сочинений по тем отраслям знаний, которые были необходимы для существования халифата – медицине, философии, математике, механике, астрономии и другим наукам. Финансировавшийся из халифской казны, этот проект осуществлялся в основном учеными христианами. Помимо введения в оборот на арабском языке громадного массива классических текстов, этот проект оказал решающее влияние на формирование собственно мусульманской науки и научного арабского языка, ставшего «восточной латынью».

Следует отметить, что, несмотря на появление и дальнейший рост числа арабографических рукописей, основной способ передачи знания на средневековом мусульманском Востоке продолжал по традиции оста-

⁸ См. одну из первых публикаций на эту тему: [31].

⁹ Наиболее полный обзор о нем см.: [32].



ваться устным. Ученик изучал сочинение, *услышав* его непосредственно от учителя и лишь после того, как усваивал его практически наизусть, получал от него дозволение (*иджāза*) на дальнейшую трансляцию данного произведения. Именно поэтому вплоть до XX в. карьера ученого была открыта для многих людей, ослепших еще в детстве.

Здесь нелишне привести выдержку из во многом автобиографической книги И. Ю. Крачковского «Над арабскими рукописями»: «В крохотной деревушке на Ливане у скромного школьного учителя я обнаружил случайно полный подбор арабских национальных словарей и вообще старой и новой грамматической арабской литературы. Это еще неувидительно, так как учитель был большой любитель и знаток такого рода произведений. Однако гораздо удивительнее, что всю эту литературу он знал наизусть, и, пожалуй, самое удивительное то, что он был слеп от рождения и запомнил все эти книги на слух после прочтения ему раза два. Проверая его в разных местах по 20-томному словарю “Лисан аль-араб” (Язык арабов), я впервые ясно понял, как слепой Абу-ль-Аля [ал-Ма`арри. – Н. С., С. Ф.] мог запомнить случайно прослушанное им письмо на неизвестном языке» [33, с. 32].

Пока число необходимых для достижения профессионального уровня трудов исчислялось несколькими десятками¹⁰, эта система работала, когда же (на заре Нового времени) их число приблизилось к сотне, она стала пробуксовывать и привела к изменению характера и особенностей традиционной мусульманской учености, которая стала акцентировать свои усилия главным образом на сохранении уже имевшихся знаний, нередко в противовес приобретению новых¹¹.

С этим можно связать появление большого числа различного рода компендиев, комментариев и супракомментариев на ставшие классическими сочинения. Большое количество комментариев – «вторичной» литературы – иллюстрирует саму концепцию знания, как ее видели на мусульманском Востоке. В отличие от византийских авторов, для мусульман знание представляло накопление материала о том или ином событии, а уже только потом критическое осмысление этого материала. Это неплохо иллюстрирует идея «причины», как ее понимали в Средние века византийские и мусульманские историографы. В основе греческого αἰτία («причина») и родственных ему слов лежала идея «исследования» (ζήτησις)¹² явления, тогда как арабское سبب («причина») обозначало

¹⁰ В конце XIX – начале XX в. студент Бухарского медресе по окончании обучения знал не более шести-семи книг, тогда как профессор знал около двух-трех десятков [34, с. 140].

¹¹ О концепции знания в исламе см.: [35].

¹² Ср., например, объяснение, приведенное Георгием Хировоском, византийским грамматиком IX в. [36, р. 90.6].



«связь вещей»¹³. Результатом этого, казалось бы, незначительного различия оказалась несопоставимая по объему трактовка одного и того же события у авторов византийского культурного круга и их мусульманских собратьев по перу. Компактному причинно-следственному объяснению события было противопоставлено изобилие фактического материала, а нередко и целые новеллы [37, с. 110; 38]. «Сохранять» текст, прибегая к традиционному приему – запоминанию, в подобных случаях становилось все труднее, если не вовсе невозможно. Появившиеся в позднее Средневековье комментарии и супракомментарии во многом определили путь, по которому пошла мусульманская наука в Новое время.

Архитектоника арабской книги

Рост арабоязычной и арабографической книжной продукции потребовал выработки систем организации написанного, равно как и для быстрого нахождения нужного текста в огромном массиве сочинений. Арабскому кодексу и его производству в различных частях мусульманского мира посвящены десятки, если не сотни монографий и статей¹⁴. Примечательно, что среди этих работ до настоящего времени не было ни одной, где бы исследовался канон арабской книги, иными словами, особенности разлиновки листа и способы заполнения разлинованных частей текстом или миниатюрами. По счастью, этот пробел был заполнен серией оригинальных статей, к сожалению, ныне уже покойного Вал. В. Полосина (1939–2014), объединившего сделанные в них выводы в обобщающей монографии [42].

За исходную точку своего исследования автор взял, казалось бы, очевидный факт, который, будучи помноженным на человеко-часы, определял в конечном счете стоимость книги – расчет материала. Однако речь идет не о количестве бумаги, кожи, чернил и т.п., а исключительно о разлиновке писчего материала. Вал. В. Полосин на основании многолетних штудий выдвинул идею о том, что в основе разлиновки лежали жесткие (хотя и неписанные) правила. Следуя им, писец получал пропорционально размеченный лист, что после нанесения на него текста обеспечивало оптимальное его размещение, а как следствие, добавим, – и максимальную визуальную доступность. Вал. В. Полосин специально останавливается на пропорциях арабских кодексов, в первую очередь таких мест, как рамка и унванная заставка [42, глава вторая]. Их значение трудно переоценить: именно здесь располагалась самая важная библиографическая информация вроде названия, имени автора, архитектоники сочинения. Как показывает исследование Вал. В. Полосина, внутри кодекса текст

¹³ والسَّبَبُ كُلُّ شَيْءٍ يُتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى غَيْرِهِ – Ibn Manẓūr. Lisān al-‘Arab (цит. по: [<http://arabiclexicon.hawramani.com/search/سبب> дата обращения 17.04.2020]).

¹⁴ Ср. новейшие авторитетные работы: [22; 39–41].



также расположен, следуя определенным пропорциям, что позволяло, в частности, контролировать его плотность и емкость. Конкретно емкость, как можно понять из его монографии, не была постоянной на протяжении всего текста. Применение на практике методик анализа емкости и текста и архитектоники листа, выработанных Вал. В. Полосиным, позволяет видеть, как авторы научных (медицинских) сочинений сознательно «уплотняли» текст и тем самым выделяли различные по важности его части. Последнее позволяло, бегло просматривая сочинение, быстро находить в нем нужную информацию [43, WMS Arabic 418, 419].

Выводы, к которым пришел Вал. В. Полосин, изучая геометрию арабской рукописной книги, заслуживают того, чтобы быть повторенными здесь дословно. «С большим, чем для других книжных традиций основанием, – пишет он, – мы можем говорить об арабском книжном каноне не просто как о сумме статичных во времени признаков конструкции и оформления рукописной книги, а как о законе *математического или физического типа* (выделено нами. – Н. С., С. Ф.), т. к. все конструктивные решения, определявшие “лицо” арабской книги, основаны на принципах вневещного, в сущности, происхождения. Этот принцип состоит в бесконечном, как в калейдоскопе, изыскании и переборе чертежных композиций, в которых непременно графически материализуются отношения чисел первого десятка, оказавшихся в основании арабского книжно-рукописного канона» [42, с. 263–264]. От себя добавим, что, по-видимому, эти законы были выведены спонтанно и во многом неосознанно, так как во всей арабской литературе, посвященной методике изготовления книги, пока не удалось обнаружить ни одного сочинения, в котором эти правила были бы изложены или объяснены с дидактической целью. Не исключено, впрочем, что они специально не разглашались.

Арабская книга: библиографическое описание текста

Чтобы ориентироваться в «море» написанного на арабском языке как арабами, так и неарабами, уже к концу IX в. н. э. потребовались специальные механизмы. Наряду с эстетически совершенным оформлением текста (что достигалось, как было сказано выше, следованием правилам каллиграфии и архитектоники оформления листа), к этому времени спонтанно выработался и другой механизм, который позволял в книжном «море» достаточно быстро найти нужный текст. Речь здесь идет о так называемом «виртуальном каталоге» сочинений, в основе которого, как и в основе всякого иного каталога, лежала определенная классификация.

Античная классификация наук, которую арабы, как видится, во многом позаимствовали у греков, как уже отмечалось в ученой литературе, была одновременно и библиотечной классификацией [44, с. 22, 52]. Наряду с крупнейшими философами Платоном и Аристотелем на становление библиотечной классификации и особенно библиотечного катало-



га как инструмента, в основе которого лежала эта классификация, оказал также библиотекарь Александрийской библиотеки Каллимах Киренский (ок. 310 – ок. 240 гг. до н. э.). Именно ему приписывают создание двух-частного названия произведения. Античные авторы изначально нередко вовсе не давали заглавий своим сочинениям, поэтому Каллимаху, ведавшему, в частности, перепиской и поступлением в Александрийскую библиотеку новой литературы, приходилось самому их конструировать. Сконструированные им названия состояли из первого слова, с которого начиналось сочинение, за которым через союз *или* шло слово, описывавшее его содержание. Таким образом, название становилось чем-то сродни библиотечному шифру. По первому компоненту такие названия позволяли организовывать библиотечную коллекцию в алфавитном порядке, а по второму – тематически. Каталог Каллимаха носил название Πίνακες, что, как показывают новейшие исследования [45, с. 48–56], означало «биобиблиографию».

Названия арабских сочинений при ближайшем рассмотрении оказываются сродни греческим. Прежде всего, как и их греческие прототипы, они кажутся бессмысленными, в самом деле, они плохо поддаются переводу. Как и греческое, арабское название также часто состоит из двух частей, которые, правда, соединяются предлогом *фй*. В 1990-х гг. ученые пришли к выводу, что этот предлог надлежит переводить не буквально «в», как его пытались перевести в течение нескольких столетий, но «о», «об» или «относительно» [46]. Непонятные названия арабских сочинений сразу приобрели смысл, так как слова, следующие за предлогом *фй*, получалось, описывали их тематику. Первые же части названий, часто содержащие слова вроде «сады», «луга», «капли», «жемчужины» и т.п., тем не менее оставались без объяснений. А. Б. Халидов определил их как «трескучие» и «многословные»¹⁵, а А. Амброз, соглашаясь с А. Б. Халидовым, предпочитал видеть в них образчики литературной деятельности арабов. На самом деле эти слова указывали на характер отбора и детальность изложения самого материала. Они являлись, выражаясь на европейский манер, определителями «жанров». Поэтому арабское название оказывалось сродни европейскому библиотечному шифру, который невозможно перевести ни на какой язык, но возможно истолковать. К примеру, название многотомного труда Авиценны *ал-Канун фй-т-Тибб*, которое традиционно переводят на русский язык как «Канон врачебной науки», на самом деле сообщает образованному читателю, что он держит в руках сочинение о медицине, написанное в жанре «Канона», т.е. «фундаментального труда».

¹⁵ Ср.: «Излюбленным типом названий стали рифмованные, иногда и ритмизованные, с соразмерными словами и созвучными окончаниями, с синтаксическими повторами» [9, с. 149].



А. Б. Халидов подходит к арабским названиям с европейских позиций. Основываясь на них, он, в частности, утверждает, что «название – важнейший индивидуализирующий элемент сочинения, которое по нему и опознают» [9, с. 147]. Впрочем, далее он противоречит себе, справедливо отмечая общие слова, или «штампы», которые использовались при составлении названий [9, с. 148]. Уже само слово «штамп» говорит о том, что в действительности, в отличие от европейской практики, название арабского сочинения как раз не являлось его уникальным идентификатором. По-видимому, составление названий даже не было исключительной прерогативой автора. Наряду с авторами, названия-«шифры» могли давать сочинениям библиотекари, писцы и даже владельцы [47]. Поэтому явление почти невозможное в Западной Европе, когда несколько различных сочинений имели одно название или когда одинаковые сочинения назывались по-разному, сплошь и рядом встречается в арабской традиции.

В X в. н. э. крупнейший арабский библиограф Ибн ан-Надйм предпринял реформу арабского названия, включив в него также имя автора [48]. Арабское название получило возможность быть сокращенным без ущерба для дела, что со временем послужило причиной для выработки «обрезных названий», которые использовались, в частности, в библиотеках для расстановки книг. Стандартизированные названия, использовавшие так называемую нормированную лексику, с течением времени сами собою породили как бы всеобщий арабский «виртуальный каталог». Он, в частности, позволял группировать сходные по тематике сочинения, словом, делать то, что делает сейчас предметный библиотечный каталог. Более того, так как «нормированность» лексики названий зиждилась на опыте и традиции и не была зафиксирована в виде таблиц (как это имеет место в наши дни), библиографические единицы группировались не по предметам исследования, а по отраслям знаний, что делало «виртуальный» каталог сродни современному систематическому библиотечному каталогу. Последнее позволяло средневековому пользователю более свободно ориентироваться в изучаемой отрасли знания и нередко усматривать ее связь с другими (смежными) отраслями.

Наличие «виртуального» каталога объясняет интересное явление: даже если сочинение было написано не по-арабски, оно все равно несло арабское заглавие и нередко имело арабское вступление, заключение и колофон. Эти компоненты автоматически включали его в корпус всего написанного в арабском культурном ареале, нередко независимо от вероисповедания или национальности пишущего.

Арабский язык широко использовали как мусульмане, так и представители иных конфессий, в частности – иудеи и христиане. Христианская арабская литература, будучи, бесспорно, феноменом мировой культуры, до последнего времени не получала четкого определения. Действительно,



какие сочинения надлежало к ней относить: те, которые были написаны христианами, или те, в которых шла речь о христианских «материях», например вероучении, литургике и т.п.? А как быть с сочинениями арабов-христиан, которые по факту стали феноменом арабской мусульманской культуры, например «Диван» ал-Ахтала?

По счастливому стечению обстоятельств ответ на этот вопрос нашелся в сочинениях маронитского патриарха XVIII в. Гавриила Германа Фархата (1670–1732). К XVIII в. в арабоязычных литературах Ближнего Востока сочинения открывались двумя типами *муқаддим* (введений), которые можно определить как «мусульманский» и «христианский». Метаязык («нормированная» лексика), который традиционно использовался для написания заглавий и введений к мусульманским сочинениям, позволял конструировать названия, которые легко встраивали сочинение в исторически сложившийся «виртуальный каталог» написанного. Метаязык, на котором были написаны введения в христианской арабской среде, нередко был совершенно иным, так как авторы сочинений традиционно ориентировались на византийские образцы. Поэтому в арабоязычном библиотечном мире Средневековья обе отмеченные традиции существовали, не пересекаясь, в продолжение многих столетий.

Именно введение и название могут считаться важным критерием, на основании которого сочинение может быть отнесено к мусульманской или христианской литературе. Фархат, будучи библиофилом и библиотекарем, в своих сочинениях предложил организовывать введения к христианским текстам на мусульманский манер, но при этом сохранять их христианское наполнение. Будучи построенными таким образом, введения к христианским сочинениям сообщали читателю тот же набор информации, что и введения к сочинениям мусульманским, и, следовательно, могли быть отнесенными к соответствующему классу и / или разряду, т. е., иными словами, оказывались встроенными в «виртуальный каталог» арабской мусульманской литературы [49].

Введение (*муқаддима*), о котором только что шла речь, к арабскому сочинению представляет собою как бы «библиографическую карточку», которой достаточно, чтобы ознакомить читателя с сочинением. Действительно, *басмала* (воззвание к имени Всевышнего) указывает на вероисповедание пишущего, *тахмид* – на тематику произведения¹⁶, перечень глав – на организацию текста (название глав и разделов), а следующее за словами *ва-саммайту-ху* название – на место, отведенное автором сочинения своему труду в библиотечном каталоге, книжном шкафу и т. п. Да и само сочинение вводилось словами *ва-саммайту-ху*,

¹⁶ Построенное по матрице «слава Господу, который сделал то-то и то-то» славословие содержало одно, а чаще несколько прямых дополнений, которые передавали содержание книги и играли роль предметного рубрикатора.



которые надлежит переводить не традиционно «я назвал его (сочинение) так-то», но как «я отнес его к такому-то разряду».

Получившийся в результате усилий многих поколений писателей «виртуальный каталог» арабской литературы, как уже говорилось выше, напоминал тот тип каталога, который спустя много столетий определяют как систематический библиотечный каталог. В отличие от предметного или алфавитного, библиографические записи располагаются в нем по отраслям знаний. Для алфавитного поиска в настоящее время для такого каталога используют алфавитный указатель. Арабская средневековая книжная культура располагала похожими инструментами, среди которых на первое место выходят биографические словари, по выражению новейшего историка, «уникальное явление арабской культуры» [50], и алфавитные библиографии вроде знаменитого *Кашф аз-Зунун* османского автора XVII в. Хаджи Халифы.

Муқаддима – «библиографическая карточка» арабского сочинения, как правило, занимала унванный разворот и редко выходила за его рамки. Необходимость разместить «библиографическую карточку» таким образом, чтобы ее можно было охватить взглядом, вероятно, была причиной того, что текст сочинения начинался чаще всего на оборотной стороне первого листа, на что указал в своей работе Вал. В. Полосин [42, с. 77 и сл.].

Заключение. Художественное оформление арабской рукописной книги

О многообразии арабографичной рукописной традиции написано достаточно. Отечественные и заграничные ученые знают, что в полной мере оно отражено в так называемом мусульманском фонде (правильнее – Фонде рукописей арабской графики) ИВР РАН, являющемся одним из крупнейших и ценнейших в мире и насчитывающем без малого 10 000 томов (9821 по состоянию на февраль 1983 г.). Его основу составила уникальная по богатству (прежде всего, в отношении художественного оформления) коллекция рукописей потомственного французского ювелира и дипломата Жана-Батиста Луи Жака (Жозефа) Руссо (1780–1831), приобретенная российским правительством по инициативе графа С. С. Уварова для только что созданного Азиатского музея двумя партиями, в 1819 г. (484 рукописи и 16 старопечатных книг арабского письма) и в 1825 г. (ок. 200 рукописей). Однако уже к этому времени в Азиатском музее находилось не менее 100 арабографичных списков. В дальнейшем их число неуклонно росло благодаря дарам дипломатов и путешественников, целевым закупкам, военным трофеям и пр., достигнув к 1845 г. 901 единицы хранения, к 1878 г. – 1364, к 1917 г. – более 5200. Особо следует отметить бухарскую коллекцию



(ок. 1100), переданную в 1915 г. В. А. Ивановым, и ванскую коллекцию (1279), поступившую в 1916 г. с Кавказского фронта.

В 1919 г. существенным пополнением собрания Азиатского музея стали 527 списков из Учебного отделения МИД и 41 арабо-христианская рукопись из библиотеки Зимнего дворца, попавшая в Россию в 1913 г. в составе дара Антиохийского патриарха Григория IV ал-Хаддāда Николаю II. 1202 рукописи, привезенные из Поволжья археографической экспедицией в 1934 г., одно время считали чуть ли не «засорением» коллекции, пока к началу XXI в., в немалой степени в связи с переходом на преимущественно кодикологический подход к изучению рукописей¹⁷, экстремизм и однобокость подобной точки зрения не стали очевидны.

Литература

1. Сериков Н. И., Французов С. А. Арабская книжная культура. В: Попова И. Ф., Притула А. Д., Ямпольская Н. В. (ред.). *Кисть и калам. 200 лет коллекции Института восточных рукописей. Каталог выставки*. СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа; 2018. С. 102–106.

2. Robin Ch. J. Les plus anciens monuments de la langue arabe. In: Robin Ch. J. (ed.). *L'Arabie antique de Karib'il à Mahomet. Nouvelles données sur l'histoire des Arabes grâce aux inscriptions*. Aix-en-Provence: Éditions Édisud; 1991. P. 113–125.

3. Белова А. Г. *Историческая морфология арабского языка. По материалам памятников доисламского периода*. М.: Восточная литература; 1994.

4. André-Salvini B. et al. (eds). *Routes d'Arabie. Archéologie et histoire du Royaume d'Arabie Saoudite. Paris, musée du Louvre. 14 juillet – 27 septembre 2010. Album de l'Exposition*. Paris: Somogy éditions d'art; Louvre éditions; 2010.

5. Al-Ghabban A. I. et al. (eds). *Roads of Arabia. Archaeology and History of the Kingdom of Saudi Arabia*. Paris: Somogy éditions d'art; Louvre editions; 2010.

6. Пиотровский М. Б. (ред.). *Пути Аравии. Археологические сокровища Саудовской Аравии. Каталог выставки*. СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа; 2011.

7. Пигулевская Н. В. *Арабы у границ Византии и Ирана в IV–VI вв.* М., Л.: Наука; 1964.

8. Endress G. Die arabische Schrift. In: von Fischer W. (Hrsg.). *Grundriß der Arabischen Philologie*. Bd I: *Sprachwissenschaft*. Wiesbaden; 1982. S. 165–209.

9. Халидов А. Б. *Арабские рукописи и арабская рукописная традиция*. М.: Наука; ГРВЛ; 1985.

10. Starcky J. Pétra et la Nabatène. In: Pirot L., Robert A., Cazelles H., Feuillet A. (eds). *Supplément au Dictionnaire de la Bible*. Paris: Letouzey & Ané éditeurs; 1966. T. 7. Col. 886–1017.

11. Troupeau G. Réflexions sur l'origine syriaque de l'écriture arabe. In: Kaye A. S. (ed.). *Semitic Studies in honor of Wolf Leslau. On the occasion of his eighty-*

¹⁷ О формировании археографического собрания Азиатского музея – ИВ РАН см. подробнее: [51].



fifth birthday November 14th, 1991. Wiesbaden: Otto Harrassowitz; 1991. Vol. 2. P. 1562–1570.

12. Robin Ch. J. Les écritures de l'Arabie avant l'islam. In: Robin Ch. J. (ed.). *L'Arabie antique de Karib'il à Mahomet. Nouvelles données sur l'histoire des Arabes grâce aux inscriptions*. Aix-en-Provence: Éditions Édisud; 1991. P. 127–137.

13. Briquel-Chatonnet F. De l'araméen à l'arabe: quelques réflexions sur la genèse de l'écriture arabe. In: Déroche Fr., Richard Fr. (ed.). *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*. Paris: Bibliothèque nationale de France; 1997. P. 136–149.

14. Macdonald M. C. A. Ancient Arabia and the written word. In: Macdonald M. C. A. (ed.). *The Development of Arabic as a Written Language. Papers from the Special Session of the Seminar for Arabian Studies held on 24 July, 2009*. Oxford: Archaeopress; 2010. P. 5–27.

15. Nehmé L. A glimpse of the development of the Nabataean script into Arabic based on old and new epigraphic material. In: Macdonald M. C. A. (ed.). *The Development of Arabic as a Written Language. Papers from the Special Session of the Seminar for Arabian Studies held on 24 July, 2009*. Oxford: Archaeopress; 2010. P. 47–88.

16. Robin Ch. J. Introduction – The development of Arabic as a written language. In: Macdonald M. C. A. (ed.). *The Development of Arabic as a Written Language. Papers from the Special Session of the Seminar for Arabian Studies held on 24 July, 2009*. Oxford: Archaeopress; 2010. P. 1–3.

17. Французов С. А. Памятники арабской письменности. Происхождение арабского письма. В: Большаков А. О., Степанова Е. В. (ред.). «Звучат лишь письмена...» К 150-летию со дня рождения академика Николая Петровича Лихачева. Каталог выставки. СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа; 2012. С. 436–437, 496–503.

18. Fahd T. T. *Artāmīdūrus al-Afsusī*. Kitāb ta'bir al-ru'yā. Damas: Institut français de Damas, 1964.

19. Pack R.A. (ed.). *Artemidori Daldiani Onirocriticon Libri V*. Lipsiae: Teubner, 1963 (Bibliotheca scriptorium Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1060).

20. Thalassinos A., Samuel K. *Θαλασσινός Αρτ., Σαμουήλ Κ. Λεξικόν ἀράβο-ἐλληνικόν*. Beyrouth: Libraire du Liban ; 1990 (1950).

21. Dietrich A. al-Ḥadjdjād b. Yūsuf. In: *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Leiden: E. J. Brill; London: Luzac & Co.; 1986. T. 3. P. 39–41.

22. Déroche R. *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam: le Codex parisino-petropolitanus*. Leiden: Koninklijke Brill NV; 2009.

23. Serikoff N. (ed.). *Islamic Calligraphy from the Wellcome Library*. Chicago: The Wellcome Trust Centre for the History of Medicine at UCL; Serindia Publications; 2007.

24. Реформатский А. А., [Каушанский М. М.]; Вейс Д. Л. (ред.). *Техническая редакция книги. Теория и методика работы*. М.: Гос. изд-во легкой промышленности; 1933.

25. Serikoff N. Mistakes and Defences. Foreign (Greek) words in Arabic and their visual recognition. In: Jokisch B., Rebstock U., Conrad L. I. (Hrsg.). *Fremde, Feinde und Kurioses: Innen- und Außenansichten unseres muslimischen Nachbarn*. Berlin, NewYork: de Gruyter; 2009. S. 373–382.



26. Беляев В. И. Собрания арабских папирусов в Москве и Ленинграде. В: Крачковский И. Ю. (ред.). *Труды второй сессии Ассоциации арабистов, 19–23 октября 1939 г.* М., Л.: Изд-во АН СССР; 1941. С. 71–80.

27. Полосин Вал. В. [Арабоязычные материалы Н. П. Лихачева]. В: Большаков А. О., Степанова Е. В. (ред.). *«Звучат лишь письма...» К 150-летию со дня рождения академика Николая Петровича Лихачева. Каталог выставки.* СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа; 2012. С. 440–441, 444–448.

28. Houry R. G. *Wahb b. Munabbih*. Teil 1: Der Heidelberger Papyrus PSR Heid Arab 23. Leben und Werk des Dichters. Teil 2: Faksimiletafeln. Wiesbaden: Otto Harrassowitz; 1972.

29. Халидов А. Б. Книжная культура. В: Большаков О. Г. (ред.). *Очерки истории арабской культуры V–XV вв.* М.: Наука; ГРВЛ; 1982. С. 215–310.

30. Сериков Н. И. Памятники арабской письменности. Развитие арабского письма: многообразие рукописных шрифтов (почерков). В: Большаков А. О., Степанова Е. В. (ред.). *«Звучат лишь письма...» К 150-летию со дня рождения академика Николая Петровича Лихачева. Каталог выставки.* СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа; 2012. С. 438–441.

31. Bulliet R. W. Medieval Arabic ṭarsh: a forgotten chapter in the history of printing. *Journal of the American Oriental Society*. 1987;197(3):427–438. DOI: [10.2307/603463](https://doi.org/10.2307/603463).

32. Gutas D. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsid Society (2nd–4th/8th–10th Centuries)*. London; 1998.

33. Крачковский И. Ю. Над арабскими рукописями. В: Крачковский И. Ю. *Избранные сочинения.* М., Л.: Изд-во АН СССР; 1955. Т. 1. С. 15–148.

34. Айни С. *Бухара. Т. 1. Воспоминания.* Душанбе: Ирфон; 1980.

35. Rosenthal F. *Knowledge Triumphant: the concept of knowledge in medieval Islam.* Leiden, Boston: Brill; 2007.

36. Gaisford Th. (ed.). *Georgii Choerobosci Dictata in Theodosii Canones, necnon Epimerismi in Psalmos.* Oxonii: E Typographeo academico; 1842.

37. Сериков Н. И. *Древняя история в византийской и арабо-мусульманской анналистике: дис. ... канд. ист. наук.* Л.; 1988.

38. Лебедев В. В. Мусульманская проповедь и арабский фольклор. В: Ким Г. Ф. и др. (ред.). *Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма: материалы Бартольдских чтений, 1982 г.* М.: Наука; ГРВЛ; 1985. С. 129–133.

39. Déroche Fr. The codex Parisino-petropolitanus and the ḥijāz scripts. In: Macdonald M. C. A. (ed.). *The Development of Arabic as a Written Language. Papers from the Special Session of the Seminar for Arabian Studies held on 24 July, 2009.* Oxford: Archaeopress; 2010. P. 113–119.

40. Gacek A. *The Arabic Manuscript Tradition. A Glossary of Technical Terms and Bibliography.* Leiden, Boston, Koeln: Brill; 2001.

41. Gacek A. *The Arabic Manuscript Tradition. A Glossary of Technical Terms and Bibliography. Supplement.* Leiden, Boston, Koeln: Brill; 2008.



42. Полосин Вал. В. *Невербальная информация в арабских рукописях. Очерки средневековой книжной культуры*. СПб.: Президентская библиотека; 2016.

43. Serikoff N. *Arabic Medical Manuscripts of the Wellcome Library. A Descriptive Catalogue of the Ḥaddād Collection (WMS Arabic 401–487)*. Leiden, Boston: Brill; 2005.

44. Шамурин Е. И. *Очерки по истории библиотечно-библиографической классификации*. М.: Изд-во Всесоюзной книжной палаты; 1955. Т. 1.

45. Сериков Н. И. Что означает заглавие сочинения Ибн ан-Надима Китаб ал-фихрист? Об одной неизвестной греческо-арабской параллели. В: Дзевановский-Петрашевский В. М. (ред.). *Подарок ученым и утешение просвещенным. Сборник статей, посвященный 90-летию профессора Анны Аркадьевны Долининой*. СПб.: Петербургское востоковедение; 2016. С. 41–61.

46. Ambros A. Beobachtungen zu Aufbau und Funktion des gereimten klassisch-arabischen Buchtitels. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*. 1990;80:13–57.

47. Serikoff N. Beobachtungen über die Marginal- und Schnitttitel in christlich-arabischen und islamischen Büchersammlungen. In: Goerke A., Hirschler K. (eds). *Manuscript Notes as Documentary Sources*. Würzburg: Ergon Verlag; 2011. S. 163–171.

48. Сериков Н. И. Почему Ибн ан-Надим взялся за составление «Китаб ал-Фихрист»? В: Седов А. В. (ред.). *Исследования по Аравии и исламу. Сборник статей в честь 70-летия Михаила Борисовича Пиотровского*. М.: ГМБ; 2014. С. 456–473.

49. Сериков Н. И. Маронитский писатель Гавриил Герман Фархат (1670–1732) и его попытки включения сочинений христианских арабских авторов в «виртуальный каталог» арабской мусульманской литературы. *Orientalistica*. 2020;3(1):143–159. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-143-159.

50. Khalidi T. Islamic biographical dictionaries. A preliminary assessment. *The Muslim World*. 1973;63(1):53–65. DOI: 10.1111/j.1478-1913.1973.tb03104.x.

51. Акимускин О. Ф. К истории формирования фонда мусульманских рукописей Института востоковедения АН СССР. В: Гирс Г.Ф. и др. (ред.). *Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник 1978–1979*. М.: Наука; ГРВЛ; 1987. С. 9–27.

References

1. Serikoff N. I., Frantsouzoff S. A. Arabic Manuscript Culture. In: Popova I. F., Pritula A. D., Yampolskaya N. V. (eds). *Brush and qalam: 200 years of the collection of the institute of oriental manuscripts: exhibition catalogue*. St. Petersburg: The State Hermitage Museum; 2018, pp. 102–106. (In Russ.)

2. Robin Ch. J. Les plus anciens monuments de la langue arabe. In: Robin Ch. J. (ed.). *L'Arabie antique de Karib'il à Mahomet. Nouvelles données sur l'histoire des Arabes grâce aux inscriptions*. Aix-en-Provence: Éditions Édisud; 1991, pp. 113–125.

3. Belova A. G. *Historical morphology of the Arabic language. (Based on texts from the pre-Islamic period)*. Moscow: Vostochnaya literatura; 1994. (In Russ.)

4. André-Salvini B. et al. (eds). *Routes d'Arabie. Archéologie et histoire du Royaume d'Arabie Saoudite. Paris, musée du Louvre. 14 juillet – 27 septembre 2010. Album de l'Exposition*. Paris: Somogy éditions d'art; Louvre éditions; 2010.



5. Al-Ghabban A. I. et al. (eds). *Roads of Arabia. Archaeology and History of the Kingdom of Saudi Arabia*. Paris: Somogy éditions d'art; Louvre editions; 2010.

6. Piotrovsky M. B. (ed.). *Ways of Arabia. Archaeological treasures of Saudi Arabia. Exhibition catalogue*. St. Petersburg: The State Hermitage Museum; 2011. (In Russ.)

7. Pigulevskaya N. V. *Arabs at the borders of Byzantium and Iran in the 4th – 6th cent.* Moscow, Leningrad: Nauka; 1964. (In Russ.)

8. Endress G. Die arabische Schrift. In: von Fischer W. (Hrsg.). *Grundriß der Arabischen Philologie*. Bd I: *Sprachwissenschaft*. Wiesbaden; 1982. S. 165–209.

9. Khalidov A.B. *Arabic manuscripts and Arabic manuscript tradition*. Moscow: Nauka; GRVL; 1985. (In Russ.)

10. Starcky J. Pétra et la Nabatène. In: Pirot L., Robert A., Cazelles H., Feuillet A. (eds). *Supplément au Dictionnaire de la Bible*. Paris: Letouzey & Ané éditeurs; 1966. Vol. 7, col. 886–1017.

11. Troupeau G. Réflexions sur l'origine syriaque de l'écriture arabe. In: Kaye A. S. (ed.). *Semitic Studies in honor of Wolf Leslau. On the occasion of his eighty-fifth birthday November 14th, 1991*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz; 1991. Vol. 2, pp. 1562–1570.

12. Robin Ch. J. Les écritures de l'Arabie avant l'islam. In: Robin Ch. J. (ed.). *L'Arabie antique de Karib'il à Mahomet. Nouvelles données sur l'histoire des Arabes grâce aux inscriptions*. Aix-en-Provence: Éditions Édisud; 1991, pp. 127–137.

13. Briquel-Chatonnet F. De l'araméen à l'arabe: quelques réflexions sur la genèse de l'écriture arabe. In: Déroche Fr., Richard Fr. (ed.). *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*. Paris: Bibliothèque nationale de France; 1997, pp. 136–149.

14. Macdonald M. C. A. Ancient Arabia and the written word. In: Macdonald M. C. A. (ed.). *The Development of Arabic as a Written Language. Papers from the Special Session of the Seminar for Arabian Studies held on 24 July, 2009*. Oxford: Archaeopress; 2010, pp. 5–27.

15. Nehmé L. A glimpse of the development of the Nabataean script into Arabic based on old and new epigraphic material. In: Macdonald M. C. A. (ed.). *The Development of Arabic as a Written Language. Papers from the Special Session of the Seminar for Arabian Studies held on 24 July, 2009*. Oxford: Archaeopress; 2010, pp. 47–88.

16. Robin Ch. J. Introduction – The development of Arabic as a written language. In: Macdonald M. C. A. (ed.). *The Development of Arabic as a Written Language. Papers from the Special Session of the Seminar for Arabian Studies held on 24 July, 2009*. Oxford: Archaeopress; 2010, pp. 1–3.

17. Frantsouzzoff S. A. Arabic written sources. The Origin of the Arabic Letter. In: Bolshakov A. O., Stepanova E. V. (eds). *"In written words alone ..." On the 150th anniversary of the birth of Academician Nikolai Petrovich Likhachev. Exhibition catalogue*. St. Petersburg: The State Hermitage Museum; 2012, pp. 436–437, 496–503. (In Russ.)

18. Fahd T. T. *Artāmīdūrus al-Afsusī. Kitāb ta'bīr al-ru'yā*. Damas: Institut français de Damas, 1964.

19. Pack R.A. (ed.). *Artemidori Daldiani Onirocriticon Libri V*. Lipsiae: Teubner, 1963 (Bibliotheca scriptorium Graecorum et Romanorum Teubneriana, 1060).

20. Thalassinos A., Samuel K. *Θαλασσινός Αρτ., Σαμουήλ Κ. Λεξικόν ἀράβο-ἐλληνικόν*. Beyrouth: Libraire du Liban ; 1990 (1950).



21. Dietrich A. al-Ḥadždjād b. Yūsuf. In: *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Leiden: E. J. Brill; London: Luzac & Co.; 1986. T. 3. P. 39–41.
22. Déroche R. *La transmission écrite du Coran dans les débuts de l'islam: le Codex parisino-petropolitanus*. Leiden: Koninklijke Brill NV; 2009.
23. Serikoff N. (ed.). *Islamic Calligraphy from the Wellcome Library*. Chicago: The Wellcome Trust Centre for the History of Medicine at UCL; Serindia Publications; 2007.
24. Reformatsky A. A., [Kaushansky M. M.]; Weiss D. L. (ed.) *Technical edition of the book. Theory and Methods*. Moscow: Gosudarstvenno izdatelstvo legkoi promyshlennosti; 1933. (In Russ.)
25. Serikoff N. Mistakes and Defences. Foreign (Greek) words in Arabic and their visual recognition. In: Jokisch B., Rebstock U., Conrad L. I. (Hrsg.). *Fremde, Feinde und Kurioses: Innen- und Außenansichten unseres muslimischen Nachbarn*. Berlin, New York: de Gruyter; 2009. S. 373–382.
26. Belyaev V. I. Collections of Arabic papyri in Moscow and Leningrad. In: Krachkovsky I. Yu. (ed.). *Proceedings of the second session of the Association of Arabists, October 19–23, 1939*. Moscow, Leningrad: Academy of Sciences of the USSR; 1941, pp. 71–80. (In Russ.)
27. Polosin Val. V. N.P. Likhachev's collection of Arabic materials. In: Bolshakov A. O., Stepanova E. V. (eds). *"In written words alone ..." On the 150th anniversary of the birth of Academician Nikolai Petrovich Likhachev. Exhibition catalogue*. St. Petersburg: The State Hermitage Museum; 2012, pp. 440–441, 444–448. (In Russ.)
28. Houry R. G. *Wahb b. Munabbih*. Teil 1: Der Heidelberger Papyrus PSR Heid Arab 23. Leben und Werk des Dichters. Teil 2: Faksimiletafeln. Wiesbaden: Otto Harrassowitz; 1972.
29. Khalidov A. B. Book culture. In: Bolshakov O. G. (ed.). *Essays on the history of Arab culture of the 5th – 15th centuries*. Moscow: Nauka; GRVL; 1982, pp. 215–310. (In Russ.)
30. Serikoff N. I. Arabic written sources. The development of Arabic script: variants of Arabic handwritten fonts. In: Bolshakov A. O., Stepanova E. V. (eds). *"In written words alone ..." On the 150th anniversary of the birth of Academician Nikolai Petrovich Likhachev. Exhibition catalogue*. St. Petersburg: The State Hermitage Museum; 2012, pp. 438–441. (In Russ.)
31. Bulliet R. W. Medieval Arabic ṭarsh: a forgotten chapter in the history of printing. *Journal of the American Oriental Society*. 1987;197(3):427–438. DOI: [10.2307/603463](https://doi.org/10.2307/603463).
32. Gutas D. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society (2nd–4th/8th–10th Centuries)*. London; 1998.
33. Krachkovsky I. Yu. Reading the Arabic manuscripts. In: Krachkovsky I. Yu. (ed.). *Selected Works*. Moscow, Leningrad: Academy of Sciences of the USSR; 1955. Vol. 1, pp. 15–148. (In Russ.)
34. Aini. S. *Bukhara*. Vol. 1. *Memoirs*. Dushanbeh: Irfon; 1980. (In Russ.)
35. Rosenthal F. *Knowledge Triumphant: the concept of Knowledge in medieval Islam*. Leiden, Boston: Brill; 2007.
36. Gaisford Th. (ed.). *Georgii Choerobosci Dictata in Theodosii Canones, necnon Epimerismi in Psalmos*. Oxonii: E Typographeo academico; 1842.



37. Serikoff N. I. *The Ancient history in the Byzantine and Arab-Muslim Annal Historiography. Diss. ... Ph. D. (hist.)*. Leningrad; 1988. (In Russ.)

38. Lebedev V. V. Muslim preaching and Arabic folklore. In: Kim G. F. et al. (eds). *Clergy and political life in the Near and Middle East during the period of feudalism: Proceedings of the W. Barthold Readings, 1982*. Moscow: Nauka; GRVL; 1985, pp. 129–133. (In Russ.)

39. Déroche Fr. The codex Parisino-petropolitanus and the ḥijāz scripts. In: Macdonald M. C. A. (ed.). *The Development of Arabic as a Written Language. Papers from the Special Session of the Seminar for Arabian Studies held on 24 July, 2009*. Oxford: Archaeopress; 2010, pp. 113–119.

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

41. Gacek A. *The Arabic Manuscript Tradition. A Glossary of Technical Terms and Bibliography. Supplement*. Leiden, Boston, Koeln: Brill; 2008.

42. Polosin Val. V. *Non-verbal information in Arabic manuscripts. Essays on medieval book culture*. St Petersburg: Prezidentskaya biblioteka; 2016. (In Russ.)

43. Serikoff N. *Arabic Medical Manuscripts of the Wellcome Library. A Descriptive Catalogue of the Ḥaddād Collection (WMS Arabic 401–487)*. Leiden, Boston: Brill; 2005.

44. Shamurin E. I. *Essays on the history of library and bibliographic classification*. Moscow: Vsesoyuznaya knizhnaya palaty; 1955. Vol. 1. (In Russ.)

45. Serikoff N. I. What does mean the title Kitab al-Fihrist by Ibn al-Nadim? Regarding one unknown Greek-Arabic parallel. In: Dzevanovsky-Petrashevsky V. M. (ed.). *Gift to scholars and consolation to the enlightened. Collection of articles dedicated to the 90th anniversary of Professor Anna Arkadyevna Dolinina*. St Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie; 2016, pp. 41–61. (In Russ.)

46. Ambros A. Beobachtungen zu Aufbau und Funktion des gereimten klassisch-arabischen Buchtitels. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*. 1990;80:13–57.

47. Serikoff N. Beobachtungen über die Marginal- und Schnitttitel in christlich-arabischen und islamischen Büchersammlungen. In: Goerke A., Hirschler K. (eds). *Manuscript Notes as Documentary Sources*. Würzburg: Ergon Verlag; 2011. S. 163–171.

48. Serikoff N. I. Why did Ibn al-Nadim undertake the compilation of the Kitab al-Fihrist? In: Sedov A. V. (ed.). *Studies on Arabia and Islam: Articles in honor of the 70th anniversary of Mikhail Borisovich Piotrovsky*. Moscow: GMV; 2014, pp. 456–473. (In Russ.)

49. Serikoff N. I. Maronite writer Jibrīl Jarmanus Farhat (1670–1732) and his attempts to include the works of Christian Arab authors in the “virtual catalogue” of Arabic Muslim literature. *Orientalistica*. 2020;3(1):143–159. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2020-3-1-143-159](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2020-3-1-143-159).

50. Khalidi T. Islamic biographical dictionaries. A preliminary assessment. *The Muslim World*. 1973;63(1):53–65. DOI: [10.1111/j.1478-1913.1973.tb03104.x](https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1973.tb03104.x).

51. Akimushkin O. F. On the history of the formation of the Muslim manuscripts collection at the Institute of Oriental Studies of the Soviet Academy of Sciences. In: Girs G.F. et al. (eds). *Written Sources of the East. Research on history and language. Annual 1978–1979*. Moscow: Nauka; GRVL; 1987, pp. 9–27. (In Russ.)



Сериков Н. И., Французов С. А. Традиции арабской рукописной книги:
шрифт, архитектура текста и его библиографическое описание
Ориенталистика. 2020;3(3):591–618

Информация об авторах

Сериков Николай Игоревич, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН, член редакционной коллегии журнала «Ориенталистика», г. Москва, Российская Федерация.

Французов Сергей Алексеевич, доктор исторических наук, доцент, заведующий Отделом Ближнего и Среднего Востока Института восточных рукописей РАН; профессор кафедры семитологии и гебраистики восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета; профессор Департамента востоковедения и африканистики НИУ Высшая школа экономики, член редакционной коллегии журнала «Ориенталистика», г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Вклад авторов

Авторы внесли равный вклад в эту работу.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 29 декабря 2019 г.
Одобрена рецензентами: 17 января 2020 г.
Принята к публикации: 2 февраля 2020 г.

Information about the authors

Nikolaj I. Serikoff, Ph. D. (Hist.), Senior research fellow, Institute of Oriental studies of the Russian Academy of Sciences, Member of the Editorial Board of the *Orientalistica*, Moscow, Russian Federation.

Serge A. Frantsouzoff, Ph. D. habil. (Hist.), Ass. Professor, Head of the Department of Middle Eastern and Near Eastern Studies, Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences; Professor of the Department of Hebrew studies and Sematology, Faculty of Asian and African Studies, St. Petersburg State University; Professor of the Department of Asian and African Studies, National Research University Higher School of Economics, Member of the Editorial Board of the *Orientalistica*, Saint Petersburg, Russian Federation.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Authors contributed

These authors contributed equally to this work.

Article info

Received: December 29, 2019
Reviewed: January 17, 2020
Accepted: February 2, 2020

Heritage of the Ancient and Medieval East

Наследие Древнего и Среднего Востока

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-3-619-643

УДК 94(569.4)«.../70»+22.015

Оригинальная статья

Original Paper

Полторы израильских монархии: предварительные выводы

А. С. Десницкий^{1, 2}

¹ Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

² Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9959-7358>, e-mail: ailoyros@gmail.com

Резюме: данная статья завершает цикл из шести статей, посвященный вопросам реконструкции истории Древнего Израиля. Ее задача – основываясь на данных нарративного анализа, представленных в предыдущей статье, предложить наиболее вероятную модель возникновения и развития монархической государственности в Израильском и Иудейском царствах. Ключевым оказывается вопрос о существовании единой монархии со столицей в Иерусалиме во времена Давида. Чтобы дать ответ на вопрос, существовала ли она, и если да, то в каком именно виде, необходимо соотнести библейские повествования с идеологией автора. По-видимому, эта единая монархия была скорее проектом, который в повествовании был «опрокинут в прошлое».

Ключевые слова: Древний Израиль; Библия; история; мифология; реконструкция

Для цитирования: Десницкий А. С. Полторы израильских монархии: предварительные выводы. *Ориенталистика*. 2020;3(3):619–643. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-3-619-643.

A Monarchy and a Half: the Ancient Israelite Statehood Evaluated

A. S. Desnitsky^{1, 2}

¹ Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

² The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9959-7358>, e-mail: ailoyros@gmail.com

Abstract: this is the last article in the series of six articles, which altogether deal with the reconstruction of the history of the Ancient Israel. Its task is to offer the most plausible model of the emergence and the subsequent development as monarchic states of the kingdoms of Judaea and Israel. Methodologically, the research is based



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





upon the narrative analysis. The key question is whether did exist the unified monarchy with Jerusalem as its capital during the rule of King David. To answer the question whether it did exist indeed and if yes then in what form one must compare the Biblical narratives with their author's ideology. The research shows that the actual "unified monarchy" was It appears that the unified monarchy was more likely "a project", which in the actual narration was turned into the narrated past.

Keywords: Bible, history of; Bible, narrative of; Israel, Ancient, history of; Israel, Ancient, states in

For citation: Desnitsky A. S. A Monarchy and a Half: the Ancient Israelite Statehood Evaluated. *Orientalistica*. 2020;3(3):619–643. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-3-619-643.

Введение

В написанных ранее статьях этой серии [1–5] речь шла о том, что реконструкция истории Древнего Израиля сталкивается со множеством проблем, связанных с тем, что занимающиеся этой проблемой создают ее не в стерильной среде, а на фоне идеологии, которой придерживается сам реконструктор. В то же время определенная идеология была и у автора, который составлял свое повествование с определенной целью.

Понять, насколько исторично то или иное повествование, нам может помочь разносторонний нарративный анализ, пример которого был приведен в предпоследней статье серии [5]. Повторим основные повествовательные блоки, выделенные в Книгах Царств (в еврейской традиции – Книгах Самуила и Царей):

Главы	Содержание	Блоки	
1 Царств 1–6 гл.	Предыстория царства: Самуил и Ковчег	ГЭ1	Героический эпос
7–8 гл.	Установление монархии	ГЭ2	
9–11 гл.	Саул становится царем	ГЭ3	
12–15 гл.	Саул – негодный царь	ГЭ4	
16–27 гл.	Давид – следующий царь	ГЭ5	
28–31 гл.	Гибель Саула, победа Давида	ГЭ6	
2 Царств 1–5 гл.	Давид становится царем	ГЭ7	Золотой век
6–7 гл.	Давид и будущий Храм	ГЭ8	
8–21 гл.	Царствование Давида	ГЭ9	
22–24 гл.	Прочее о Давиде	ГЭ10	
3 Царств 1–2 гл.	Переход власти от Давида к Соломону	ГЭ11	<i>дополнение</i>
3–10 гл.	Соломон как идеальный царь	ЗВ1	
11 гл.	Грех Соломона	ЗВ2	
12–13 гл.	Возникают два царства	ЗВ3	
14–16 гл.	История двух царств	Доп1	



Главы	Содержание	Блоки	
17–19 гл.	Пророк Илия	ПС1	Пророческие сказания
20 гл. – 4 Царств	Царь Ахав и его преемники	ПС2	
1 гл.			
2–8 гл.	Пророк Елисей	ПС3	Дворцовые Хроники
9–10 гл.	Переверот и правление Еху	ДХ1	
11–12 гл.	Ехояда и царствование Йоаша	ДХ2	
13–16 гл.	Разные цари	Доп2	дополнение
17 гл.	Гибель Самарии и в будущем Иудей	Доп3	дополнение
18–20 гл.	Царь Хизкия	ДХ3	Дворцовые Хроники
21 гл.	Преемники Хизкии	ДХ4	
22–23 гл.	Царь Йошия	ДХ5	
24–25 гл.	Гибель Иерусалима	ДХ6	

Нарратив и идеология

Чтобы судить об исторической достоверности этого текста, необходимо представить себе хотя бы в общих чертах идеологию автора и принцип подбора материала и т. д. Можно сказать обобщенно, что авторство этих книг принадлежит Коллективному Девтерономисту (КД), т. е. группе авторов и редакторов, тесно связанных с Иерусалимским храмом и живших в период приблизительно с 800 по 550-е гг. Именно ими был составлен блок ДХ (Дворцовые Хроники) в нашем повествовании. Он и отражает лучше всего общую для этой традиции идеологию (или теологию, что в данном случае может оказаться более точным термином).

Суть ее понять и изложить достаточно просто в нескольких пунктах.

- Господь заключил договор (Завет) с израильским народом, за исполнение условий которого награждает, а за нарушение – наказывает.

- Единственный духовный и культовый центр этого народа – Иерусалимский храм, где поклоняются Господу и только Ему, а отклонение от этого правила является наиболее злостным и тяжким грехом всего народа, влекущим самые сильные наказания.

- Царь является своего рода наместником Господа и может быть смещен в случае, если нарушает Завет.

- Царь играет ключевую роль не только в политике, но и в духовной жизни народа, его основная задача – поддерживать храм и его служителей, сберегая централизованный монотеизм в чистоте.

- Законным царем может быть только потомок и наследник Давида как избранного Богом царя.

- Подлинным «суверенитетом» (используя современный термин) над народом Израиля обладает только Господь, который устанавливает и отменяет институты, назначает и смещает людей по Своей воле, возведенной, как правило, через пророков.



• Пророки возвещают царю и народу волю Божию, послушание пророкам – безусловная обязанность царя и народа. Когда они ее нарушают, это приводит ко множеству бедствий.

• Военные нашествия и стихийные бедствия – суть орудия Божественного наказания, а не самостоятельные силы. Отвратить их или защитить от них может только покаяние царя и народа, восстановление верных отношений с Богом.

• Национальная катастрофа, постигшая сначала Северное, а затем и Южное царства, была расплатой за нарушения Завета, отклонения от централизованного единобожия и непокорность пророкам.

Собственно, исходя из этой идеологии, КД отбирает и интерпретирует свой материал. Отдельный интерес вызывает вопрос: а какие из известных нам исторических событий были описаны неверно или не привлекли интереса повествователя? Для времен Давида и Соломона называть какие-то конкретные события довольно трудно, но для более позднего периода Л. Грабб называет следующие исторические реалии [6, р. 208–209]. С его точки зрения, правление царя Ахава показано не вполне достоверно: его основными врагами названы арамеяне, а не ассирийцы (причем имя арамейского царя Бен-Хадада не соответствует действительности), а сам Ахав показан достаточно слабым с военной точки зрения.

С ассирийцами связаны и главные моменты умолчания: вплоть до 15-й главы Четвертой книги Царств они не встречаются в тексте, хотя на историческую арену они вышли задолго до данного момента. Ничего не говорится о зависимости от Ассирии таких царей, как Еху и Йоаш.

Но после нашего нарративного анализа все это не должно вызывать удивления. Что касается Ахава, то он – не столько самостоятельный персонаж, сколько главный антагонист пророков из третьего, пророческого, цикла. В рассказах, где он выступает одним из действующих лиц, практически нет ничего, что не было бы подчинено этой главной цели – показать царя, который не слушает своих пророков. Битва с арамеянами, описанная в 22-й главе Третьей книги Царств, важна не в силу того, что это было самое важное сражение во времена Ахава, а в силу того, что перед ней Ахав не послушал слов пророка Михея и в результате был убит в бою.

Что же касается ассирийцев, то и они занимают строго определенное место в общей теологически значимой картине. Они – внешняя угроза, которая служит орудием Божественного возмездия (для Израильского царства и Самарии) и поводом для обращения к Богу (для Иудейского царства и Иерусалима). Соответственно отношения царей того и другого царства с ассирийцами описываются лишь там и лишь в той мере, в которой они позволяют раскрыть эту тему.

Вместе с тем никак нельзя сказать, будто наш повествователь выдумывает или искажает события. Согласно тому же Граббу [6], целый ряд



эпизодов нашел надежное подтверждение в перекрестных источниках. Правление царей Омри, Ахава, Еху, Йоаша, Менахема, Пекаха, Осии и, вероятно, Ехорама подтверждается, причем в те самые годы, на которые указывает текст, находят свое подтверждение и связанные с ними рассказы (дань, выплаченная Менахемом, гибель Пекаха, разрушение Самарии и т.д.). Также были подтверждены независимыми источниками некоторые иноземные цари и связанные с ними детали: Меша (Моав), Хазаэл, Бен-Хадад и Рецин (арамейский Дамаск). КД не выдумывал историю, он ее интерпретировал.

Исходя из предложенной модели, будет очень легко объяснить, почему в книги включены именно те три цикла сказаний, которые были выделены выше. Начнем с героического эпоса (ГЭ).

Цикл преданий о Самуиле, Сауле и Давиде (ГЭ) рассказывает об основании монархии и непосредственно Давидовой династии. По сути, перед нами учредительный документ этой монархии, ее развернутая декларация независимости (а точнее, зависимости от Бога). При этом данный цикл – самый обширный и разнородный. Кто-то может сказать, что значительная его часть противоречит нашей гипотезе о КД: ГЭ1 (предыстория) и ГЭ2 (установление монархии) не очень нужны нашему повествователю, а ГЭ3 (воцарение Саула), казалось бы, противоречит его замыслу представить династию Давида как единственную богоизбранную и законную. Точно так же неудобным выглядит и ГЭ11 (переход власти), где Давид представлен немощным номинальным правителем, за которого всё решают его приближенные.

Но это выглядит так, только если предположить, что КД создавал некую пропагандистскую агитку, изобретая историю. Действительно, если кто-то пожелал бы составить повествование о благочестивом и праведном царе, которого избрал Бог на царство, он, вероятно, ничего не стал бы рассказывать о Сауле и крайне мало сказал бы о Самуиле, а что касается последних дней Давида, он изобразил бы их совсем другими красками.

Но КД, напомню, с моей точки зрения, ее не изобретал, а интерпретировал, т.е. придавал богословский смысл коллективной памяти о прошедших событиях. Более того, согласно развиваемой здесь гипотезе, КД – не придворный летописец, задача которого заключается в возвеличивании царской власти, а храмовый богослов, усматривающий в истории прежде всего урок для всего народа и его правителя. Кроме того, следует помнить, что он пишет свою историю не на пустом месте. Мы не знаем, какими могли быть письменные источники того времени (в частности – «летописный свиток царей иудейских» и такой же израильский свиток, на которые периодически ссылается КД). Однако можно с уверенностью сказать, что в народе ходили разного рода предания о собственном прошлом, и игнорировать их было бы для КД крайне неразумно.



Повествовательные блоки как строительный материал

Итак, рассмотрим части этого повествования по отдельности, обращая внимание на то, как отдельные блоки материала связаны с общими намерениями КД.

ГЭ1: Израилем руководит престарелый священник Илий, который не может обуздать своих сыновей. Он слеп, и не только физически, он пытается использовать ковчег Господень как супероружие, и в результате Израиль терпит поражение. Вместо Илия Господь избирает маленького мальчика Самуила, хотя он не происходит из священнического рода.

Только на первый взгляд это предисловие выглядит излишним. Как мы помним, основная часть повествования говорит об израильской и иудейской монархиях, которые оказываются недостойными куда чаще, чем достойными. Главный священный центр для всего народа при этом не царский дворец, а храм. Что же с этим делать? Может быть, идеальный сценарий предполагает не монархию, а теократию? Предисловие прекрасно отвечает на этот вопрос: институт священства точно так же подвержен порче, как и институт царской власти. Илий, будучи лично вполне благочестив, не может обеспечить ни победы на войне, ни преемственности власти – ровно эти две задачи призвана решать царская власть. Дело не в том, какой из двух институтов возглавляет народ (кажется, что царская власть все же надежнее и практичнее), дело в том, что Господь может вмешаться через своего пророка, даже если это всего лишь ребенок.

Рассказ о рождении и призвании Самуила предваряет рассказ об избрании на царство сначала Саула, а потом и Давида. Все трое никак не могли претендовать на то место, которое заняли, – ни по праву рождения, ни в силу особых подвигов, ни по выбору всего народа. Они назначены непосредственно Богом, и лишь Он может их сместить.

ГЭ2: теократия провалилась, народ выпрашивает монархию, Самуил огорчен, Господь через него объясняет народу все права царя, и народ легкомысленно на них соглашается.

Этот отрывок, с одной стороны, оправдывает монархический строй: его выбрал сам народ, приняв на себя соответствующие обязательства, а с другой – показывает всю ограниченность и неполноту монархии. Она не есть некое божественное установление, как в Египте или Междуречье, это всего лишь «наименее худший» в сложившихся условиях государственный строй.

ГЭ3: Господь избирает царем никому не известного паренька по имени Саул, пророк Самуил помазывает его и возводит на престол. Саул своими решительными действиями подтверждает свое царское достоинство.

Да, царь Саул – не самая удобная фигура для Давидовой династии, но полностью пропустить сказания о нем было бы для КД настолько же невозможно, как для советского историка перейти сразу к повествова-



нию об Октябрьской революции, ничего не сказав о Февральской. Люди помнили, что сначала было некое другое, не главное событие, и рассказ об этом другом, в свою очередь, мог стать прекрасным объяснением, почему оно оказалось недостаточным, почему потребовалось заменить его на главное – Февральскую революцию на Октябрьскую, а Саула на Давида. Само это обстоятельство, кстати, однозначно свидетельствует о том, что такая фигура, как Саул, совершенно исторична: изобретать его точно никому не было нужно, если о нем рассказано, значит, нельзя было о нем не рассказать. Разумеется, насколько точны повествования о Сауле, мы сказать на основании одного лишь нарративного анализа не можем, но ничего принципиально невозможного в тексте не содержится.

ГЭ4: Саул произвольно берет на себя функции священника, не слушает Самуила и оказывается недостойным царем, Бог отвергает его.

Богословская сторона этого рассказа предельно ясна: царь угоден Богу, лишь пока всецело слушает пророка. Но его, так сказать, «светская интерпретация» выглядит несколько натянутой. Контраст с предыдущей историей успешного начала правления Саула разителен, причины, по которым Господь его отверг, кажутся не самыми значительными, а переход от состояния совершенно угодного царя к состоянию полностью отверженного – слишком резким и слабо мотивированным. Отметим этот шов, это внутреннее напряжение – здесь исторический материал явно плохо поддавался идеологии историка.

Представим себе две внутренне непротиворечивые и при этом очень разные истории, которые мог бы рассказать наш повествователь. (1) Саул – хороший царь, который мог совершать отдельные ошибки. После его правления царем стал Давид, поскольку его на царство избрал Господь. (2) Саул – плохой царь, узурпатор, который преследовал Божьего избранника царя Давида и едва не убил его, но в конце концов погиб сам, так что царем наконец-то стал Давид. Оба этих варианта сами по себе бесконфликтны и логичны, и существующая противоречивая версия нуждается в каком-то объяснении. Но к этому мы еще вернемся.

ГЭ5: долго и подробно рассказано о том, как Давид оказался при дворе Саула, как был помазан Самуилом на царство, как победил Голиафа, как долго бегал от Саула и пытался с ним примириться, но Саул вновь начинал его преследовать, как подружился он с сыном Саула Ионафаном.

Это, несомненно, самая драматическая и насыщенная часть ГЭ. И вместе с тем она самая запутанная. Только здесь мы встречаем явные противоречия: Давид, став оруженосцем и музыкантом Саула, вдруг перед поединком с Голиафом оказывается никому не известным деревенским пареньком. Только здесь мы видим откровенные повторы: Давид дважды отказывается убить Саула и стремится с ним примириться. Только здесь есть ключевой эпизод: победа над филистимлянином из Гата Голиафом, который потом будет упомянут вскользь в совсем другой версии, уже не



с Давидом в качестве главного действующего лица (2 Царств 21:19). Если думать о КД как о собирателе и пересказчике народных преданий, можно сказать, что именно здесь он по каким-то причинам предпочел не выбирать одну из существующих версий, а передать сразу все, оформив их в единое повествование без сколько-нибудь последовательной редактуры. Почему это могло быть сделано так, будет сказано ниже.

ГЭ6: повествование, наконец, обретает цельность. Саул идет к поражению и гибели, Давид – к победе и царскому престолу. При этом особо подчеркивается, что это две разных войны, что Саул покончил с собой сам, чтобы избежать позорного плена у филистимлян, а Давид, хотя и находился формально у филистимлян на службе, но воевал в это время совсем в другом месте.

Эта часть выглядит как попытка надежно исключить возможное представление о борьбе Саула с Давидом как о братоубийственной войне, в которой победителем оказался Давид. Нет, Саула убило, по сути, очередное нарушение ясно выраженной Божьей воли.

ГЭ7: путь Давида к власти оказывается непростым, между ним и «домом Саула» продолжается война, не все племена сразу признают его царем.

Вот еще одно крайне невыгодное для КД повествование, которого он, однако, не пытается избежать. Достаточно подробно рассказано и о том, как Давид и его сторонники воевали с «домом Саула» уже после смерти прежнего царя. Как легко было рассказать, что после смерти Саула следующим царем стал Давид – зачем эта задержка? Объяснение этой и некоторым предшествующим непоследовательностям мы получим, если вспомним, что Саул происходил из колена Вениамина, а Давид – из колена Иуды.

Вениамитяне жили непосредственно к северу от территории Иуды, входили в состав Северного царства, но всегда оставались в тесном контакте с Южным как жители приграничной полосы. При этом они достаточно долго сохраняли свою идентичность: еще в I в. н. э. другой Саул из города Тарса напоминал, что является вениамитянином. Его мы знаем в основном как апостола Павла, но его прежнее имя, Савл, и есть имя Саул в греческой транскрипции. Таким образом, еще в I в. человек, называвшийся иудеем, мог прекрасно помнить, что происходит из племени Вениамина, и гордиться царем Саулом настолько, чтобы назвать этим именем своего сына.

ГЭ8: Давид хочет построить храм Господу, но Господь через пророка сообщает ему, что это сможет сделать только сын Давида.

Понятно, что для КД это крайне важный эпизод: ему нужно связать с храмом не только династию Давида, но и его лично. По какой причине Давид все же не построил храма? Единственным достаточным объяснением будет только божественное вмешательство.



ГЭ9: череда разных событий, произошедших с Давидом и его ближайшим окружением во время его царствования. Значительная их часть – перечисление разных неурядиц и мятежей.

Это не только самая обширная, но и самая важная для исторической реконструкции часть ГЭ. Мы не видим здесь сколько-нибудь развернутого описания государства при Давиде – скорее это история нескольких личностей и сложных отношений между ними: царь Давид и его полководец Йоав, царь Давид и его воин Урия, чья жена приглянулась Давиду, царь Давид и его сыновья, которые враждуют между собой. Если бы не последующее повествование о Соломоне и его преемниках, стоило бы вообще задаться вопросом: насколько правомерно говорить не то чтобы об империи (по Тантиевскому), но даже и о царстве Давида? Или же речь идет скорее о военном вожде, который контролирует территорию без четко определенных границ и чья власть довольно нестабильна?

ГЭ10: сюда собраны разные истории про Давида и его окружение, а также поэтические тексты Давида, не скрепленные каким-либо внятным общим сюжетом.

По-видимому, КД считал необходимым сохранить этот материал как хорошо известный читателям, но затруднился выстроить его в единое повествование. Это может нам подсказать, что между ним и описываемыми событиями прошло достаточно много времени и что эти эпизоды не были надежно зафиксированы в письменных источниках, которые позволили бы построить такую историю.

ГЭ11: в старости Давид почти утратил контроль над происходящим, его сыновья борются за трон еще при его жизни, в результате заговора побеждает Соломон.

Вновь, как и в ГЭ9, повествование становится связным и логичным, и вновь это не столько описание государства, сколько история личных отношений. Можно лишь повторить здесь сказанное о ГЭ9.

Далее следует Соломонов цикл (**ЗВ**).

ЗВ1: предание о некогда идеальном царе, выбравшем мудрость. Его главным делом жизни стало строительство Храма, за что Бог обильно его благословил.

Образ Соломона служит примером последующим поколениям правителей. Сходство с Йоашем, который был верен Господу и занимался ремонтом Храма, разительное. Хотя основатель династии – Давид, но именно в Соломоне мы видим наиболее яркий прообраз и урок для последующих царей: их отношение к храму определяет успешность их правления и благосостояние всего народа. Его государство описывается как могучее и процветающее, его власть абсолютна (разительный контраст с Давидом), но при этом описание крайне неконкретно, повествователь ограничивается общими словами, списками и перечнями (снова совсем не похоже на рассказы о Давиде).



ЗВ2: под конец жизни Соломон потакает язычеству своих жен, за что Господь обещает наказать не столько его самого, сколько его преемника.

Очевидно, что КД приходится отвечать на крайне неудобный вопрос: почему прервался золотой век, почему в дальнейшей истории мы не видим никакого объединенного царства, если оно существовало при Соломоне и было таким успешным? Наиболее логичный ответ – это наказание за грех Соломона, а самый тяжкий грех царя – уклонение в язычество. Вместе с тем изобразить Соломона язычником, пусть даже в конце его царствования, немислимо для КД. Выбрана самая мягкая форма самого тяжелого греха, и притом собственно Соломонов век оставлен золотым, все бедствия возникают только после его смерти.

ЗВ3: после смерти Соломона во исполнение пророчества возникают два царства.

Здесь повествование имеет два объяснения: не только исполняется пророчество, но и сын Соломона Рехавам ведет себя неразумно, так что северные племена отделяются от него раз и навсегда. Здесь заметен принципиально важный шов: богословски выстроенное повествование об идеальном золотом веке сменяется реалистичным рассказом о событиях, происходивших в неидеальных условиях с неидеальными людьми.

Именно такой рассказ, пусть в крайне сжатом виде, содержится в **Доп1** и далее в **Доп2**. Это краткие сведения о «прочих царях», которые по большому счету не интересны КД, видимо, потому, что не дают особых поводов для богословских обобщений.

Их, несомненно, в изобилии дает третий, пророческий цикл (**ПС**), который делится на три части в зависимости от того, кто является главной фигурой: пророк Илия (**ПС1**), царь Ахав (**ПС2**) или пророк Елисей (**ПС3**). Но по сути все три части однородны. Царская власть здесь противопоставляется пророческому неформальному авторитету: нежелание царя прислушаться к воле Божьей, которую возвещает пророк, приводит его и всю страну к бедствиям. Возвращаясь к нашей отправной точке – правлению Йоаша в союзе с первосвященником Ехоядой – мы видим блистательный контрпример такого союза, пример царства, где царь и Божий человек не находятся в союзе.

По своему характеру **ПС** – набор независимых притч, в них, в отличие от **ГЭ**, нет ни развернутых психологических портретов, ни развития характеров или сюжета. Все эти эпизоды можно было бы расположить в любом порядке. Историческая ценность этих повествований невелика, но богословская значимость огромна. По сути, это развернутое, со множеством примеров, повествование о том, как Господь вмешивается в повседневную жизнь как отдельных людей, так и всего народа и государства, при этом мелочей нет. Важны и утонувший топор, и умерший ребенок, и выбор между жертвоприношениями Ваалу или Господу.

Собственно исторический материал – это дворцовые хроники (**ДХ**).



ДХ1: в Северном царстве происходит переворот, в результате которого к власти приходит Еху.

Этот эпизод описан достаточно подробно, хотя, казалось бы, он не имеет особого значения для Южного царства, на котором и сосредоточено внимание повествователя. Но все встанет на свои места, если мы обратим внимание на следующий переворот уже в Южном царстве, подготовленный священником Ехоядой.

ДХ2: Ехояда возводит на престол малолетнего Йоаша, который оказывается благочестивым царем и восстанавливает храм. Но он сам гибнет в результате другого переворота (о нем сказано предельно кратко).

Итак, наша рабочая гипотеза заключается в том, что именно здесь лежит ключевой момент нашего повествования: именно переворот Ехояды и правление Йоаша описаны со слов очевидцев. Более того, как показал наш анализ, все предшествующее повествование может быть наиболее логично объяснено, если считать, что оно писалось с целью оправдать или объяснить события именно этого царствования. Идеальная модель: царь прислушивается к человеку Божьему, который возвещает ему волю Господа, при этом главным его делом становится поддержание Иерусалимского храма в должном порядке – воплотилась именно в это время.

Соответственно получают свое объяснение все основные предшествующие элементы. Рассказы об установлении монархии показывают, зачем вообще нужен царь: первосвященник не справится с обязанностями политического лидера народа. Саул – идеальный пример царя, который нарушил послушание Божьему человеку Самуилу и потому был отвергнут. Давид, основатель династии, изображен, прежде всего, как всецело преданный Богу человек, не отвергавший пророков и стремившийся построить храм. Соломон – идеальный (кроме последних лет жизни) царь, затем следует череда царей неидеальных. Рассказ о пророках показывает, что бывает, когда царь отвергает пророков, и как слово Божье может воплощаться в жизнь вопреки воле царя, что сильно осложняет жизнь всему народу. Далее, наконец, оправдание переворота как еще одного средства скорректировать неправильное государственное устройство – и вот мы подходим к истории Ехояды и Йоаша.

Стоит предположить, что именно здесь и появляется КД, в это время и проживал первый автор, от которого берет начало эта традиция – об этом свидетельствует максимальный уровень вовлеченности и заинтересованности. Автор явно не вспоминает былые подвиги героев народных преданий, а описывает то, что ему хорошо знакомо по личным воспоминаниям или рассказам очевидцев. Более того, если бы после ДХ2 книга закончилась, она бы выглядела логичной и последовательной.

Но не закончилась история. Соответственно пришлось добавлять **Доп2** – истории прочих царей, которые мало интересуют повествовате-



ля. Разрушение Северного царства, в свою очередь, породило необходимость создать **Доп3** – рассуждение о гибели Самарии, ее причинах и последствиях. Это повествование как раз не выглядит как свидетельство очевидцев, оно слишком назидательное, эмоциональной вовлеченности тут не видно. Оно вполне могло быть добавлено в более поздние времена. Но шов внутри повествования здесь в любом случае вполне заметен.

ДХ3: Хизкия – благочестивый царь, он послушен пророку Исайе и он отражает нападение ассирийцев.

Это еще один благочестивый царь, подобный Йоашу, и можно предположить, что эта часть повествования создавалась при его дворе. Но в рассказе о нем, как и в рассказах о Давиде, мы видим много подробностей личных отношений, видим молитву Хизкии, подобную молитвам Давида, и не видим подробностей его царствования. Что касается степени близости повествователя к описываемым событиям, она значительно меньше, чем в случае с Йоашем. Иными словами, трудно предположить, что этот текст полностью сложился во времена Хизкии или вскоре после него.

ДХ4: преемники Хизкии были неблагочестивы, их грехи определили грядущее падение Иерусалима.

Этот материал очень близок к Доп1 и Доп2 в том отношении, что о царях сказано крайне скупо, и он похож на Доп3 по своей богословской насыщенности. Собственно, можно было бы и этот отрывок назвать «дополнительным», но все же он больше встроен в основное повествование и потому считается частью **ДХ**.

ДХ5: Йошия – последний благочестивый царь и настоящий наследник Давида. Он занимается восстановлением храма, в это время находят «свиток Закона», он устраивает его чтение при всем народе, возвращает празднование Пасхи. Он ввязывается в ненужное военное столкновение с Египтом и погибает.

Обычно именно с этим царем связывают сложение нашего повествования. «Свиток Закона» удобно отождествить со Второзаконием, поскольку именно эта книга представляет наиболее полное и систематическое изложение ветхозаветного Закона и потому что ее автора или авторов обычно отождествляют с КД (откуда и само название «Девтерономист»). Более того, Р. Фридман отождествляет Девтерономиста (не коллективного, а основного автора) с пророком Иеремией [7].

Трудно спорить с тем, что Йошия описан с максимальной вовлеченностью и сочувствием и что повествования о Давиде и Соломоне находят прямое соответствие в рассказе о его правлении. Но вместе с тем, если считать, что именно в это время начато наше повествование, то без объяснения останется слишком много предшествующего материала. В первую очередь, повествования о пророках (ПС) и рассказ о перевороте Еху (ДХ1) не находят практически никаких параллелей в его царствовании,



тогда как они прекрасно связываются с рассказом о Йоаше. По-видимому, мы имеем дело с очередным, но не главным этапом становления этого исторического нарратива.

ДХ6: при преемниках Йошии, неблагочестивых царях, вавилоняне осаждают, берут и разрушают Иерусалим. Ехояхин был освобожден из тюрьмы.

Повествование приходит к своему финалу. КД даже не дает развернутых оценок царям после Йошии, он просто сообщает, что они были дурны. Но судьба Иудейского царства понимается как уже окончательно решенная, эта часть, по сути, эпилог. Вполне логично предположить, что она была добавлена к повествованию, чтобы придать ему законченность, а завершающие слова об освобождении Ехояхина призваны дать хотя бы какой-то позитивный финал, притом что других положительных событий нет и не ожидается.

Данные археологии

Итак, у нас есть результаты нарративного анализа, и мы можем соотнести их с данными археологии. Раскопки на библейских землях ведутся давно и активно, и, хотя полного единства в оценках нет, можно подвести некоторые общие итоги, оставаясь в рамках если не консенсуса, то набора разумных и широко распространенных частных мнений. Что касается ранней израильской монархии, историю вопроса и его современное состояние прекрасно излагают Финкельштейн и Мазар [8, р. 108–139], при некоторых частных различиях во мнениях. Более новые данные можно посмотреть в сборнике, вышедшем в 2018 г. под редакцией З. Фарбера и Дж. Райта [9].

Здесь мы ограничимся кратким пересказом. Финкельштейн отмечает, что вопрос о существовании ранней единой монархии – своего рода краеугольный камень для традиционалистов. Согласно их представлениям, Библия аккуратно и достоверно описывает единое царство Давида и затем Соломона, достаточно мощное и централизованное, особенно при Соломоне. Задача, следовательно, сводится прежде всего к поиску археологических подтверждений этой модели, основанной на библейском тексте. Долгое время ключевыми считались раскопки в Мегиддо, городе, который укреплял Соломон. Более того, там даже были найдены строения, которые Й. Ядин интерпретировал как конюшни, что отлично совпадало с рассказом 3 Царств 9:19 о наличии у Соломона колесничного и конного войска.

Согласно Ядину, раскопки в Мегиддо показали хананейский город, его разрушение при Давиде, затем строительство нового при Соломоне и его разрушение, в свою очередь, при фараоне Шешонке I, что подтверждается как египетскими источниками, так и сообщением 3 Царств 14:25. Конюшни, впрочем, он датировал ранним IX в., т. е. временем царя



Ахава. Кроме того, городские ворота Мегиддо, построенные по тому же плану, что и в Хацоре и Гезере, доказывали существование единой строительной программы царя Соломона.

Но Финкельштейн отмечает, что вся эта датировка основана исключительно на желании подтвердить истинность библейского повествования. У археологов нет надежной привязки определенного типа керамики или других находок к X в., а датировка Ядина, по сути, основана на одном-единственном стихе из Библии. Но библейский автор явно писал спустя значительное время после правления Соломона и считать его абсолютным авторитетом вряд ли разумно. Кроме того, относящиеся к X в. археологические находки в самом Иерусалиме крайне скудны и не подтверждают гипотезы о существовании сильного централизованного государства (впрочем, мы должны помнить, что отсутствие свидетельств не есть свидетельство отсутствия).

Какие же временные привязки предлагает Финкельштейн для находок в Мегиддо? Он отмечает, что дворцы в Мегиддо построены с применением кирпичей с такими же отметками, что и дворцы Омри и Ахава в Самарии в IX в., и логично предположить ту же дату для дворцов Мегиддо. Такая же датировка предложена для находок в Изрееле, очень похожих на находки Мегиддо. Следовательно, дворцы в Мегиддо он датирует временем царя Ахава, тогда как в X в., в предполагаемую Соломонову эпоху, Мегиддо оставался ханаанским. Итак, Финкельштейн не сомневается в историчности Давида и Соломона, но не находит археологических свидетельств существования при них сильного единого государства, а следовательно, рассказы о них считает литературным вымыслом, хотя и содержащим, возможно, отдельные элементы более древнего происхождения, которые могли бы быть в дальнейшем переинтерпретированы. Например, в Голиафе он видит греческого гоплита-наемника из Египта VII в., что уже, конечно, недоказуемо – здесь мы вступаем на зыбкую почву произвольных допущений.

Повествование о единой монархии, с его точки зрения, появилось при царе Йошии во второй половине VII в. – этот праведный царь воспринимался как новый Давид, и потому было необходимо описать его предшественника с максимальной торжественностью (тут мы вполне совпадаем в оценках). И роскошный двор Соломона был описан, скорее всего, по воспоминаниям о царском дворе в Самарии VIII в., до ассирийского нашествия, включая визит царицы Южного царства Шевы с ее дарами, – он соответствует ассирийской торговле предметами роскоши с Аравией. А Ассирия расширила свои пределы в начале IX в., что и привело к созданию национальных государств, таких как Моав, Аммон или арамейское царство с центром в Дамаске. К этому же периоду логично будет отнести и возникновение Израильского (Северного) царства, считает Финкельштейн.



Как он отмечает, «Северный Израиль был многообразным государством и этим отличался от племенного или “национального” государства, которое мы находим в последующем в Иудее. Он состоял из нескольких разнообразных экосистем и разнородного населения. Обширные свидетельства – археологические и исторические – показывают, что самарийские холмы, сердцевина государства и место расположения столицы, были населены потомками оседлого и пастушеского населения второго тысячелетия. В северных низинах, долинах Изрееля и Иордана, сельское население состояло в основном из местных, аборигенных элементов, т. е. из сельских хананеев... этническое и культурное многообразие Северного Царства, которое также включало финикийские и арамейские элементы на севере и северо-востоке, может объяснить монументальность архитектуры Омридской династии, поскольку династии основателей, увлеченные территориальным расширением по окрестным землям, стремятся к легитимации. В случае с Омридами это было особенно важно, потому что в то же самое время по соседству возникало государство-конкурент в Дамаске. Контроль над населением “хананейской” долины и приграничных территорий на севере должен был оказаться важной задачей для израильских царей на Севере» [8, p. 150].

Единственной реальной «объединенной монархией» Финкельштейн считает ту, которая возникла ненадолго в начале IX в. и управлялась не из Иерусалима, а из Самарии, – это произошло после брака царицы Аталии и Ехорама из династии Давида [8, p. 152]. То есть она возникла как временная и крайне непрочная личная уния двух царств – Израильского и Иудейского, существовавших вполне самостоятельно, причем всерьез об Иудейском царстве, по его мнению, можно говорить разве что с VIII в. Но ему возражает Мазар: единая монархия существовала, пусть и недолгое время, в X в. [8, p. 161], после чего два этих царства развивались параллельно, пусть не равномерно: Израильское опережало своего южного соседа вплоть до своего разрушения в конце VIII в.

Что касается археологических данных, они действительно подтверждают, что в конце VIII в. Иерусалим значительно разросся, стал одним из самых крупных городов площадью в 70 гектаров и с населением в 10 000–12 000 человек, что примерно равнялось совокупному населению всей остальной Иудеи [8, p. 167]. Кроме того, он оказался единственным крупным городом в регионе, который избежал ассирийского завоевания.

Зачем же понадобилось «изобретать» историю древней единой монархии? Финкельштейн предполагает, что она отражает суть политики царя Йошии, который устанавливает строгое единобожие и стремится интегрировать в свое государство территории Северного царства. Как это и было принято в древности, эта программа подается как восстановление изначального, должного порядка вещей.



Мазар оспаривает конкретные датировки Финкельштейна и его частные выводы, в которых он видит желание максимально дистанцироваться от традиционного взгляда, согласно которому Давид создал могучую и единую монархию [8, р. 117–139]. Ключевое значение для него имеет нашествие Шешонка I на Ханаан, поскольку оно достаточно надежно датируется 920 г., согласно египетским источникам. С этим нашествием можно связать археологические слои, показывающие следы разрушения, но важно еще и другое. Поскольку это событие описано и в 14-й главе Третьей книги Царей, мы можем быть уверены, что повествования о раннемонархическом периоде не являются сплошным вымыслом, что автор окончательной версии пользовался устными преданиями или письменными источниками, отражавшими реальные исторические события.

Египетские источники не упоминают Иерусалим, но, как известно, отсутствие свидетельства не есть свидетельство отсутствия. Мазар, наряду со многими другими археологами, связывает с Соломоновой эпохой «строения из камней, выложенных ступенчатыми рядами» (Stepped Stone Structure) и считает, что во времена Давида город мог занимать территорию примерно в четыре гектара, а при Соломоне, когда и были воздвигнуты эти строения, расширяться до 12 гектаров. Он приходит к следующему заключению: «Такой город нельзя представить столицей большого государства, как оно описано в Библии, но он вполне мог служить базой для местных правителей вроде Давида и Соломона, если мы только правильно определим природу их царской власти и государственности» [10, р. 129]. И, к сожалению, никакие раскопки невозможны в обозримом будущем на территории Храмовой горы – именно там, где должен был располагаться центр города при Давиде и Соломоне.

В результате Мазар, куда менее радикальный критик, чем Финкельштейн, делает такие выводы.

Значительная часть повествований о Давиде и Соломоне представляет собой литературный вымысел (в частности, рассказы о завоеваниях в Заиорданье и о визите царицы Савской, а в особенности о величии и великолепии Соломонова двора). Вместе с тем неразумно было бы полностью отвергать существование единой монархии, как это делают некоторые историки. Мазар отмечает, что развитие человеческих обществ не обязательно происходит линейно, от более примитивного к более развитому устройству, и что талантливый харизматичный лидер – такой, как Давид, – действительно мог создать некоторое политическое образование, пусть и неустойчивое. В качестве параллели он приводит, как уже было сказано, Лабаю из Шехема XIV в. – он контролировал обширную территорию и представлял угрозу для Мегиддо и Гезера, как мы знаем по Амарнскому архиву.

Следовательно, предполагает Мазар, вполне можно представить себе, как такой лидер во главе небольшого, но хорошо подготовленного военного отряда объединяет под своей властью значительную часть



территории Ханаана. Ему могли подчиняться как потомки местных хананейских племен, так и израильтяне. Единственная сила, которая явно не была ему подконтрольна, – города-государства филистимлян на побережье, самобытные и достаточно хорошо укрепленные, как нам подсказывают археологические находки. Это государство на самой ранней стадии своего развития, его столица – аналог средневекового замка, окруженного небольшим городом. Правитель обитает в замке, но так или иначе контролирует довольно обширную территорию. Кстати, нашествие Шешонка можно объяснить как реакцию Египта на возникновение такой самостоятельной силы на его границах.

Упоминание Давида в арамейской надписи из Дана подчеркивает, что преемственность израильской государственности с его правлением признавалась и окрестными народами даже полтора века спустя. То есть рассказы о нем не могли быть просто художественным вымыслом последующих времен. Соломонова строительная программа не доказана для Мегиддо и других городов, как это полагала школа Олбрайта и Ядин, но вполне подтверждается находками в Иерусалиме.

Попытка реконструкции

Итак, у нас есть несколько моделей ранней монархии (Давида и Соломона). Если отбросить крайности (все было строго так, как описано в Библии, или ничего вообще не было, это выдумки персидского периода), можно выделить три основных модели, которые уже в общих чертах обсуждались выше. Можно назвать их по именам ученых, которые полно и адекватно описали эти модели, хотя, разумеется, каждой придерживается не один человек (более подробно точки зрения по этому вопросу были изложены в предыдущих статьях данной серии).

Тантлевский: существовала обширная и мощная империя Давида. Эта точка зрения близка к традиционной, но она не игнорирует данные археологии, в отличие от фундаменталистского подхода.

Мазар: существовало раннее государство, достаточно нестабильное и связанное с личной харизмой Давида. Эта точка зрения может быть названа средней.

Финкельшетйн: Давид – исторический персонаж, но практически все рассказы о нем и Соломоне отражают реалии и идеологию значительно более позднего времени. Эта точка зрения близка к ультракритической, но она, как и модель Тантлевского, избегает радикальных выводов.

Какую модель выбрать? Зачастую выбор совершается по модели «мне так кажется» или «мне так больше нравится», особенно если учесть, что история Древнего Израиля имеет огромное значение для самых разных групп людей, объединенных по национальному, политическому, религиозному и иным признакам. Это далеко не нейтральный по своим последствиям выбор.



Естественным выглядит желание выбрать среднюю из трех приведенных позиций (Мазара) именно потому, что она средняя. Но можно ли как-то обосновать этот выбор?

Исходя из проведенного выше анализа, можно предложить такую модель возникновения израильской государственности, которая не противоречила бы существующим археологическим данным и в то же время предлагала бы наиболее убедительное объяснение наибольшему количеству наблюдаемых нами фактов. При этом мы будем отталкиваться от текстов Книг Царств, но не будем воспринимать их ни как фактически точное повествование о происшедших событиях, ни как заведомый вымысел, не имеющий отношения к тому, что было в реальности.

Итак, к концу II тысячелетия до н. э. (времена Саула и Давида) на территории Ханаана не было ни централизованного государства в собственном смысле слова, ни централизованного монотеистического культа. На ней проживали разные племена, точно оценить, какие именно из них и в какой степени ощущали свою принадлежность к Израилю, едва ли представляется возможным, потому что дошедшие до нас тексты излагают точку зрения племени Иуды, притом через призму более поздней идеологии единой монархии с централизованным монотеизмом.

По-видимому, в разных племенах могли возникать своего рода вождества – промежуточные социальные структуры, характерные для многих регионов земли. Собственно, это протогосударственные образования, основанные на кровном родстве и личных отношениях, а не на устойчивых общественных институтах. Все, что мы читаем об истории Саула и Давида вплоть до его воцарения в Иерусалиме, очень напоминает именно такие вождества, если только отвлечься от представлений о сильной государственной власти во времена Соломона и об историях Саула и Давида как о необходимой его предыстории.

Ни одно такое вождество, разумеется, не могло претендовать на власть над всей территорией Ханаана и всеми его племенами, хотя успешные походы могли приводить к тому, что им подчинялась значительная территория. Но это подчинение не было устойчивым, малейшее ослабление вело к тому, что подчиненные племена и поселения возвращали себе независимость, как мы и видим это в истории о мятежах во времена Давида и о распаде единства после правления Соломона.

По-видимому, Саул и Давид – главы подобных вождеств, возникших соответственно в племенах Вениамина и Иуды. Период их соперничества завершился победой Давида, которому в той или иной форме могли подчиниться вениамитяне и часть других племен, но вениамитяне в силу своей географической близости (а может быть, и общности родства), сохраняя память о своей былой независимости, были для племени Иуды ближе и важнее прочих северных племен.



Поэтому родовые предания вениамитян, связанные с Саулом и его потомками, были включены в иудейский эпос.

Отношения Давида и Саула, а также их потомков, сложны и драматичны: здесь есть место и подчинению, и договоренностям, и открытой вражде, и милосердию, и даже сердечной дружбе между Давидом и Ионафаном. Но в конечном счете, утверждает повествователь, выбор между двумя центрами власти сделал Бог, и только после этого, кстати, Давид около 1000 г. до н. э. или несколько позднее решил сделать свою новую столицу – Иерусалим – культовым центром. Это было нужно для того, чтобы неустойчивое вожжество начало превращаться в организованное государство, но говорить о централизованном монотеизме на этот момент все же рано.

В последующие времена предания о Сауле могли оказаться идеологической поддержкой для переселенцев из Северного Царства в Южное, т.е. Иудейское. Им было важно объяснить: не всегда на престоле были цари из племени Иуды, единство Израиля предполагало и другую возможную династию, которая не состоялась из-за личных недостатков ее основателя. Следовательно, иудеи не составляют какую-то особую «касту господ», все племена по сути своей равны, просто в силу определенных причин власть принадлежит династии Давида, так решил Бог.

Ни одно другое племя, кроме вениамитян, не оставило такого следа в эпосе иудеев, поэтому можно заключить, что сколь-нибудь устойчивого единого государства двенадцати колен не существовало. Это, впрочем, не исключает того, что протогосударство во главе с Давидом или его преемниками временами контролировало некоторые территории, где они проживали, и собирало с них дань.

Рассказ о золотом веке во времена Соломона никаких подтверждений и объяснений не находит и может быть сочтен литературным вымыслом.

О возникновении Северного (Израильского) царства наше повествование сообщает крайне мало, что естественно – согласно официальной иудейской точке зрения, оно было всего лишь мятежной областью, отделившейся от единой монархии. Но, судя по всему, жители и правители самого Северного царства никоим образом так себя не воспринимали. Их отношения с Южным царством описываются такими же разнообразными и исполненными драматизма, как некогда отношения Саула и Давида, и, по-видимому, можно говорить о них как о двух соседних (прото)государствах, которые временами воевали, временами сотрудничали и заключали союзы друг с другом, равно как и с другими окрестными народами и государствами.

Восстанавливать раннюю историю Северного царства приходится не по библейским источникам, поэтому здесь о ней мы говорить подробно не будем, достаточно будет упомянуть книгу того же Финкельштейна [11], посвященную этой реконструкции. Он, опираясь на археологические находки, приходит к выводу о том, что Северное царство возникло



вполне самостоятельно от Южного и даже раньше него. Согласно его модели, эта территория, прежде принадлежавшая хананейским городам-государствам, была заселена новыми племенами (по всей видимости, израильтянами) в X в. (можно отметить, что Финкельштейн довольно сильно «омолаживает» события древней израильской истории, и с этими датировками многие не согласятся). Общность происхождения, по-видимому, оставалась в памяти жителей обоих царств и облегчила интеграцию переселенцев после ассирийского нашествия.

Далее, согласно Финкельштейну, северные племена объединились в протогосударство, эволюционировавшее в полноценную монархию, с центром сначала в Тирце, а затем в Самарии. В дальнейшем расцвет этого государства приходится на правление династии Омридов (середина IX в.), из которых самым успешным можно считать Ахава – образец нечестивого царя для нашего повествователя. Не считая споров о хронологии (для этого периода уже не таких радикальных), можно сказать, что в целом с этой картиной согласны все исследователи, кроме радикальных минималистов, и она к тому же вполне соответствует библейскому повествованию.

При этом наш источник, т. е. Книги Царств, отражают точку зрения Южного, а не Северного царства. Он описывает историю Северного царства в самых общих чертах и делает это в полном соответствии со своей идеологией: само его существование есть отступление от идеала единой израильской монархии.

Любое историческое повествование в значительной мере «опрокидывает в прошлое» ситуацию того периода, когда оно составляется. И история изначально единой монархии сделалась актуальной после того, как Северное царство было в конце VIII в. разрушено ассирийцами, а Южное, напротив, вступило в эпоху процветания. С одной стороны, ассирийская империя, как отмечается практически всеми историками, способствовала торговле и экономическому росту. С другой стороны, бурный рост поселений в Иудее, начавшийся в этот период, может отчасти объясняться массовым переселением жителей уничтоженного Северного царства на территорию Южного.

Идеологией, которая объединила прежних обитателей Южного царства и новых переселенцев с Севера, стал яхвизм. По всей вероятности, примерно в это время централизация культа в Иерусалиме с его уникальным храмом и стала насаждаться как необходимое условие поклонения Господу. При этом на остальном пространстве страны сохранялись как другие культы (Ваала и Астарты библейского текста), так и альтернативные святилища (их существование надежно подтверждено раскопками в Тель-Араде).

Ключевыми фигурами в этом процессе были цари Хизкия (вторая половина VIII в.) и Йошия (конец VII в.). При Хизкии, собственно, нача-



лась интеграция северян, при Йошии, по-видимому, Иерусалимский храм был не только отремонтирован, но и окончательно провозглашен единственной святыней. Яхвизм сложился окончательно как централизованный монотеизм. Разумеется, полностью он был принят в этом качестве только в Иерусалиме, но Йошия активно насаждал его на остальных подконтрольных ему территориях. После его смерти эта политика не была поддержана его продолжателями, зато в памяти храмовых служителей он остался образцовым царем, и повествования о Давиде и Соломоне теперь прочитывались и пересказывались ими как рассказ о наидостойнейших предшественниках достойного царя. Примерно во время жизни Йошии или сразу после него КД завершил свой труд, к которому потом были добавлены известия о разрушении Иерусалима и об улучшении положения Ехояхина. Так, по-видимому, возникли Книги Царств, которые мы знаем.

Единая монархия как проект

Так существовала ли единая израильская монархия «на самом деле»? Пожалуй, однозначный ответ на этот вопрос дать трудно, сначала нужно определиться с терминами. Например, Р. Кратц пишет: «Не историческая реальность или возможность объединенного царства “Израиля”, но скорее утрата монархии и израильской идентичности в 722 г. до н. э. привели к созданию новой идентичности – библейского “Израиля”» [12, р. 505]. Радикальное заявление! Ведь если какое-то явление оказалось актуализировано в последующие времена новыми идеологами, это вовсе не значит, что его не существовало. Археология не подтверждает существование единой монархии, но и не опровергает его, а тексты... тексты интерпретируются слишком по-разному.

Так что мы называем «единой монархией»? Безусловно, во времена Давида и его ближайших преемников не существовало суверенного государства в том виде, в каком они существуют сегодня, с признанной на международном уровне и полностью контролируемой территорией, с развитым чиновным аппаратом, постоянной армией, системой налогообложения и финансов, с формальным гражданством, устойчивой самоидентификацией населения и т.д. Но на рубеже II–I тысячелетий до н. э. такие государства вообще не могли существовать в Сиро-Палестинском регионе.

При этом, по-видимому, существовало общее экономическое и культурное пространство, было представление о близком родстве племен (отраженное в Книге Судей, которую мы здесь не разбираем), могли возникать ситуации, когда тот или иной вождь (к примеру, Давид) временно контролировал значительные территории. Именно этот опыт совместного проживания и сотрудничества, не исключавшего, впрочем, войн и прочих конфликтов, способствовал интеграции переселенцев с Севера в жизнь Южного царства начиная с конца VIII в.



Представления о единой монархии были, помимо всего прочего, идеологическим инструментом этой интеграции. Если кратко сформулировать основные тезисы этой идеологии, они будут звучать примерно так:

- Мы, израильтяне – народ Яхве, мы должны исполнять волю Яхве и держаться вместе.

- Идеальный общественный строй для нас – свободный союз племен под управлением избранных Яхве пророков и вождей, но практика показала, что он неосуществим.

- Монархия – второй по степени предпочтительности общественный строй. Мы единый народ, и монархии лучше быть единой. Единство монархии подтверждается единым святилищем Яхве в Иерусалиме.

- Царь, исполняющий заветы Яхве и слушающий пророков, приносит процветание себе и своему народу, в противном случае их ждут бедствия.

Соответственным образом были изложены предшествующие события, подобно тому как в официальной советской истории все воспринималось через идеологию классовой борьбы, а события древности понимались как предыстория социалистической революции и создания СССР. Подобным проектом можно считать и единую монархию, состоящую из иудеев и вениамитян (повествования об их единстве могли быть оформлены во времена Йоаша) и присоединившихся к ним переселенцев с Севера (во времена Хизкии). Окончательно эта идеология могла быть оформлена во времена Йошии.

При этом стоит отметить один парадокс. Как сформулировал основную точку зрения ученых последних десятилетий Д. Флеминг, «название Израиль не могло использоваться в царстве со столицей в Иерусалиме в девятом и восьмом веках, когда это название связывалось исключительно с его северным соседом» [13, р. 518]. И тут же он отмечает два факта, которые видимым образом противоречат этому заключению: в библейских повествованиях о временах Саула и Давида это название прочно ассоциируется с единым народом, и точно так же это выглядит в первой части Книги Исаяи, написанной в те времена, когда Северное царство вполне себе процветало.

Сам Флеминг приводит следующий пример из новейшей истории: название Китай относится одновременно к огромной стране на континенте и к сравнительно небольшой на острове Тайвань, причем для того и другого государства эта идентификация принципиальна. Но, как мы прекрасно понимаем, это становится желательным и вообще возможно лишь в том случае, когда две страны имеют некую общую культуру, сходную (пусть и не одинаковую) идентичность. Мы не знаем, как будут развиваться дальше отношения между Пекином и Тайбэем, суждено ли им когда бы то ни было объединиться в одном государстве, не знаем, каким может быть это объединение и к чему оно может привести. Но мы видим, что обе столицы настаивают, что именно они представляют правильную версию «китайской идеи».



И в самом деле, на протяжении истории далеко не всегда все носители китайской культуры проживали в одном и том же государстве. Более того, сами границы этого «китайского мира» во многом определяются политической историей: тибетская или уйгурская культуры, несомненно, не ближе к китайской, нежели корейская или вьетнамская, но Тибет и Синьцзян входят в состав материкового Китая, а Корея и Вьетнам нет.

Переводя эту параллель на язык библейской истории, мы можем предположить, что единая монархия была не столько реальностью X в. до н. э., сколько проектом, который уже тогда воспринимался как возможность, а с конца VIII в., когда было разрушено Северное царство, – как необходимость. Этот проект был основан на несомненной культурной, в том числе и религиозной, общности племен, составлявших население этих двух царств (общность не означает полной идентичности). Глядя из того времени, когда из двух царств осталось только одно (после 722 г. до н. э.), повествователи вполне естественным образом отождествляли древнюю историю именно с Южным царством и считали его и законным носителем единой израильской культуры, и естественным наследником древних царей и героев.

В заключение можно привести несколько парадоксальную цитату из книги А. Уилсона: «Что делать с текстами, которые представляют не-исторические события так, чтобы они выглядели историческими? Можем ли мы “делать историю” на материале текстов, которые описывают события и личности, для которых не обнаруживается фактических соответствий? Можем ли мы заниматься историческими исследованиями, которые относились бы к завоеванию Ханаана Иисусом Навином или к убийству Эхудом Моавского царя Эглона, – только два примера? Полагаю, что можем. Но наше историческое исследование в таком случае породит не повествование о победах Иисуса или о Эхуде как судьбе. Библия уже содержит такие нарративы. Напротив, наша работа будет посвящена исследованию этих текстов как источников, говорящих о культурах, внутри которых и ради которых они возникли как литературные произведения, и таким образом упрочат наше понимание истории древнего израильского или иудейского общества и его жизни, как это произошло с недавними работами по Давиду и израильской монархии» [14, p. 48].

Иными словами, мы не всегда можем в точности понять, что именно происходило три-четыре тысячелетия назад. Но мы можем попробовать разобраться, почему именно эти события остались в памяти того или иного общества и почему о них рассказывали именно таким образом. И в этом уже будет огромная ценность для историков и представителей других гуманитарных дисциплин.

На этом представленную читателю серию из шести статей можно считать завершённой.



Литература

1. Десницкий А. С. История Древнего Израиля как современная проблема. *Ориенталистика*. 2019;2(1):134–149. DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-1-134-149](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-1-134-149).
2. Десницкий А.С. История Древнего Израиля: принципы реконструкции. *Ориенталистика*. 2019;2(2):399–420. DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-2-399-420](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-2-399-420).
3. Десницкий А. С. Сколько было монархий в Древнем Израиле? Постановка проблемы. *Ориенталистика*. 2020;3(1):15–30. DOI: [10.31696/2618-7043-2020-3-1-15-30](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2020-3-1-15-30).
4. Десницкий А. С. Царь Давид между мифом и историей. *Ориенталистика*. 2019;2(3):710–723. DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-3-710-723](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-3-710-723).
5. Десницкий А.С. Монархии в Древнем Израиле: методика нарративного анализа. *Ориенталистика*. 2020;3(2):323–347. DOI: [10.31696/2618-7043-2020-3-2-323-347](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2020-3-2-323-347).
6. Grabbe L. L. *Ancient Israel. What Do We Know and How Do We Know It?* London, New York: Bloomsbury T&T Clark; 2007.
7. Фридман Р. *Как создавалась Библия*. М.: ЭКСМО; 2011.
8. Finkelstein I., Mazar A. *The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel*. Atlanta: SBL; 2007.
9. Farber Z. I., Wright J. L. (eds) *Archaeology and History of Eighth-Century Judah*. Atlanta: Society of Biblical Literature; 2018.
10. Ramsey G. W. *The Quest for the Historical Israel. Reconstructing Israel's Early History*. London: SCM; 1981.
11. Finkelstein I. *The Forgotten Kingdom: The Archaeology and History of Northern Israel*. Atlanta: Society of Biblical Literature; 2013. DOI: [10.5860/choice.51-5759](https://doi.org/10.5860/choice.51-5759).
12. Kratz R. G. Prophetic Discourse on Israel. In: Farber Z. I., Wright J. L. (eds). *Archaeology and History of Eighth-Century Judah*. Atlanta: Society of Biblical Literature; 2018. P. 503–515.
13. Fleming D. E. Israel and the Jerusalem Temple in the Time of Two Kingdoms. In: Farber Z. I., Wright J. L. (eds). *Archaeology and History of Eighth-Century Judah*. Atlanta: Society of Biblical Literature; 2018. P. 517–527.
14. Wilson I. D. History and the Hebrew Bible: Culture, Narrative, and Memory. *Brill Research Perspectives in Biblical Interpretation*. 2018;3(2):1–69. DOI: [10.1163/24057657-12340012](https://doi.org/10.1163/24057657-12340012).

References

1. Desnitsky A. S. The history of Ancient Israel as a modern problem. *Orientalistica*. 2019;2(1):134–149. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-1-134-149](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-1-134-149).
2. Desnitsky A. S. Criteria and methods for reconstructing the events of the history of the Ancient Israel. *Orientalistica*. 2019;2(2):399–420. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-2-399-420](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-2-399-420).
3. Desnitsky A. S. How many monarchies were there in Ancient Israel? Identifying and stating the Problem. *Orientalistica*. 2020;3(1):15–30. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2020-3-1-15-30](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2020-3-1-15-30).
4. Desnitsky A. S. King David: myth and history. *Orientalistica*. 2019;2(3):710–723. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-3-710-723](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-3-710-723).



5. Desnitsky A. S. Methods of the narrative analysis: monarchies in the Ancient Israel. *Orientalistica*. 2020;3(1):323–347. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2020-3-2-323-347](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2020-3-2-323-347).

6. Grabbe L. L. *Ancient Israel. What Do We Know and How Do We Know It?* London, New York: Bloomsbury T&T Clark; 2007.

7. Friedman R. *Who Wrote the Bible?* 2nd ed. New York: HarperCollins; 1997.

8. Finkelstein I., Mazar A. *The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel*. Atlanta: SBL; 2007.

9. Farber Z. I., Wright J. L. (eds) *Archaeology and History of Eighth-Century Judah*. Atlanta: Society of Biblical Literature; 2018.

10. Ramsey G. W. *The Quest for the Historical Israel. Reconstructing Israel's Early History*. London: SCM; 1981.

11. Finkelstein I. *The Forgotten Kingdom: The Archaeology and History of Northern Israel*. Atlanta: Society of Biblical Literature; 2013. DOI: [10.5860/choice.51-5759](https://doi.org/10.5860/choice.51-5759).

12. Kratz R. G. Prophetic Discourse on Israel. In: Farber Z. I., Wright J. L. (eds). *Archaeology and History of Eighth-Century Judah*. Atlanta: Society of Biblical Literature; 2018. P. 503–515.

13. Fleming D. E. Israel and the Jerusalem Temple in the Time of Two Kingdoms. In: Farber Z. I., Wright J. L. (eds). *Archaeology and History of Eighth-Century Judah*. Atlanta: Society of Biblical Literature; 2018. P. 517–527.

14. Wilson I. D. History and the Hebrew Bible: Culture, Narrative, and Memory. *Brill Research Perspectives in Biblical Interpretation*. 2018;3(2):1–69. DOI: [10.1163/24057657-12340012](https://doi.org/10.1163/24057657-12340012).

Информация об авторе

Десницкий Андрей Сергеевич, доктор филологических наук, профессор РАН, ведущий научный сотрудник отдела истории и культуры Древнего Востока, Институт востоковедения РАН; Российская академия народного хозяйства и государственной службы Российской Федерации, г. Москва, Российская Федерация.

Information about the author

Andrey S. Desnitsky, Ph. D. habil. (Philol.), Professor, Senior Research fellow, Department of Ancient Orient, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 1 февраля 2020 г.
Одобрена рецензентами: 20 июня 2020 г.
Принята к публикации: 14 июля 2020 г.

Article info

Received: February 1, 2020
Reviewed: June 20, 2020
Accepted: July 14, 2020

Надпись Рамсеса III и Троянская война: историография проблемы и вопросы научного приоритета

А. В. Сафронов

*Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9385-8441>, e-mail: safronov1477@yandex.ru*

Резюме: в статье рассматривается проблема перевода и интерпретации строк 51–52 надписи 5-го года правления Рамсеса III в Мединет Абу в российской историографии. Впервые привлек внимание к этой надписи советский ученый-филолог В. Л. Цымбурский (1957–2009), высказав предположение, что в ее 51–52 строках содержится упоминание о Троянской войне, однако, не владея древнеегипетским языком, он не аргументировал свою гипотезу должным образом. Затем последовали многолетние исследования надписи 5-го года правления Рамсеса III в отечественной тематической литературе, не давшие, однако, желаемых результатов. В 2006 г., а затем еще раз, в 2019 г., автор исследовал надпись *de visu* и предложил свою интерпретацию: «(51) Северные чужеземья затрепетали в своих телах, а именно пелесет, текер [и турша], (52) землю которых разорили. Их души пришли, будучи близкими к своему концу». Автор объясняет исторический контекст египетского сообщения и возможность сопоставления данного фрагмента с греческой эпической традицией о Троянской войне.

Ключевые слова: Рамсес III, надпись 5-года правления; Мединет Абу; «народы моря»; Троянская война, историография

Для цитирования: Сафронов А. В. Надпись Рамсеса III и Троянская война: историография проблемы и вопросы научного приоритета. *Ориенталистика*. 2020;3(3):644–661. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-3-644-661.

The Ramses III's inscription and the Trojan War: towards the historiography of the discussion

A. V. Safronov

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

Abstract: the article discusses the translation and interpretation of lines 51–52 from the Medinet Abu inscription, which dates to the 5th year of the reign of Pharaoh



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





Ramses III. For the first time, this inscription drew the attention of the Soviet classicist Vadim Tsymbursky (1957–2009). In 1994 he suggested that lines 51–52 comprise a mention of the Trojan War. However, Tsymbursky did not read Ancient Egyptian and therefore he was not in a position to bring forward a sufficient argument to confirm his suggestion. Russian scholars in the recent years have produced a series of expert studies regarding the topic in question, which, however, have neither confirmed nor rejected the Tsymbursky hypothesis. In 2006, and subsequently in 2019, the author of the present article examined *de visu* the inscription in question and offered a new interpretation: “(51) Northern foreign lands trembled in their bodies, namely: peleset, teker [and tursha], (52) whose own land was ravaged. Their souls approached their end”. The author puts the Egyptian message into a clear historical context and justifies the possibility to compare the contents of these lines with the Greek epic tradition of the Trojan War.

Keywords: Ramses III, Pharaoh, inscription of the 5th year of his reign; Medinet Abu; Sea Peoples; Trojan War, historiography, Russian

For citation: Safronov A. V. The Ramses III's inscription and the Trojan War: towards the historiography of the discussion. *Orientalistica*. 2020;3(3):644–661 (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-3-644-661.

Введение

В 1994 г. В. Л. Цымбурский опубликовал в журнале «Восток» статью «Греки в походах “народов моря”? (Египетские маргиналии к теме Троянской войны)», в которой попытался сопоставить сведения греческой эпической традиции о Троянской войне как с археологическими данными Эгейды и Восточного Средиземноморья, так и с древневосточными письменными источниками [1, с. 39–58]. Помимо прочего, исследователь привлек к рассмотрению фрагмент надписи 5-го года правления Рамсеса III из его заупокойного храма в Мединет Абу (рис. 1). По мнению В. Л. Цымбурского, этот текст содержал реминисценции о военном конфликте на северо-западе Анатолии, который в греческой эпической традиции отразился в цикле преданий о Троянской войне. Гипотеза В. Л. Цымбурского дала начало многолетним исследованиям надписи 5-го года правления Рамсеса III в отечественной тематической литературе¹. В данной статье я хотел бы описать историю изучения этого текста с позиций египтолога, что, вероятно, сможет облегчить заинтересованным читателям понимание как этапов его развития, так и вклада в дискуссию тех или иных исследователей².

¹ За рубежом результаты этой дискуссии, к сожалению, практически неизвестны. См. мою статью в сугубо египтологическом журнале: [2, р. 311–318].


² Ср. также обзор дискуссии в отечественной историографии в статье А. А. Немировского [3, с. 24–33].



Рис. 1. Строки 51–52 надписи 5-го года правления Рамсеса III в Мединет Абу. Фото автора

Fig. 1. Lines 51–52 of Ramses III's 5th year inscription from Medinet Habu. Photo by the author

Материалы исследования

Как уже упоминалось, впервые надпись 5-го года правления Рамсеса III была привлечена к теме Троянской войны В. Л. Цымбурским в 1994 г.³ В факсимильном издании Чикагского университета текстов Мединет Абу интересующий нас фрагмент текста выглядит как $m \overset{(51)}{jry} \overset{(52)}{h3s.wt} \overset{(51)}{m\dot{h}.t.wt} \overset{(51)}{nwt} m \overset{(51)}{h^c.w} = sn m Prst.w \overset{(51)}{Tkk[r.w.....]} \overset{(52)}{fdk.w} [t3] = sn jw b3 = sn skm(.w)$ [5, табл. 28] (рис. 2). Однако В. Л. Цымбурский и консультировавшие его египтологи А. К. Виноградов и Ю. А. Рознатовский не видели этой монографии⁴ и использовали иероглифическую транскрипцию надписи К. Китчена [6, с. 25:4–6], где британский египтолог произвольно реконструировал лакуну в конце строки 51 как  (рис. 3). Опираясь на эту реконструкцию, В. Л. Цымбурский и его консультанты транслитерировали конец строки 51 – начало строки 52 как « $t\dot{k}k3/r3 iw/_{(52)} fdq.w t3.sn$ »⁵ и перевели данную фразу как «текра⁶, чью страну кто-то разорил» [1, с. 51–52; 4, с. 224]. При этом они указали, что суффиксальное местоимение 3-го лица мно-

³ Позднее результаты этой статьи были включены в совместную монографию В. Л. Цымбурского и Л. А. Гиндина [4, с. 224].

⁴ Это следует из текста статьи, где В. Л. Цымбурский прямо говорит, что пользовался только изданием К. Китчена [1, с. 51–52].

⁵ Транслитерация В. Л. Цымбурского передана без изменений.

⁶ В данной статье этот этноним передается как *текер*.

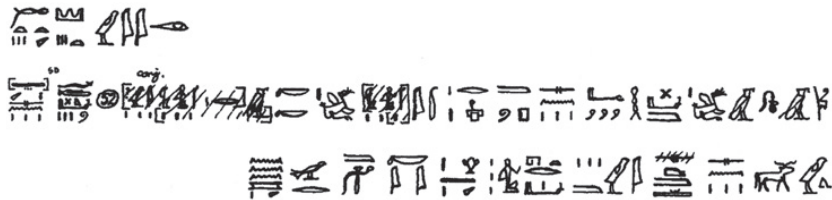


Рис. 2. Строки 51–52 надписи 5-го года правления Рамсеса III в Мединет Абу в иероглифической транскрипции К. Китчена [6, р. 25:4–6]

Fig. 2. Lines 51–52 of Ramses III's 5th year inscription from Medinet Habu. Hieroglyphic transcription by K.A. Kitchen [6, с. 25:4–6]

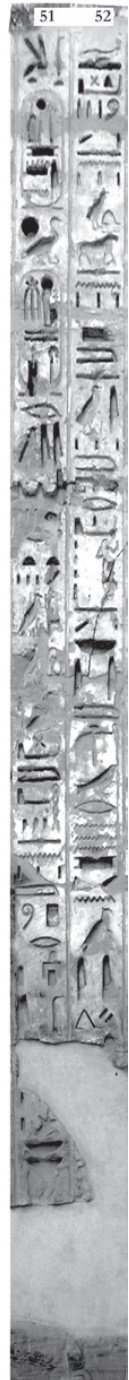




Рис. 3. Строки 51–52 надписи 5-го года правления Рамсеса III в Мединет Абу в факсимильном издании Восточного института Чикагского университета [5, tabl. 28]

Fig. 3. Lines 51–52 of Ramses III's 5th year inscription from Medinet Habu. Facsimile reproduction by Chicago Oriental Institute [5, pl. 28]

жественного числа $-w$ (I I I) в новоегипетском языке использовалось для построения неопределенно-личного предложения, и предложили видеть в восстановленной ими фразе безличную глагольную конструкцию $jw\ fdk=w$.

Основываясь на этом переводе, В. Л. Цымбурский выдвинул гипотезу, согласно которой в надписи речь шла о разорении страны *текер*. Последних он, как и ранее ряд других исследователей, сопоставлял с обитателями Трояды тевкрами. Поэтому в неназванных в надписи Рамсеса III врагах *текер*, опустошивших их земли, исследователь видел греков-ахейцев, а в надписи 5-го года правления этого фараона – египетскую реминисценцию Троянской войны. По его мнению, она разразилась не при Рамсесе III, но еще в 1219 г. до н.э. при фараоне Мернептахе, когда на Египет обрушилась первая волна «народов моря», состоявшая из ахейцев и обитателей западной Анатолии тирсенов и ликийцев. Оскудение же Трояды после войны, согласно В. Л. Цымбурскому, привело спустя годы к участию тевкров в начале XII в. до н.э. во второй волне «народов моря» [1, с. 52; 4, с. 224–225].

К сожалению, эта красивая гипотеза оказалась уязвимой, прежде всего, с позиций грамматики египетского языка. В. Л. Цымбурский и его консультанты, опираясь на иероглифическую транскрипцию К. Китчена, неправильно транслитерировали конец строки 51 – начало строки 52 надписи как $jw\ fdk=w$. Однако сам К. Китчен гипотетически восстанавливал в лакуне статив $jw=w\ fdk.w$ [6, р. 25:5–6]⁷. Очевидно, что знак I I I (Z_2) в реконструкции К. Китчена (рис. 3) после вспомогательного глагола I I I является подлежащим, выраженным суффиксальным местоимением $-w$ 3-го лица множественного числа в стативной конструкции $jw=w\ fdk.w$. Соответственно, гипотеза В. Л. Цымбурского и его консультантов о безличной форме $jw\ fdk=w$ ошибочна. Кроме того, исследователи не знали, что сама реконструкция К. Китченом

⁷ К. Китчен считал, что между предикатом в стативе $fdk.w$ и дополнением $t3=sn$ был пропущен предлог $-m$, о чем свидетельствует его более поздний перевод – «they [were] cut off <from> their land» [7, р. 22]. Впрочем, гипотеза о пропуске предлога $-m$ выдвигалась и прежде [8, р. 30].



лакуны в конце строки 51 некорректна, поскольку не учитывает реального размера поврежденной части надписи [9, с. 941–943]⁸.

К недочетам гипотезы В. Л. Цымбурского следует отнести и то, что этноним *пелесет*⁹, который упоминается вместе с *текер*, фактически оказывается выброшенным из общего контекста данного фрагмента надписи. Зачем египетским писцам специально было выделять в тексте *текер* и акцентировать внимание на разорении их земли, полностью игнорируя при этом *пелесет*?¹⁰ Не проще ли предположить, что под беспокойными северными землями в надписи подразумеваются и *пелесет*, и *текер* вместе?¹¹

В 2001 г. А. А. Немировский, соединив упомянутую выше транслитерацию В. Л. Цымбурского с английским переводом Дж. Брэстеда¹², постарался модифицировать гипотезу об отражении Троянской войны в надписи 5-го года правления Рамсеса III [10, с. 13–15]. В ошибочно транслитерированной В. Л. Цымбурским фразе *jw fdk=w t3=sn* он предложил видеть обычную активную форму *jw fdk=w* с прямым дополнением *t3=sn*. Соответственно, суффиксальное местоимение *-w* А. А. Немировский отнес к этнониму *пелесет*, а местоимение-суффикс *-sn* – к *текер*. В результате данной «рокировки» у него получился перевод: «Они (*пелесет*) опустошили их край (*текер*)» [10, с. 13–15]. Анализируя полученные данные с исторических позиций, А. А. Немировский предложил видеть в филистимлянах греков, в *текер* – обитателей Трояды тевкров, а в военном конфликте надписи Рамсеса III – прямое упоминание Троянской войны [10, с. 15].

Однако данный перевод и полученные на его основе исторические выводы также вызывают сомнения. Во-первых, сопоставление греков с филистимлянами, которых А. А. Немировский идентифицировал и как пеласгов [10, с. 13], не имеет достаточных оснований. Греческая традиция четко отделяла греков от пеласгов: имеются указания на то, что язык и происхождение последних были негреческими (Hdt. I, 57; Thuc. IV. 109.4). Во-вторых, перевод А. А. Немировского сделан не по иероглифи-

⁸ См. также приложение к данной статье.

⁹ То есть филистимляне.

¹⁰ В. Л. Цымбурский предпочитал связывать *пелесет*-филистимлян с районами Эпира и – шире – Западных Балкан. По его мнению, они соединились с *текер*-тевкрами лишь на заключительных этапах передвижений «народов моря» [4, с. 146–148].


¹¹ См. далее о восстанавливаемом мной в лакуне третьем этнониме *турша* [9, с. 943], что делает предположение В. Л. Цымбурского о разорении только страны *текер* еще более сомнительным.

¹² См. сноску в статье этого автора, согласно которой основой для его перевода текста Рамсеса III стали английские переводы Дж. Брэстеда, В. Эджертон и Д. Вильсона [10, с. 13, прим. 27]. Также см. цитату из перевода Дж. Брэстеда, оснащенную отсутствующей в английском оригинале транслитерацией строк 51–52 из работы В. Л. Цымбурского: [10, с. 13]. Ср. со статьей 2018 г., где добавлена сноска на иероглифическую транскрипцию текста Рамсеса III [3, с. 25, прим. 43].



ческой транскрипции надписи Рамсеса III, а на основе некорректной транслитерации В. Л. Цымбурского, и содержит те же самые ошибки.

Почти два десятилетия спустя А. А. Немировский попытался найти объяснение транслитерации В. Л. Цымбурского надписи 5-го года правления Рамсеса III, приведя основные аргументы в следующем пассаже: «А. К. Виноградов и Ю. А. Рознатовский... предложили В. Л. Цымбурскому... иную транслитерацию иероглифической реконструкции К. Китчена, а именно *iw fdq.w*; она и была принята В. Л. Цымбурским. *Эта транслитерация одинаково отвечает конструкциям iw + статив и iw sjm*.¹³... Существенно, что в обсуждаемой транслитерации знаку множественности Z2 приписывается нулевое фонетическое значение (в транслитерации ему ничего не отвечает). Какие именно мотивы легли в основу этого решения, сказать точно нельзя: его авторы могли считать и то, что *этот Z2 попал на свое место по ошибке резчика, и то, что он здесь не передает никакого звука и грамматического показателя, а выписан лишь как часть детерминативов при глаголе (такое употребление знака Z2 в обсуждаемый период действительно встречается)*. А. В. Сафронов справедливо критикует это решение (хотя не обсуждает применительно к нему принципиальной возможности написания Z2 как чистой графемы без транслитерационного соответствия): как бы то ни было, предполагать *ad hoc*, что *Z2 при iw является здесь лишь частью детерминатива (или вообще написан по ошибке)* было достаточно произвольно и неосновательно» [3, с. 29].

Если оставить в стороне гипотезу о неумелом резчике и ряд не совсем ясных допущений А. А. Немировского¹⁴, то его объяснение правомерности транслитерации В. Л. Цымбурского все равно выглядит сомнительно. Особенно следует остановиться на выделенных в цитате курсивом утверждениях¹⁵. Так, автором указывается на существование «принципиальной возможности написания Z2 как чистой графемы без транслитерационного соответствия» в конце строки 51. К сожалению, такой возможности не существует. А. А. Немировский не обратил внимания на соседнюю строку 52, где содержится фраза 

¹³ Здесь и далее в цитате курсив мой. Транслитерация А. А. Немировского *iw* и *iw sjm*.*f* соответствует в данной статье формам *jw* и *jw sdm=f*.

¹⁴ Ср. разъяснения А. А. Немировским причин транслитерации В. Л. Цымбурского, согласно которым графема Z2 при глаголе *jw* могла бы быть «лишь частью детерминатива», и что «такое употребление знака Z2 в обсуждаемый период действительно встречается» [3, с. 29]. Это объяснение откровенно обескураживает, поскольку вспомогательный глагол *jw* вообще не имеет детерминатива.

¹⁵ Следует подчеркнуть, что ранее А. А. Немировский использовал транслитерацию В. Л. Цымбурского для своего перевода без каких-либо оговорок. Пространные рассуждения по поводу причин транслитерации *jw fdk=w* консультантами В. Л. Цымбурского представляются излишними, поскольку проще было бы выяснить эти причины у ныне здравствующих ее авторов.



$jw=w m thr hr t3 kj m W3d wr$ «Были они воинами на земле, другие – в море» [6, р. 25:6]. Нетрудно заметить, что Z_2 (1 | 1) после jw (𓂏𓂐) является здесь не «чистой графемой без транслитерационного соответствия», которая «не передает никакого звука и грамматического показателя» [3, с. 29], а обычным суффиксальным местоимением 3-го лица множественного числа в роли подлежащего. Собственно, таких примеров в текстах Мединет Абу достаточно [6, р. 23:1, 40:10]. Поэтому лишённые ссылок утверждения А. А. Немировского о случаях использования Z_2 после jw «как чистой графемы без транслитерационного соответствия» в текстах Мединет Абу едва ли следует воспринимать как некий весомый аргумент в пользу транслитерации В. Л. Цымбурского.

Кроме того, транслитерация В. Л. Цымбурского $jw fdk=w t3=sn$, вопреки утверждению А. А. Немировского, не может «одинаково отвечать конструкции « iw + статив и $iw sdm=f$ ». Как уже говорилось, форма $jw fdk=w$ (глагольная парадигма $jw sdm=f$) не соответствует иероглифической транскрипции К. Китчена¹⁶. Что касается конструкции jw + статив, то она вообще крайне редка в египетском языке и зафиксирована с глаголами, образованными от прилагательных [12, р. 269–270], к которым fdk , естественно, не относится¹⁷.

К сожалению, А. А. Немировский в своем обзоре переоценил и возможности исторических выводов из надписи 5-го года правления Рамсеса III без опоры на лингвистическую аргументацию. Так, он неоднократно подчеркивает в своей статье, что независимо от грамматических объяснений строк 51–52 надписи 5-го года правления Рамсеса III, соотношение В. Л. Цымбурским фразы о разорении земли *текер* с Троянской войной не зависит от «любых предложенных специалистами... пониманий спорных мест фразы (восстановления лакуны, вариантов толкования формы и т.д.)» [3, с. 25–26, 31]. Однако это софистическое утвержде-

¹⁶ Кроме того, А. А. Немировский попытался представить фрагмент $jw fdk=w t3=sn$ в транслитерации В. Л. Цымбурского как аналог среднеегипетской эмфатической глагольной формы $jw=f sdm=f$. Последняя грамматическая конструкция при желании может быть «вычитана» в реконструированной транскрипции К. Китчена. Однако утверждение А. А. Немировского, что конструкция $jw=f sdm=f$ «также употребляема в Мединет Абу» [3, с. 29], остается лишь его мнением. Единственным «примером» использования подобной формы в текстах Мединет Абу, приведенным А. А. Немировским в докладе 29 января 2019 г. на XXI Сергеевских чтениях, якобы является фраза из надписи 5-го года Рамсеса III 𓂏𓂐𓂏𓂐𓂏𓂐𓂏𓂐 [6, р. 25:1]. Однако иероглифическая транскрипция показывает после глагола стативное окончание 1-го л. мн. ч. 𓂏𓂐 (=𓂏𓂐) [11, р. 195]. Соответственно, всю фразу нужно рассматривать как стативную конструкцию $jw=n rh.wn$, которая вопреки А. А. Немировскому, увидевшему здесь $jw=n rh=n$, не может служить примером использования глагольной конструкции $jw=f sdm=f$ в текстах Мединет Абу. Ср. идентичную стативную конструкцию с окончанием 1-го л. ед. ч. в Мединет Абу $jw=j rh.kw$ [6, р. 73:3].

¹⁷ В «исторических» текстах Мединет Абу конструкция jw + статив вообще не встречается. Я благодарю И. В. Богданова, который любезно указал мне на статью П. Верню [12], посвященную, в частности, конструкции jw + статив.



ние сомнительно. Я приведу лишь основные переводы конца строки 51 – начала строки 52¹⁸, чтобы читатель сам мог составить мнение о возможности соотнесения их данных с греческими свидетельствами о Троянской войне.

1. Дж. Брэстед: «The northern countries are unquiet in their limbs, even the Peleset, the Thekel, who devastate their land. Their soul came, in the last extremity» [13, p. 24].

2. В. Эджертон, Д. Вильсон: «The northern countries quivered in their bodies, namely the Peleset, the Thekk[er],____. They were cut off <from> their land» [8, p. 30]¹⁹.

3. В. Хельк: «Die Nordländern zittern in ihren Gliedern, denn die Philister und Sikkar wollen sich von ihrem Land trennen» [15, S. 135].

4. Д. Редфорд: «The northern foreign lands were agitated internally, namely the Peleset and the Tjeker – they are cut ⁽⁵²⁾ to pieces! – their land is come, their soul is finished off!» [16, p. 15]²⁰.

Очевидно, что практически во всех упомянутых переводах строк 51–52 надписи Рамсеса III отсутствуют данные, которые можно было бы однозначно трактовать как указание на войну в землях *пелесет* и *текер*²¹. Действительно, упоминается некая беспокойная ситуация на далеком от Египта севере и миграция «народов моря», вызванная каким-то потрясением. Однако о причинах последнего допустимо выдвигать совершенно различные гипотезы²², если не привести кон-

¹⁸ Переводы В. Л. Цымбургского и А. А. Немировского мной в данном месте не рассматриваются, поскольку, как было показано выше, они выполнены по ошибочной транслитерации и не могут использоваться как доказательство упоминания войны в землях *пелесет* и *текер* в надписи Рамсеса III.

¹⁹ Позднее этот перевод был с незначительными вариациями принят А. Пиденом [14, p. 16–17] и К. Китченом [7, p. 22].

²⁰ Я не останавливаюсь на грамматическом анализе этих переводов, поскольку они подробно разобраны в моих предыдущих работах: [9, с. 944; 17, с. 72–75]. Нужно сказать, что упомянутый перевод Д. Редфорда вообще не был учтен А. А. Немировским, хотя эта трактовка строк 51–52 является наиболее конкурентной альтернативой переводу В. Л. Цымбургского [9, с. 944].


²¹ Исключением является перевод Дж. Брэстеда. Однако приемлемый грамматически этот перевод малопонятен логически, поскольку по нему выходит, что «народы моря» сами опустошили свою землю.

²² Например, для объяснения беспокойной ситуации в северных землях могут быть равным образом использованы предположения о голоде, природных катастрофах, климатических изменениях, которые могли вызвать переселение племен [18, p. 58–80; 19, p. 33–47]. Наконец, этот пассаж из текста Рамсеса III можно при желании рассматривать как некое аллегорическое описание хаоса в неподвластных фараону землях без намека на определенный исторический контекст. Однако А. А. Немировский считает, что доказывать сам факт войны в северных землях не требуется, риторически вопрошая: «Что еще могло бы составить часть “потрясений северян во всех их частях” и при этом отрезать (=оторвать) обсуждаемых теккер от “их страны”, так что они пришли в отчаяние и двинулись походом в чужие края?» [3, с. 25–26].



кретную лингвистическую аргументацию в пользу упоминания военного конфликта в надписи Рамсеса III. Показателен перевод В. Хелька, согласно которому причиной хаоса в северных странах вообще стало желание *пелесет* и *текер* оставить свою родину. Почему следует считать, что гипотеза В. Л. Цымбурского об упоминании в надписи Рамсеса III Троянской войны не зависит от «пониманий спорных мест фразы» [3, с. 25], непонятно. Таким образом, хотелось бы подчеркнуть, что научным аргументом в пользу гипотезы об упоминании Троянской войны в надписи Рамсеса III не подтвержденное грамматически предположение служить не может. Лишь аргументированный примерами из египетских текстов перевод строк 51–52 надписи 5-го года правления Рамсеса III, доказывающий факт войны в землях *пелесет* и *текер* перед их миграцией, может быть использован как исторический эквивалент для сопоставления с греческой эпической традицией о Троянской войне!

Полученные результаты

В 2006 г. после осмотра надписи Рамсеса III *in situ* я усомнился в корректности конструкции К. Китченом лакуны конца строки 51 как $Tkk[r.w jw]=w$ и предположил, что там находился третий этноним «народов моря» [20, с. 127]²³. Основанием для этой гипотезы стали повреждения текста, которые значительно превышали размер восстанавливаемой К. Китченом группы графем  в конце строки 51²⁴. Однако все известные из основных надписей Рамсеса III имена «народов моря» не подходили для заполнения лакуны. Тем не менее присутствие встречающегося еще при фараоне Мернептахе этнонима *турша* в списке пленников на «Высоких вратах» в Мединет Абу и появление его в риторической стеле Рамсеса III из святилища Мересгерт позволило мне высказать предположение, что название этого «народа моря» могло находиться в поврежденном месте конца строки 51 [17, с. 75–77; 22, с. 124, 128–129]. Соответственно, строки 51–52 восстанавливались мной как ${}_{(51)}jry h3s.wt mh.t.wt nwt m h^c.w=sn m Prst.w Tkk[r.w Trš.w]{}_{(52)}fdk=w [t3]=sn jw b3=sn skm(.w)$. Следует сказать, что первоначально я рассма-

²³ Вопреки А. А. Немировскому, В. Эджертон и Д. Вильсон не выдвигали гипотезы о третьем этнониме в лакуне в конце строки 51 [3, с. 28, прим. 51]. Не просмотрев их работу, этот автор воспользовался несколько вольным пересказом мнения американских египтологов из моей статьи (ср. одинаковую ошибочную сноску «п. 52а» вместо правильной «п. 51b» [21, с. 145–146; 3, с. 28, прим. 51]). В действительности В. Эджертон и Д. Вильсон утверждали лишь следующее: “It’s difficult to make *Tkk*r long enough to fill the lacuna, but equally difficult to find another Sea-Peoples name short enough to fill the lacuna. Is a verb lost?” [8, p. 30, n. 51b]. Естественно, их высказывание едва ли может позиционироваться как гипотеза о наличии третьего этнонима в конце строки 51.

²⁴ См. приложение к данной статье.



тривал $fdq=w$ в начале строки 52 как бессубъектную глагольную форму $sdm=w$ в простом глагольном предложении. Однако примеры подобной конструкции с выписанным аффиксом $-w$ в текстах Мединет Абу отсутствовали. Позднее на основании двух найденных в надписи 5-го года правления Рамсеса III фрагментов текста я выдвинул гипотезу, согласно которой во фразе $fdk=w [t3]=sn$ в начале строки 52 мы имеем дело с безличной формой $sdm.w=f$ в немаркированном относительном придаточном предложении, связанном с концом строки 51. Предложенный мной перевод выглядит следующим образом: «⁽⁵¹⁾ Северные чужеземья затрепетали в своих телах, а именно *пелесет, текер* [и *турша*], ⁽⁵²⁾ земли которых разорили. Их души пришли, будучи близкими к своему концу» [9, с. 944–946]. Мной также впервые была предложена гипотеза о следах этого военного конфликта в землях «народов моря» в надписи 8-го года правления Рамсеса III. В строках 34–35 говорится: ⁽³⁴⁾ $h3s$. [wt.....] $3k(.w)$ $r njw.t=w fh(.w)$ $m sp w^c sn=w rmt=w nb hpr(.w)$ $m ssf$ ⁽³⁵⁾ $w3w3=w hn^c jb=sn jw=n r-tnw jw w[r.w=sn(?).....hr(?)]$ $psd=sn r T3-mrj$ «⁽³⁴⁾ (Что до) нагорий [.....] погибли, и (?) их города разрушены в одночасье. Их деревья (и) их люди стали пеплом. ⁽³⁵⁾ Они советовались со своими сердцами: “Куда нам идти?”. Пошли в[ожди их (?).....на(?)] их спинах к Земле Возлюбленной» [5, tabl. 46; 17, с. 81–83]²⁵.

Несмотря на большие повреждения текста в строке 34, представляется очевидным, что речь идет о результатах военного конфликта, после чего побежденные были вынуждены мигрировать к границам египетских владений. Поскольку в надписи 8-го года правления упоминаются только «народы моря», в том числе *пелесет* и *текер*, которые то и дело маркируются лексемой $h3s.wt$ «нагорья», резонно предположить, что в строках 34–35 речь также идет о разорении их родины в результате войны. Это предположение косвенно подтверждается и фрагментом надписи 5-го года правления Рамсеса III. В строке 56 о потерпевших поражение «народов моря» говорится буквально теми же словами, что и в строке 34 надписи 8-го года правления Рамсеса III, следующее: ⁽⁵⁶⁾ $jry=w sdd m r3 w^c jw=n r-tnw$ «⁽⁵⁶⁾ Они задрожали все как один: “Куда нам (идти)?”» [5, tabl. 28]. Выражение «куда нам идти?», как и сам мотив подобной дезориентации врагов Египта связаны в надписях 5-го и 8-го годов правления Рамсеса III только с «народами моря». Следовательно, упомянутые тексты Медине Абу говорят о войне в землях «народов моря», которая привела к их миграции к границам Египта [17, с. 81–83].

Таким образом, предложенный мной перевод показывает, что причиной миграции трех племен «народов моря» в начале XII в. до н.э. стала

²⁵ Заполнение лакуны в строке 34 по: [6, р. 42:8].



некая война, опустошившая их страну²⁶. Последнюю следует локализовать на северо-западе Анатолии, опираясь на сопоставление данных древнеегипетских письменных источников и греческой эпической традиции с археологией Восточного Средиземноморья [17, с. 94–105; 23, с. 803–808]. Возможно, как последствия этой войны следует рассматривать археологически зафиксированное появление в Киликии и на Кипре в начале XII в. до н.э. мигрантов с юга Балканского полуострова и северо-запада Анатолии. Существование в первой половине I тыс. до н.э. на юго-востоке Анатолии государства (Ах)хиява с династами из дома Муксуса / Мопша хорошо коррелирует как с этими данными, так и с античным преданием о походах Мопса, Амфилоха и Калханта после падения Трои вплоть до Киликии и Палестины. Все это приводит к предположению, что за упоминанием войны на северо-западе Анатолии в тексте Рамсеса III могут скрываться исторические события, послужившие прообразом греческих эпических сказаний о битве за Трою [17, с. 125–129].

Выводы и заключение

Подводя итоги обзору исследований надписи 5-го года правления Рамсеса III и ее исторического значения, следует подчеркнуть, что В. Л. Цымбурский в целом правильно указал на возможную связь надписи 5-го года правления Рамсеса III с историческим событием, отразившимся в греческой эпической традиции в цикле преданий о Троянской войне. Однако перспективное предположение исследователя осталось недоказанной догадкой, поскольку возможность предложенного им перевода и его интерпретации была фактически обесценена использованием некорректной иероглифической транскрипции К. Китчена и сделанной по ней ошибочной транслитерации.

Вклад А. А. Немировского в вышеупомянутую дискуссию о переводе и историческом значении надписи Рамсеса III в Мединет Абу можно охарактеризовать как попытку модифицировать догадку В. Л. Цымбурского с опорой главным образом на данные греческой мифоэпической традиции.

²⁶ Указание А. А. Немировского, согласно которому близкий перевод, «подразумевающий то же понимание» [3, с. 26, прим. 47], уже предлагался неким Д. Бенсоном, не следует серьезно воспринимать как свидетельство научного приоритета последнего. Д. Бенсон, который являлся научным популяризатором, действительно привел в научно-популярной монографии следующую цитату: “The northern countries are unquiet in their limbs, even the Palaste and the Thakar, whose country had been devastated and whose souls had come to their last extremity” [24, p. 134]. Однако, по утверждению самого же Д. Бенсона, источником этой цитаты послужил вышеупомянутый перевод Дж. Брэстеда [24, p. 352; 13, p. 24]. Очевидно, что данная цитата просто является адаптированным переложением Д. Бенсоном перевода Дж. Брэстеда. Естественно, никакой научной аргументации в пользу этого перевода Д. Бенсоном не могло быть приведено априори.



Рис. 4. Лакуна в 51 см в конце строки 51 надписи 5-го года правления Рамсеса III. Фото автора
Fig. 4. The gap in 51 cm at the end of the line 51 from Ramses' III 5th year inscription. Photo by the author

Что касается моего вклада в данную проблему, то мной был создан аргументированный примерами из египетских текстов перевод, свидетельствующий о войне в землях «народов моря» в начале XII в. до н.э. Соотнесение его данных с локализацией «народов моря» *пелесет*, *текер* и *турша* на северо-западе Анатолии и неожиданным появлением в этот же период греков-ахейцев в Восточном Средиземноморье позволяет аргументированно выдвинуть гипотезу об отражении в надписях Рамсеса III военного конфликта, возможно, ставшего прообразом для Троянской войны греческой эпической традиции.

Приложение

Еще раз к реконструкции лакуны в конце строки 51 надписи 5-го года правления Рамсеса III

В ноябре 2019 г. я в очередной раз посетил храм в Мединет Абу, чтобы измерить лакуну в конце строки 51 надписи 5-го года правления Рамсеса III. Как уже упоминалось выше, я выдвинул гипотезу о возможном заполнении этого поврежденного места надписи этнонимом «народа моря» *турша*

().

Целью замеров была верификация этой гипотезы.




Выяснилось, что высота лакуны от последнего сохранившегося этнонима *Tkk[r.w]* (*текер*) до последней в строке 51 графемы Z_2 (||), являющейся, видимо, финальным знаком в предполагаемом названии «народа моря» *турша*, равна 51 см (рис. 4). Кроме того, я провел измерения сохранившихся в надписи групп знаков, идентичных тем, что должны были входить в реконструируемый этноним *турша*. Оказалось, что группа знаков  равна 4 см,  – 12 см. Оставшиеся графемы  могут равняться от 12 до 18 см согласно



Рис. 5. Группа знаков 𓏏 в конце строки 47 надписи 5-го года правления Рамсеса III. Высота – 12 см. Фото автора

Fig. 5. The signs 𓏏 at the end of the line 47 from Ramses' III 5th year inscription. Height – 12 cm. Photo by the author



Рис. 6. Лакуна в 18 см после этнонима «пелесет» в конце строки 51. Фото автора

Fig. 6. The gap in 18 cm after the Peleset-name at the end of the line 51 from Ramses' III 5th year inscription. Photo by the author

измерению подобной группы знаков в конце строки 47 (рис. 5) и лакуны после этнонима *пелесет* в строке 51 (рис. 6), где знаки 𓏏 , без сомнения, стояли до повреждения²⁷. Таким образом, общий размер знаков этнонима *турша* без сохранившегося в конце строки 51 знака Z_2 должен равняться от 32 до 38 см. Если вычесть из общей высоты лакуны в 51 см эти цифры, то останется пространство от 13 до 19 см для заполнения лакуны несохранившимися знаками этнонима *текер* 𓏏 (4 см), 𓏏 (от 12 до 18 см) и 𓏏 (3 см), которые, естественно, присутствовали в этом этнониме.

В первом случае затруднений не возникает, поскольку оставшегося места вполне хватает для реконструкции вышеупомянутых графем. Ситуация усложняется, если предполагать для знаков 𓏏 высоту в 18 см, поскольку тогда оставшегося места в 13 см явно недостаточно для вставки вышеупомянутых 3 групп графем.

Однако при измерениях выяснилась интересная деталь, которую почему-то не заметили эпиграфисты Чикагского университета. В факси-

²⁷ Утверждение А. А. Немировского, что «плотность и величина знаков в надписи постоянна» [3, с. 25], не соответствует действительности.



Рис. 7. Остатки знаков) и в этнониме «текер» в строке 51 надписи 5-го года правления Рамсеса III. Фото автора

Fig. 7. The rests of the signs) and in the Thekker-name at the end of the line 51 from Ramses' III 5th year inscription. Photo by the author

милльном издании американцев сохранившаяся часть этнонима *текер* до лакуны передана как [5, tabl. 28] (рис. 1). Тем не менее на моей фотографии перед графемой виден знак) (рис. 7). Следовательно, сохранившиеся части этнонима *текер* следующие: [28]. Соответственно, несохранившиеся знаки вместе с графемами) могут быть реконструированы как [29], либо как [29], а весь этноним как [29] или как [29]. Тогда вышеупомянутая возможная высота группы графем) в 18 см в данном месте вообще не имеет значения для расчета заполнения лакуны в конце

строки 51. Знаки) и) стояли не в расположенной ниже лакуне, а находились слева и справа от графемы) (рис. 7). Соответственно, необходимое пространство в лакуне после этнонима *текер* должно измеряться только высотой наибольшего из восстанавливаемых здесь знаков, которым является)¹. по аналогии с графемами)¹ (4 см, см. выше). Следовательно, от предполагаемых 13 см между сохранившейся частью имени *текер* и предполагаемым этнонимом *турша* следует отнимать только 4 см. Тогда незаполненные 9 см поврежденного места после имени *текер* можно объяснить одним из вариантов написания последующего этнонима *турша* [25, р. 50–51], которое не являлось унифицированным.

Таким образом, можно констатировать, что в лакуне в конце строки 51 надписи 5-го года правления Рамсеса III достаточно места для возможного заполнения ее предполагаемым этнонимом *турша*.

²⁸ Причины появления подобной необычной, но очевидной транспозиции знаков в этнониме *текер* неясны.

²⁹ Вариант реконструкции [29], когда знаки) были бы вынесены под графему), невозможен по палеографическим соображениям. То же самое можно сказать о возможной реконструкции знаков как [29], при которой графема) оказывалась бы растянутой до невероятной высоты.



Литература

1. Цымбурский В. Л. Греки в походах «народов моря»? *Восток (Oriens)*. 1994;(1):39–58.
2. Safronov A. One unusual example of the sentence with impersonal subject in Ramses' III 5th year inscription. *Lingua Aegyptia. Journal of Egyptian Language Studies*. 2008;16:311–318.
3. Немировский А. А. Еще раз о Калханте, Амфилохе и мигрантах в Киликии XII в. до н.э. *Studia historica*. 2018;16:3–33.
4. Гиндин Л. А., Цымбурский, В. Л. *Гомер и история Восточного Средиземноморья*. М.: Восточная литература; 1996. Режим доступа: https://bulgariistoria-2010.com/booksRu/L_Gindin_Zymburgskiy_gomer_Troja.pdf
5. Breasted J. H. et al. *Medinet Habu*. Vol. I: *Earlier Historical Records of Ramses III*. Chicago: University of Chicago Press; 1930. Available at: <https://oi.uchicago.edu/sites/oi.uchicago.edu/files/uploads/shared/docs/oip8.pdf>
6. Kitchen K. A. *Ramesside inscriptions, historical and biographical*. Vol. 5. Oxford: B. H. Blackwell Ltd.; 1983.
7. Kitchen K. A. *Ramesside inscriptions translated & annotated: translations*. Vol. 5. Oxford: Blackwell Publishing; 2008.
8. Edgerton W. Wilson J. *Historical records of Ramses III: The texts in Medinet Habu*. Vols. I–II. Chicago: University of Chicago Press; 1936. Available at: <https://oi.uchicago.edu/sites/oi.uchicago.edu/files/uploads/shared/docs/saoc12.pdf>
9. Сафронов А. В. Упоминается ли Троянская война в надписи Рамсеса III? *Индоевропейское языкознание и классическая филология*. 2019;23-2:939–949. DOI: 10.30842/ielcp230690152369.
10. Немировский А. А. К вопросу об отражении анатолийского этнополитического переворота начала XII в. до н.э. в греческой традиции. В: Габелко О. Л. (ред.) *Античность: общество и идеи*. Казань: Мастер Лайн; 2001. С. 6–19.
11. Černý J., Groll S. I. *A Late Egyptian grammar*. Roma: Pontificio Istituto Biblico; 1993.
12. Vernus P. La non représentation segmentale du (premier) participant direct (“sujet”) et la notion de \emptyset . In: Grossman E. et al. (eds.) *Lingua Aegyptia, Studia Monographica*. Bd. 15: *On Forms and Functions: Studies in Ancient Egyptian Grammar*. Hamburg: Widmaier Verlag; 2014. P. 257–308.
13. Breasted J. H. *Ancient records of Egypt*. Vol. 4: *The Twentieth to the Twenty-Sixth dynasties*. Chicago: University of Chicago Press; 1906. Available at: <https://archive.org/details/BreastedJ.H.AncientRecordsEgyptAll5Vols1906/page/n1133/mode/2up>
14. Peden A. *Egyptian historical inscriptions of the Twentieth Dynasty*. Jönsered: Paul Aströms förlag; 1994.
15. Helck W. Nochmals zu Ramses III. Seevölkerbericht. *Studien zur altägyptischen Kultur*. 1987;14:129–145. Available at: <https://www.jstor.org/stable/44322893>
16. Redford D. *The Medinet Habu records of the foreign wars of Ramses III*. Leiden, Boston: Brill; 2018.
17. Сафронов А. В. *Очерки по истории Восточного Средиземноморья в 14–12 вв. до н.э.* М.: ИВ РАН; 2018.



18. Carpenter Rh. *Discontinuity in Greek civilization*. Cambridge: Cambridge University Press; 1966.

19. Drews R. *The end of the Bronze Age: Changes in Warfare and the Catastrophe ca. 1200 B.C.* Princeton: Princeton University Press; 1993.

20. Сафронов А. В. Упоминание о войне на северо-западе Анатолии в надписях Рамсеса III. *Вестник древней истории*. 2006;(4):124–139. Режим доступа: <http://vdi.igh.ru/issues/59/articles/933?locale=ru>

21. Сафронов А. В. К трактовке сткк. 51–52 надписи 5-го года правления Рамсеса III из его заупокойного храма в Мединет Абу. *Вестник Московского государственного областного университета. Серия: История и политические науки*. 2009;(1):144–152. Режим доступа: <https://vestnik-mgou.ru/Articles/Doc/508>

22. Карлова К. Ф., Сафронов А. В. Риторическая стела Рамсеса III: перевод и комментарий. *Вестник Московского государственного областного университета. Серия: История и политические науки*. 2019;(4):121–132. DOI: 10.18384/2310-676X-2019-4-121-132.

23. Сафронов А. В. Греческая традиция о пеласгах и тирсенах в Анатолии и ее египетские соответствия. *Индоевропейское языкознание и классическая филология*. 2015;19:803–810. Режим доступа: <https://elibrary.ru/item.asp?id=23924235>

24. Benson D. S. *Ancient Egypt's warfare. A survey of armed conflict in the chronology of Ancient Egypt 1600–30 BC*. Chicago: D. S. Benson; 1995.

25. Gauthier H. *Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques*. Tom 6. Le Caire; Société royale de géographie d'Égypte; 1929. Available at: <https://archive.org/details/Gauthier1929/mode/2up>

References

1. Tsymbursky V. L. 1994: The Greeks in the campaigns of the Sea Peoples? *Vostok (Oriens)*. 1994;(1):39–58. (In Russ.)

2. Safronov A. One unusual example of the sentence with impersonal subject in Ramses' III 5th year inscription. *Lingua Aegyptia. Journal of Egyptian Language Studies*. 2008;16:311–318.

3. Nemirovsky A. A. Once again about Calchas, Amphilochus and migrants in Cilicia in 12 century B C. *Studia historica*. 2018;16:3–33. (In Russ.)

4. Gindin L. A., Tsymbursky V. L. *Homer and the history of the Eastern Mediterranean*. Moscow: Vostochnaya literatura; 1996. (In Russ.) Available at: https://bulgari-istoria-2010.com/booksRu/L_Gindin_Zymburgskiy_gomer_Troja.pdf

5. Breasted J. H. et al. *Medinet Habu*. Vol. I: *Earlier Historical Records of Ramses III*. Chicago: University of Chicago Press; 1930. Available at: <https://oi.uchicago.edu/sites/oi.uchicago.edu/files/uploads/shared/docs/oip8.pdf>

6. Kitchen K. A. *Ramesside inscriptions, historical and biographical*. Vol. 5. Oxford: B. H. Blackwell Ltd.; 1983.

7. Kitchen K. A. *Ramesside inscriptions translated & annotated: translations*. Vol. 5. Oxford: Blackwell Publishing; 2008.



8. Edgerton W. Wilson J. *Historical records of Ramses III: The texts in Medinet Habu*. Vols. I–II. Chicago: University of Chicago Press; 1936. Available at: <https://oi.uchicago.edu/sites/oi.uchicago.edu/files/uploads/shared/docs/saoc12.pdf>

9. Safronov A. V. Does the Ramses III's inscription mention the Trojan war? *Indoevropskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya = Indo-European Linguistics and Classical Philology*. 2019;23(2):939–949. (In Russ.) DOI: 10.30842/ielcp230690152369.

10. Nemirovsky A. A. On the reflection of the Anatolian ethnopolitical changes of the beginning of the XII century B.C. E. in the Greek tradition. In: Gabelko O. L. (ed.). *Antiquity: society and ideas*. Kazan: Master Line; 2001, pp. 6–19. (In Russ.)

11. Černý J., Groll S. I. *A Late Egyptian grammar*. Roma: Pontificio Istituto Biblico; 1993.

12. Vernus P. La non représentation segmentale du (premier) participant direct (“sujet”) et la notion de \emptyset . In: Grossman E. et al. (eds). *Lingua Aegyptia, Studia Monographica*. Bd. 15: *On Forms and Functions: Studies in Ancient Egyptian Grammar*. Hamburg: Widmaier Verlag; 2014, pp. 257–308.

13. Breasted J. H. *Ancient records of Egypt*. Vol. 4: *The Twentieth to the Twenty-Sixth dynasties*. Chicago: University of Chicago Press; 1906. Available at: <https://archive.org/details/BreastedJ.H.AncientRecordsEgyptAll5Vols1906/page/n1133/mode/2up>

14. Peden A. *Egyptian historical inscriptions of the Twentieth Dynasty*. Jonsered: Paul Aströms förlag; 1994.

15. Helck W. Nochmals zu Ramses III. Seevölkerbericht. *Studien zur altägyptischen Kultur*. 1987;14:129–145. Available at: <https://www.jstor.org/stable/44322893>

16. Redford D. *The Medinet Habu records of the foreign wars of Ramses III*. Leiden, Boston: Brill; 2018.

17. Safronov A. V. *Essays on the history of the Eastern Mediterranean in the 14th and 12th centuries B C*. Moscow: Institute of Oriental Studies; 2018. (In Russ.)

18. Carpenter Rh. *Discontinuity in Greek civilization*. Cambridge: Cambridge University Press; 1966.

19. Drews R. *The end of the Bronze Age: Changes in Warfare and the Catastrophe ca. 1200 B.C.* Princeton: Princeton University Press; 1993.

20. Safronov A. V. Mention of the war in the north-western Anatolia in the inscriptions of Ramesses III. *Vestnik drevnei istorii = Journal of Ancient History*. 2006;(4):124–139. (In Russ.) Available at: <http://vdi.igh.ru/issues/59/articles/933?locale=en>

21. Safronov A. V. To the interpretation of lines 51–52 of Ramses' III 5th year inscription from his mortuary temple in Medinet Habu. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Istoriya i politicheskie nauki = Bulletin MSRU. Series: History and Political Science*. 2009;(1):144–152. (In Russ.) Available at: <https://vestnik-mgou.ru/Articles/Doc/508>

22. Karlova K. F., Safronov A. V. Rhetorical stela of Ramses III: translation and annotation. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Istoriya i politicheskie nauki = Bulletin MSRU. Series: History and Political Science*. 2019;(4):121–132. (In Russ.) DOI: 10.18384/2310-676X-2019-4-121-132.



Safronov A. V. The Ramses III's inscription and the Trojan War: towards the historiography of the discussion
Orientalistica. 2020;3(3):644–661

23. Safronov A. V. The Greek tradition about Tyrsenians and Pelasgians in Anatolia and its Egyptian counterparts. *Indoevropskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya = Indo-European Linguistics and Classical Philology*. 2015;19:803–810. (In Russ.) Available at: <https://elibrary.ru/item.asp?id=23924235>

24. Benson D. S. *Ancient Egypt's warfare. A survey of armed conflict in the chronology of Ancient Egypt 1600–30 BC*. Chicago: D. S. Benson; 1995.

25. Gauthier H. *Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques*. Tom 6. Le Caire; Société royale de géographie d'Égypte; 1929. Available at: <https://archive.org/details/Gauthier1929/mode/2up>

Информация об авторе

Сафронов Александр Владимирович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела истории и культуры Древнего Востока, Институт востоковедения РАН.

Information about the author

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

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 2 мая 2020 г.
Одобрена рецензентами: 3 июня 2020 г.
Принята к публикации: 9 июня 2020 г.

Article info

Received: May 2, 2020
Reviewed: June 3, 2020
Accepted: June 9, 2020

Произведения Дзанабадзара и его школы в коллекции Государственного Эрмитажа

Ю. И. Елихина

Государственный Эрмитаж, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4608-6674>, e-mail: julia-elikhina@yandex.ru

Аннотация: в статье рассматривается творчество выдающегося мастера монгольского искусства Гомбодоржийна Дзанабадзара (1635–1723) и его учеников, представителей так называемой «школы Дзанабадзара». Анализируются созданные ими наиболее значимые произведения монгольского буддийского искусства из коллекции Государственного Эрмитажа. К ним относятся бронзовая пластика и живописные свитки (*танка*), а также фрагменты буддийской глиняной скульптуры и некоторые другие находки из монастыря Сарьдаг, формы для изготовления которых были выполнены Дзанабадзаром. Для характеристики произведений автор использует метод сравнительного анализа применительно к области иконографии и стилистики. Скульптурные произведения мастера настолько разнообразны, что практически невозможно найти два полностью одинаковых по исполнению образа. Сказанное справедливо и для характеристики скульптуры школы Дзанабадзара. Абсолютно идентичными являются только образы *татахагат*, изготовленные из глины с использованием форм. Статья представляет богатый материал для дальнейшей дискуссии на тему монгольского искусства в собрании Государственного Эрмитажа.

Ключевые слова: Дзанабадзар, Гомбодоржийн (1635–1723), живопись, его; Дзанабадзар, Гомбодоржийн (1635–1723), скульптура, его; искусство, монголы, буддизм; Сарьдаг, монастырь

Благодарности: работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ и МКОНСМ, в рамках проекта № 19-59-44011/19.

Для цитирования: Елихина Ю. И. Произведения Дзанабадзара и его школы в коллекции Государственного Эрмитажа. *Ориенталистика*. 2020;3(3):662–680. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-3-662-680.

The artistic Heritage of Dzanabadzar and his School preserved in the Collections of the State Hermitage

Yu. I. Elikhina

The State Hermitage Museum, Saint Petersburg, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4608-6674>, e-mail: julia-elikhina@yandex.ru

Abstract: the article deals with the heritage of the outstanding master of Mongolian art Gombodorzhiin Dzanabadzar (1635–1723) and his disciples, who formed the



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



so-called “school of Dzanabadzar”. The actual subject to analysis are most significant works of Mongolian Buddhist art preserved in the collections of the State Hermitage / St Petersburg. These comprise bronze sculptures and scrolls (*tankas*), as well as fragments of Buddhist clay sculptures and some other items, which originate from the Sardag monastery, the moulds for which were designed by Dzanabadzar. To describe the holdings, the author uses comparative analysis of the Buddhist iconography and stylistics. The sculptural works of the master as well as his disciples are so diverse that it is almost impossible to ascertain two completely identical items. The same is relevant for the phenomenon of the Dzanabadzar school plastics. Only the images of the clay *tathagatas* where were used the moulds are completely identical. The article offers a cornucopia of material for further discussions regarding the Mongolian art preserved in the collections of the State Hermitage.

Keywords: Dzanabadzar, Gombodorzhiin (1635–1723), painting, his; Dzanabadzar, Gombodorzhiin (1635–1723), sculpture, his; art, Mongols, Buddhism; Sardag, monastery of

Acknowledgements: the research was supported by the grants from the Russian Foundation for Basic Research and the Mongolian Foundation for Basic Research. Grant reference: 19-59-44011/19.

For citation: Elikhina Yu. I. The artistic Heritage of Dzanabadzar and his School preserved in the Collections of the State Hermitage. *Orientalistica*. 2020;3(3):662–680. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-3-662-680.

Введение

Монгольская буддийская скульптура и живопись, представленные в коллекции Государственного Эрмитажа, относятся к собраниям Э. Э. Ухтомского (1861–1921), камергера последнего императора Николая II, путешественника П. К. Козлова (1863–1935), А. К. Фаберже (1876–1951), сына знаменитого ювелира, и других.

Буддизм получил широкое распространение в Монголии со второй половины XVI в., когда туметский Алтан-хан пригласил в Монголию третьего далай-ламу, а халхаский Абатай-хан основал первый буддийский монастырь Эрдэни-дзу в 1586 г. именно на месте города Каракорума – столицы Великого монгольского государства, подтверждая тем самым преемственность связи монгольской государственной власти с буддизмом.

Французский исследователь Ж. Беган сравнивает XVII в. монгольского искусства с эпохой Ренессанса, а Г. Дзанабадзара (1635–1723)¹

¹ Гомбодоржийн Дзанабадзар родился в семье халхаского Тушэту-хана Гомбодоржа, по монгольской традиции перед основным именем ставится имя отца в родительном падеже. В пять лет во время посвящения в монахи мальчик получил имя Джнянаваджра, которое в монгольской транскрипции произносится как Дзанабадзар (Занабазар). Он имеет титул Богдо-гэгэн (монг. Богд гэгээн), означающий «светлейший владыка», исторический глава буддийской сангхи Монголии, один из высших лам традиции *гелугпа* (допустимо *гелукпа*). Третье, после далай-ламы и панчен-ламы, лицо в тибетском буддизме. Иногда его называют Ундур-гэгэн (монг. Өндөр гэгээн) – высокий (в смысле – великий) святой.



с Леонардо да Винчи [1, р. 5]. Дзанабадзар создал свой особый стиль буддийской скульптуры и живописи и основал школу по изготовлению буддийской скульптуры. Он хорошо изучил буддийское искусство Индии, Тибета, Непала и Китая и, используя лучшие особенности художественных традиций этих стран, создавал свои замечательные произведения. Ученики, применяя его литейные формы, изготавливали памятники и после смерти мастера. Сохранилось достаточно много подобных форм [2, р. 145–147; 3, с. 121; 4, с. 54].

Скульптуры Дзанабадзара

Среди памятников буддийского искусства в Эрмитаже представлены две работы выдающегося монгольского мастера Дзанабадзара. Эта скульптура, изображающая Будду долголетия и здоровья Амитаюса (инв. № У-707, выс. 30 см, рис. 1), характеризуется монументальностью, присущей произведениям непальской бронзовой пластики. Фигура божества отличается гармоничными пропорциями и совершенством форм. Украшения представляют собой сочетание китайских и индийских традиций. Амитаюс (тиб. *tshe-dpag-med*), «Бесконечная жизнь». Ранние упоминания о Будде Амитаюсе содержатся в «Сукхавативьюха-сутре». В ней Будда Амитабха имеет эпитет Амитаюс, т.е. обладающий неизмеримой, бесконечной жизнью. Полностью культ Будды Амитаюса сформировался в IV в., и благодаря «Амитаюсдхьяна-сутре» (Сутре созерцания Амитаюса) стал восприниматься как относительно самостоятельный Будда.

Амитаюс считается воплощением самбхога-кайи (тела блаженства) Будды Амитабхи.

Описание Амитаюса содержится в многочисленных садханах, специальных сочинениях для медитации: «он (изображается) с телом красного цвета, с одним лицом и двумя руками. В руках он держит сосуд (калаша), в котором находится напиток бессмертия (амрита)». Божество сидит в алмазной позе (ваджрасане), руки сложены в жесте медитации (дхьяна-мудра). Его культ был одним из самых распространенных в буддизме Ваджраяны [5, с. 158]. Для произведений Дзанабадзара и его школы



Рис. 1. Будда Амитаюс. Дзанабадзар. Скульптура. Бронза, литье, позолота, краска. Инв. № У-707. Выс. 30 см

Fig. 1. Buddha Amitayus. Dzanabdzar. Sculpture. Gilt bronze, cast, paints. Inv. № U-707. Height 30 cm



Рис. 2. Будда Шакьямуни. Дзанабадзар. Скульптура. Бронза, литье, позолота, краска. Инв. № КО-1. Выс. 41 см

Fig. 2. Shakyamuni. Dzanabadzar. Sculpture. Gilt bronze, cast, paints. Inv. № КО-1. Height 41 cm

характерно гравированное и позолоченное изображение *вишва-ваджры*, или перекрещенной (четырёхсторонней) ваджры, на дне скульптуры. Ваджра (тиб. *rdo-rje*) – алмазный жезл, атрибут Индры, бога-громовержца, описанный в «Ригведе» (вторая половина II тыс. до н.э.). В Древней Индии ваджра считалась оружием. Согласно легендам, Будда Шакьямуни получил ваджру в качестве оружия от Индры. В тибетской традиции существует два типа ваджры: пятиконечная и девятиконечная. Последняя получила распространение в школе *ньингмапа*. Ваджра символизирует силу, нерушимость, мужское начало. В Ваджраяне она стала символом нерушимого состояния природы ума, а в тантрических ритуалах, где ваджра используется совместно с колокольчиком, она

также символизирует мужской принцип, представляющий метод. Пятиконечная ваджра символизирует пять Будд созерцания [5, с. 458–459].

Еще одной работой мастера является скульптура Будды Шакьямуни (инв. № КО-1, выс. 41 см, рис. 2). Он изображен в традиционной иконографии. Такие скульптуры изготавливал Дзанабадзар, находясь в Пекине. Для этой скульптуры характерно, в первую очередь, сочетание непальских и китайских элементов, гравированного растительного и геометрического орнаментов, лепестки лотоса полностью окружают престол, не оставляя просвета сзади, как на китайской скульптуре XVIII–XIX вв., число лепестков нечетное в отличие от произведений бронзовой пластики династии Мин (1378–1644). Лицо Будды скорее напоминает непальский этнический тип, нежели китайский.

Археологические находки из монастыря Сарьдаг

С именем Дзанабадзара связаны и находки, происходящие из развалин монгольского буддийского монастыря Сарьдаг (монг. *Сарьдагийн хийд*). В коллекции Государственного Эрмитажа хранятся 79 предметов (инв. № МР-2755–2824; 2922–2929) из этого монастыря. Он был основан в 1639 г. и имел название «Великий монастырь Учения» (монг. *Номын их хурээ*), затем «Ставка хутухты» (монг. *Хутагтын хурээ*). В 1654 г. Дзанабадзар основал там храм.



В 1680 г. в целом строительство было завершено, но только в 1686 г. ламы провели обряд освящения (тиб. *gab gnas*).

В 1687 г. в результате войны с ойратами обитель была покинута монахами, и только в 1706 г. монастырь отреставрировали.

Монастырь считается кочевой столицей Монголии, на месте одной из стоянок которого впоследствии и возникла Урга. Самое раннее упоминание об Урге имеется в летописи «Эрдэнийн эрихэ» и относится к 1649 г. Ундур-гэгэн, возвратившись из Тибета, разделил монастырь на семь частей, сделав его своей ставкой. Это было удобно и в административном отношении, и в определении обязанностей лам [6, т. I, с. 64].

А. М. Позднеев полагает, что с этого времени монастырь стал резиденцией Ундур-гэгэна, но постоянно он в нем не жил. Хотя именно здесь Дзанабадзар изготовил формы для скульптур Пяти *tatxagat*². Они изображены в виде Будд и без атрибутов. Статуэтки делали из глины в большом количестве, затем раскрашивали. На некоторых из них сохранились незначительные следы краски. Они имеют характерные особенности, присущие работам Дзанабадзара: у Будд хорошо сложенные пропорциональные фигуры, широкие массивные плечи, короткие шеи, длинные пальцы рук, большие пальцы ног немного отогнуты в сторону. Эти глиняные скульптуры значительно отличаются от другой подобной монгольской пластики – и совершенством форм, и качеством изготовления.

В конце XIX в. А. М. Позднеев на основании сведений из «Эрдэнийн эрихэ» описал историю монастыря и его связь с Ургой [6, т. I, с. 65–68]. Сейчас это общепринятое мнение [8, с. 74–75; 9, с. 15–18; 10, с. 170].

В 1915–1916 гг. здесь побывал ученый-мелиоратор П. А. Витте³, в 1922 г. – В. И. Лисовский⁴ и Бат-Очир. В. И. Лисовский описал эти места в журнале «Землеведение» за 1927 г. В 1966 г. археолог и историк Х. Пэрлээ издал небольшую монографию «Монгол ард улсын эрт дундад үеийн хот суурины товчоон» («История городов и поселений монголов

² *Tatxagata* (тиб. *de bzhin gshegs*) – «так пришедший» или «тот, кто видит мир таким, каков он есть» – один из синонимов Будды, подчеркивающий его трансцендентальную природу. Каждый из пятерки Истинносущих символизирует и одну из совокупностей (скандха) дхарма-частиц (подробнее см.: [7, с. 315]).

³ Петр Александрович Витте (1873–1953) – сотрудник монгольского правительства по организации государственных имуществ Монголии, начальник экспедиции по исследованию скотоводства и пастбищ. В 1915 г. провел первое статистическо-экономическое исследование страны. С 1914 по 1916 г. им были организованы пять экспедиций по статистико-экономическому и естественно-историческому изучению Монголии. В результате их деятельности был собран обширный материал по экономике и природным ресурсам значительной части страны, богатейший гербарий и геологическая коллекция и др. [9, с. 41, 42, 63, 88].

⁴ Владимир Иванович Лисовский (1888–1958) – инженер-мелиоратор, приехал в Монголию в 1915 г. по приглашению П. А. Витте. Затем он работал в Ученом комитете, где принимал активное участие в экспедиционных исследованиях, а также в создании картографического кабинета, музея и библиотеки.



раннего Средневековья»). В 1987 и 1990 гг. местность исследовал архитектор Б. Даажав, в 1993 г. – этнограф С. Бадамхатан, в 1994 г. – Г. Эрдэнэбат, директор музея Центрального аймака с сотрудниками. В 1995 г. развалины монастыря изучили сотрудники Института истории и музея Центрального аймака [8, с. 67–69].

У. Эрдэнэбат в своей статье описал находки, остатки семи построек и трех субурганов, дал прорисовки некоторых находок и план монастыря [8, с. 70–77].

С 2013 по 2016 г. там работала экспедиция Института истории Монголии.

В 2015 г. в Монголии широко отмечали 380-летие Богдо-гэгэна Дзанабадзара, была организована международная конференция, посвященная этому событию, и несколько выставок. В музее Дзанабадзара проходила выставка, на ней экспонировались некоторые работы выдающегося мастера и археологические находки из монастыря Сарьдаг.

Находки из коллекции Эрмитажа представляют собой архитектурные фрагменты, черепицу, керамику, фрагменты буддийской скульптуры. Все они являются подъемным материалом, собранным на месте. Они датируются периодом времени с 1639 по 1680 год.

«Фрагменты глиняной скульптуры из коллекции Эрмитажа являются изображениями пяти *татхагат*. К сожалению, ни одной целой скульптуры в собрании не представлено (инв. № МР-2789, выс. 7,5 см, рис. 3).

На одном фрагменте сохранился жест рук, или *мудра* (санскр. *mudrā*), ритуальное расположение кистей рук, язык жестов. Жест *бодхиагри-мудра* характерен для Вайрочаны (инв. № МР-2800, выс. 6,5 см, рис. 4).

Эта *мудра* символизирует достижение просветления (*бодхи*), так называемый “кулак мудрости”. Руки другого фрагмента скульптуры расположены в жестах бесстрашия (*абхая*) и медитации (*дхьяна*), свойственных Будде Амогхасиддхи (инв. № МР-2790, выс. 5,5 см, рис. 5).

Всего в коллекции имеется 33 фрагмента статуэток» [10, с. 169–173].



Рис. 3. Фрагмент скульптуры одного из *татхагат*. Дзанабадзар. Скульптура. Обожженная глина. Инв. № МР-2789. Выс. 7,5 см

Fig. 3. The sculpture fragment of a *Tathagata*. Dzanabadzar. Sculpture. Burnt clay. Inv. № MR-2789. Height 7,5 cm



Рис. 4. Фрагмент скульптуры Вайрочаны. Дзанабадзар. Скульптура. Обожженная глина. Инв. № МР-2800. Выс. 6,5 см

Fig. 4. The sculpture fragment of Vairochana. Dzanabadzar. Sculpture. Burnt clay. Inv. № MR-2800. Height 6,5 cm



Рис. 5. Фрагмент скульптуры Амогхасиддхи. Дзанабадзар. Скульптура. Обожженная глина. Инв. № МР-2790. Выс. 5,5 см

Fig. 5. The sculpture fragment of Amoghassiddhi. Dzanabadzar. Sculpture. Burnt clay. Inv. № MR-2790. Height 5,5 cm

Скульптуры школы Дзанабадзара

В коллекции Эрмитажа имеются скульптуры, относящиеся к школе Дзанабадзара. В коллекции представлены разные образы Будд: Шакьямуни (инв. № КО-1381, выс. 17 см, рис. 6; У-1912, выс. 11 см, рис. 7), Врачевания (инв. № У-529, выс. 27 см, рис. 8) и Амитабхи (инв. № КО-13, выс. 13 см, рис. 9). Две скульптуры изображают Будду Шакьямуни. Одна приобретена Эрмитажем в 1985 г., вторая относится к коллекции Э. Э. Ухтомского. Они представляют собой традиционное иконографическое изображение Будды, наделенное 32 главными и 80 малыми признаками. Он восседает в алмазной позе (*ваджрасана*), правая рука в жесте касания земли (*бхумиспарша-мудра*), в левой держит *патру*, чашу для сбора подаяний [3, с. 120].

Основой образа Будды Врачевания, Бхайшаджьягуру, послужили, скорее всего, врачи-бодхисаттвы – Бхайшаджьяраджа и Бхайшаджьясамудгата, упоминаемые в «Садхармапундарике» (I в.). Во II в. Будда Бхайшаджьягуру фигурирует в «Шатасahasрика-праджяпарамите». Он обитает в своей Чистой земле Вайдурья-нирбхасе. Этот Будда проповедует буддийское учение (*дхарму*), излечивает болезни и продлевает жизнь.

Будда Врачевания является одной из эманаций Будды Шакьямуни. Его тело синего или золотистого цвета. Он восседает в позе *ваджрасана* на лотосе, в правой руке он держит плод *миробалана* (фрукт, который применялся в тибетской медицине), в левой руке – *патру*.



Культ Будды Врачевания благодаря его функциям получил особое распространение в странах, где исповедовали тибетский буддизм.

Скульптура Будды Врачевания характеризуется хорошей работой, она представляет собой один из лучших образцов произведений школы Дзанабадзара в коллекции Государственного Эрмитажа – и по размеру, и по качеству литья.

«Скульптура Будды Амиабхи, относится к коллекции П. К. Козлова. Будда Амиабха, владыка западной Чистой земли Сукхавати, где возрождаются праведники, восседает в *ваджрасане*, руки в жесте – *дхьяна-мудре*, в руках *патра*» [3, с. 121].

Существуют аналогии этой скульптуры [1, il. 3].

«Еще одна скульптура представляет Сита Амиабху (инв. № КО-1627, выс. 23,5 см, рис. 10) в виде бодхисаттвы со своей женской ипостасью (*праджней*) Пандаравасини, верх прически утрачен, т. е. первоначально скульптура была несколько выше. На престоле сзади оставлены отверстия для *мандорлы* – сияния, окружающего всю фигуру божества. В скульптуре она по форме напоминает арку из драгоценностей (для милостивых



Рис. 6. Будда Шакьямуни. Скульптура. Школа Дзанабадзара. Бронза, литье, позолота, краска. Инв. № КО-1381. Выс. 17 см

Fig. 6. Buddha Shakyamuni. School of Dzanabadzar. Sculpture. Gilt bronze, cast, paints. Inv. № КО-1381. Height 17 cm



Рис. 7. Будда Шакьямуни. Скульптура. Школа Дзанабадзара. Бронза, литье, позолота, краска. Инв. № У-1912. Выс. 11 см

Fig. 7. Buddha Shakyamuni. School of Dzanabadzar. Sculpture. Gilt bronze, cast, paints. Inv. № У-1912. Height 11 cm



божеств) и из пламени (для гневных). У Амитабхи и у *праджни* руки сложены в *дхьяна-мудрах*» [3, с. 121]. Приобретена Эрмитажем в 1998 г.

Бодхисаттва Майтрея изображен стоящим на прямых ногах (поза – *саманада*) на лotosовом престоле (инв. № У-799, выс. 23,5 см, рис. 11). Правая рука расположена перед грудью в жесте поучения (*витарка-мудра*), в левой руке, опущенной вдоль тела, он держит стебель лотоса, на котором находится сосуд. У правого плеча также находится лотос.

Для фигуры божества характерна особая пропорциональность. Верх прически украшен буддийской драгоценностью (*ратна*). Круглый лotosовый престол с двойным рядом лепестков делали монгольские мастера, начиная с Дзанабазара. Изгибы стеблей лотоса повторяют изгибы тела бодхисаттвы. Гравированный растительный орнамент является типичным для монгольской традиции. Достаточно редкой является инкрустация полудрагоценными камнями. Скульптура является хорошим образцом монгольской бронзовой пластики.



Рис. 8. Будда Врачевания. Скульптура.
Школа Дзанабазара. Бронза, литье,
позолота, краска. Инв. № У-529. Выс. 27 см
Fig. 8. Medicine Buddha. School of Dzanabazar.
Sculpture. Gilt bronze, cast, paints.
Inv. № У-529. Height 27 cm



Рис. 9. Будда Амитабха. Скульптура.
Школа Дзанабазара. Бронза, литье,
позолота, краска. Инв. № КО-13. Выс. 13 см
Fig. 9. Buddha Amitabha. School
of Dzanabazar. Sculpture. Gilt bronze, cast,
paints. Inv. № КО-13. Height 13 cm



Рис. 10. Будда Сита Амитабха с праджней. Скульптура. Школа Дзанабадзара. Бронза, литье, позолота, краска. Инв. № КО-1627. Выс. 23,5 см

Fig. 10. Buddha Sita Amitabha with prajna. School of Dzanabadzar. Sculpture. Gilt bronze, cast, paints. Inv. № КО-1627. Height 23,5 cm



Рис. 11. Бодхисаттва Майтрея. Скульптура. Школа Дзанабадзара. Бронза, литье, позолота, краска. Инв. № У-799. Выс. 23,5 см

Fig. 11. Bodhisattva Maitreya. School of Dzanabadzar. Sculpture. Gilt bronze, cast, paints. Inv. № У-799. Height 23,5 cm

Скульптура Авалокитешвары Шадакшари (инв. № КО-50, выс. 16 см, рис. 12) относится к коллекции П. К. Козлова. Божество восседает в *ваджрасане*, у него четыре руки, основные руки находятся в жесте поднесения драгоценности (*анджали-мудра*), в верхней правой руке держит четки, в левой – цветок лотоса (утрачен). Эта скульптура также имеет аналогии [1, ил. 11; 11, с. 100 и др.]. Подобная форма божества была одной из самых распространенных, так как далай-ламы считаются воплощением именно этой формы Авалокитешвары.

«Скульптура Падмасамбхавы (инв. № КО-1644, выс. 19 см, рис. 13), индийского тантриста VIII в., приобретена Эрмитажем в 2001 г. Чаще всего Падмасамбхава изображается в форме Пема Джюнгне (Лотосорожденный) (тиб. *pad-ma 'byung-gnas*). Считается, что именно в таком виде он появился в Тибете. Он носит особую одежду, типичную для Индии того времени, и особый головной убор. В правой руке он дер-



жит *ваджру*, в жесте, защищающем от зла (*карана-мудра*), в левой – чашу из человеческого черепа (*капала*), сосуд – *калаша* с *амритой* (напитком бессмертия) и жезл (*кхатванга*). *Капала* является символом пустоты и устраняет разницу между бытием и небытием. Сосуд с эликсиром бессмертия указывает на связь Падмасамбхавы с Амитабхой (бесконечный светом) и Амитаюсом (бесконечной жизнью). Согласно буддийским легендам, Падмасамбхава появился по повелению Амитабхи. Жезл утрачен» [3, с. 121]. Аналогичная скульптура имеется в Монголии [12, ил. 92].

«Скульптура ламы в островерхой шапке школы *гелукпа*, руки находятся в жесте медитации (*дхьяна-мудра*) (инв. № КО-1638, выс. 16 см, рис. 14). В руках он держит сосуд с *амритой*, восседает на подушках. Приобретена Эрмитажем в 2001 г. Нам известны аналогии этой скульптуры [11, с. 105]. Подобная скульптура имеется в Музее Богдо-гэгэна» [3, с. 121].



Рис. 12. Авалокитешвара Шадакшари.
Школа Дзанабадзара. Бронза, литье,
позолота, краска. Инв. № КО-50. Выс. 16 см

Fig. 12. Avalokiteshvara Shadakshari. School
of Dzanabadzar. Sculpture. Gilt bronze, cast,
paints. Inv. № КО-50. Height 16 cm



Рис. 13. Падмасамбхава. Скульптура. Школа
Дзанабадзара. Бронза, литье, позолота,
краска. Инв. № КО-1644. Выс. 19 см

Fig. 13. Padmasambhava. School of
Dzanabadzar. Sculpture. Gilt bronze, cast,
paints. Inv. № КО-1644. Height 19 cm



«Скульптура черного Джамбхалы (инв. № КО-1628, выс. 21,5 см, рис. 15) представляет его гневным, с оскаленными клыками, в правой руке держит *капалу*, в левой мангуста. Он изображается стоящим на одинарном лotosовом престоле в стоячей позе с прямой правой ногой и согнутой в колене левой (поза *пратьялидха*). В прическе божества находится Будда Ратнасамбхава» [3, с. 121].

Скульптура характеризуется монументальностью, экспрессивностью в сочетании с приземистой фигурой божества, свойственной низшим божествам буддийского пантеона. Статуэтка покрыта горячей позолотой высокого качества. К традиционной иконографии божества добавлена большая ваза, наполненная драгоценностями, находящаяся у левой ноги Джамбхалы. Данное произведение является одним из лучших памятников школы Дзанабадзара из коллекции Государственного Эрмитажа.

«В коллекции Эрмитажа имеется ступа, посвященная Просветлению Будды (инв. № У-1463, выс. 22 см, рис. 16). По легенде, первая такая ступа была построена царем *дхармы* Бимбисарой в Бодхгае. Она считается самой важной, так как достижение Просветления – основная цель буддийского пути.



Рис. 14. Лама. Скульптура. Школа Дзанабадзара. Бронза, литье, позолота, краска. Инв. № КО-1638. Выс. 16 см

Fig. 14. Lama. School of Dzanabadzar. Sculpture. Gilt bronze, cast, paints. Inv. № КО-1638. Height 16 cm



Рис. 15. Джамбхала. Скульптура. Школа Дзанабадзара. Бронза, литье, позолота, краска. Инв. № КО-1628. Выс. 21,5 см

Fig. 15. Jambhala. School of Dzanabadzar. Sculpture. Gilt bronze, cast, paints. Inv. № КО-1628. Height 21,5 cm



Нижняя часть ступы в виде квадратного цоколя имеет название «львиный трон». Четыре ступени и сосуд считаются ступой причин, кольцевая часть и верх символизируют просветление и являются ступой результатов.

Каждый элемент ступы соответствует определенному буддийскому понятию. Сосуд или драгоценная ваза означает тело Будды, затем идет плоскость, удерживающая землю. Она символизирует основание для положительных действий тела, речи и ума. Три ступени означают три драгоценности: Будду, Учение и общину. Выше находится львиный трон, лев символизирует бесстрашие Будды на духовном пути, а слон – победу. Над Львиным тронном находятся малый и большой лотосы. Они символизируют шесть добродетелей (*парамит*). Выше лотосов находится квадратная плита трона, ее четыре угла являются символами неизмеримого – того, что невозможно измерить – любви, радости, сострадания и равенности.

На квадратной плите расположена сама ступа как символ разнообразных видов пути: пути накопления, соединения, видения, медитации и пути без учения. Первая ступень над тронном символизирует малый путь накопления. Она ассоциируется с четырьмя видами внимательности: к чувствам, телу, мыслям и внешним явлениям. Вторая ступень является символом среднего пути накопления, включающего четыре вида отказа от всего негативного в действиях; постоянное осознание этого; совершение позитивных действий; постоянное их умножение. Третья ступень над тронном представляет собой символ большого пути накопления, имеющий четыре опоры: поворот к учению, непреклонную выдержку, исследование и медитацию. Четвертая ступень символизирует пять способностей, необходимых на пути соединения: внимательность, усердие, доверие, медитацию и мудрость. Пятая ступень – путь видения, олицетворяемый вазой: это концентрация, глубокая медита-



Рис. 16. Ступа. Скульптура. Школа Дзанабадзара. Бронза, литье, позолота, краска. Инв. № У-1463. Выс. 22 см

Fig. 16. Stupa. School of Dzanabdzar. Sculpture. Gilt bronze, cast, paints. Inv. № U-1463. Height 22 cm



ция и равновесие. Расположенная над вазой небольшая квадратная плита означает восьмеричный путь. Внутри ступы находится древо жизни как центральный стержень ступы. Шпиль символизирует путь без учения. Его тринадцать колец указывают на десять аспектов мудрости Будды и знание прошлого, настоящего и будущего. Над шпилем расположен зонт, затем Луна, Солнце и драгоценность, исполняющая желания (*чинтамани*).

Внешняя форма ступы представляет собой символику пяти первоэлементов: земля – квадратная часть, вода – круглая часть (ваза), огонь – треугольная часть (кольца), воздух (ветер) – полумесяц, солнце – пространство. По буддийским представлениям, тело человека и окружающий мир состоят из данных пяти элементов.

Ступа относится к школе Дзанабадзара, так как ступы работы мастера покрыты рельефными украшениями. У этой ступы *ратны* (драгоценности) – слон, львы, сияние, исходящее от *мандорлы*, – и другие декоративные элементы выполнены в технике гравировки. Ступа содержит миниатюрный образ Будды Шакьямуни. Подобные ступы сохранились до настоящего времени в некоторых монгольских монастырях [5, с. 456–457].



Рис. 17. Будда Амитабха. Скульптура. Подражание школе Дзанабадзара. Бронза, литье, позолота, краска. Инв. № КО-4. Выс. 12 см

Fig. 17. Buddha Amitabha. Imitation of School of Dzanabadzar. Sculpture. Gilt bronze, cast, paints. Inv. № КО-4. Height 12 cm

Скульптуры, подражающие школе Дзанабадзара

Монгольская скульптура, относящаяся к школе Дзанабадзара, получила широкое распространение. Монгольские и китайские мастера создавали бронзовую пластику, подражая произведениям школы знаменитого мастера. В коллекции Эрмитажа имеются скульптуры Амитабхи и Амитаюса, выполненные в стиле подражания (инв. № КО-4, выс. 12 см, рис. 17; инв. № У-653, выс. 26 см, рис. 18). Амитабха имеет одеяние, декорированное цветочными розетками, которые достаточно часто украшают произведения школы Дзанабадзара. «На престоле выгравирована тибетская надпись “*mya dan med tchog*” – “беспечальный величайший”, вероятно, один из эпитетов Будды Амитабхи» [5, с. 256].



Статуэтка является подражанием произведениям школы Дзанабадзара – если у скульптур этой школы престол проработан со всех сторон, то у этой статуэтки лепестки у престола имеются только спереди. В целом фигурка Будды и дизайн полностью повторяют произведения монгольской школы. Вероятно, мастер хорошо знал монгольскую бронзовую пластику и подражал ей. Она относится к собранию П. К. Козлова.

У статуэтки Амитаюса китайской работы имеется характерный высокий ступенчатый престол, широкие массивные плечи и рельефные украшения. Она происходит из коллекции Э. Э. Ухтомского.

Танка школы Дзанабадзара

Живописные работы написаны на шелке и на холсте, три работы относятся к школе Дзанабадзара. *Танка*, живописный свиток на холсте, реже на шелке, выполненный минеральными красками, с изображением Белой Тары (инв. № У-132, размер 30 × 43 см, рис. 19) написана на шелке. Эта *танка* имеет много аналогий в Монголии [11, ил. 95], еще один такой же образ представлен в Иркутском художественном музее. В коллекции Эрмитажа таких *танка* две (инв. № У-1634, размер 29 × 42 см).

Белая Тара (тиб. *sgrol-dkar-ma*), женское божество, спасительница, по буддийским представлениям, дарует долголетие. Она изображается сидящей в алмазной позе (на двойном лotosовом престоле, ее правая рука находится в жесте, дающем благо (*варада-мудра*), в левой она держит стебель лотоса).

Белая Тара также символизирует чистоту и трансцендентную мудрость. Отличительной особенностью Белой Тары являются семь глаз, три из которых расположены на лбу, а еще четыре – на ладонях и ступнях. Эти глаза позволяют ей видеть всех живых существ в каждом измерении бытия (*лока*) с пронизательной мудростью и состраданием [4, с. 61–62].



Рис. 18. Будда Амитаюс.
Скульптура. Китай, стилизация
под школу Дзанабадзара. Бронза,
литье, позолота, краска.
Инв. № У-653. Выс. 26 см

Fig. 18. Buddha Amitayus. China,
stylization of School of Dzanabadzar.
Sculpture. Gilt bronze, cast, paints.
Inv. № U-653. Height 26 cm



Рис. 19. Белая Тара. Живопись. Школа Дзанабадзара. Шелк, минеральные краски. Инв. № У-132. Размер 43 × 30 см

Fig. 19. White Tara. School of Dzanabadzar. Painting. Silk, mineral pigments. Inv. № U-653. Size 43 × 30 cm



Рис. 20. Будда Шакьямуни со свитой. Живопись. Школа Дзанабадзара. Холст, минеральные краски. Инв. № У-12. Размер 31,7 × 42 см

Fig. 20. Buddha Shakyamuni and his retinue. School of Dzanabadzar. Painting. Cotton, mineral pigments. Inv. № U-12. Size 31.7 × 42 cm

На третьей *танка* представлен Будда Шакьямуни в традиционной иконографии, прямо над ним – Ваджрадхара, рядом с ним с двух сторон изображены далай-лама и панчен-лама (инв. № У-12, размер 31,7 × 42 см, рис. 20). Далай-лама восседает на лотосе, у него островерхий головной убор *наринг* школы *гелукпа*, правая рука расположена перед грудью в жесте поучения (*витарка-мудра*), в ней он держит стебель лотоса, в левой – книгу. Руки Панчен-ламы сложены в медитации (*дхьяна-мудра*), в них он держит *патру* (чашу для сбора подаяний).

Прямо перед Буддой находятся подношения для пяти органов чувств и два бодхисаттвы: Авалокитешвара с телом красного цвета и Манджушри с телом оранжевого цвета. У Авалокитешвары правая рука расположена перед грудью в жесте поучения, в ней он держит стебель лотоса. Левая рука – в жесте даяния блага (*варада-мудра*), в ней – тоже стебель лотоса, на цветке лотоса находится сосуд (*кундика*). У Манджушри руки перед грудью в жесте поворота колеса учения (*дхармачакра-мудра*), в руках стебли лотосов, на цветках – меч и книга.



В свите Будды Шакьямуни часто изображают Майтрею и Манджушри, чаще тела у них желтого цвета.

Для произведений школы Дзанабадзара характерна тонкость письма, определенная цветовая гамма, мелкая проработка деталей. Судя по аналогии, была создана целая серия подобных образов, состоящая из пяти Будд созерцания и Будды Шакьямуни [13, с. 14].

Выводы

В коллекции Государственного Эрмитажа представлена различная буддийская пластика работы выдающегося мастера Дзанабадзара, выполненная из бронзы и глины, произведения его школы, скульптурные и живописные, и подражания им. Скульптурные произведения мастера настолько разнообразны, что практически невозможно найти два полностью одинаковых по исполнению образа. Отличия могут наблюдаться в украшениях, престолах и разных мелких деталях. Подобная характеристика справедлива и для скульптуры школы Дзанабадзара. Абсолютно идентичными являются только образы *tat-hagat*, изготовленные из глины с использованием форм.

Все эти произведения из коллекции Государственного Эрмитажа представляют наибольший интерес как относящиеся к традиционной монгольской художественной школе.

Литература

1. Rossi A. M., Rossi F. (eds). *Treasures from Mongolia. Buddhist Sculpture from the School of Zanabazar*. N. Y.: A.M. Rossi, F. Rossi; 2005.

2. Beguin G., Dashbaldan D. *Tresors de Mongolie, XVIIe–XIXe siecles: catalogue*. Paris: Musée national des arts asiatiques Guimet; 1993.

3. Елихина Ю. И. Монгольские коллекции, хранящиеся в Эрмитаже. В: Кульганек И. В. (ред.). *Mongolica IX*. СПб.: Петербургское Востоковедение; 2010. С. 117–122. Режим доступа: http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/p_mongolica_9_2010_22_elikhina.pdf.

4. Елихина Ю. И. Монгольская буддийская скульптура и живопись в собрании Государственного Эрмитажа. В: Болд Л., Кульганек И.В., Тувшинтугс Б., Яхонтова Н.С. (ред.). *З. К. Касьяненко – учитель и монголовед. Материалы международной конференции, посвященной 90-летию российского монголоведа З. К. Касьяненко, Санкт Петербург, 30 сент. – 1 окт., 2015 г.* СПб.; Улан-Батор; 2016. С. 54–65. Режим доступа: http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/journals/b_bold_et_al_2016_06_elikhina.pdf.

5. Елихина Ю. И., Самосюк К. Ф. (ред.). «Обитель милосердия». *Искусство тибетского буддизма*. СПб.: Издательство Государственного Эрмитажа; 2015.

6. Позднеев А. М. *Монголия и монголы. Результаты поездки, исполненной в 1892–1893 гг.* Т. 1: Дневник и маршрут 1892 г. СПб.: Типография императорской Академии Наук; 1896.



7. Андросов В. П. *Очерки изучения буддизма Древней Индии*. М.: ИВ РАН; Наука; Восточная литература; 2019.
8. Эрдэнэбат У. Сарьдгийн хийд. *Түүхийн судлал. Studia Historica*. Instituti Historiae Academiae Scientiarum Mongoli, Tomus XIX. Facs. 1–15. Улаанбаатар хот; 1995. X. 67–77. (На монг. яз.)
9. Юсупова Т. И. *Советско-монгольское научное сотрудничество. Становление, развитие и основные результаты 1921–1961*. СПб.: Нестор-История; 2018.
10. Елихина Ю. И. Некоторые находки из монгольского монастыря Сарьдаг, хранящиеся в Государственном Эрмитаже. *Теория и практика археологических исследований*. 2019;(3):169–173. DOI: 10.14258/tpai(2019)3(27).-12.
11. Цултэм Н. *Выдающийся монгольский скульптор Г. Дзанабадзар*. Улан-Батор: Госиздательство; 1982.
12. Цултэм Н. *Скульптура Монголии*. Улан-Батор: Госиздательство; 1989.
13. Нарантуяа Ц. *Монгол урлагийн үнэт бүтэлүүд. Аюрзанын Алтангэрэлийн галерей = Сокровища монгольского искусства*. Коллекция Аюрдзаны Алтангэрэла. Улаанбаатар, 2005. (На монг. яз.)

References

1. Rossi A. M., Rossi F. (eds). *Treasures from Mongolia. Buddhist Sculpture from the School of Zanabazar*. N. Y.: A.M. Rossi, F. Rossi; 2005.
2. Beguin G., Dashbaldan D. *Tresors de Mongolie, XVIIe–XIXe siecles: catalogue*. Paris: Musée national des arts asiatiques Guimet; 1993.
3. Elikhina Yu. I. The Mongolian collections in the State Hermitage Museum. In: Kulganek I. V. (ed.). *Mongolica IX*. St. Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie; 2010, pp. 117–122. (In Russ.) Available at: http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/p_mongolica_9_2010_22_elikhina.pdf.
4. Elikhina Yu. I. Mongolian Buddhist sculptures and paintings in the collection of the state hermitage museum. In: Bold L., Kulganek I.V., Tuvshintugs B., Yakhontova N.S. (eds). *Zoya Kasyanenko – teacher and Mongolian scholar. Proceedings of the international meeting dedicated to the 90th anniversary of the Russian Mongolian expert Zoya Kasyanenko, St. Petersburg, 30 Sept. – October 1, 2015*. St Petersburg; Ulaanbaatar; 2016, pp. 54–65. (In Russ.) Available at: http://www.orientalstudies.ru/rus/images/pdf/journals/b_bold_et_al_2016_06_elikhina.pdf.
5. Elikhina Yu. I., Samosyuk K. F. (eds). *Abode of Mercy. The Art of Tibetan Buddhism*. St Petersburg: The State Hermitage Museum; 2015. (In Russ.)
6. Pozdneev A. M. *Mongolia and the Mongols. Materials of the journey to Mongolia in 1892–1893*. Vol. 1: Diary and itinerary. St Petersburg: Tipografiya imperatorskoi Akademii Nauk; 1896. (In Russ.)
7. Androsoff V. P. *Selected Essays on Buddhism in Ancient India*. Moscow: Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; Nauka; Vostochnaya literatura; 2019. (In Russ.)
8. Erdenebat U. *Sarid Monastery. Historical studies. Studia Historica*. Instituti Historiae Academiae Scientiarum Mongoli, Tomus XIX. Facs. 1–15. Ulaanbaatar; 1995, pp. 67–77. (In Mong.)



9. Yusupova T. I. *The Soviet-Mongolian cooperation in science and humanities. Origins, development and results 1921–1961*. St Petersburg: Nestor-Istoriya; 2018. (In Russ.)

10. Elikhina Yu. I. Some finds from the monastery of Sardag stored in the State Hermitage. *Teoriya i praktika arkheologicheskikh issledovaniy = Theory and Practice of Archaeological Research*. 2019;(3):169–173. (In Russ.) DOI: [10.14258/tpai\(2019\)3\(27\).-12](https://doi.org/10.14258/tpai(2019)3(27).-12).

11. Tsultem N. *The celebrated Mongolian sculptor G. Dzanabazdar*. Ulaanbaatar: Gosizdatelstvo; 1982. (In Russ.)

12. Tsultem N. *The Sculpture of Mongolia*. Ulaanbaatar: Gosizdatelstvo; 1989. (In Russ.)

13. Narantuyaa Ts. *Treasures of Mongolian Art. The collection of Ayurdzana Altangerel*. Ulaanbaatar, 2005. (In Mong.)

Информация об авторе

Елихина Юлия Игоревна, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Отдела Востока Государственного Эрмитажа, хранитель монгольской, тибетской и хотанской коллекций; доцент кафедры монголоведения и тибетологии Санкт-Петербургского государственного университета, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author

Julia I. Elikhina, Ph. D. (Hist.), leading researcher of the Oriental Department of the State Hermitage, Curator of Tibetan, Mongolian and Khotanese collections, The State Hermitage Museum, Docent of St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russian Federation.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 14 февраля 2020 г.
Одобрена рецензентами: 2 апреля 2020 г.
Принята к публикации: 26 апреля 2020 г.

Article info

Received: February 14, 2020
Reviewed: April 2, 2020
Accepted: April 26, 2020

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

С. А. Полхов

(Перевод с позднесредневекового японского, комментарии и предисловие)

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

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

Резюме: в данной публикации представлен комментированный перевод на русский язык части свитка VIII хроники «Синтё:-ко: ки» («Записи о князе Нобунага»). Работа является продолжением серии академических переводов «Синтё:-ко: ки», ранее опубликованных автором. Свиток VIII описывает одно из крупнейших военных столкновений периода Сэнгоку – битву при Нагасино между армиями Ода Нобунага и Токугава Иэясу, с одной стороны, и Такэда Кацуёри – с другой. Победа коренным образом изменила расстановку сил между враждующими сторонами и способствовала дальнейшему укреплению власти Нобунага. Комментарии, которыми снабжен перевод, дают возможность сравнить данные «Синтё:-ко: ки» с информацией из других источников, а также призваны показать основные существующие интерпретации важных фрагментов.

Ключевые слова: Сэнгоку дзидай; Синтё:-ко: ки; Ода Нобунага; Токугава Иэясу; Такэда Кацуёри, Нагасино

Для цитирования: Полхов С. А. (пер.). О:та Гю:ити. «Записи о князе Нобунага». Свиток VIII (часть I). *Ориенталистика*. 2020;3(3)681–710. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-3-681-710.

Ōta Gyūichi. “Shinchō-kō ki”. Book 8 (part 1)

S. A. Polkhov

(Translation into Russian from late medieval Japanese, comments and introduction)

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

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

Abstract: the publication provides a continuation of the translations of books of *Shinchō-kō ki*, previously published by the author. This is a commented translation into Russian of the book 7 of *Shinchō-kō ki* chronicle. The text comprises a description of one of the largest military clashes in the Sengoku period – the battle of Nagashino. The army of Oda Nobunaga and Tokugawa Ieyasu fought the army of Takeda Katsuyori. The victory of Nobunaga redressed the balance of power, which previously existed. The comments to the translation allow to compare the information from the *Shinchō-kō ki*



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





chronicle to that preserved in other contemporary sources. They are also aimed to display the existing interpretations of the key passages.

Keywords: Sengoku Jidai; *Shinchō-kō ki*; Oda Nobunaga Tokugawa Ieyasu; Takeda Katsuyori; Nagashino

For citation: Polkhov S. A. (transl.). Ōta Gyūichi. “Shinchō-kō ki”. Book 8 (part 1). *Orientalistica*. 2020;3(3):681–710. (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-3-681-710.

Свиток VIII¹, 3-й год [девиза правления] Тэнсё: свиньи и младшего брата дерева²

Сложил это О:та Идзуми-но ками

1. О том, как [его милость] распорядился проложить дороги в высочайшем уделе.

2. О том, как [его милость] повелел указом добродетельного правления [вернуть] владения придворной знати.

3. О том, как [его милость] взял приступом замок Симбори в земле Кавати, а также о разрушении замка Конда.

4. О сражении [его милости при] Нагасино в провинции Микава.

5. О сострадании [его милости] к Обезьяне из Яманака.

6. О том, как его светлость принц соизволил играть в мяч в государевом дворце.

7. О выступлении [его милости] в Этидзэн, и о том, как покорил [он] две земли – Кага и Эттю:.

8. О преподнесении Одзака трех свитков [с картинами] в дар [его милости].

9. О чайной церемонии, [устроенной его милостью].

10. О дозволении [его милости] явиться во дворец государя³.

11. О том, как Такэда Сиро: упустил победу в Ивамура.

12. О том, как господин Канкуро: распорядился по своему усмотрению [замком] Ивамура.

¹ При переводе за основу взят опубликованный список «Записей о князе Нобунага» из книгохранилища Ё:мэй [1]. Перевод свитков I–VI см.: [2–7]. Мой обзор японских исследований, посвященных этому источнику, см.: [8].

² Соответствует временному промежутку с 11.02.1575 по 30.01.1576 по европейскому летоисчислению.

³ Госё:дэн (御昇殿) – разрешение войти в приемные покои Сэйрё:дэн (Дворца чистой прохлады) императорского дворцового комплекса. В период Хэйан этой привилегии были удостоены чиновники 5-го ранга и выше, а также *куро:до*, личные секретари императора [9, с. 103], а в период *Сэнгоку* представители узкого круга родовитых фамилий – регентских домов, сиятельной знати (*сэйга*) и др. (так называемые дома *до:дзё:кэ* 堂上家).



13. О должности⁴ господина Канкуро:.

14. О том, как [его милость] уступил главенство [в доме Ода]⁵.

(1). В конце последней луны минувшего года [князь Нобунага, объявив], что следует проложить дороги в [разных] землях, назначил распорядителями [работ] четверых – Сакаи Бунсукэ, Ко:но То:дзо:, Сасаока Хатиэмон и Ямагути Таро:бэй. Посредством высочайших грамот с киноварной печатью повеление [это разослали] по уделу [его милости]⁶. Вскоре в течение первой и второй лун [работы] завершили. [Князь Нобунага] приказал [строить] через реки и заводи мосты из лодок⁷, обрывистые пути выравнивать, убирать камни и расширять дороги. Дороги [сделали в] 3 с половиной кэн⁸ шириной. Справа и слева на обочинах дорог сажали сосны и ивы. В разных селениях молодые и старики выходили и поливали водой [деревья], убирали мелкий сор, чистили [дороги]. С прошлых лет [князь Нобунага] соблаговолит упразднить все многочисленные заставы и все пошлины в своем уделе⁹, и потому на дорогах совсем не было никаких помех [для передвижения]. Поистине, позабыв о тяготах [перехода через] труднопроходимые места, при помощи быков и лошадей весь люд спокойно проезжал [туда и обратно]. Простой народ¹⁰, [пребывая в довольстве], не гасил [огонь в] очагах.

⁴ Должность – дословно «высочайший ранг» (*goi* 御位). Ранг (и 位) наряду с должностью (*kan* 官) определяли положение чиновника в административной системе и бюрократической иерархии в Древней и Средневековой Японии. В «Записях о князе Нобунага» и часто означает «должность» (*kan*), а не ранг. Для самурая периода *Сэнгоку* должность, как правило, была почетным титулом, в действительности не сопряженным с исполнением служебных функций при императорском дворе.

⁵ Гокатоку (御家督).

⁶ Удел его милости – *гобункокутю*: (御分国中), земли, подвластные Ода Нобунага. В данном случае, по-видимому, этим термином обозначается не только провинция Овари, которая была изначальным ядром его удела. Сохранилась грамота Ода Нобунага, датированная 25-м днем 11-й луны и обращенная к четырем его вассалам – Сасаока Хатиэмон (?-?), Сакаи Тосисада (Сакаи Бунсукэ, ?-1608), Ко:но Удзиёси (Ко:но То:дзо:, 1527-1616) и Ямагути Таро:бэй (?-?). Имена распорядителей работ в хронике и адресатов послания совпадают. Согласно грамоте, в земле Овари трижды в год предписывалось проверять и чинить дороги и мосты, при этом мосты должны были приводить в порядок жители местных селений. В надлежащем состоянии обязаны были поддерживаться каналы, дающие воду для заливных рисовых полей. Если селения проявят небрежение, следует провести расследование и строго наказать ослушников, указывал Нобунага [10, № 486, 795].

⁷ *Фунабаси* (舟橋) – наплавные мосты из соединенных между собой лодок, через которые перекидывали доски настилы.

⁸ *Кэн* (間) – мера длины, с 1891 г. в Японии считалась равной примерно 1,818 м.

⁹ В свитке I «Записей о князе Нобунага» сообщается, что Нобунага упразднил «все пошлины и все заставы» в своем уделе (*гобункоку*) (1568) [2, с. 159]. В свитке II говорится о принятии аналогичных мер в провинции Исэ после ее покорения [2, с. 166]. Отмена таможенных застав и пошлин, как и забота о состоянии дорожной сети и мостов, – одна из характерных черт внутренней политики Нобунага.

¹⁰ *Рэймин* (黎民) – дословно «черноголовые», кит. лимин («простонародье»), т. е. те, кто не надевает шапок, ходит с непокрытой головой. 黎 (*рэй/курой*) – «черный».



«[Это] память на [всю] жизнь, благодарствуем», – с признательностью и благоговением говорили и знатные, и низкие, поднимая вверх руки. «[Пусть] годами сравнится с Дунфан Шо и Си-ван-му¹¹, а удачей уподобится Судатте¹²», – только и думали все люди.

2-я луна, 27-й день. [Князь Нобунага] отправился в столицу. Дошел до Таруи. На другой день шел дождь, и [он] остался [там на ночлег]. В 29-й день благоволил перебраться в усадьбу Нива Горо:дзаэмон в Саваяма.

В 3-й день 3-й луны [князь Нобунага] остановился в Нагахара. На следующий день прибыл в Киото. Поселился в [храме] Сё:кокудзи. В 16-й день 3-й луны Имагава Удзидзанэ¹³ предстал [перед князем Нобунага]. [Удзидзанэ] преподнес в дар Хякутампо¹⁴. Когда [он] ранее также преподнес в дар курильницу [для благовоний] Тидори¹⁵, а также курильницу Со:ги¹⁶, [князь Нобунага] соизволил вернуть курильницу

¹¹ В тексте – Сакубо (朔母) – т. е. Си-ван-му (西王母, яп. Сэйо:бо) и Дунфан Шо (東方朔, яп. То:бо:саку). Си-ван-му («Владычица Запада») – в китайской мифологии божество, обладавшее снадобьем бессмертия. В средневековом даосизме – хозяйка «рая бессмертных на горе Куньлунь, где растут персики бессмертия» [11, с. 568, 569]. Дунфан Шо – в китайской мифологии божество и даосский святой, прообразом которого был сановник, живший в правление императора У-ди (141–87 гг. до н. э.). Согласно одной из легенд, похитил у богини Си-ван-му персик, дарующий бессмертие [11, с. 451].

¹² Судатта (яп. Сюдацу 須達) – имя богатого купца Анатхапиндада, которое он получил при рождении. Принято считать, что он жил в Шравастии, столице государства Кошала в Древней Индии. Один из последователей Гаутамы Будды, прославившийся своей благотворительностью.

¹³ Имагава Удзидзанэ (1538–1614) – сын и преемник даймё Имагава Ёсимото, потерпевшего поражение от Нобунага и погибшего в битве при Окэхадзама в 1560 г. В 1569 г. после нападения сил Такэда и Токугава потерял почти весь свой удел и заперся в замке Какэгава в провинции То:то:ми. Столкнувшись с упорной обороной этой крепости, Токугава Иэясу предложил Удзидзанэ мир и пообещал вернуть провинцию Суруга после изгнания оттуда Такэда. Супругой Удзидзанэ была дочь даймё Хо:дзё: Удзиясу, союзника дома Имагава. Удзидзанэ укрылся в его владениях, однако после смерти тестя в 1571 г. вынужден был их покинуть. Удзимаса, новый глава дома Хо:дзё:, был женат на дочери Такэда Сингэн и восстановил союз с Такэда. Удзидзанэ нашел пристанище в замке Хамамацу у Токугава Иэясу, который, возможно, хотел использовать бывшего властителя Суруга в борьбе против Такэда. Удзидзанэ в 1575 г. последовал за Иэясу и стал свидетелем разгрома армии Такэда в сражении при Нагасино (см. ниже). Он умел прекрасно слагать стихи и играть в мяч, но не имел большого интереса к политике. Перебравшись в Киото, Удзидзанэ вращался в кругах придворной знати. В 1612 г. на склоне лет он встретился с Токугава Иэясу в Сумпу, бывшем центре своего княжества [12, с. 252–261].

¹⁴ Хякутампо (百端帆) – вероятно, картина. Хякутампо, по предположению Кувата Тадатика, – это другое название картины «Лодки, что возвращаются к удаленной мели» («Юаньпу гуйфань» 遠浦帰帆) кисти прославленного китайского пейзажиста Юй-цзянь. Картина была фамильным достоянием дома Имагава. Она же считается фрагментом живописного свитка «Восемь видов рек Сяо и Сян» (Сяосян бацзин 瀟湘八景), созданного Юй-цзянь [13, с. 59].

¹⁵ Тидори (千鳥) – дословно «Ржанка». Курильница на трех ножках из фарфора лунцюаньского обжига (зеленовато-голубого оттенка), производившегося в китайской провинции Чжэцзян с эпохи Сун. Фамильным достоянием рода Имагава. Предметы чайной утвари из такого фарфора, называвшегося в Японии *кинута сэйдзи* (砧青磁), высоко ценились среди знатоков чайной церемонии [13, с. 59].

¹⁶ Со:ги (1421–1502) – знаменитый поэт, мастер *рэнга*.



Со:ги, оставив [себе] курильницу Тидори. До слуха [его милости] дошло, что господин Имагава [собирается] играть в мяч¹⁷, [и князь Нобунага] пожелал, [чтобы игра прошла] в 20-й день 3-й луны в Сё:кокудзи.

Люди, [участвовавшие в игре]: господин Сандзё: и его сын, господин То:-но сайсё: с сыном, господин Асукаи с сыном, господин Хирохаси, господин Ицуцудзи, господин Нивата, господин Карасумару¹⁸. Нобунага [изволил] наблюдать¹⁹.

(2). 4-я луна, 1-й день. [Князь Нобунага] изволил объявить о следующем. В недавние времена дворец государя уже обветшал, посему в прошлые годы [он] распорядился о его восстановлении, и [работы] были завершены²⁰. Меж тем придворная знать оскудела, и оттого повсюду распродала [свои] земли. [Князь Нобунага] отдал распоряжения Мураи Мимбу-но дзё: и Нива Горо:дзаэмон, [указом] добродетельного правле-

¹⁷ Речь идет об игре *мари* (鞠, также *кэмари* 蹴鞠), известной уже в Древней Японии и воспринятой из Китая. В «Нихон сёки» сообщается о том, что Накатоми Каматару, будущий основатель рода Фудзивара, играл в *кэмари* с принцем Наканооэ возле храма Хо:ко:дзи незадолго до переворота Тайка [14, XXIV, с. 134]. Пика своей популярности эта забава достигла в XII–XIII вв., когда ею наслаждались и представители придворной знати, и самураи. В период *Сэнгоку* в нее играли как столичные аристократы, так и отпрыски могущественных военных домов в различных землях Японии. По правилам игры, участники (*мариаси* 鞠足) должны были ударами ног удерживать мяч в воздухе, не давая ему упасть. Побеждал игрок, сделавший наибольшее количество правильных ударов по мячу. Постепенно сложилось несколько школ *кэмари*, с XV в. до периода Мэйдзи доминировала школа Асукаи, ответвления рода Фудзивара [15]. Асукаи Масацуна (1489–?), глава этого рода, гостил в разных землях Японии, передавая свои умения провинциальным военным домам. Так, в 1525 г. и 1549 г. он побывал с этой целью в Одавара, столице княжества Хо:дзё: [16, с. 238]. В 1533 г. Масацуна был приглашен даймё Ода Нобухидэ, отцом Нобунага, желавшим поучиться игре *кэмари*, которая ценилась многими воинами того времени наравне с искусством стихосложения. Масацуна взял с собой в путешествие в Овари друга – аристократа Ямасина Токицугу (1507–1579), автора дневника «Токицугу-кё: ки» (言継卿記), ценнейшего исторического источника. Токицугу оставил подробное описание поездки в замок Сё:бата, тогдашнюю резиденцию Нобухидэ [17, с. 236–247].

¹⁸ Придворные сановники: Сандзё:ниси Санэё (1511–1579) и его сын Сандзё:ниси Кинъяки (1556–1587), Такакура Нагасукэ (1531–1585) и его сын Такакура Нагатака (1560–1507), Асукаи Масанори (1520–1594) и его старший сын Асукаи Масацу (1548–1578), Хирохаси Канэкацу (1558–1622), Ицуцудзи Тамэнака (1530–1585), Нивата Сигэясу (1525–1595), Карасумару Мицудзу (1513–1579). Сандзё:ниси, Такакура, Асукаи, Хирохаси, Карасумару – ответвления дома Фудзивара, Ицуцудзи и Нивата – ветви рода Минамото (Гэндзи).

¹⁹ В дневнике столичного аристократа Накамакато Нобунори «Нобунори-кё: ки» (宣教卿記, запись от 3-го дня 4-й луны 3-го года Тэнсё:) говорится, что Нобунага смотрел за игрой в мяч, среди участников упоминается Имагава из Суруга. Согласно записи от 4-го дня той же луны, снова состоялась игра в мяч с теми же участниками. При этом, согласно толкованию О:иси, Нобунага уже и сам играл, а не просто наблюдал за участниками [16, с. 235, 236].

²⁰ Восстановление и ремонт императорского дворца проходили с 1569 по 1571 г. [2, с. 163; 3, с. 165].



ния²¹ возвратил придворной знати исконные владения²². Верховный владыка²³, придворная знать и военные дома возрождались вместе. Не превзойти несравненную славу [князя Нобунага] в Поднебесной.

²¹ Токусэй (徳政). Еще в XIII в. Камакура бакуфу в качестве меры помощи своим вассалам (гокэнин) неоднократно принимало указы о добродетельном правлении (токусэйрэй), предусматривавшие прощение долгов и возврат владений. В эпоху Муромати по мере развития товарно-денежных отношений представители самых разных социальных групп (от крестьян до придворной знати) теряли свои земли из-за невыплаченных долгов и попадали в долговую кабалу. Сёгунат Асикага, вынужденный учитывать требования участников антидолговых восстаний XV–XVI вв., вводил аналогичные законы, распространявшиеся не только на самураев, но и на другие социальные группы. Сэнгоку даймё, стремясь поддержать своих служилых людей, также объявляли токусэйрэй.

²² Хонрё: (本領). Ода Нобунага вслед за сёгунами Асикага проводил политику, направленную на поддержание материального благосостояния императора и придворной знати. При этом у него было куда больше власти и ресурсов, чем у последних отпрысков династии Асикага, для принятия соответствующих мер. Придворные сановники почти полностью утратили контроль над своими владениями в отдаленных провинциях и нередко не получали причитающийся доход даже в вотчин, расположенных поблизости от Киото. Еще в 10-й день 1-й луны 3-го года Тэнсё: в грамоте с киноварной печатью Нобунага объявил указ, направленный на борьбу с злоупотреблениями управляющих (дайкан) в вотчинах придворной знати, а также святилищ и храмов. В документе осуждался захват земель, невыплата годового оброка (нэнгу) и неисполнение иных повинностей управляющими. Предписывалось смещать нерадивых дайкан и заменять их более достойными администраторами, которые должны были заботиться о том, чтобы не оскудели храмы, святилища и аристократы [18, № 493, с. 4]. В 3-й луне 3-го года Тэнсё: был обнародован «новый закон о добродетельном правлении» (токусэй-но симпо: 徳政之新法) Нобунага, согласно которому аннулировались долги и разнообразные обязательства «всей придворной знати» (сёкугэсю 諸公家衆), а также всех крупных храмов, в которых из поколения в поколение принимали постриг отпрыски императорской фамилии и столичной знати (сёмондзэки 諸門跡) [19, № 152, с. 155, 156]. Согласно выводам Симомура Нобухиро, Мураи Садакацу (Мураи Мимбу-но дзё: и другие вассалы Нобунага побуждали заимодавцев соблюдать указ, который тем самым возымел определенное действие [20, с. 44]. При этом, по правдоподобному предположению Вакита Осаму, сфера распространения нового закона ограничивалась Киото [21, с. 165]. Однако, судя по всему, в данном фрагменте «Записей о князе Нобунага» говорится не об этой грамоте Нобунага, а о другом его законе. Как обоснованно полагает Симомура, был еще один указ Нобунага, предусматривавший возврат придворной аристократии, а также крупным святилищам и монастырям проданных, подаренных или отобранных из-за долгов земель [20, с. 45]. Его текст не сохранился, однако упоминания о нем встречаются в других источниках. Именно об этом рескрипте и пишет Ота Гю:ити в своей хронике. Тё:дзицубо: Эйсюн (1518–1596), настоятель обители Тамонъин храма Ко:фукудзи в Нара, в своем дневнике упоминает о «благотворении» (дзэнсэй 善政), восстановлении владений придворной знати в Киото, утраченных в течение ста лет (с момента оглашения нового закона) [22, с. 364]. Как отмечал ранее Вакита, новый указ расходился с принципом, зафиксированным в законодательстве бакуфу эпох Камакура и Муромати, согласно которому по истечении 20-летнего срока право собственности на землю утрачивалось, и прежний владелец не мог истребовать ее обратно [21, с. 166] (впрочем, из этого правила делались исключения). Несмотря на интенции Ода Нобунага и его доверенных лиц, прежде всего Мураи Садакацу, указ не был полностью претворен в жизнь, так как столичная знать и храмы столкнулись с сопротивлением новых хозяев земли. В итоге исконным владельцам удалось вернуть лишь часть своей собственности после переговоров, а новые власти признавали компромиссные соглашения между старыми и новыми собственниками [20, с. 52, 53].

²³ Сюдзё: (主上) – почтительное именование императора.



3-я луна, последняя декада. Такэда Сиро: [с войском] двинулся в направлении Асукэ в провинции Микава²⁴. Ода Канкуро:, старший сын Нобунага, незамедлительно выступил в поход, ведя людей провинции Овари.

(3). 4-я луна, 6-й день. Нобунага из Киото направил коня прямо на юг²⁵. В тот день расположил [свой] лагерь в Явата. На другой день встал лагерем в Вакаэ. Не посылая войско к Кайхори, форту²⁶ [построенному] Одзака и противостоявшему замку Вакаэ, [князь Нобунага] изволил тотчас же проследовать во внутренние [области].

²⁴ Такэда Кацуёри выступил с войском в провинцию Микава позднее, после 12-го дня 4-й луны 1575 г., когда в Ко:фу, столице удела Такэда, были проведены заупокойные службы в связи с третьей годовщиной смерти Такэда Сингэн [23, с. 111]. В письме от 5-го дня 4-й луны Найто: Масахидэ (1523–1575) одному из видных вассалов Кацуёри он просит привести подчиненных ему самураев в 12-й день в Ко:фу и прибыть самому [24, № 2479, с. 16]. Родственники и важнейшие вассалы Кацуёри присутствовали на поминальных церемониях, после которых отправились на войну. Поход Кацуёри был продолжением борьбы с Токугава Иэясу за обладание провинциями Микава и То:то:ми, а в более широком плане – с его союзником Ода Нобунага. Кацуёри намеревался вторгнуться в Микава и Овари и знал о том, что Нобунага отправился воевать с Одзака Хонгандзи (письмо от 28-го дня 4-й луны) [25, № 1701, с. 84]. Ход следовавших затем боевых действий довольно подробно описан в письмах Такэда Кацуёри, его двоюродного брата Такэда Нобутоё (1549–1582), и Ямагата Масакагэ (?–1575), военачальника Такэда, датированных последним днём 4-й луны без указания года. В томе III авторитетного издания источников дома Такэда «Наследие Сэнгоку. Род Такэда» эти послания отнесены ко 2-му году девиза правления Гэнки (1571). Однако сейчас, после исследований Камогава Тацуо и Сиба Хироюки, убедительно показавших ошибочность такой хронологической атрибуции [26, с. 174–176; 27, с. 102–108], их принято датировать 3-м годом Тэнсё: (1575). В 15-й день 4-й луны передовые силы Такэда осадили и в 19-й день заставили капитулировать гарнизон замка Асукэ в Микава. После этого сдались пять близлежащих крепостей. Армия Такэда двинулась в восточные районы Микава [25, № 1702–1704, с. 84–86]. В 29-й день армия Кацуёри подступила к замку Ёсида, однако туда уже успел ввести свои силы Токугава Иэясу. Отказавшись от штурма, глава дома Такэда решил напасть на замок Нагасино [25, № 1702, с. 84], перешедший под власть Такэда после похода Сингэн, однако затем после осады вновь отобранный Токугава Иэясу в 9-й луне 1-го года Тэнсё: (1573) [28, с. 21].

²⁵ В 1570 г. верховный настоятель Хонгандзи, главного храма «Истинной школы Чистой земли», призвал адептов школы к вооруженной борьбе против Нобунага. Противостояние между Нобунага и Одзака Хонгандзи длилось почти десять лет. После временного перемирия, заключенного в 11-й луне 1-го года Тэнсё: (1573), война возобновилась в начале 4-й луны 2-го года Тэнсё: (1574) [7, с. 387].

²⁶ Форт – *цукэ-но сиро* (付城). Крепости, строившиеся при нападении на вражеские замки для их блокады (также назывались *мукаи дзиро* 向城, *торидэ* 砦) [29, с. 398].



4-я луна, 8-й день. Подступив к [замку] Такая, где укрепился Миёси Сё:ган²⁷, [князь Нобунага] разрушил город. Подступы к Фудо:дзака преградили [враги], [там обе стороны] несколько раз сражались, то тесня [противника], то отходя под [встречным] натиском.

Ито: Дзисукэ, младший брат Ито: Ёдзаэмон, снова и снова бился в первых рядах, получил много ран и пал в битве. Тогда Нобунага с [горы] Комагатанияма [своими] глазами наблюдал, [как он сражался], [то был] блестящий подвиг, [который видели все]. В тот день [военачальники Нобунага] один за другим, непрерывно расположили лагерь [от святылища] Хатиман в Конда до песчаного речного берега Домё:дзи. Нобунага, соизволив разместить свою ставку на Комагатанияма, приказал послать в разных направлениях *асигару*. Сакума Уэмон, Сибата Сюри-но сукэ, Нива Горо:дзаэмон, Хано: Куро:дзаэмон предали огню все – до последней долины и ложбины. Кроме того, [они] срезали [на корню] молодые побеги ячменя.

4-я луна, 12-й день. [Князь Нобунага] перенес [свою] ставку в Сумиёси.

13-й день. [Он] приблизил коня к Тэнно:дзи. Люди [области] Кинай, [земель] Вакаса, О:ми, Мино, Овари, Исэ, Танго, Тамба, Харима, четырех долин [храма] Нэгородзи прибыли все до единого. Расположились лагерем в окрестностях Урю:но.

4-я луна, 14-й день. [Воины] подступили к Одзака, срезали весь урожай [на окрестных полях], войско [князя Нобунага], должно быть, насчитывало 100 тыс. всадников²⁸. Столь превосходное во всех отношениях и большое войско видеть не доводилось – только и дивились все благородные и низкорожденные в столице и в провинции.

4-я луна, 16-й день. Нобунага встал лагерем в Урю:но. Самолично соизволил срезать [на корню] урожай в окрестностях. Поблизости от

²⁷ Миёси Ясунага (?-?), сын Миёси Нагахидэ, дядя могущественного даймё Миёси Нагаёси; пользовался большим влиянием в провинции Ава (на о. Сикоку). После смерти Нагаёси в 1564 г. поддерживал *Миёси саннин-сю*: – триумвират могущественных родичей и вассалов дома Миёси (Миёси Нагаюки, Иванари Томомити, Миёси Масаясу), конфликтовавший с Мацунага Хисахидэ, другим видным вассалом Миёси. Первоначально был врагом Нобунага, однако затем примирился с ним, а также с Хисахидэ. Во время распри, вспыхнувшей в 1571 г. в замке Такая в провинции Кавати, поддержал Юса Нобунори, выступившего против своего господина Хатакэяма Акитака. Войско Ясунага и Хисахидэ напало на замок Такая, тогда как Нобунага и сёгун Асикага Ёсиаки послали помощь Хатакэяма Акитака. После изгнания сёгуна из Киото в 1573 г. Миёси Ясунага вступил в союз с Одзака Хонгандзи и вошел с войском в замок Такая [30, с. 476, 477].

²⁸ Всадники – *ки* (騎). Здесь, как и во многих других фрагментах «Записей о князе Нобунага», *ки* – счетный суффикс для указания количества всех воинов в армии, а не только конных воинов.



Сакаи [враги] возвели форт²⁹, звавшийся Симбори, [и там] укрепились [во главе] с военачальниками Сого: Инаба и Ко:сай Этиго.

4-я луна, 17-й день. [Князь Нобунага], направив коня [туда], [приказал] окружить и взять приступом [замок].

4-я луна, 19-й день. С наступлением ночи все отряды схватились [с врагом], пускали огненные стрелы, бросали [в ров связки] травы³⁰, [по приказу князя Нобунага] штурмовали [замок]. Бросились в бой к главному и заднему входам [в форт]. Тем временем Ко:сай Этиго взяли живым, связали веревками, [затем его] со скошенными глазами и скривленным ртом привели [к его милости]. Несмотря на ночь, [князь Нобунага] узнал Ко:сай, изволил указать на его недавние недостойные проступки и предал смерти.

Список добытых голов:

Ко:сай Этиго, Сого: Инаба, Сого: Эттю:, Сого: Сама-но дзё:, Мики Горо:даю:, Фудзиока Горо:бё:э, Хигасимура Ямато, Хигасимура Бинго.

Помимо того, больше 170 лучших самураев [врага] пали в битве. Миёси Сё:ган, укрепившийся в Такая, молил [о снисхождении] через [посредничество] Ю:кан, и [князь Нобунага соизволил его] простить³¹. [Князь Нобунага] отдал приказания Бан Куро:дзаэмон, и в земле Кавати разрушили все замки, начиная с замка Такая. Единственный [оставшийся] замок Одзака в скором времени должен был пасть.

4-я луна, 21-й день. [Князь Нобунага] возвратился³² в Киото, отдал распоряжения по разным делам Поднебесной.

4-я луна, 27-й день. Отбыл из столицы. Когда [князь Нобунага] вознамерился переплыть озеро Бива из Сакамото в Саваяма на корабле Акэти, поднялся необыкновенно [сильный] ветер, и [он] прибыл в Дзё:ракудзи, [а оттуда] изволил проследовать по суше в Саваяма.

4-я луна, 28-й день, час дракона. [Князь Нобунага] возвратился в замок Гифу.

²⁹ Форт – *дэдзиро* (出城). «Внешние» крепости, возводившиеся на границах владений, в стратегически важных пунктах (также именовались *эдэдзиро* 枝城). Отличались от главного замка, где была резиденция даймё (*нэдзиро* 根城) [29, с. 409, 460].

³⁰ [Связки] травы – *умэкуса*.

³¹ Нобунага пощадил Миёси Ясунага, рассчитывая использовать его в будущем. Ясунага, будучи отпрыском могущественного военного дома, пользовался авторитетом на о. Сикоку, поддерживал связи с Хонгандзи [31, с. 151]. Впоследствии Нобунага доверил Ясунага управление половиной провинции Кавати, поручал ему важные дипломатические миссии на Сикоку [30, с. 477].

³² Дословно – «возвратил коня в Киото» (*гоума* о *ирэрарэ* 被納御馬).



(4). 5-я луна, 13-й день. Чтобы напасть с тыла [на армию Такэда, осадившую] Нагасино в провинции Микава³³, Нобунага со старшим сыном Канкуро: направили [туда] коней³⁴; в тот день [его милость] раскинул

³³ Замок Нагасино располагался в уезде Ситара провинции Микава (восток совр. преф. Айти, г. Синсиро). Армия Такэда Кацуёри осадила его в 1-й день 5-й луны [28, с. 23]. Решение Кацуёри напасть на эту крепость было неслучайным. Нагасино, хорошо укрепленный замок в месте слияния рек Кансагава и Урэгава, защищал Окудайра Нобумаса (1555–1615). Окудайра, владевший замком Цукудэ, издавна связывали родственные узы и союзнические отношения с двумя другими военными домами из внутренних областей провинции Микава – Суганума из замка Даминэ и Суганума из замка Нагасино. Три этих клана, вместе называвшихся Ямага сампо:сю: (山家三方衆), перешли на сторону Такэда Сингэн после 7-й луны 1572 г., незадолго до начала его похода на То:томи и Микава в 10-й луне того же года [27, с. 108]. Однако после этого между тремя родами обострилось соперничество за земли. Окудайра Садаёси и его сын Нобумаса, недовольные позицией, занятой в ходе этого конфликта Такэда Кацуёри, решились отпасть от него и поддержать Токугава и Ода [32, с. 76–79]. По итогам тайных переговоров Токугава Иэясу послал клятвенную грамоту Окудайра Садаёси и Нобумаса (датирована 20-м днем 8-й луны 1573 г.). Согласно документу Камэ-химэ (1560–1625), старшая дочь Иэясу, выдавалась замуж за Нобумаса. Иэясу не только подтверждал права Окудайра на «исконные владения» в Микава и То:то:ми, но и посулил отдать земли соперников (обоих домов Суганума), а также новые щедрые пожалования. Иэясу обещал, что передаст Окудайра клятвенную грамоту от Ода Нобунага и поставит его в известность о притязаниях Садаёси и Нобумаса на уезд Ина провинции Синано, принадлежавший Такэда [33, № 901, с. 458, 459]. Окудайра перебрались в удел Токугава, потеряв замок Цукудэ, после чего Кацуёри приказал казнить заложников, в том числе младшего брата Нобумаса [33, № 908, с. 461]. Между тем Нагасино осадило войско Токугава. Измена Окудайра помешала подкреплениям, посланным Такэда Кацуёри, оказать действительную военную помощь замку, который пал в 9-й луне 1573 г. [32, с. 93]. Токугава Иэясу поместил туда гарнизон из воинов Микава. В конце 2-й луны 1575 г. Окудайра Нобумаса перебрался в Нагасино и начал его укреплять. Нобунага в 3-й луне того же года передал Иэясу 2 тыс. мешков риса для снабжения пограничных крепостей [28, с. 23]. Сохранилось благодарственное письмо Иэясу союзнику (13-й день 3-й луны) [33, № 1072, с. 536]. Предвидя нападение армии Такэда, Иэясу отправил 300 мешков риса в Нагасино [28, с. 23]. Таким образом, Нобумаса неплохо подготовился к осаде, и ему ничего не оставалось как сражаться до последнего – Кацуёри несомненно считал его изменником и не пощадил бы в случае капитуляции.

³⁴ Численность гарнизона Нагасино неизвестна, но, вероятно, она не превышала нескольких сотен воинов [34, с. 23]. Чтобы просить о помощи, к Нобунага прибыли Окудайра Садаёси, отец Нобумаса, командовавшего обороной Нагасино, и Исакава Кадзумаса, вассал Токугава Иэясу. Если верить «То:дайки», Нобунага счел, что в случае гибели Микава (т. е. княжества Токугава Иэясу) он сам может оказаться в трудном положении, и выступил на помощь [28, с. 24]. Пока Нобунага с войском двигался к Нагасино, Такэда Кацуёри не оставлял попыток взять замок приступом. В «Микава моногатари» и ряде других источников сохранился рассказ о войне Тории Сунээмон (?–1575), посланном из Нагасино, чтобы разузнать, идет ли Нобунага на подмогу. Сунээмон сумел проскользнуть сквозь кольцо осаждавших и доложил Иэясу о своей миссии, а тот рассказал о гонце из замка Нобунага. Последний обрадовался и велел передать, что уже выступил [35, с. 127]. Одзэ Хоан, врач, конфуцианский ученый и автор «Синтё:ки» («Записей о Нобунага»), приводит дополнительные подробности. Сунээмон прибыл в Окадзаки в 15-й день 5-й луны, когда там находился Нобунага. Последний, похвалив Сунээмон, будто бы предложил отправить другого гонца в Нагасино. Однако тот отказался, пожелав вернуться в замок [36, с. 203]. На обратном пути Сунээмон не смог пробраться незамеченным, был схвачен и приведен к Такэда Кацуёри. Последний пообещал ему пощаду и щедрые земельные пожалования. Взамен Сунээмон должны были на виду защитников замка приготовить к распятию, после чего он должен был позвать знакомых и сказать им: «Нобунага не выступил, посему передайте замок». После этого Сунээмон, согласно обещанию Кацуёри, должны были снять с креста. Тории Сунээмон дал притворное согласие. Однако когда приготовленного к распятию воина издали увидели сотоварищи из Нагасино, он извещил их, что Нобунага пришел на помощь и вместе с Иэясу подходит к Нода, призвав крепко оборонять замок. После этого он был убит самураями Такэда [35, с. 128].



лагерь в Ацута. Увидев, что [в] том святилище Хаккэнгу:³⁵ пришло в упадок и не имеет приличествующего вида, [князь Нобунага] поручил [его] отстроить [главному] плотнику Окабэ Матаэмон.

5-я луна, 14-й день. [Князь Нобунага] прибыл в Окадзаки. Следующий день провел [там]. В 16-й день остановился в замке Усикубо. Оставив охранять [замок] Марумо Хё:го-но ками и Фукуда Микава-но ками, [князь Нобунага] в 17-й день изволил раскинуть полевой лагерь в Нодахара³⁶. В 18-й день, продвинувшись вперед, [князь Нобунага] расположил [свой] лагерь на [горе] Гокуракудзияма в селении Ситара. Канкуро: встал лагерь на [горе] Ниимидо:яма.

Селение Ситара – место, по рельефу [представляющее собой довольно] глубокую низину. Чтобы не было заметно врагу, [князь Нобунага] изволил расставить войско [из] примерно 30 тыс. [человек] порознь. Передовые силы [обыкновенно] составляют самураи земли³⁷, [в которой происходит сражение], посему Иэясу расположил свой лагерь выше Коромицусака, на [горе] Такамацуюма³⁸. Трое – Такигава Сакон, Хасиба Токитиро:, Нива Горо:дзаэмон – так же поднялись, [приблизившись] к Арумихара³⁹, и развернули войско в восточном направлении напротив Такэда Сиро:. Перед позициями Токугава и Такигава [по приказу князя

³⁵ То святилище – древнее святилище Ацута Дзингу: в уезде Айти провинции Овари (совр. преф. Айти, г. Нагоя), в котором хранится одна из трех императорских регалий – меч Кусанаги-но цуруги и почитаются Аматаэрасу, Сусаноо-но микото, Ямато-такэру и другие божества [37, с. 169, 170]. Хаккэнгу: – отдельное святилище категории *бэцугу:*, основанное в 708 г. и расположенное на территории Ацута Дзингу:, которое считается по отношению к нему главным. Круг почитаемых ками сходен (но не полностью совпадает) с Ацута Дзингу:.

³⁶ Окадзаки – родовой замок дома Мацудайра (Токугава) в уезде Нуката провинции Микава, которым к моменту сражения при Нагасино владел Токугава Нобуясу, старший сын Иэясу (совр. преф. Айти). Место расположения замка Усикубо – уезд Хои провинции Микава (совр. преф. Айти). Нодахара – место, расположенное неподалеку от замка Нагасино в уезде Ситара провинции Микава (совр. преф. Айти, г. Синсиро). Значительная часть топонимов, фигурирующих в описании битвы при Нагасино, соответствует территории современного г. Синсиро в префектуре Айти.

³⁷ Самураи земли (*кунисю* 国衆), самураи земли Микава, т. е. силы Токугава Иэясу.

³⁸ Коромицусака – неясно, что соответствует этому топониму. По предположению Фудзимото, речь идет о дороге, связывавшей селение Ситара и замок Нагасино [38, с. 35]. Такамацуюма – гора, в источниках периода Токугава именовавшаяся Дандзё:яма [39, с. 118].

³⁹ В списке Икэда присутствует немаловажная деталь: три этих военачальника со своими отрядами свернули налево, после чего «так же поднялись к Арумихара» [33, с. 572]. Тем самым они расположились слева от позиций Токугава Иэясу.



Нобунага] поставили ограду для защиты от коней⁴⁰. Слева от той [равнины] Арумихара, от [горы] Хо:райдзисан на запад тянутся большие горы, справа от [горы] Тобиносуяма на запад – [непрерывно] простирающаяся горная глушь. [Река] Норимотогава с обрывистыми берегами течет вдоль гор. Между горами на севере и на юге должно быть едва ли больше 30 *тё*:⁴¹. [Река] Такисавагава от подножия Хорайдзисан [струится] с севера на юг, сливаясь с Норимотогава. [К] юго-западу [от] Нагасино – равнина, [где протекают] реки⁴². Если бы, оставив впереди реку, Такэда Сиро: поднялся на [гору] Тобиносуяма и занял там позиции, с этим ничего нельзя было поделаться. [Но], отправив к Нагасино отряды для осады [во

⁴⁰ Ограда для защиты от коней – *умафусэги-но тамэ саку* (馬防之為柵). Палисад из деревьев и бамбука для защиты от вражеской кавалерии. Упоминание о его возведении – косвенное свидетельство того, что в армии Такэда Кацуёри были сильные соединения из конных воинов, атаки которых опасался Нобунага. О строительстве ограды упоминают и другие источники. В частности, в «Ко:ё: гункан» говорится о том, что было поставлено три ряда ограды [23, XIX, с. 113], в «Микава моногатари» – о возведении надежной ограды [35, с. 129], в «То:дайки» – о строительстве крепкой ограды перед позициями войска [28, с. 24]. Сохранилось письмо Токугава Иэясу его вассалу Такигава Кадзумаса, датированное 19-м днем 5-й луны 3-го года Тэнсё:. В послании Иэясу приказывал уделить тщательное внимание возведению ограды, поскольку враги могут «пустить коней», т. е. предпринять кавалерийскую атаку [33, № 1095, с. 544].

⁴¹ *Тё*: (疔) – мера длины. С 1891 г. в Японии 1 *тё*: приравнялся к 109,09 м.

⁴² В свитке VIII списка дома Икэда, автографа «Записей о князе Нобунага», содержится следующий фрагмент, отсутствующий в аналогичном месте списка Ё:мэй, переведенного в данной публикации: «[Такэда Кацуёри] занял позиции [на горе] Энцу:дзияма, оглядев сверху Нагасино, послал рудокопов. [Они] уже делали подкоп [под стены] второго двора [замка], но [защитники] заставили их отступить, восстановили стены и оборонялись. Верно в течение 5–10 дней замок должен был пасть – положение было тяжелым» [33, с. 572]. Согласно «То:дайки» Такэда Кацуёри, подступив к замку, не прекращал осады ни днем ни ночью, посылая рудокопов (*канэхори*) для подкопов. Когда в 11-й день 5-й луны осаждавшие под прикрытием связок из бамука (*такэтаба*) попытались штурмовать южные ворота, называвшиеся Доай, защитники замка сделали вылазку, обратили в бегство врагов и сожгли *такэтаба*. Впрочем, на другой день воины Такэда вновь приблизились к замку, используя связки бамбука для защиты от пуль и стрел. В 13-й день безлунной ночью противник предпринял штурм Фукубэ мару, одной из цитаделей крепости, огражденной лишь деревянным палисадом без земляного вала. Атакующие пытались повалить ограду, но оборонявшие замок воины им помешали. Нападение было отбито, среди воинов Такэда было много раненых, однако Окудайра Нобумаса из-за повреждений в укреплениях перевел защитников Фукубэ мару в другую часть крепости – Масугата мару. После этого осаждавшие задумали возвести осадную башню (*сэйро*), которая бы позволила обстреливать защитников и затруднила бы им проход к главным воротам (*о:тэ-но мон*). Однако осажденные расстроили планы врагов, разрушив из обычных и крупнокалиберных больших аркебуз (*о:дэппо:*) связки из бамбука, прикрывавшие строившиеся башни. В ходе этого обстрела потери армии Кацуёри будто бы составили 700–800 человек ранеными и убитыми [28, с. 23, 24].



главе] с семьёй предводителями⁴³, Такэда Сиро: переправился через Такисавагава и продвинулся вперед примерно на 30 *mē*: по Арумихара, оставив впереди долину. К [воинам] Каи, Синано, [клана] Обата из западной части Ко:дзукэ, людям [из] Суруга, людям [из] То:то:ми [он] присоединил людей [из] Цукудэ, Даминэ, Бусэти из провинции Микава. Войско из примерно 15 тыс. [человек Такэда Сиро:] расставил в 13 местах, развернув [их] на запад. [Две армии] сошлись: между их позициями было примерно 20 *mē*:. На сей раз [враги] близко подвели [свои силы], [это случай], ниспосланный Небом, и потому всех до единого [их] изничтожу, замыслил Нобунага. [Он старался] мудро предусмотреть, чтобы не погиб ни один человек из [тех, что были] на его стороне. [Князь Нобунага], благоволив призвать к себе Сакаи Саэмон-но дзё:⁴⁴, отобрал из войска Иэясу умелых лучников и аркебузирова – примерно 2 тыс. [человек], [сделав] Сакаи Саэмон-но дзё: военачальником [этого отряда]. Помимо того, [к ним князь Нобунага] присоединил *оумамавари* [с] пятью сотнями аркебуз⁴⁵, [и] Канамори Горо:хати, Сато: Рокудзаэмон, Аояма Синсити

⁴³ Согласно «Мацудайра-ки», для блокады замка Нагасино Кацуёри оставил отряд из 2 тыс. воинов, который не входил в гарнизон форта Тобиносуяма (более 2 тыс. человек). Его предводителями называются Ко:сака Гэнгоро: (?–1575), Мурога ню:до: (? Мурога Нобутоси, ?–1575) и Оямада Биттю:-но ками [33, с. 574, 576]. Таким образом, по данным этого источника, свыше 4 тыс. человек из армии Такэда не участвовали в решающем сражении, а сдерживали гарнизон замка Нагасино. По всей видимости, «отряды для осады [во главе] с семьёй предводителями» из хроники О:та Гю:ити – это те самые зарезервированные для блокады Нагасино 2 тыс. воинов из «Мацудайра-ки».

⁴⁴ В «Записях о князе Нобунага» не сказано прямо, от кого исходила инициатива нанесения внезапного удара по форту на Тобисунояма и отрядам «семи предводителей», оставленным Кацуёри для продолжения осады Нагасино. Говорится только о том, что Нобунага призвал к себе Сакаи Тадацугу и выделил необходимые силы. Согласно «Микава моногатари», сочинению, в котором отражены взгляды наследственных вассалов дома Токугава, провести атаку предложил Сакаи Тадацугу. Нобунага, а затем Иэсу, выслушали и приняли его совет [35, с. 128]. Согласно «Синтё:-ки», Тадацугу доложил Нобунага о плане нападения, замысел которого принадлежал его господину – Иэясу [36, с. 208]. Вероятно, идея атаки исходила от знавшего окружающую местность Сакаи Тадацугу (или была ему подсказана кем-то из служивых людей?), а не от Нобунага. Из позднейших источников эпохи Токугава известно, что проводниками отряда, совершившего тяжёлый переход через горы, были Окудайра Садаёси, отец Нобумаса, а также Суганума Садамицу (1543–1604) и другие вассалы Токугава [32, с. 232, 233].

⁴⁵ Согласно Й. Ламерсу и Ю. Элисонасу, отряд был усилен *оумамавари* (вассалами, составлявшими гвардию Нобунага) и 500 аркебузирами (“...a detachment of Nobunaga's own horse guards and five hundred arquebusers” – «подразделением собственных конных стражей Нобунага и пятью сотнями аркебузирова») [40, р. 224]. Однако мне кажется предпочтительной трактовка Фудзимото Масаюки, считающего, что речь идет о 500 *оумамавари*, вооруженных аркебузами [41, с. 55]. Сходным образом данный фрагмент понимает и Канэко Хираку [42, с. 71]. Таким образом, 1,5 тыс. воинов из примерно 4 тыс. находились под командованием инспекторов (*кэн-си*), назначенных Нобунага.



и его сыном, Като: Итидзаэмон в качестве инспекторов⁴⁶. Итого – примерно 4 тыс. [воинов].

5-я луна, 20-й день, час собаки⁴⁷. [Этот отряд] перешел через Норимотогава, обошел горную глушь на юге, и в 5-ю луну, 20-й день, в час дракона⁴⁸ взошел на [гору] Тобиносуяма. Подняв там верхи стягов, и выкрикивая боевой клич, [воины Ода и Токугава] разом дали залп из многих сотен аркебуз, прогнали отряды для осады, вошли в замок Нагасино, соединились с гарнизоном замка и сожгли хижины во вражеском лагере. Осажденным внезапно улыбнулась удача, [для] людей семи предводителей [эта атака стала полной] неожиданностью, и потому [они] оторопели, и, разбитые, бежали к Хо:райдзи⁴⁹.

Нобунага, взойдя на невысокую гору в лагере Иэясу, звавшуюся Такамацуяма, наблюдал за действиями врага. [Он] заранее строго наказал действовать по его приказу. [Выделив] примерно тысячу арке-

⁴⁶ Инспекторы – *гокэнси* (御檢使), дословно «инспекторы его милости». *Кэнси* на войне приставлялись даймё для проверки выполнения приказов, надзора за действиями вассалов-военачальников.

⁴⁷ Час собаки – промежуток времени с 19.00 до 21.00.

⁴⁸ Час дракона – промежуток времени с 7.00 до 9.00 утра.

⁴⁹ На Тобиносуяма находился форт, построенный для блокады Нагасино. Неподалеку было еще несколько похожих небольших крепостей с воинами Такэда. Из «Ко:ё: гункан» и «Мацудайра-ки» следует, что Кацуёри оставил не только гарнизон на Тобиносуяма, но и силы для продолжения осады Нагасино. В свитке VI «Ко:ё: гункан» говорится, что для блокады гарнизона замка Нагасино было оставлено 2 тыс. воинов, а на Тобиносуяма – 1 тыс. воинов [43, VI, с. 156]. В свитке XIX приведены несколько иные цифры: на Тобиносуяма размещался двухтысячный отряд во главе с Такэда Нобудзанэ (?–1575), седьмым сыном Такэда Нобутора и дядей Кацуёри, а также упомянуто об 1 тыс. *ро:нин* и «простых воинов» (*дзо:хё:*) под командованием Нава Мури-но сукэ (?–1575), Ии Ясизмон-но дзё: (?–1575), Гоми Ёсо:бё:э (?–1575) [23, XIX, с. 117]. Согласно «Мацудайра-ки», помимо захвата форта на Тобиносуяма соединение Сакаи Тадацугу уничтожило двухтысячный отряд во главе с Ко:сака Гэнгоро: и др., оставленный близ замка Нагасино [33, с. 576]. Данные двух вышеуказанных источников соответствуют сообщению «Записей о князе Нобунага» о разгроме «отрядов для осады [во главе] с семью предводителями» после захвата форта на Тобиносуяма.



буз⁵⁰, [с] Сасса Кура-но сукэ, Маэда Матадзаэмон, Нономура Сандзюро:, Фукудзуми Хэйдзаэмон, Бан Куро:дзаэмон в качестве распорядителей, [князь Нобунага] поставил асигару совсем близко [от вражеских позиций] и изволил наблюдать [за битвой]⁵¹. Атакованный с тыла и с фронта,

⁵⁰ Имеются в виду воины с аркебузами. В списках «Записей о князе Нобунага» указываются разное количество аркебузирив, поставленных по приказу Нобунага на передовых позициях и сыгравших важнейшую роль в победе над армией Такэда Кацуёри. В списке из святилища Такэсао, автографе О:та Гю:ити, с которого был скопирован переводимый автором текст (список из библиотеки Ё:мэй), также упоминается 1 тыс. стрелков [44, с. 138]. Однако в рукописи дома Икэда, также автографе Гю:ити, справа рядом между вторым иероглифом бинома *тэнно*: (鉄炮 аркебуза) и следующим за ним иероглифом «тысяча» (*сэн* 千) поставлена цифра «три» (*сан* 三) [33, с. 573]. Фудзимото Масаюки и Вада Ясухиро считают цифру «три» позднейшей припиской, произведенной не О:та Гю:ити, автором сочинения [38, с. 236; 44, с. 138]. Вместе с тем в рукописи из библиотеки кабинета министров («Подлинник Записей о Нобунага», «Гэмпон Синтё:ки») и в копии хроники из библиотеки дома Маэда (Сонкэйкаку бунко) написано, что Нобунага выделил больше 3 тыс. аркебуз [38, с. 236]. В «Синтё:ки» Одзэ Хоан, основанном на труде Гю:ити, дана сходная оценка – 3 тыс. аркебуз [36, с. 209], а в хронике «Го:дайки» говорится о нескольких тысячах стрелков [28, с. 24]. Нельзя исключать, что по мере получения новой информации О:та Гю:ити мог вносить правки в свой труд, поэтому цифры в разных его списках не совпадают. Важные сведения, отсутствующие в других версиях текста, обнаруживаются в списке хроники из библиотеки дома Маэда: «[князь Нобунага] к более чем 3 тыс. аркебуз добавил [своих] лучников, и разместил [их] за оградой» (цит. по [45, с. 306]). Из этого отрывка следует, что армию Такэда обстреливали не только аркебузиры, но и отряд лучников, напрямую подчинявшийся Нобунага (*оюми-но сү*), хотя главную роль сыграли все-таки первые. Можно согласиться с Кирино Сакудзин, полагающим, что в войске Ода и Токугава было несколько тысяч аркебузирив [46, с. 103]. Если только для захвата форта на Тобисунояма в составе отряда из 4 тыс. человек было послано 500 аркебузирив из *оумамавари* и 2 тыс. аркебузирив и лучников Токугава, Нобунага не мог оставить в основной армии, которой предстояло принять на себя главный удар противника, лишь тысячу аркебузных стволов. К тому же следует вспомнить, что перед битвой Нобунага приказал вассалам, не участвовавшим в походе, прислать отряды воинов с огнестрельным оружием. Так, незадолго до сражения в письме от 15-го дня 5-й луны 3-го года Тэнсё: он поблагодарил Хосокава Фудзитака за то, что тот распорядился отправить в его армию стрелков, а также пули и порох [18, № 509, с. 25].

⁵¹ Не сохранилось документов того времени, содержащих информацию о соотношении сил двух сторон. В источниках, записанных в начале периода Токугава, когда были живы очевидцы описываемых событий, приводятся разные данные, но практически везде указывается, что армия Нобунага и Иэясу превосходила силы Кацуёри. Оценки О:та Гю:ити в сравнении с цифрами в других источниках кажутся вполне правдоподобными (см. приложение).



враг также двинул войско⁵². Первым под бой боевых барабанов пошел

⁵² В «Ко:ё: гункан» сохранилось описание совета военачальников дома Такэда, проведенного накануне битвы. Баба Нобухару (1514?–1575), Ямагата Масакагэ (?–1575) и Найто: Масахидэ (1523–1575) советовали отступить, а когда Нобунага и Иэясу последуют за войском Такэда, дать им сражение в провинции Синано, в котором «князь Кацуёри непременно победит». На это Нагасака Торафуса (?–1582), один из приближенных Кацуёри, ответил, что со времен Минамото-но Ёсимицу, родоначальника Такэда, и до Сингэн никто из князей Такэда не отступал при виде врага. Разве может Кацуёри, 28-й глава этого рода, повернуть назад? Тогда Баба Нобухару предложил провести решительный штурм Нагасино, пусть даже потери убитыми и ранеными составят тысячу человек. Торафуса ответил, что эти потери неперемлемы, с потерей одного «нашего» война враг становится сильнее на тысячу воинов. Однако Нобухару не сдавался: после взятия замка там мог бы расположиться господин (*яката*), его родичи заняли бы позиции позади Нагасино, а сам Нобухару вместе с Ямагата Масакагэ и Найто: Масахидэ, переходя реку, время от времени вступали бы в стычки с армией Ода и Токугава. Военная кампания затянется, и тогда армия Такэда, имея более короткие линии коммуникации и снабжения, оказалась бы в выигрышном положении, а армия Нобунага, в которой были среди прочих и жители отдаленных провинций Кавати и Идзуми, не выдержала бы долгого похода и отступила. На это Нагасака Торафуса возразил: Нобунага не такой полководец, чтобы так просто отступить. В итоге Кацуёри, приняв совет своих фаворитов Нагасака Торафуса и Атобэ Кацусукэ (?–1582), поклялся семейными святынями – стягом Минамото-но Ёсиэ и доспехами Минамото-но Ёсимицу, что завтра проведет битву. Согласно обычаю дома Такэда, если приносились такая клятва, нарушать ее было нельзя ни при каких обстоятельствах, потому и всем старейшим вассалам пришлось одобрить решение Кацуёри [43, с. 160, 161]. Хотя отдельные подробности совещания, описанного в «Ко:ё: гункан», могли быть вымышлены, в целом нельзя согласиться с исследователями, считающими это сообщение полностью недостоверным [34, с. 101; 38, с. 225]. Вполне возможно, что среди военачальников Такэда были разногласия по вопросу о проведении решительного сражения. Об этом совете говорится и в хронике «То:дайки», в которой к сторонникам более «осторожной» тактики также отнесены родственники Кацуёри – Такэда Нобутоё (1549–1582) и Анаяма Нобутада (1547–1582). Они указывали на численное превосходство врага, советовали отступить, а следующей осенью напасть на владения Токугава, сжечь там разные селения, снять на корню урожай на рисовых полях, тогда провинция Микава «погибнет», и через 1–2 года «замыслы» господина «исполнятся». Однако Кацуёри не внял им, послушав Нагасака Торафуса [28, с. 25]. Один из важных аргументов скептиков, указывавших на вымышленность совещания, состоял в следующем. Нагасака Торафуса просто не мог на нем присутствовать – сохранилось письмо Такэда Кацуёри, датированное 20-м днем 5-й луны [24, № 2488, с. 21]. Его адресат – Тё:кансай, а это монашеское имя Торафуса. Однако Хираяма Ю: удалось показать, что настоящий адресат послания вовсе не Торафуса, а другой вассал – Имафуку Тё:кансай (?–1581). В письме Кацуёри имя Тё:кансай записано иероглифами 長閑齋, между тем в документах так обозначается Имафуку Тё:кансай, а Нагасака Торафуса иначе – 釣閑齋 (Тё:кансай) [47, с. 36, 37]. Следовательно, по-видимому, совещание действительно состоялось, и Торафуса в нем участвовал. Это заключение Хираяма сейчас разделяют и другие исследователи [48, с. 195], изменил свои прежние взгляды по этому вопросу и Фудзимото [41, с. 50, 51]. Представляется, что окончательное решение принимал Кацуёри. Он же, как свидетельствует его переписка, неверно оценивал противника, который, по его мнению, был в тяжелом положении и не имел плана ведения войны. Глава дома Такэда был настроен напасть на позиции Нобунага и Иэясу, разгромить их и тем самым «исполнить свои замыслы» [24, № 2488, 2489, с. 21]. Кацуёри, по предположению Хираяма, не имел точной информации о численности вражеских сил, поскольку Нобунага расположил свою армию так, чтобы полководцы Такэда не могли понять, насколько она велика. Отсюда готовность Кацуёри к наступательным действиям [32, с. 214–216]. Гипотеза Хираяма вызывает сомнения, так как противоречит сообщению «Ко:ё: гункан» и «То:дайки» о том, что полководцы дома Такэда знали о превосходстве армии Ода и Токугава. Однако Хираяма прав, утверждая, что истинные мотивы Кацуёри по-прежнему неясны [32, с. 216]. Вместе с тем обращают на себя внимание слова Ота Гюити: «атакованный с тыла и с фронта, враг также двинул войско». Безотносительно воинственности Кацуёри, готового дать «генеральное сражение» после уничтожения гарнизона форта на Тобисунояма, а также «отряда семи предводителей», силы Такэда были взяты в клещи: вражеские отряды стояли впереди и были в тылу. Кацуёри не мог не узнать о разгроме части своей армии на рассвете 21-го дня 5-й луны. Ему ничего не оставалось, кроме как напасть на развернутую перед ним армию Ода и Токугава. Возможно, для сил Такэда это был единственный шанс на победу – они не хотели (или не могли) отступить или выжидать [48, с. 200; 31, с. 173; 49, с. 28; 38, с. 226, 227; 32, с. 236]. В целом остается немало вопросов, относящихся к битве при Нагасино, на которые пока не дано вразумительных ответов, в первую очередь, из-за ограниченной информации источников.



в атаку Ямагата Сабуро:бё:э⁵³. Попав под ожесточенный [обстрел] из аркебуз, [его воины] отступили. Вторым, сменив [Ямагата], [пошел в атаку] Сё:ё:кэн⁵⁴. Когда [враг] наступал, [стрелки] отходили, когда отступал, преследовали – в соответствии с приказом [его милости]⁵⁵. Больше половины [воинов Сё:ё:кэн] были застрелены из аркебуз, и тогда [уцелевшие] отступили. Третьими пошли в атаку красные воины – отряд Обата с запада Ко:дзукэ⁵⁶, – сменив [предыдущий отряд]. Люди Канто: – искусные наездники, и они также намеревались на конях ворваться [во вражеские ряды]. Под бой боевых барабанов пошли в атаку. Приготовили войско [к бою], [воины Ода и Токугава] сделали прикрытие⁵⁷, поджидали

⁵³ Ямагата Масакагэ, видный вассал дома Такэда, игравший заметную роль во внутренней и внешней политике княжества.

⁵⁴ Такэда Нобукадо (1532–1582), шестой сын даймё Такэда Нобутора, брат Такэда Сингэн. Приходился дядей Такэда Кацүрёи.

⁵⁵ В «Синтё:-ки» Одзэ Хоан также приводится этот приказ Нобунага: если всадники врага предпримут сильную атаку, немного отойти, когда же враг отступит, преследовать и обстреливать его [36, с. 209]. Английский перевод данного фрагмента не совсем верный, поскольку описывает действия (наступление и отступление) самураев Сё:ё:кэн ("Shōyōuken's men attacked, fell back, pushed forward again") [40, p. 225], тогда как речь идет о приказе Нобунага аркебузирам – отходить или преследовать в зависимости от поведения врага.

⁵⁶ Ко:дзукэ – провинция на востоке Японии, соответствует территории современной префектуры Гумма. Обата – военный дом в Ко:дзукэ. Кто именно из рода Обата возглавлял отряд «красных воинов» (акамуса 赤武者), неясно. Высказывается мнение, что это был Обата Нобудзанэ (1541–1592) [48, с. 201]. Между тем из дальнейшего текста следует, что Обата с запада Ко:дзукэ погиб в этой битве, тогда как Нобудзанэ ее пережил. Право носить красные доспехи – знак отличия, которым в доме Такэда, согласно «Ко:ё: гункан», вначале обладали воины из отряда военачальника (самурай дайсё: 侍大将) Обу Торамаса (?–1565). После его обвинения в заговоре против Такэда Сингэн и казни это право перешло к главе клана Асари, а затем к Обата из Ко:дзукэ. Доспехи, флажки *сасимоно*, седла, стремяна и даже конские хлысты самураев Обата были красного цвета. После того как Токугава Иэясу к концу 1582 г. подчинил себе провинции Каи и Синоно, бывшие владения Такэда, многие самураи этого дома поступили к нему на службу. Иэясу перевел часть их под командование Ии Наомаса (1561–1602, Ии Мантйё) и даровал им право быть «красным отрядом» (акадзонаэ аказонаへ) подобно «красным воинам» в армии Такэда [23, XX, с. 190].

⁵⁷ Сделали прикрытие – *мигакуси о ситэ* (身がくしをして). Толкование слова *мигакуси* (身隠) вызывает определенные затруднения. Глагол *мигакуру* (身隠る) означает «спрятаться в укрытии», «укрывшись за чем-либо, спрятаться» (см.: *Нихон кокуго дайджитэн*. 2-е изд. Сёгакукан, 2001 (на япон. яз.) на сайте www.kotobank.co.jp). Высказывалось предположение, что *мигакуси* – это подобие «стен» с бойницами, защищавших экипажи японских кораблей от стрел и пуль. Воины Нобунага вели аркебузный огонь из бойниц, проделанных в подобных «щитах» [1, с. 183]. По-видимому, на подобной интерпретации основан и английский перевод: "Nobunaga's men, deployed behind board screens" [40, p. 226]. Речь также может идти о щитах, в виде связок бамбука, использовавшихся при штурме замков, или о чем-либо подобном [50, с. 99]. Вместе с тем Судзуки Масая отмечал, что в источниках периода Токугава под *мигакуси* могла подразумеваться земляная насыпь, сооруженная для последующего возведения над ней ограды или стены. Он полагал, что укрепления, сооруженные армией Нобунага, состояли не только из деревянной ограды, но также из земляного вала и сухого рва [49, с. 216–217]. Хираяма признает, что помимо деревянной ограды были какие-то сооружения (возможно земляной вал), за которыми укрывались воины Ода и Токугава [32, с. 212, 213]. Однако не исключено, что в данном фрагменте «Записей о князе Нобунага» просто говорится о том, что вооруженные аркебузами *асигару* укрывались за деревянной оградой.



[врагов] с аркебузами. Попав под обстрел, больше половины [воинов Обата] полегло, [их] осталось мало, и [они] отступили. Четвертыми в атаку пошли черные воины отряда Тэнкю:⁵⁸ Так враг менял [один отряд за другим], но ни один предводитель из войска [князя Нобунага] не двигал вперед [своих людей], только присоединили [еще стрелков из] аркебуз, [врагу] противостояли при помощи *асигару*⁵⁹. [Отряд] так же был скошен [аркебузным огнем], [Тэнкю:] потерял [почти всех] воинов и отступил. Пятым под бой боевых барабанов пошел в атаку Баба Мино-но ками⁶⁰. Приготовили войско [к бою]. Так же, как и вышеупомянутые, [его] отряд был расстрелян [из аркебуз], [а уцелевшие] отступили.

5-я луна, 21-й день. С восхода солнца до часа овцы⁶¹ в направлении с востока на северо-восток сражались, сменяя [друг друга], но воины [Такэда] полегли [под аркебузным огнем], постепенно [их] осталось мало. Все [выжившие] поспешили собраться у знамени Такэда Сиро:, [который], должно быть, решил, что [против врага] не устоять. И все [его воины] как один, разбитые, бежали в направлении Хо:райдзи. Тогда

⁵⁸ Такэда Нобутоё (1549–1582), сын Такэда Нобусигэ, младшего брата Такэда Сингэн. Приходился Кацүёри двоюродным братом. «Черные воины» (*куромуся* 黒武者) – воины, одетые в черные доспехи. Судя по всему, в доме Такэда право носить черные (как и красные) доспехи было привилегией, отличавшей отряд того или иного полководца. Примечательно, что в «Начальном свитке» рассказывается, как молодой Нобунага, еще при жизни отца Нобухидэ, приказал самураям из своей свиты «стать красными воинами (*акамуся*)», т. е. носить красные доспехи [1, с. 22].

⁵⁹ Согласно «О:суга-ки» отряды Нобунага оставались за оградой, тогда как войско Токугава, насчитывавшее менее 5 тыс. человек, вышло за укрепления и расположилось перед ними. Все воины Токугава за исключением трех командиров – Окубо Тадаё (1532–1594), Окубо Тадасукэ (1537–1613) и Найто: Иэнага (1546–1600) спешили, поскольку выезжать за ограду верхом было запрещено [33, с. 582]. В «Микава моногатари» говорится, что войско Нобунага не вышло за ограду, тогда как большому отряду из армии Токугава под командованием Окубо Тадаё и Окубо Тадасукэ приказали встать между позициями союзных сил и противником: в случае атаки врага отходить, а при его отходе преследовать [35, с. 129]. Похожий эпизод встречается в «Мацудайра-ки»: братья Окубо с разрешения Иэясу с отрядом пехотинцев, включая отборных стрелков из войска Токугава, выдвинулись вперед и первыми приняли на себя атаку неприятеля [33, с. 575]. Таким образом, возможно (если только мы не имеем дело с попыткой преувеличения заслуг самураев Токугава), часть армии Токугава располагалась за укреплениями. Хираяма допускает, что вышедший вперед отряд должен был заманивать войско Такэда поближе к позициям союзников [32, с. 238].

⁶⁰ Баба Нобухару – высокопоставленный вассал дома Такэда.

⁶¹ Час овцы – временной интервал с 13.00 до 15.00.



[армия Такэда] смешала боевые порядки, [и по приказу князя Нобунага его войско] погналось [за врагом]⁶².

⁶² В Японии сражение при Нагасино по-прежнему вызывает огромный интерес, как в академических кругах, так и среди широкой публики. Большое влияние на историописание периода Токугава и Мэйдзи оказало сочинение Одзэ Хоан «Синтё-ки», основанное на труде Ота Гюити и дополненное сведениями из других источников. Согласно «Синтё-ки», Нобунага, сказав перед битвой, что воины Такэда Кацүёри превосходные наездники и обычно сокрушают врага в конной атаке, велел возвести перед позициями надежную ограду (*saku* 柵) и засеку из наклоненных вперед и связанных вместе колючих веток с заостренным верхом (*sakamozu* 逆茂木) [36, с. 206]. После этого Нобунага выделил 3 тыс. аркебузирова во главе с пятью командирами. Согласно его приказаниям, следовало подпустить врага поближе и стрелять поосменно – по тысяче аркебузирова [36, с. 209]. Во многом на основании этого сообщения в XX в. сражение при Нагасино стали считать событием, кардинально изменившим японское военное искусство. В труде офицеров японского генерального штаба, посвященном этой битве [51], а также в работах Танака Эсинари (1860–1919), Ваганабэ Ёсүкэ (1874–1957) содержались элементы концепции, впоследствии развитой и дополненной другими исследователями. Она вошла в книги, словари и учебники, и получила широкое признание как в самой Японии, так и за ее пределами. Согласно вышеуказанной трактовке сведений «Синтё-ки», а также хроники Ота Гюити, главной причиной победы Нобунага при Нагасино стало применение новой боевой тактики. Выстроившись в три шеренги три тысячи аркебузирова поочередно вели огонь по атакующим отрядам Такэда. Изобретенная Нобунага техника боя позволяла обеспечивать беспрерывный обстрел вражеских войск – скорострельность аркебуз была довольно невысокой, и пока один ряд стрелков перезаряжал оружие, второй стрелял по врагу, потом они менялись местами и т. д. Таким образом, под безостановочным аркебузным огнем прославленная конница Такэда не смогла приблизиться к вооруженным огнестрельным оружием *асигура* Ода и их уничтожить [38, с. 196, 197]. Некоторые историки, уверенные в достоверности сообщения Одзэ Хоан, стали изображать Нобунага новатором и творцом «военной революции», разгромившим бездарного военачальника Такэда Кацүёри. Битва при Нагасино будто бы стала настоящим переворотом в военном деле: до нее сражения были отдельными поединками главными образом всадников, а после стали столкновениями групп пехотинцев, вооруженных огнестрельным оружием. Таким образом, победа Нобунага означала победу новой военной тактики над старой, отрядов, сформированных на основе принципа *хэйно: бурри* («отделение воинов от земледельцев») над отрядами прежнего образца [49, с. 4, 37]. История складывания этой концепции подробно изложена в статьях и книгах военных историков Фудзимото Масаюки и Судзуки Масая. Многие ее элементы, в первую очередь – представление о поочередной стрельбе трех рядов аркебузирова, воспроизведены, например, в статье Овада Тэцую о сражении при Нагасино [52, с. 432–435], научно-популярной работе С. Тернбулла [53, с. 244] и др. Фудзимото и Судзуки уже с 1970-х гг. начали критиковать устоявшиеся взгляды на эту битву. Они указали на ненадежность «Синтё-ки», которому противопоставили гораздо более достоверный источник – «Записи о князе Нобунага» Ота Гюити. В этой хронике о попеременной стрельбе трех шеренг, в каждой из которых было по 1 тыс. стрелков, не сказано ни слова. Они также указали на то, что в армии Такэда тоже были вооруженные аркебузами воины, и она не состояла исключительно из кавалерийских отрядов [38, с. 223]. Не сохранилось источников, свидетельствующих о том, что процентное соотношение разных родов войск в армиях Ода, Токугава и Такэда было принципиально различным [49, с. 37–38]. В армии дома Такэда во время битвы верхом ехали лишь командиры отрядов, остальные воины сражались пешими [49, с. 73, 75]. Японцы периода Сэнгюку, по свидетельствам христианских миссионеров, сходили с коней и сражались в пешем строю [49, с. 117, 118]. В армии Такэда отсутствовали кавалерийские отряды, прошедшие совместную подготовку и способные к скоординированным действиям во время боя подобно европейской кавалерии 2-й половины XVI в. [49, с. 89, 90]. Вместе с тем нет заслуживающих доверия источников, в которых бы говорилось о применении стрелками Ода и Токугава тактики попеременной аркебузной стрельбы при Нагасино [38, с. 228]. Собранные в спешном порядке аркебузиры из разных частей армии не могли иметь общей подготовки и вряд ли были способны вести залповый огонь тремя шеренгами поочередно [49, с. 157–158]. Многие выводы Фудзимото и Судзуки поддержаны коллегами. Так, было отмечено, что в «Синтё-ки» Одзэ Хоан ничего не сказано о том, что попеременную стрельбу вели именно шеренги аркебузирова. Как конкретно производилась стрельба, из текста «Синтё-ки» до конца непонятно [39, с. 169, 170]. Со своей стороны, Хираяма Ю, один из лучших специалистов по истории дома Такэда, вступил в полемику с Фудзимото и Судзуки и выдвинул ряд контраргументов, в частности, указав на то, что статус конников в армии Такэда мог быть совершенно различным. Это далеко не всегда были предводители отрядов, а часто их служилые люди (в том числе низкого социального статуса – *касэмоно*) или же принятые на службу богатые жители деревень, а также наемники [32, с. 133, 145]. Источники, например, «План боевого построения *хатамото* Такэда Сингэн» («Такэда Сингэн хатамото дзиндэтэ дзу»), безусловно, свидетельствуют о том, что во время сражения формировались среди прочих и отряды, состоявшие только из конников. Утверждения об отсутствии сильных отрядов всадников в армии Такэда при Нагасино безусловны, заключает Хираяма [32, с. 149–151]. В этом контексте свидетельства миссионеров, в частности Луиша Фройша, также не могут служить неопровержимым доказательством, так как относятся к Кюсю, юго-западу Хонсю и области Кинай. Однако проповедники не были столь же хорошо осведомлены о Восточной Японии, славившейся своими пастбищами и традициями коневодства [32, с. 153]. Хираяма нельзя причислить к сторонникам прежнего подхода, делающим акцент на «революционности» военной тактики Нобунага в сражении при Нагасино. Он также же, как и Фудзимото и Судзуки не думает, что аркебузиры по приказу Нобунага были построены в три шеренги. В сочинении Одзэ Хоан говорится не о трех рядах, а трех отрядах (*sandan* 三段) стрелков (по 1 тыс. человек в каждом) [32, с. 174]. Вместе с тем на ширмах с изображением сражения при Нагасино, изготовленных в период Токугава, кое-где можно разглядеть группы аркебузирова, стоящих не в три, а в два ряда. Воины из первого ряда после пальбы не отходили за спины аркебузирова из второго ряда, а, по-видимому, оставаясь на месте, опускались на одно колено, готовились к новому выстрелу и ожидали, пока выстрелят их со товарищи [32, с. 178]. Таким образом, вокруг многих вопросов, связанных с изучением сражения при Нагасино, продолжается активная дискуссия. Можно согласиться с тем, что тезисы о гениальном новаторстве Нобунага и сражении при Нагасино как отправной точке «военной революции» в Японии – это явное преувеличение. Прецеденты массового применения огнестрельного оружия имели место и ранее. Так, в свитке III «Записей о князе Нобунага» описывается обстрел крепостей Нода и Фукусима в 1570 г. союзниками Нобунага («отряды Нэгэро, Сайка, Юкава»), располагавшими 3 тыс. аркебуз [3, с. 144]. Если обратиться к тексту сочинения Ота Гюити, то в нем в самом деле ничего не говорится о поочередной стрельбе аркебузирова, построенных в три линии. Вместе с тем хроника определенно подтверждает наличие сильных кавалерийских отрядов в армии Такэда. Содержащаяся в ней информация также показывает, что решающую роль в победе Нобунага сыграло несколько факторов: численное превосходство, выбор выгодной позиции и ее укрепление, умелое использование вооруженных огнестрельным оружием отрядов, неожиданная атака на силы, оставленные для осады Нагасино, создавая угрозу основной армии Такэда с тыла. В целом поражение при Нагасино привело к почти полной потере домом Такэда всякого влияния в провинции Микава, вернувшейся под контроль Токугава. Такэда Кацүёри был вынужден перейти к обороне своих владений в провинции Тотоми. Потеряв при Нагасино наиболее опытных полководцев и многих испытанных воинов, дом Такэда понес без преувеличения, невосполнимые утраты.



Добытые головы [врагов], которые опознали:

Ямагата Сабуро:бё:э, Обата с запада Ко:дзукэ, Ёкота Биттю:, Кавакубо Бинго, Санада Гэнтадзаэмон, Цутия Со:дзо:, Амари То:дзо:, Сугихара Хю:га, Нава Мури-но сукэ, Нисина, Ко:сака Матахатино:, Окудзу, Окабэ, Тикуун, Эко:дзи, Нэцу Дзимпэй, Цутия Бидзэн-но ками, Ваки Дзэмбё:э, Баба Мино-но ками⁶³.

Из них Баба Мино-но ками [явил] беспримерную доблесть⁶⁴. Помимо того, полегло в битве примерно 10 тыс. воинов – виднейших самураев и простых воинов. [Остальные] либо бежали в горы и умирали от голода, либо, сталкиваемые с моста в реку, тонули – в бесчисленном [множестве]. Такэда Сиро: в смертельной опасности не успел сесть на своего коня, которым весьма дорожил. Говорят, что то был резвый скакун, не знавший равных, скакать на котором приятно. Нобунага изволил поместить [его] в [свою] конюшню.

Отдав распоряжения по делам провинции Микава, в 5-ю луну, 25-й день [он] вернулся из похода в Гифу в провинции Мино.

[Воспользовавшись] создавшимся [благоприятным] положением, Иэясу вторгся в провинцию Суруга. Сжег дотла [эту] землю и вернулся из похода. Такэда Сиро: удерживал замок Такатэндзин в То:то:ми. [Замок этот] должен был вскоре пасть.

⁶³ Вассалы Такэда: Ёкота Биттю: – Ёкота Ясукагэ (1525–1575), Санада Гэнтадзаэмон – Санада Нобуцуна (1537–1575), Цутия Со:дзо: – вероятно, Цутия Масацугу (1545–1575), Амари То:дзо: – Амари Нобуясу (?–1575), Сугихара Хю:га – Сугихара Хю:га-но ками (1517–1575), Ко:сака Матахатино: (?–1575), Окабэ – Окабэ Когоро: (?–1575), Нэцу Дзимпэй – Нэцу Цукинао (?–1575), Ваки Дзэнхё:э (?–1575). Годы жизни и имена вассалов даны по изданию:[54].

⁶⁴ Согласно «Ко:ё: гункан», Баба Нобухару дождался, когда *хатамото* Такэда Кацуёри вместе с его малым стягом, на котором был начертан знак 大 (*дай*, «великий»), начнут отступление, и лишь после этого последовал за ними. Однако у моста близ Нагазино он вернулся немного назад, взошел на высокое место и с достоинством молвил (обращаясь к преследовавшим врагам): «[Я] и есть Баба Мино, убейте [меня] и отличитесь [в битве]». Хотя четверо-пятеро вражеских воинов готовы были пронзить его копьями, он даже не протянул руку к своему мечу [23, XIX, с. 115]. Таким образом, свидетельства об отваге Нобухару сохранились не только в «Записях о князе Нобунага», но и в других источниках.



В замке Ивамура укрепилось войско из Каи и Синано⁶⁵ [во главе] с военачальниками Акияма, О:сима, Дзако:дзи⁶⁶. Канкуро: немедленно приблизил коня [к Ивамура] и обложил [его], потому [замок] тоже, разумеется, должен был пасть⁶⁷.

Подчинив две земли – Микава и То:то:ми, – Иэясу [наконец] избавился от давних [тревог]⁶⁸ и исполнил свои замыслы⁶⁹. И в старину не случалось, чтобы свое [войско] осталось невредимым, а сильный враг был сокрушен. Нет превыше счастья⁷⁰ для воина, искушенного в ратной доблести⁷¹. Как под сиянием светящего солнца исчезает утренняя

⁶⁵ Замок Ивамура в уезде Гундзё: был важнейшей крепостью на востоке провинции Мино. Владевший им военный дом То:яма с середины 1550-х гг. поддерживал отношения с Такэда, одновременно породнившись с Ода. Хозяева замка Ивамура признавали зависимость от кланов Такэда и Ода, которые примерно в 1565 г. заключили союз. После нападения Такэда Сингэн на провинцию То:то:ми, принадлежавшую Токугава Иэясу, альянс Ода – Такэда распался. Вскоре после выступления Сингэн в поход в 10-й луне 3-го года Гэнки (1572) войско во главе с Ода Нобухиро и Кавадзири Хидэтака подчинило Ивамура власти Нобунага. Однако после этого в замке вспыхнули раздоры между сторонниками Ода и Такэда, и уже в 11-й луне 3-го года Гэнки замок Ивамура перешел под контроль Такэда [55, с. 1–5].

⁶⁶ Акияма Торасигэ (1527–1575), влиятельный вассал, отвечавший главным образом за внешнюю и военную политику дома Такэда на востоке Мино, а также в провинциях Микава и То:то:ми. После победы сторонников Такэда в замке Ивамура стал его управителем и женился на вдове То:яма Кагэто:, прежнего владельца замка, умершего в 1572 г. Она приходилась Ода Нобунага теткой. При этом Ода Нобуфуса (?–1582), сын Нобунага, который, по его расчетам, должен был стать наследником То:яма Кагэто:, был отослан в Ко:фу, столицу княжества Такэда [23, с. 103; 35, с. 120, 121]. Дзако:дзи, О:сима – воины самурайских кланов из уезда Ина провинции Синано, подчиненные Акияма Торасигэ и находившиеся в Ивамура.

⁶⁷ Замок Ивамура был осажден войском Ода Нобутада, старшего сына «объединителя Японии», не позднее 13-го дня 6-й луны 3-го года Тэнсё:. Этим днем датировано письмо Нобунага его союзнику Уэсуги Кэнсин, в котором упоминается об этой осаде. Защитники умоляли о пощаде, но он намерен их истребить, сообщал Нобунага. Он писал, что крепость должна пасть в течение 3–5 дней, тогда как это произошло лишь в 11-й луне – т. е. почти через полгода [18, № 518, с. 37].

⁶⁸ Дословно: «расправил нахмуренные брови» (*сю:би о хираки 開愁眉*).

⁶⁹ Авторы двух переводов на современный японский язык считают, что похвала, следующая после этого предложения, адресована Ода Нобунага, и ставят его имя [56, с. 217–218; 57, с. 246]. Сходную позицию занимает автор еще одного перевода на современный японский, также указывающий имя Нобунага в этом славословии (ближе к концу фрагмента) [58, с. 170]. Однако я вслед за Й. Ламерсом и Ю. Элисонасом полагаю, что здесь восхваляется Токугава Иэясу и указываю его имя в квадратных скобках [40, p. 227].

⁷⁰ В списке Ё:мэй стоит слово *хо:га* (ほうが), значение которого современные комментаторы затруднились дать, указав на возможную ошибку переписчика – вместо *хо:га* должно стоять *мё:га* (冥加, «небывалая удача», «счастье») [1, с. 185]. Примечательно, что в списке Икэда в аналогичном фрагменте текста также встречаем слово *хо:ка* [33, с. 574]. Однако в списке Матида вместо *хо:га/хо:ка* стоит бином *кахо:* (かほう, 果報, «счастье», «удача») [59, с. 108]. По всей видимости, в рукописях Ё:мэй и Икэда мы имеем дело с ошибкой.

⁷¹ Бую: (武勇).



роса, точно так же [несомненно], что добродетель и ратная доблесть – два колеса [одной] повозки. [Князь Иэясу] возжелал прославить свое имя в грядущие времена, годами жилищем [его] были горы, поля и берег морской, подушкой – доспехи. Словами не описать неустанные его труды ради воплощения заветных помыслов [на пути] лука и стрел.

(Продолжение следует)

Приложение

Сведения о численности армий в битве при Нагасино

Название источника, автор	Силы Такэда	Силы Ода и Токугава	Потери армии Такэда
Письмо Ода Нобунага вассалу Хосокава Фудзитака (26-й день 5-й луны 3-го года Тэнсё:) [18, № 512, с. 30]	–	–	Несколько десятков тысяч
Дневник «Тамонъин никки», Тамонъин Эйсюн, настоятеля обители Тамонъин (сообщение от 27-го дня 5-й луны 3-го года Тэнсё:) [22, с. 370]	–	–	Более 1 тыс.
Дневник «Канэми-кё: ки» Ёсида Канэми (1535–1610) (сообщение от 21-го дня 5-й луны 3-го года Тэнсё:) [33, с. 546]	–	–	Несколько тысяч
«Записи о князе Нобунага» («Синтё:-ко: ки»); О:та Гю:ити, вассала Нобунага	Примерно 15 тыс. (не считая отрядов, оставленных для блокады замка Нагасино)	Примерно 30 тыс. (включая 4 тыс. воинов, посланных для нападения на форт на горе Тобисунояма)	Около 10 тыс.
«Записи о Нобунага» («Синтё:-ки») Одзэ Хоан, публикация, основанная на ксилографическом издании 1624 г.	Несколько десятков тысяч [36, с. 202]	50 тыс. (армия Ода Нобунага, выступившая из Гифу) [36, с. 205]	Более 13 тыс. [36, с. 212]



Окончание прил.

Название источника, автор	Силы Такэда	Силы Ода и Токугава	Потери армии Такэда
«Военное зеркало провинции Каи» («Ко:ё: гункан»)*, Обата Кагэнори (1572–1663), сына вассала дома Такэда (составитель и один из авторов) и др., завершение составления – около 1621 г.	15 тыс. (из них в битве участвовали 12 тыс. воинов, 3 тыс. были оставлены для осады Нагасино) [23, XIX, с. 113, 117]	100 тыс. [23, XIX, с. 113]	–
	16 тыс. (не включая 3 тыс. воинов, оставленных для осады Нагасино и на Тобиносуюма) [43, VI, с. 156]	Более 70 тыс.	–
«Повесть [о земле] Микава» («Микава моногатари»); автор – Окубо Тадатака (1560–1639), вассал дома Токугава, братья которого Окубо Тадаё и Окубо Тадасукэ участвовали в битве при Нагасино; сочинение написано в 1620-х – начало 1630-х гг. [35, с. 129]	больше 20 тыс.	Более 100 тыс.	–
«Записи о Мацудайра» («Мацудайра-ки»); автор предположительно наследственный вассал рода Мацудайра; текст, вероятно, появился в годы Кэйтё: (1596–1615) [33, с. 574–575]	25 тыс. (включая более 2 тыс. человек в гарнизоне крепости на Тобиносуюма и 2 тыс. воинов, оставленных для блокады Нагасино)	Более 75 тыс.	–
«То:дайки»; вероятный составитель Мацудайра Тадаакира (1583–1644), сын Окудайра Нобумаса и даймё княжества Химэдзи; возможное время создания источника – годы Кангэй (1624–1644) [28, с. 25]	10 тыс.	40 тыс.	–

* В свитках VI и XIX приводятся разные данные относительно численности противостоящих армий.

Литература

1. Ивасава Ёсихико, Окуно Такахино (ред.). *Синтё:ко: ки*. 9-е изд. Токио: Кадокава сётэн; 1996. (На япон. яз.)



2. Полхов С. А. (пер.). О:та Гю:ити. «Записи о князе Нобунага». Свитки I, II. *Вестник Института востоковедения РАН*. 2019;(4):148–168. Режим доступа: <https://elibrary.ru/item.asp?id=41498654>

3. Полхов С. А. (пер.). О:та Гю:ити. «Записи о князе Нобунага». Свитки III, IV. В: Горяева Л. В., Настич В. Н. (отв. ред.). *Труды Института востоковедения РАН. Вып. 28. Избранные доклады*. М.: ИВ РАН; 2020. Т. III. С. 123–170.

4. Полхов С. А. (пер.). О:та Гю:ити. «Записи о князе Нобунага». Свиток V. *Ориенталистика*. 2020;3(1):31–48. DOI: [10.31696/2618-7043-2020-3-1-31-48](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2020-3-1-31-48).

5. Полхов С. А. (пер.). О:та Гю:ити. «Записи о князе Нобунага». Свиток VI. (Часть I). *Вестник Института востоковедения РАН*. 2020;(1):226–239. DOI: [10.31696/2618-7302-2020-1-226-239](https://doi.org/10.31696/2618-7302-2020-1-226-239).

6. Полхов С. А. (пер.). О:та Гю:ити. «Записи о князе Нобунага». Свиток VI. (Часть II). *Вестник Института востоковедения РАН*. 2020;(2):334–346. DOI: [10.31696/2618-7302-2020-2-334-346](https://doi.org/10.31696/2618-7302-2020-2-334-346).

7. Полхов С. А. (пер.). О:та Гю:ити. «Записи о князе Нобунага». Свиток VII. *Ориенталистика*. 2020;3(2):379–400. DOI: [10.31696/2618-7043-2020-3-2-379-400](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2020-3-2-379-400).

8. Полхов С. А. О:та Гю:ити и его «Записи о князе Нобунага»: некоторые итоги изучения в японской исторической науке. *Вестник Института востоковедения РАН*. 2019;(3):115–133. Режим доступа: <https://elibrary.ru/item.asp?id=41172375>

9. Пасков С. С. *Япония в Раннее Средневековье: VII–XII века. Исторические очерки*. 2-е изд. М.: ЛИБРОКОМ; 2011. Режим доступа: <https://ekniga.org/reader/223718/>

10. Окуно Такахиро (сост.). *Дзо:тэй Ода Нобунага мондзё-но кэнкю*. Т. 1. Токио: Ёсикава ко:бункан; 1988. (На япон. яз.)

11. Титаренко М. Л. (ред.). *Духовная культура Китая: энциклопедия*. Т. 2. Мифология, религия. М.: Восточная литература РАН; 2007.

12. Овада Тэцуо. *Суруга Имагава-си дзю:дай. Сэнгоку даймё: э хаттэн-но кисэки*. Токио: Эбису косё; 2015. (На япон. яз.)

13. Кувата Тадатика. *Бусё: то садо*. Токио: Ко:данся; 1985. (На япон. яз.)

14. Ермакова Л. М. Мещеряков А. Н. (пер.). *Нихон сёки. Анналы Японии*. СПб.: Гиперион; 1997. Т. 2.

15. Като: Сюити (ред.). *Сэкай дайхякка дзитэн*. Хэйбонся; 2007. (На япон. яз.)

16. О:иси Ясуси. *Имагава-си мэцубо*. Токио: Кадокава; 2018. (На япон. яз.)

17. *Токицугу-кё: ки*. Токио: Кокусё канко:кай; 1914. Т. 1. (На япон. яз.)

18. Окуно Такахиро (сост.). *Дзо:тэй Ода Нобунага мондзё-но кэнкю*. Токио: Ёсикава ко:бункан; 1988. Т. 2. (На япон. яз.)

19. Окуно Такахиро (сост.). *Дзо:тэй Ода Нобунага мондзё-но кэнкю*. Хои саку-ин. Токио: Ёсикава ко:бункан; 1988. (На япон. яз.)



20. Симомура Нобухиро. Тэнсё: саннэн Ода Нобунага-но токусэй ни цуитэ. *Сигаку дзасси*. 1983;(92)11:41–54. (На япон. яз.)

21. Вакиита Осаму. *Ода сэйкэн-но кисо ко:дзо. Сёкухо: сэйкэн-но бунсэки*. Токио: То:кё: дайгаку сёппанкай; 1975. Т. 1. (На япон. яз.)

22. Цудзи Дзэнносукэ (сост.). *Тамонъин никки*. Токио: Санкё: сёин; 1935. Т. 2. (На япон. яз.)

23. Сакаи Кэндзи (ред.). *Коё: гункан тайсэй*. Токио: Кю:ко сёин; 1994. Т. 2. (На япон. яз.)

24. Сивацудзи Сюнроку, Курода Мотоки (сост.). *Сэнгоку ибун. Такэда-си хэн*. Токио: То:кё:до: сёппан; 2003. Т. 4. (На япон. яз.)

25. Сивацудзи Сюнроку, Курода Мотоки (сост.). *Сэнгоку ибун. Такэда-си хэн*. Токио: То:кё:до: сёппан; 2003. Т. 3. (На япон. яз.)

26. Камогава Тацуо. *Такэда Сингэн то Кацуёри. Мондзё ни миру сэнгоку дай-мё:-но дзицудзо*. Токио: Иванами сётэн; 2007. (На япон. яз.)

27. Сиба Хироюки. *Сэнгоку сёкухо:-ки даймё: Токугава-си но рё:гоку сихай*. Токио: Ивата сёин; 2014. (На япон. яз.)

28. То:дайки. *Сисэки дзассан*. Токио: Яги сётэн; 1995. Т. 2. (На япон. яз.)

29. Судзуки Масандо (сост.). *Сэнгоку комондзё ё:го дзитэн*. Токио: То:кё: сёппандо:; 2019.

30. Танигути Кацухиро. *Ода Нобунага касин дзиммэй дзитэн*. 2-е изд. Токио: Ёсикава ко:бункан; 2010. (На япон. яз.)

31. Танигути Кацухиро. *Ода Нобунага кассэн дзэнроку*. Токио: Тю:о:ко:рон синся; 2002. (На япон. яз.)

32. Хираяма Ю:. *Нагасино кассэн то Такэда Кацуёри*. Токио: Ёсикава ко:бункан; 2014. (На япон. яз.)

33. Аити кэн си. *Сирё:хэн*. Т. 11. Сёкухо: 1. Нагоя: Аити кэн; 2004. (На япон. яз.)

34. Тайко: Ёсиаки. *Нагасино-но кассэн. Кёдзо: то дзицудзо:-но документо*. Токио: Асахи симбунся сёппанкёку; 1996. (На япон. яз.)

35. Сайки Кадзума и др. (сост.). *Микава моногатари. Хагакурэ*. Токио: Иванами сётэн; 1974. (На япон. яз.)

36. Аманэ Кангори (сост.). *Синтё: ки*. Токио: Бунъэйся; 1981. Т. 1. (На япон. яз.)

37. Смирнов И. С. (ред.). *Боги, святилища, обряды Японии. Энциклопедия Синто*. М.: РГГУ; 2010.

38. Фудзимото Масаюки. *Нобунага-но сэнсо*. Токио: Ко:данся; 2003. (На япон. яз.)

39. Кобаяси Ёсихару. Овада Тэцуо (ред.). *Нагасино Ситарагахара-но татакаи*. Токио: Ёсикава ко:бункан; 2003. (На япон. яз.)

40. Elisonas J. S. A., Lamers J. P. (transl.). Ōta Gyūichi. *The Chronicle of Lord Nobunaga*. Boston, Leiden: Brill; 2011.



41. Фудзимото Масаюки. *Сайкэнсё: Нагасино-но татакаи*. Токио: Ё:сэнся; 2015. (На япон. яз.)
42. Канэко Хираку. *Нагасино-но татакаи. Нобунага га утикудаита Кацуёри-но хакэн*. Токио: Эбису косё; 2020. (На япон. яз.)
43. Сакаи Кэндзи (ред.). *Коё: гункан тайсэй*. Токио: Кю:ко сёин; 1994. Т. 1. (На япон. яз.)
44. Вада Ясухиро. *Синтё:-ко: ки. Сэнгоку хася-но иккю: сирё:.* Токио: Тю:о:ко:рон синся; 2018. (На япон. яз.)
45. Канэко Хираку. *Ода Нобунага то йу рэкиси. «Синтё: ки»-но каната э.* Токио: Бэнсэй сёппан; 2009. (На япон. яз.)
46. Кирино Сакудзин. *Нобунага то кассэн. Хори Син (ред.). «Синтё:-ко: ки» о ёму.* Токио: Ёсикава ко:бункан; 2009. С. 85–107. (На япон. яз.)
47. Хираяма Ю.: Кэнсё:. *Нагасино кассэн.* Токио: Ёсикава ко:бункан; 2014. (На япон. яз.)
48. Марусима Кадзухиро. *Такэда Кацуёри. Тамэсарэру сэнгоку даймё:-но кирё:.* Токио: Хэйбонся; 2017. (На япон. яз.)
49. Судзуки Масая. *Тэппо:тай то кибя гундан. Синсэцу Нагасино кассэн.* Токио: Ё:сэнся, 2003. (На япон. яз.)
50. Нагая Такаюки. *Нагасино-но татакаи. Ватанабэ Даймон (ред.). Нобунага гун-но кассэн-си. 1500–1582.* Токио: Ёсикава ко:бункан; 2016. С. 89–107. (На япон. яз.)
51. Нихон сэнси. *Нагасино-но эки. Самбо: хомбу.* Токио: Гэнсинся; 1903. (На япон. яз.)
52. Овада Тэцуо. *Нагасино-но татакаи то тэппо:.* В: Икэгами Хироко и др. (ред.). *Куроникку Сэнгоку дзэнси.* Токио: Ко:данся; 1995. С. 432–435. (На япон. яз.)
53. Тёрнбулл С. *Самураи. Военная история.* М.: Евразия; 1999. Режим доступа: <http://history-library.com/books/voennaya-istoriya/ternbull-s/1999/files/voennayaistoriyasamurai1999.pdf>
54. Сивацудзи Сюнроку и др. (сост.). *Такэда-си касиндан дзиммэй дзитэн.* Токио: То:кё:до: сёппан; 2015. (На япон. яз.)
55. Огасавара Харука. *Такэда Ода кан но ко:со: то Хигаси Мино. Гэнки – Тэнсё: о тю:син ни. Такэда-си кэнкю:.* 2016;52:1–19. (На япон. яз.)
56. Сакакияма Дзюн (пер.). *Гэндайго яку Синтё: ко:ки.* Токио: Тикума сёбо:; 2017. (На япон. яз.)
57. Накагава Тайко (пер.). *Гэндайго яку Синтё: ко:ки.* Токио: Кадокава; 2014. (На япон. яз.)
58. Сакагути Ёсиясу (пер.). *Якютю: Синтё:-ко: ки.* Токио: Мусасино сёин; 2018. (На япон. яз.)
59. Синтё:-ко: ки. *Кайтэй сисэки сю:ран.* Токио: Кондо: сёппамбу; 1921. (На япон. яз.)



References

1. Ōta Gyūichi. Iwasawa Yoshihiko, Okuno Takahiro (ed.). *Shinchō-kō ki*. 9th edition. Tokyo: Kadokawa shoten; 1996. (In Japan)
2. Polkhov S. A. (transl.). Ōta Gyūichi. “Shinchō-kō ki”. Books I, II. *Journal of the Oriental Studies Institute RAS*. 2019;(4):148–168. (In Russ.) Available at: <https://elibrary.ru/item.asp?id=41498654>
3. Polkhov S. A. (transl.). Ōta Gyūichi. *Shinchō-kō ki*. Books III, IV. In: Goryaeva L. V., Nastich V. N. (ed.). *Papers of the Institute of Oriental Studies of the RAS*. Issue 28. Vol. III. Moscow, 2020, pp. 123–170. (In Russ.)
4. Polkhov S. A. (transl.). Ōta Gyūichi. “Shinchō-kō ki”. Book V. *Orientalistica*. 2020.3(1):31–48. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2020-3-1-31-48](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2020-3-1-31-48).
5. Polkhov S. A. (transl.). Ōta Gyūichi. “Shinchō-kō ki”. Book VI (Part I). *Vestnik Instituta vostokovedeniya RAN = Journal of the Oriental Studies Institute RAS*. 2020;(1):226–239. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7302-2020-1-226-239](https://doi.org/10.31696/2618-7302-2020-1-226-239).
6. Polkhov S. A. (transl.). Ōta Gyūichi. “Shinchō-kō ki”. Book VI (Part II). *Vestnik Instituta vostokovedeniya RAN = Journal of the Oriental Studies Institute RAS*. 2020;(2):334–346. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7302-2020-2-334-346](https://doi.org/10.31696/2618-7302-2020-2-334-346).
7. Polkhov S. A. (transl.). Ōta Gyūichi. “Shinchō-kō ki”. Book VII. *Orientalistica*. 2020;3(2):379–400. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2020-3-2-379-400](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2020-3-2-379-400).
8. Polkhov S. A. *Ōta Gyūichi and his Shinchō-kō ki: Some Results of Studying in Japanese Historical Science*. *Vestnik Instituta vostokovedeniya RAN = Journal of the Oriental Studies Institute RAS*. 2019;(3):115–133 (In Russ.) Available at: <https://elibrary.ru/item.asp?id=41172375>
9. Paskov S. S. *Japan in the Early Middle Ages: VII–XII centuries. Historical Essays*. 2nd ed. Moscow: LIBROCOM; 2011. (In Russ.) Available at: <https://ekniga.org/reader/223718/>
10. Okuno Takahiro (ed.). *Zōtei Oda Nobunaga monjo-no kenkyū*. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan; 1988. Vol. 1. (In Japan)
11. Titarenko M. L. et al. (ed.). *The Spiritual Culture of China: encyclopedia*. Vol. 2. *Mythology, Religion*. Moscow: Vostochnaya literatura RAN; 2007. (In Russ.)
12. Owada Tetsuo. *Suruga Imagawa-shi jūdai. Sengoku daimyō e hatten-no kiseki*. Tokyo: Ebisu kosho; 2015. (In Japan)
13. Kuwata Tadachika. *Bushō to sadō*. Tokyo: Kōdansha; 1985. (In Japan)
14. Ermakova L. M., Meshcheryakov A. N. (transl.). *Nihon shoki. The Annals of Japan*. Vol. II. Saint-Petersburg: Giperion; 1997. (In Russ.)
15. *Sekai daihyakka jiten*. Katō Shūichi (hen). CD ROM Ed. Heibonsha; 2007. (In Japan)
16. Ōishi Yasushi. *Imagawa-shi metsubō*. Tokyo: Kadokawa; 2018. (In Japan)
17. *Tokitsugu-kyō ki*. Tokyo: Kokusho kankōkai; 1914. Vol. 1. (In Japan)



18. Okuno Takahiro (ed.). *Zōtei Oda Nobunaga monjo-no kenkyū*. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan; 1988. Vol. 2. (In Japan)
19. Okuno Takahiro (ed.). *Zōtei Oda Nobunaga monjo-no kenkyū. Hoi sakuin*. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan; 1988. (In Japan)
20. Shimomura Nobuhiro. Tenshō sannen Oda Nobunaga-no tokusei ni tsuite. *Shigaku zasshi*. 1983;(92)11:41–54. (In Japan)
21. Wakita Osamu. *Oda seiken-no kiso kōzō. Shokuhō seiken-no bunseki*. Tokyo: Tōkyō daigaku shuppankai; 1975. Vol. 1. (In Japan)
22. Tsuji Zennosuke (ed.). *Tamon'in nikki*. Tokyo: Sankyō shoin; 1935. Vol. 2. (In Japan)
23. Sakai Kenji (ed.). *Koyō Gunkan Taisei*. Tokyo: Kyūko shoin; 1994. Vol. 2. (In Japan)
24. Shibatsuji Shunroku, Kuroda Motoki (ed.). *Sengoku ibun. Takeda-shi hen*. Tokyo: Tōkyōdō shuppan; 2003. Vol. 4. (In Japan)
25. Shibatsuji Shunroku, Kuroda Motoki (ed.). *Sengoku ibun. Takeda-shi hen*. Tokyo: Tōkyōdō shuppan; 2003. Vol. 3. (In Japan)
26. Kamogawa Tatsuo. *Takeda Shingen to Katsuyori. Monjo ni miru sengoku daimyō-no jitsuzō*. Tokyo: Iwanami shoten; 2007. (In Japan)
27. Shiba Hiroyuki. *Sengoku shokuhō-ki daimyō Tokugawa-shi no ryōgoku shihai*. Tokyo: Iwata shoin; 2014. (In Japan)
28. Tōdaiki. *Shiseki zassan*. Tokyo: Yagi shoten; 1995. Vol. 2. (In Japan)
29. Suzuki Masando (ed.). *Sengoku komonjo yōgo jiten*. Tokyo: Tōkyōdō shuppan; 2019. (In Japan)
30. Taniguchi Katsuhiro. *Oda Nobunaga kashin jimmei jiten*. 2nd ed. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan; 2010. (In Japan)
31. Taniguchi Katsuhiro. *Oda Nobunaga kassen zenroku*. Tokyo: Chūō kōron shinsha; 2002. (In Japan)
32. Hirayama Yū. *Nagashino kassen to Takeda Katsuyori*. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan; 2014. (In Japan)
33. *Aichi ken shi. Shiryō hen*. Vol. 11. Shokuhō 1. Nagoya: Aichi ken; 2004. (In Japan)
34. Taikō Yoshiaki. *Nagashino-no kassen. Kyojō to jitsuzō-no dokyumento*. Tokyo: Asahi shinbunsha shuppankyoku; 1996. (In Japan)
35. Saiki Kazuma (ed.). *Mikawa Monogatari. Hagakure*. Tokyo: Iwanami shoten; 1974. (In Japan)
36. Amane Kangori (ed.). *Shinchō-ki*. Vol. 1. Tokyo: Bun'eisha; 1981. (In Japan)
37. Smirnov I. S. (ed.). *Japan: Gods, Shrines, Rites. Encyclopedia of Shinto*. Moscow: RGGU; 2010. (In Russ.)
38. Fujimoto Masayuki. *Nobunaga-no sensō*. Tokyo: Kōdansha; 2003. (In Japan)



39. Kobayashi Yoshiharu. Owada Tetsuo (ed.). *Nagashino Shitaragahara-no tatakai*. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan; 2003. (In Japan)
40. Elisonas J. S. A., Lamers J. P. (transl.). Ōta Gyūichi. *The Chronicle of Lord Nobunaga*. Boston, Leiden: Brill; 2011.
41. Fujimoto Masayuki. *Saikenshō. Nagashino-no tatakai*. Tokyo: Yōsensha; 2015. (In Japan)
42. Kaneko Hiraku. *Nagashino-no tatakai. Nobunaga ga uchikudaita Katsuyori-no haken*. Tokyo: Ebisu kosho; 2020. (In Japan)
43. Sakai Kenji (ed.). *Koyō Gunkan Taisei*. Tokyo: Kyūko shoin; 1994. Vol. 1. (In Japan)
44. Wada Yasuhiro. *Shinchō-kō ki. Sengoku hasha-no ikkyū shiryō*. Tokyo: Chūō kōron shinsha; 2018. (In Japan)
45. Kaneko Hiraku. *Oda Nobunaga to yu rekishi. Shinchō-ki no kanata e*. Tokyo: Bensei shuppan; 2009. (In Japan)
46. Kirino Sakujin. Nobunaga to kassen. Hori Shin (ed.). “*Shinchō-kō ki*” o yomu. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan; 2009, pp. 85–107. (In Japan)
47. Hirayama Yū. *Kenshō. Nagashino kassen*. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan; 2014. (In Japan)
48. Marushima Kazuhiro. *Takeda Katsuyori. Tamesareru sengoku daimyō-no kiryō*. Tokyo: Heibonsha; 2017. (In Japan)
49. Suzuki Masaya. *Teppōtai to kiba gundan. Shinsetsu Nagashino kassen*. Tokyo: Yōsensha; 2003. (In Japan)
50. Nagaya Takayuki. Nagashino-no tatakai. Watanabe Daimon (ed.). *Nobunaga gun-no kassen-shi. 1500–1582*. Tokyo: Yoshikawa kōbunkan; 2016, pp. 89–107. (In Japan)
51. *Nihon senshi. Nagashino-no eki*. Sanbō honbu. Tokyo: Genshinsha; 1903. (In Japan)
52. Owada Tetsuo. Nagashino-no tatakai to teppō. Ikegami Hiroko et al (ed.). *Kuronikku Sengoku zenshi*. Tokyo: Kōdansha; 1995, pp. 432–435. (In Japan)
53. Turnbull Stephen. *Samurai. A Military History*. Moscow: Evraziya; 1999. (In Russ.) Available at: <http://history-library.com/books/voennaya-istoriya/turnbull-s/1999/files/voennayaistoriyasamurai1999.pdf>
54. Shibatsuji Shunroku et al. *Takeda-shi kashindan jimmei jiten*. Tokyo: Tōkyōdō shuppan; 2015. (In Japan)
55. Ogasawara Haruka. Takeda Oda kan no kōsō to Higashi Mino. Genki-Tenshō o chūshin ni. *Takeda-shi kenkyū*: 2016;52:1–19. (In Japan)
56. Sakakiyama Jun (transl.). *Gendaigo yaku Shinchō-kō ki*. Tokyo: Chikuma shobō; 2017. (In Japan)
57. Nakagawa Taikō (transl.). *Gendaigo yaku Shinchō-kō ki*. Tokyo: Kadokawa; 2014. (In Japan)



58. Sakaguchi Yoshiyasu (transl.). *Yakuchū Shinchō-kō ki*. Tokyo: Musashino shoin; 2018. (In Japan)

59. Shinchō-kō ki. *Kaitei shiseki shūran*. Tokyo: Kondō shuppanbu; 1921. (In Japan)

Информация о переводчике

Полхов Святослав Александрович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Центра японских исследований Института востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Information about the translator

Svyatoslav A. Polkhov, Ph. D. (Hist.), Senior Research Fellow, Center for Japanese Studies, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 12 июня 2020 г.
Одобрена рецензентами: 22 июля 2020 г.
Принята к публикации: 11 августа 2020 г.

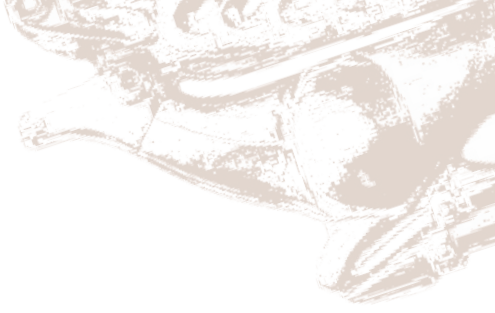
Article info

Received: June 12, 2020
Reviewed: July 22, 2020
Accepted: August 11, 2020

PHILOSOPHY OF THE EAST



- **History of Philosophy**
- **Philosophy of Religion and Religious Studies**

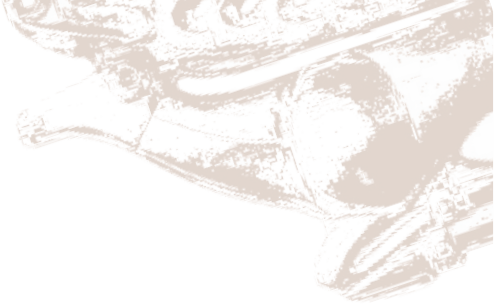


ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА



■ История философии

■ Философия религии
и религиоведение



Учение о диалектике в ранней йогачаре и идеал бодхисаттвы

С. Л. Бурмистров

Институт восточных рукописей РАН, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5455-9788>, e-mail: SLBurmistrov@yandex.ru

Резюме: статья посвящена аспектам буддийской диалектики, изложенным в последнем разделе трактата «Компендиум Абхидхармы» (*Abhidharma-samuccaya*). Он был составлен одним из основателей буддийской махаянской школы йогачара Асангой (IV в.). На основании санскритского текста автор дает детальное изложение того, как видел Асанга феномен диалектики. Особо выделяются следующие аспекты: учение о способах рассуждения, дающих истинное знание, и о доказательствах его достоверности. Первая часть диалектики – суть буддийского учения, которую Асанга видит в концепции трех природ – воображаемой, зависимой и абсолютной (*parikalpita, paratantra, pariniṣpanna*). Вторая часть объемлет принципы риторики и теории аргументации. Общие принципы, лежащие в основе буддийской риторики, определяются идеалом бодхисаттвы – просветленного, который поднимается над различием сансары и нирваны, что открывает для него возможность спасения всех живых существ из океана сансары. Автор указывает также на парадокс, который был имманентен буддийской риторике: проповедник должен показать пустоту любых понятийных конструкций при помощи самих же понятийных конструкций, чтобы тем самым помочь слушателям проникнуть за них – к внеконцептуальной истинной реальности. Статья является оригинальным исследованием по истории древней и средневековой индийской философии и риторике и будет интересна всем, кто занимается этой проблемой.

Ключевые слова: философия Древней и средневековой Индии; махаяна; йогачара; бодхисаттва; Асанга; индийская риторика

Для цитирования: Бурмистров С. Л. Учение о диалектике в ранней йогачаре и идеал бодхисаттвы. *Ориенталистика*. 2020;3(3):713–732. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-3-713-732.

Dialectics in early Yogācāra and bodhisattva ideal

S. L. Burmistrov

Institute of Oriental Manuscripts of the RAS, St. Petersburg, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5455-9788>, e-mail: SLBurmistrov@yandex.ru

Abstract: the article covers several aspects of Buddhist dialectics, as recorded in the last section of the “Abhidharma Compendium” (*Abhidharma-samuccaya*). It was



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





compiled by Asaṅga (4th cent. AD) who was one of the founders of the Mahāyāna Buddhist school of Yogācāra. Based on the Sanskrit text, the author gives a detailed account of Asaṅga's perception of the phenomenon of dialectics. He highlights the aspects as follows: the doctrine of reasoning methods, which provide the student with true knowledge, and the evidence of the reliability of this knowledge. The first part of dialectics comprises the essence of Buddhist teachings, which according to Asaṅga sees in the idea of three natures – the imagined, the dependent and the absolute (*parikalpita, paratantra, pariniṣpanna*) one. The second part covers the principles of rhetorics and the argumentation theory. Common principles lying in the basis of Buddhist rhetoric are determined by the bodhisattva ideal, or the ideal of an enlightened person who rises above the difference between saṃsāra and nirvāṇa, thus achieving the force to save other sentient beings from the ocean of saṃsāra. The author also points to the paradox that is immanent in Buddhist rhetoric: a preacher must show the emptiness of any conceptual construction by using the same constructions to enable the audience to get through them and to reach the non-conceptual reality. The article is an original study on the history of ancient and medieval Indian philosophy and rhetoric and will be of interest to everyone who deals with this problem.

Keywords: India, ancient and medieval philosophy in; India, dialectics; Mahāyāna; Yogācāra; Bodhisattva; Asanga; India, rhetoric in

For citation: Burmistrov S. L. Dialectics in early Yogācāra and bodhisattva ideal. *Orientalistica*. 2020;3(3):713–732. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-3-713-732.

Введение

Последний раздел трактата Асанги (IV в.) «Компендиум Абхидхармы» (Abhidharma-samuccaya, далее – АС) в реконструкции санскритского текста, выполненной П. Прадханом на основе сохранившихся тибетского и китайского переводов и санскритского комментария Abhidharma-samuccaya-bhāṣya (далее – АСБ), озаглавлен “Sāṃkathya-viniśaya” [1, p. 102], что во французском переводе трактата, выполненном Валполой Рахулой, переведено как “Décision de la dialectique” [2, p. 177]. Сам термин sāṃkathya означает (в словарных его значениях) «беседа, разговор, проповедь», так что “dialectique” во французском переводе надо понимать как риторику, искусство говорить ясно и убедительно. При ближайшем рассмотрении речь в этом разделе идет главным образом о принципах риторики, как они понимались в ранней йогачаре (подробнее о риторике в йогачаре см.: [3]), так что его можно считать одним из самых ранних образцов индийских руководств по риторике и логике, которую развивали потом Дигнага (V–VI вв.) и Дхармакирти (VII в.) [4, p. 30–31]. Впрочем, предмет этого раздела АС все же шире, чем просто риторика и логика, так как их принципы излагаются здесь применительно к базовым догматическим постулатам буддизма, ибо адресатом трактата были, судя по общей его структуре, монахи-проповедники, сам же трактат играл для них роль краткого свода основных доктринальных положений учения Будды и способов его передачи ученикам. Вопросы риторики в нем осве-



щаются очень сжато – лишь настолько, насколько это необходимо, чтобы вызвать в памяти читателя приемы ведения дискуссии, известные ему из других сочинений или из устных наставлений его учителей. Содержание же того, о чем говорится в этом разделе, Асанга указывает в самом его начале: «Каково определение диалектики? Кратко говоря, [диалектика включает] семь частей: определение смысла, определение объяснения, определение аналитической демонстрации, определение вопроса, определение объединений, определение дискуссии, определение скрытого смысла» [1, р. 102], причем в определение смысла того, о чем наставник должен говорить с учениками, а участник дискуссии – с оппонентом из числа небуддистов, входят основные положения доктрины, включая учение о трех природах – истинной, зависимой и воображаемой, в определение способов объяснения этого смысла – весь комплекс методов, посредством которых смысл может быть донесен до слушателя, и т. д. Особый интерес представляет логика вопросов, которая тоже очень кратко освещается Асангой в этом трактате.

Понятие диалектики в АС

Прежде всего следует уточнить, что именно имеется в виду в последнем разделе АС и в чем различие его предмета и риторики, как она понималась и понимается в западной культуре. Аристотель (384–322) в своей «Риторике» связывает ораторское искусство с диалектикой, или искусством вести беседы и рассуждать для поиска объективной истины, противопоставляя его софистике, или искусству вести споры исключительно ради победы [5, с. 15]. Что такое диалектика и как она понималась еще в европейской Античности (и почему санскр. *sāṃkathya* действительно, следуя переводу Рахулы, разумнее переводить именно этим словом), видно также из слов Платона (427–347) об искусстве диалектики: кто владеет этим искусством и найдет подходящую душу, тот «со знанием дела насаждает и сеет в ней речи, способные помочь и самим себе, и сеятелю, ибо они не бесплодны, в них есть семя, которое родит новые речи в душах других людей, способные сделать это семя навеки бессмертным, а его обладателя счастливым настолько, насколько может быть человек» [6, с. 188]. Иначе говоря, диалектика, как она понимается Платоном, представляет собой искусство не просто раскрывать перед человеком истину, но и делать его способным самому рассуждать об истине и, пользуясь ее методом, самому находить истины о том, что пока не стало известным другим людям. Однако «прежде всего надо познать истину относительно любой вещи, о которой говоришь или пишешь; суметь определить все соответственно с этой истиной, а дав определение, знать, как дальше подразделить это на виды, вплоть до того, что не поддается делению» [6, с. 189]. Аристотель связывает искусство риторики с силлогистикой, указывая, что риторическое доказательство есть по сути *энти-*



мема, или неполный силлогизм, в котором одна из посылок или умозаключение отсутствуют, но подразумеваются [5, с. 17].

Если обратиться к тексту АС, мы увидим, что Асанга ведет речь не только о способах убеждения слушателя, но и о предметах, суть которых надо до него донести, а для этого необходим и анализ их, понимание их структуры, и об этом он говорит в начале рассматриваемого раздела, разъясняя шесть аспектов смысла буддийского учения. Иначе говоря, темой последнего раздела АС является и в самом деле буддийская диалектика (именно в том смысле слова *dialektiké*, который имели в виду античные авторы), или искусство так анализировать рассматриваемый предмет, чтобы, во-первых, уяснить себе его суть, выявить его структуру и отношения между ее элементами, и во-вторых, так донести постигнутое до слушателя, чтобы он мог далее сам тем же способом анализировать природу новых для него предметов, – или, проще говоря, дать ему не только знание, но и способы обретения этого знания. В то же время из трех целей риторики, как они понимались античными авторами (*moveere, delectare, docere* – взволновать слушателя, доставить ему наслаждение, объяснить ему нечто [7, с. 70]), в АС говорится исключительно о третьей: задача оратора здесь – разъяснить истину, открытую Буддой, тем, кто готов ее слушать, и опровергнуть возможные доводы против нее.

Шесть аспектов смысла (*artha*), о которых говорит Асанга, – это «смысл собственной природы, смысл причины, смысл плода, смысл действия, смысл соединения, смысл функции» [1, р. 102]. Смысл же собственной природы (санскр. *svabhāva*), или того, что поистине существует, Асанга понимает как «три природы» (*trayaḥ svabhāvaḥ*) [1, р. 103] – истинную (или высшую – *pariniṣpanna*), зависимую (*paratantra*) и воображаемую (*parikalpita*). О них он говорит в другом месте АС [1, р. 40], также сказано о них и в АСБ [8, р. 45], но более подробно о них говорится в кратком, но исключительно важном для философии йогачары сочинении Васубандху (IV в.) «Рассуждение о трех природах» (*Trisvabhāva-nirdeśa*, далее – ТСН). То, что является познающему сознанию, есть зависимая природа, или то, что существует лишь благодаря природе истинной, которая скрыта за двумя другими и может быть усмотрена лишь специально обученным умом; зависимая природа, как сказано в карике 2 ТСН, представляет собой зависимость от ближайших причин и условий. Воображаемая же природа – это то, как оно является, или, проще говоря, то, каким видит мир непросветленное сознание, принимающее все вещи именно за то, чем они кажутся. Наконец, истинная природа – это изначальное (или, точнее, безначальное) несуществование воображаемой природы в природе зависимой (ТСН 1-2) [9, р. 464]. В другом труде Васубандху – «Тридцати строфах» (*Triṁśikā-vijñapti-kārikā*) разъясняется, что зависимая природа представляет собой спекуляции, возникающие благодаря причинам и условиям, истинная же природа есть посто-



янное отсутствие этих спекуляций [10, р. 423]. Истинная реальность (*pariṇiṣpanna*) понимается здесь как отсутствие какого бы то ни было ментального конструирования, т. е. формирования в непросветленном сознании понятий и концепций, которые оно – именно в силу своей непросветленности – принимает за реальность или, по крайней мере, за точное отражение реальности, тогда как в действительности, согласно учению махаяны, все понятия и концептуальные конструкции суть в лучшем случае инструменты, призванные служить какой-то определенной цели, в худшем же – порождения аффектов, побуждающих человека принимать желаемое за действительное (своего рода *wishful thinking*). Суть же всякого ментального конструирования – двойственность, наличие бинарных оппозиций: «нирвана – сансара», «страдание – отсутствие страданий», «причина – следствие», «добро – зло» – если устранить их из сознания, это и сделает возможным просветление.

Уже в самом начале этого раздела, как видим, в АС провозглашается фундаментальный принцип махаяны: причина сансарического бытия, полного страданий, состоит в принятии в качестве реального того, что на самом деле таковым не является. Аффекты (*kleśa*) и аффективные предрасположенности (*anuśaya*), несомненно, тоже выступают причиной страдания, но устранение только их без устранения заблуждений сознания приведет лишь к временному и неполному прекращению страдания. Принципиальное догматическое положение махаяны о существовании эпистемологических препятствий (*jñeya-āvaraṇa*) наряду с аффективными (*kleśa-āvaraṇa*) выражено в АС вполне ясно.

Суть понятия эпистемологического препятствия можно рассмотреть, например, по трактату Нагарджуны (I–II вв.) «Коренные строфы о срединном пути» (*Mūla-madhyamaka-kārikā*, далее – ММК). В главе 20, где основатель мадхьямаки анализирует понятие причины и следствия (которые, очевидно, образуют одну из фундаментальных для всей индийской философской мысли оппозиций), он развенчивает саму теорию причинности, указывая, что понятия причины и следствия внутренне противоречивы, т. е. противоречат не только другим понятиям буддийской (или какой-либо другой) философии, но сами себе. В самом деле, если следствие порождается совокупностью причин и условий и существует лишь в этой совокупности, то как может такое быть (ММК 20.1)? Ведь, как разъясняет эту карикату в своем комментарии Чандракирти (VII в.), если нечто *уже* содержится в чем-то, то оно не может *появиться* там, тогда как о следствии принято говорить, что оно именно *появляется* из причин и условий. Если же оно не содержится изначально в чем-то (как, например, масло в камнях или песке), то и появиться там оно не может. В любом случае, говорит Чандракирти, *наличие* чего-то исключает его *появление*: либо следствие уже существует – явно или скрыто – в причинах, либо не существует, и в первом случае оно не является, стро-



го говоря, следствием. Иными словами, понятия и причины, и условия, и следствия оказываются бессмысленными, ибо при такой интерпретации причинности всё, что может «появиться», на самом деле уже существует и реального появления нет [11, р. 169]. Если же оппонент выдвигает тезис, что причинно-следственная связь представляет собой реальное порождение чего-то нового, того, чего не было в комплексе причин и условий ранее, то тоже, согласно Нагарджуне, впадет в противоречие, ибо невозможно, чтобы нечто могло быть или не быть причиной в разные моменты [11, р. 169–170]. Логика его рассуждения такова: если нечто есть причина, то оно – причина *всегда*, независимо от времени, пространства или чего-либо иного, а значит, оно должно и порождать свое следствие всегда, в противном же случае считать его причиной невозможно. Таким же образом Нагарджуна доказывает противоречивость и остальных понятий, демонстрируя тем самым, что понятийное мышление, при всех его достоинствах в обыденной жизни, для познания истинной реальности все же непригодно.

Принципиальное эпистемологическое препятствие, лежащее в основе всех других, – это в действительности различие между субъектом и объектом, и в этом отношении махаяна (в обоих своих вариантах – шуньявады и виджнянавады) представляется идеологически типичной для индийской интеллектуальной культуры, для которой подлинное знание достигается посредством полной утраты различия между познающим субъектом и познаваемым объектом. Для монистической веданты истинное знание Брахмана требует совершенного отождествления познающего субъекта с ним, что было бы невозможным при наличии онтологического различия индивидуальной души (*ātman*) и Брахмана. Аналогичным образом и для махаяны всякая онтологическая «граница» между субъектом и объектом делает знание об объекте в той или иной мере неистинным или, по крайней мере, неполным.

Второй аспект смысла (*artha*) – это три причины, или причина возникновения, причина действия, причина постижения [1, р. 102]. Как разъясняется в АСБ, причина возникновения – это весь комплекс условий, из которых непосредственно возникает объект, причем автор АСБ использует для обозначения объекта термин *ālambana*, то есть не физический предмет и не объект восприятия органов чувств, а объект мышления, надстраивающийся над ними и, естественно, не содержащий в себе множество таких свойств, которые присущи материальному предмету или объекту чувственного восприятия, и в то же время включающий какие-то свойства, которые привносятся в понятие о предмете непросветленным сознанием. Причина действия понимается как неведение и причинно-обусловленные дхармы, благодаря которым становятся возможными возникновение новых элементарных психофизических состояний и их прекращение. Они же, впрочем, ответственны и за «очи-



щение» сознания от аффектов, ибо всякая деятельность, даже направленная на достижение просветления, первоначально всегда движима некими аффективно окрашенными мотивами, которые не могут быть кармически нейтральными. Наконец, причина постижения охватывается именовани^{ем} (*samākhyāna*), восприятием и невосприятием (или, проще говоря, «восприятием» отсутствия предмета в данном месте в данное время), которые и составляют в сумме понятие о наблюдаемом нами предмете [8, p. 141].

Более интересен третий аспект смысла учения. «Смысл плода – [это] пять плодов: плод созревания, естественно следующий плод, преобладающий плод, плод человеческой деятельности, плод разъединения» [1, p. 103]. Плод созревания (*virāka-phala*) комментатор прямо отождествляет с сознанием-сокровищницей – фундаментальным сознанием согласно философии йогачары, в котором хранятся реальные и потенциальные аффекты (соотв. *kleśa* и *bīja*) и кармически обусловленные поведенческие и мыслительные диспозиции (*vāsanā*), сформированные в течение данной или предшествующих жизней и предрасполагающие индивида к тем или иным моделям поведения в новом рождении. Оно же в карике 9 ТСН отождествляется с «коренным сознанием» (*mūla-vijñāna*) [9, p. 464]. Именно это коренное сознание ответственно и за формирование и поддержание неблагих тенденций, закабалиющих личность в сансаре, и за поддержание благих тенденций, ведущих к просветлению, состоящему, согласно йогачаре, в устранении из сознания-сокровищницы и реальных, и потенциальных аффектов. Далее, естественно следующий плод понимается в АСБ как новые благие дхармы, естественным образом следующие из ранее возникших благих дхарм, или неблагие, следующие из ранее возникших неблагих. Иными словами, автор комментария указывает здесь на карму как на своего рода самоподдерживающийся процесс, или процесс с положительной обратной связью: неблагие действия, слова и помыслы приводят к формированию диспозиций, предрасполагающих индивида к новым неблагим действиям, словам и помыслам, тем самым усугубляя его привязанность к сансаре и затрудняя освобождение; и, напротив, благие дхармы порождают новые благие дхармы, все более облегчая индивиду путь к нирване. Для того же, чтобы прервать порочный круг неблагих действий, необходимо особое сознательное усилие – более того, усилие не как единовременный акт, а как постоянное принуждение себя к неестественному для закабаленного сансарой индивида благому, соответствующему буддийской этике поведению.

«Смысл действия, – продолжает Асанга, – [это] пять действий: акт восприятия, акт действия, акт намерения, акт изменения, акт обретения» [1, p. 103]. В АСБ этот фрагмент не комментируется, но, в общем, ясно, что речь идет о пяти возможных типах событий, которые могут произойти в индивидуальном потоке (*saṃtāna*) дхарм, условно именуе-



мом «личностью». События эти имеют прямое отношение к появлению кармически значимых изменений в потоке: человек видит нечто, слышит нечто или каким-то еще образом воспринимает нечто – это первый этап процесса, приводящего в итоге к возникновению кармы; в результате восприятия в нем возникает намерение совершить что-то; он совершает действие; по этой причине индивидуальный поток дхарм изменяется, в нем появляются новые состояния, пробуждаются новые аффекты, до того пребывавшие в неактивном состоянии, и формируются новые поведенческие и мыслительные диспозиции; конечным итогом всего этого оказывается обретение нового кармического плода, привязывающего человека к сансаре или, наоборот, способствующего освобождению от нее. Асанга, таким образом, говорит здесь равно и о процессе обретения новой кармы, и о процессе избавления от нее и преодоления аффективных предрасположенностей, изначально присущих сознанию. Если человек видит или слышит что-то, что возбуждает в нем мирские желания, и поддается им, это, несомненно, все более привязывает его к сансаре. Но если он слышит проповедь Дхармы и внимает ей, то это в ничуть не меньшей степени способствует преодолению сансары. Психологический же механизм у благих и неблагих побуждений, судя по тексту АС, принципиально одинаков.

Причинно-следственные связи и отношения между элементами любого события в рамках индивидуального потока дхарм объясняются в АС и АСБ как «соединение» (yoga). «Смысл соединения – [это] пять [видов] соединения: соединение одинакового, последовательное соединение, объединяющее соединение, соединение [в силу] обстоятельств, преобразующее соединение» [1, р. 103]. Автор АСБ объясняет эти виды так. «Соединение одинакового» (samūhiko yogaḥ) – это чисто механическое соединение предметов, как, например, соединение кирпичей или бревен, из которых построен дом. Сами предметы, участвующие в таком соединении, от этого не изменяются и могут быть извлечены из него, заменены чем-то другим и помещены в другое соединение – природа самого данного соединения никак от этого не изменится (разумеется, это справедливо не для всякого типа предметов). «Последовательное соединение» (ānubandhiko yogaḥ) – это соединение причины и следствия, причем комментатор поясняет это на примере аффективной предрасположенности (anuśaya), которая служит непосредственной причиной (hetu) возникновения соответствующих аффектов [8, р. 141]. Эта связь требует некоторых пояснений. Аффективная предрасположенность, о которой говорит Асанга, в «Энциклопедии Абхидхармы» понимается как «корень бытия» (mūlaṃ bhavasyānuśayāḥ) [12, р. 277; 13, с. 51]. Эти предрасположенности, как гласит «Путь очищения» хинаянского мыслителя Буддхагхосы (V в.), отличаются упорством, устойчивостью против всякого рода воздействий и называются anuśaya именно потому, что как



бы «прилипают», «пристают» (пали *anusenti*, санскр. *anuśerate*) ко всему, что происходит в сознании [14, р. 714]. Они и выступают, согласно АСБ, причиной возникновения аффектов – или, точнее говоря, почвой, на которой только и могут из «семян» (потенциальных аффектов – *bīja*) вырасти реальные аффекты (*kleśa*). Третий тип соединения – «объединяющее соединение» (*sāmbandhiko yogaḥ*) – это, согласно АСБ, соединение предметов взаимозависимых (*svajanmanāṃ parasparam*). Четвертый тип – соединение в силу обстоятельств (*āvasthiko yogaḥ*) понимается как соединение вещей или предметов, вызванное привходящими обстоятельствами, не зависящими от них. Например, радость или печаль возникают у человека в силу привходящих обстоятельств, на которые он не может или почти не может повлиять. Наконец, пятый тип соединения – это преобразующее соединение (*vaikāriko yogaḥ*), или, согласно комментарию, появление вторичных аффектов, порождающих в сознании благие или неблагие тенденции [8, р. 141].

Здесь речь идет о типах взаимодействия между различными реалиями. Взаимодействие может быть вполне случайным, как в первом типе соединения, при котором участвующие в нем реалии сами в ходе взаимодействия не изменяются и остаются самими собой даже после распада соединения. Оно может иметь направленный характер, как в случае причинно-следственных связей, при которых логически предшествующая реалья обуславливает существование (или несуществование) логически последующей. В третьем типе соединения обе реалии взаимно детерминируют одна другую, причем второй и третий типы – это взаимоотношения замкнутые, в них не участвует (разве что привходящим образом) никакая другая реалья. Во взаимодействии четвертого типа изменяется только одна реалья из всех участвующих, изменение же остальных не обязательно. Наконец, во взаимодействии пятого типа меняются все участвующие реалии. Все это участник беседы или монах, читающий проповедь, должен учитывать, так как в рамках этого понятийно-терминологического аппарата разъясняется сама буддийская Дхарма и становится возможной дискуссия с небуддийскими школами и с соперничающими направлениями буддизма. Иными словами, здесь задается та общая для всей индийской философии (по крайней мере, того времени, когда создавались АС и АСБ) концептуальная база, в рамках которой дискуссии между разными школами – ортодоксальными или неортодоксальными – становятся осмысленными. Анализ первой части буддийской диалектики, как она представлена в АС, показывает, что здесь сводятся воедино все базовые понятия буддийского учения, как оно понималось в йогачаре, с тем, чтобы участник дискуссии или проповедник мог сразу определить, о чем конкретно идет дискуссия, какие именно положения буддизма следует защищать и какова, следовательно, должна быть примерная стратегия защиты.



Вторая часть йогачаринской диалектики – это объяснение, или то, посредством чего, согласно АС, разъясняется главное в сутрах [1, р. 103]. Сюда включаются: предмет объяснения, или учение о группах дхарм, элементах познавательного акта и источниках сознания (соотв. *skandha*, *dhātu*, *āyatana*); сущность этого предмета, или его не вечность, страдательность и отсутствие Я в каком бы то ни было предмете; основа, благодаря которой становится возможно познание, то есть нравственность (*śīla*) и надлежащая подготовка органов чувств; собственно познание, или состояния сознания, способствующие просветлению и ведущие к нему; плод познания, или освобождение (*vimukti*) от неведения, составляющего суть сансары; наконец, окончательное постижение (*pravedanā*), или осознание собственного освобождения (*vimukti-jñāna-darśana*) [1, р. 103; 8, р. 142; также см.: 3]. Таким образом, все, что должно быть объяснено в проповеди или доказано в ходе дискуссии, уже содержится в сутрах, задача же и шаштр, и других трактатов – та же, что и у обычной проповеди перед более или менее благожелательно настроенной аудиторией: разъяснить то, что в сутрах высказано недостаточно ясно, и сведение всего этого в некоторую связную систему.

Принципы риторики в АС

Здесь Асанга переходит к собственно принципам риторики. Способов объяснения основного содержания сутр насчитывается в АС четырнадцать: 1) способ объединения объяснений, при котором материал излагается в соответствии со своим собственным порядком; так, например, излагается закон зависимого возникновения; 2) способ объединения предметов, при котором предметы, сходные по своей сути, объясняются одновременно; 3) объяснение через основные и второстепенные элементы; согласно АСБ, это общее объяснение, из которого очевидным образом следуют и все частные случаи; 4) объяснение в соответствии с каузальным порядком вещей – например, из действия пяти органов чувств, направляемого в соответствии с учением Будды, естественным образом следует вера (*śraddha*), из веры – энергия и усердие в добродетели, из энергии – память, из памяти – разум, а он уже дает возможность познать истинную реальность; 5) оставление чего-либо без объяснения по причине его очевидности, или постижимости только посредством медитативной практики, или потому, что вопрос, на который предлагается ответить, не имеет отношения к просветлению; 6) объяснение через изменение букв и слогов; например, *aśraddha* «не имеющий веры» объясняется как *akṛtajña* «не достигший знания»; 7) объяснение посредством включения в рассуждение или исключения из него каких-то понятий; 8) объяснение с учетом личности адресата; 9) объяснение через тетралемму (*catuskoṭīka*), при которой относительно каждого предмета можно сказать, что он есть А, или не-А, или А и не-А одновременно, или не-А и не



не-А одновременно; 10) объяснение посредством одного из шести методов, которые применял Будда в проповедях (методы реальности, опыта, веры, избегания двух крайних воззрений, непостижимый – с его помощью Будда излагал Дхарму, – и умственного наслаждения) [2, renvoi 16]; 11) объяснение посредством полноты знания, то есть знания четырех Благородных истин и других основоположений буддийской доктрины; 12) способ силы и ее отсутствия; это скорее можно назвать не способом объяснения, а одним из законов риторики, ибо, согласно АСБ, он указывает на то, что объяснение теряет силу, если выпустить из него хотя бы один из необходимых элементов; 13) объяснение посредством риторического вопроса, на который сразу же дается ответ (Асанга называет это «способом поглощения» – *pratyāhāramukha*); 14) объяснение посредством исчерпания (*abhinirhāramukha*), при котором данная фраза анализируется при помощи тетралеммы, каждый из четырех получающихся вариантов также рассматривается при помощи тетралеммы и т. д. до тех пор, пока предмет не будет исчерпан [1, p. 103; 8, p. 142–146].

Обратим внимание, во-первых, на способы 1 и 4. Различие между ними состоит в том, что в первом случае порядок, на который опирается проповедник или участник дискуссии, статичен – то, что следует объяснить, есть данность, уже ставшее нечто; во втором же случае порядок объясняемых вещей динамичен, и динамику придает ему причинно-следственная связь, задающая структуру объясняемого предмета. Способ 3 вполне понятен и близок к способу 1: здесь объяснение ведется через изложение общего принципа, из которого по чисто формальным законам логики следуют все возможные частные случаи. Особый интерес для понимания буддийской логики имеют способы 9 и 14, предполагающие опору на традиционную индийскую тетралемму. Как видим, в перечислении способов объяснения Асанга соединяет методы сугубо формальные, основанные на анализе взаимоотношения объемов понятий, и методы содержательные, предполагающие исследование интенционалов понятий, а кроме того, указывает среди прочих также способ 8, предполагающий учет личности адресата. При всем сходстве этого перечня методов со знаменитой классификацией животных в начале эссе Борхеса «Аналитический язык Джона Уилкинса» в действительности список способов объяснения в АС имеет вполне четкую структуру – но привязанную в первую очередь к задаче проповеди и / или победы в дискуссии.

Следующий компонент йогачаринского учения о диалектике – это аналитическая демонстрация (*prabhidyā-saṃdarśana*), которая может иметь восемь вариантов: 1) объяснение множества случаев на одном примере (*ekāvacaraka*), как, например, отношение источника зрительного сознания и источника формы, служащее объяснением также отношения друг к другу других источников (слухового сознания и звука и т. д.); 2) демонстрация на основе вопросов, обсужденных ранее; 3) demonstra-



ция, подводящая к обсуждению последующих вопросов; 4) двухчастная, 5) трехчастная и 6) четырехчастная демонстрация; 7) демонстрация, валидная в обоих отношениях (например, на вопросы «Все ли обусловленное невечно? Все ли невечное обусловлено?» ответ будет в обоих случаях положительным); 8) отклонение вопроса как бессмысленного (например, на вопрос «Сколько существует групп за пределами сферы обусловленного?» может быть только один ответ: «Вопрос не имеет смысла», так как за пределами сферы обусловленного нет никаких групп) [1, р. 103; 8, р. 148–149].

Особое место в логике ранней йогачары занимает логика вопросов. Асанга говорит об этом очень кратко: «Каково определение вопрошания? [Это] определение всего, [что] истинно и ложно, [посредством] истолкования вопроса в восьми аспектах – [того], что разъясняется, [и того], о чем разъясняется. Далее, [есть] четыре пути вопрошания: опровержение, подтверждение, разделение, прояснение» [1, р. 103–104]. В комментарии это разъясняется более детально. Согласно АСБ, вопрос всегда вызван непониманием чего-то, и названные восемь аспектов таковы. 1) Кто не постигает? Бодхисаттва, еще не обретший запредельную мудрость. 2) Что не постигается? Признаки субъекта и объекта познания. 3) Посредством чего они не постигаются? Посредством запредельной мудрости (которую спрашивающий еще не обрел). 4) В отношении чего они не постигаются? В отношении наивысшего и совершенного просветления всех живых существ. 5) По какой причине они не постигаются? Из-за того, что адепт не внимает благой Дхарме и не направляет свое внимание должным образом. 6) Свойства чего не постигаются? Свойства всех дхарм. 8) В чем они не постигаются? На стадиях пути бодхисаттвы. 8) Сколько существует таких непостижений? Одиннадцать: возникшее и исчезнувшее, невозникшее, наличествующее в настоящий момент и т. д. [8, р. 149–150].

Объединения (saṃgraha) – это комплексы понятий, касающиеся исполнения должного и избегания недолжного на путях шраваков, пратьекабудд и бодхисаттв, включая способы проповеди буддийского пути и особенности аудитории, к которой будет обращаться проповедник.

Наконец, собственно дискуссию Асанга рассматривает в семи аспектах: «[собственно] дискуссия; аудитория, [перед которой ведется] дискуссия; предмет дискуссии; украшения дискуссии; поражение в споре; уклонение от дискуссии; качества, полезные для [победы в] дискуссии» [1, р. 104]. При этом сама дискуссия может иметь разные цели, которые определяют и разные ее формы: простая беседа, в которой нет цели победить собеседника; спор, участники которого опираются на обычные мирские знания (он, как видно из этого, может иметь своим предметом только вопросы, не касающиеся положений буддийского учения); диспут, в котором противостоят друг другу два оппонента с существенно



различными точками зрения по обсуждаемой теме; грубый спор (*aravāda*), при котором участники дискутируют друг с другом, не стесняя себя в выражениях; беседа (*anuvāda*), в которой цель участников – прийти к согласию по обсуждаемому вопросу [1, p. 104].

Особо рассматривает Асанга и аудиторию, перед которой ведется дискуссия. Разумеется, спорить можно и непублично, но для индийской интеллектуальной традиции характерен был спор перед зрителями, которые становились своего рода пассивными участниками его, и задачей спорящих было убедить их в истинности именно своей точки зрения. Аудиторией может быть царский двор, народное собрание, собрание образованных монахов, и каждая из них имеет свою специфику (суть которой, однако, Асанга не разъясняет) [1, p. 104]. Комментатор рассматривает этот вопрос чуть более подробно, различая собственно царский двор – царя и его придворных; приближенных царя; народное собрание, в котором участвуют торговцы, землевладельцы и т. п.; собрание эрудитов, необязательно придерживающихся буддийского пути; наконец, собрание шраманов и брахманов – приверженцев учения Будды [8, p. 151]. Можно реконструировать на основании этой классификации различия в принципах ведения дискуссии, выборе аргументов и риторических приемов, которые будет применять буддийский наставник применительно к названным типам слушателей. Говоря с царем, он, скорее всего, будет обращаться к буддийскому учению о чакравартине – праведном царе, мироправителе, распространяющем Дхарму, но не будет углубляться в тонкости догматики и говорить о психотехнике; говоря с народным собранием, он, вероятно, в центр своих рассуждений поместит мирские добродетели и кармические плоды неблагих дел; наконец, с членами буддийской сангхи он может погрузиться в детали учения, которые вряд ли могли бы стать интересными для других категорий слушателей.

Однако центром дискуссии является, естественно, ее предмет, состоящий, согласно АС, из тезиса (*sādhya*), требующего доказательства, и обоснования (*sādhana*), или комплекса аргументов, подтверждающих тезис. «Тезис – сообщение и разъяснение другим [людям] предпочитаемого [пропонентом] смысла того, что доказывается. Логическое основание – объяснение пережитого или не пережитого непосредственно опыта, [введенное как] признак, [приводящий к] убеждению в [существовании некоторого] еще не воспринятого предмета [как части] того, что должно быть доказано. Пример – объяснение [через] сравнение наблюдаемого предмета с ненаблюдаемым. Применение [общего правила к данному случаю] – объяснение [через] приведение соответствия данного случая и его общих характеристик, [как они понимаются] учеными. Заключение – разъяснение окончательного решения. Непосредственное познание – то, что совершенно очевидно для субъекта и свободно от ошибок. Логический вывод – точное знание, [основанное] на непосредственном познании



знатоков. Традиционное знание – наставление, не расходящееся с [выводами] этих двух [источников знания, то есть непосредственного познания и логического вывода]» [1, p. 105].

Асанга использует здесь традиционный для индийской логики пятичленный силлогизм (тезис, основание, пример, приложение общего правила к рассматриваемому случаю, заключение), так как речь идет не об умозаключении «для себя», а о *демонстрации* вывода для слушателей. Следует обратить внимание также и на то, что в число аспектов доказательства Асанга включает непосредственное восприятие, логический вывод и традиционное знание, или свидетельство знатоков (*āptāgama*). Буддисты, как известно, в качестве валидных источников познания признавали только восприятие и вывод, свидетельство же авторитета признавалось лишь в брахманистских школах, и статус традиционного знания в йогачаринской диалектике – принципиально иной: если, например, в адвайта-веданте единственный источник истинного знания, то есть знания о Брахмане и его тождестве с истинным индивидуальным Я, – это свидетельство шрути (Вед и упанишад), которое невозможно доказать или опровергнуть ссылкой на наблюдения или логическими выводами, то в йогачаре (и вообще в буддийской философии) мнения эрудитов не должны расходиться с двумя признаваемыми валидными источниками знания. Об этом, в частности, говорится и в комментарии [8, p. 153].

Далеко не последнюю роль в деле проповеди играет и эрудиция проповедника или участника дискуссии. Асанга говорит об этом буквально вскользь, возможно, считая это самоочевидным, но нам хотелось бы подчеркнуть здесь, что одним из необходимых требований, предъявляемых к ученому монаху, в АС и АСБ названо знание своего и чужих учений (*svaparasamayajñātā*) [1, p. 105; 8, p. 153]. В самом деле, хорошее знание учения своего оппонента дает проповеднику возможность увидеть собственные опровергаемой философской системе противоречия, логические ошибки, бездоказательные утверждения, выявить их перед слушателями и показать им, что оппонент заблуждается (или даже намеренно пытается ввести их в заблуждение). В то же время глубокое знание буддийской философии позволяет показать ее достоинства и предусмотреть все возможные возражения против ее положений, заранее сформулировав ответы на них. Аффективное невежество (*moḥa*) по отношению к учению буддизма, – позиция, которую лучше всего можно выразить пренебрежительной фразой «не знаю я ваших глупостей и знать не хочу – я и без вас все, что надо, знаю!», – естественно, в самом буддийском учении понимается как существеннейшее препятствие на пути к просветлению. Но почти столь же опасным оно может быть, как ни странно, и по отношению к иным учениям, ибо буддийский монах, относящийся так к джайнизму, локаяте или ортодоксальным брахманистским систе-



мам, не будет знать даже основных их положений и не сможет в публичной дискуссии отстоять истину учения Будды, показав его превосходство над любым иным мировоззрением, – то есть не сможет наставить слушателей об истинных путях преодоления страдания, а значит, и не проявит по отношению к ним свойственное бодхисаттвам милосердие. Отсюда и требование знания иных, даже кажущихся с точки зрения буддизма совершенно ошибочными систем и даже, возможно, определенного уважения к ним.

Особо касается Асанга ситуации уклонения от дискуссии (*vādaniḥsaraṇa*). «Рассмотрев достоинства и недостатки, [адепт] уклоняется от [участия в] диспуте, не вовлекаясь [в него], или же не включается в диспут, понимая невежество оппонента, отсутствие надлежащих качеств у аудитории или собственную неискренность. [Если же] видит компетентность оппонента, [наличие надлежащих] качеств у аудитории и собственную компетентность, [он] вступает в дискуссию» [1, р. 105]. Иными словами, здесь рекомендуется не тратить слова, силы и время на оппонента невежественного или не обладающего необходимыми моральными качествами – тот все равно не поймет твоих доводов и в лучшем случае просто отмахнется от них; то же справедливо и относительно аудитории. В то же время это наставление указывает и на необходимость развитой саморефлексии, умения адекватно оценивать свои знания, силы, моральные качества, чтобы не быть побитым в споре. Все это тоже имеет прямое отношение к идеалу бодхисаттвы: растратить силы и время на переубеждение тех, кто никак не хочет слушать твоих наставлений, – значит отнять у того, кто готов их воспринять, возможность услышать истину и ступить на буддийский путь; потерпеть поражение в публичной дискуссии – значит выставить на осмеяние то учение, которое единственное может просветить людей о путях освобождения из сансары, и посеять недоверие или, хуже того, презрение к нему. Все это воспрепятствует просветлению живых существ и, значит, сделает невозможным исполнение обета бодхисаттвы об освобождении всех живых существ из колеса перерождений.

Последний вопрос, который рассматривает Асанга в своем трактате, – это представление о скрытом смысле (*abhisandhi*) как риторическом приеме. То, что говорится в сутрах, не всегда можно понимать буквально, – иногда то, что сказано непосредственно, требует еще расшифровки, которая раскроет слушателю или читателю истинный смысл сказанного. Например, одна из сутр гласит: «Человек, убивший мать, отца, двух ученых [брахманов], уничтоживший царство и все, что в нем, именуется чистым» [1, р. 107]. Однако скрытый смысл этого отличен от того, что сказано буквально. «Мать» в данном случае – это жажда (*trṣṇā*), «отец» – неведение (*avidyā*), «два ученых брахмана» – крайности этернализма и аннигиляционизма (учения, согласно которым Я сохраняется



после смерти тела вечно или, напротив, умирает вместе со смертью тела), «царство и все, что в нем» – органы чувств и соответствующие им объекты [2, р. 184, renvoi 3]. Раскрытие этого неочевидного смысла строится по тем же принципам, что и понимание *дхвани* – поэтического намека в индийской поэзии. Анандавардхана (820–890) в своем трактате «Свет дхвани» дает поэтическому намеку такое определение: «Особого рода поэтическое высказывание, где содержание или выражение проявляют это значение [отличное от того, что высказано прямо. – С. Б.], отступая при этом на второй план, называется мудрыми “дхвани”» [15, с. 71]. В качестве примера он приводит фрагмент поэмы, в котором молодая женщина обращается к путнику, остановившемуся в ее доме на ночлег, и показывает ему, где спит она сама, ее муж, свекровь и слуги. Она предупреждает путника, чтобы он ничего не перепутал, но фактически намекает ему, что хотела бы видеть его ночью у себя [15, с. 72]. И путник, и читатель должны правильно расшифровать этот намек, и для первого наградой будут плотские радости, для второго же – эстетическое наслаждение от разгадки намека. Нечто очень сходное мы видим и в АС. Очевидно, что, когда сутра гласит: «Лишенный веры, не знающий праведности, вор, взламывающий замки, уничтожающий пространство, извергающий пищу – он и есть высший из людей» [1, р. 107], то это можно понимать только как иносказание. «Лишенный веры» в данном случае значит «не доверяющий общепринятым воззрениям», «не знающий праведности» (*akṛtajña*) – «знающий (*jña*) несотворенное (*akṛta*), то есть истинную реальность», «взламывающий замки» – «освобождающийся от оков аффектов и неведения», «уничтожающий пространство» – «уничтоживший саму возможность совершения благих или неблагих деяний», «извергающий пищу» – «оставивший все желания» [2, р. 185, renvois 1–6].

Риторика, диалектика и идеал бодхисаттвы

Как видим, йогачаринское учение о диалектике в изложении Асанги оказывается состоящим из двух частей – свода принципов, которые проповедник должен изложить слушателям и защитить от критики, и собственно риторики и теории аргументации. Учение о трех природах в последней части АС понимается как суть доктрины йогачары и, более того, как квинтэссенция буддийской догматики. Проповедник Дхармы должен уметь подвести слушателя к пониманию всего сущего *sub specie* учения о трех природах, из которых истинна в высшем смысле слова только одна – *pariṇiṣpanna*, лежащая вне и превыше всех концептуальных построений и выступающая основой для двух других природ. Воображаемая же природа представляет особый интерес в связи с тем, что она есть множество понятий и теорий, надстроенных над высшей реальностью, которые непросветленное сознание принимает за точное



описание последней (в этом и заключается суть учения об эпистемологических препятствиях). Парадоксальная особенность йогачаринского учения о риторике состоит в том, что в нем делается попытка преодолеть воображаемую природу силами ее же самой, ибо очевидно, что риторические приемы и логические аргументы – это тоже концептуальные построения, но проповедник должен с помощью их же самих показать их ложность или, во всяком случае, относительность, чтобы слушатели могли проникнуть за них – к истинной реальности *pariṇiṣpanna* – чистого сознания-вместилища, свободного от аффектов. Общая для обеих школ махаяны мысль о неистинности любых умственных построений, последовательно проводившаяся еще Нагарджуной, в АС уже просто подразумевается как самоочевидная и не требующая специальных разъяснений.

Согласно учению о трех Телах Будды, высшее из трех Тел – Дхармакая (Dharmakāya «Тело Дхармы», также именуемое Svābhāvikakāya, или «Самосущее Тело») понимается в махаяне как реальность, которую должен раскрыть в себе адепт в конце пути к просветлению (возможная связь между этим учением и концепцией трех природ – вопрос, требующий отдельного анализа). Под влиянием аффектов и неведения в сознании-сокровищнице возникает множество иллюзорных форм, в число которых входит и сам эмпирический субъект – то, что человек называет своим «я» со всеми присущими ему свойствами. Этот субъект воспринимает как нечто реальное и самого себя, и все другие формы, порожденные аффектами. Но когда сознание его достигает состояния просветления, наступает «переворот в основании» (*āśraya-parāvṛtti*) и сознание-сокровищница освобождается от всех порождений аффектов, раскрывая свою истинную суть; это и есть Svābhāvikakāya [16, с. 180].

За всем этим стоит и еще одна концепция, не высказанная явно в АС и АСБ, но представленная в других трудах Асанги, – учение о единстве этой высшей реальности для всех живых существ. В «Махаяна-сутраланкаре» (IX.26) сказано, что в чистой сфере будд (*buddhānām-amale dhātau*) не существует ни единства, ни множественности [17, р. 38; 18, р. 83]. «Уттаратантра» (II.69) гласит, что эта сфера непостижима и не относится ни к бытию, ни к состоянию покоя (*bhava-śānti-anudgraha*) – то есть ни к сансаре, ни к нирване [19, р. 90], ибо различие между ними, как и любая другая двойственность, само порождено неведением и аффектами. Таким образом, постижение этого Дхармового Тела Будды и осознание его как основы своей «малой» эмпирической личности и есть цель, на достижение которой должен ориентировать своих слушателей проповедник в соответствии с йогачаринской диалектикой, как она изложена в АС.

Вторая же часть йогачаринского учения о диалектике имеет непосредственное отношение к осуществлению идеала бодхисаттвы, неотъ-



емлемая часть коего – шесть запредельных совершенств, включая совершенство даяния, первый вид которого – «даяние Дхармы» или разъяснение ее сути, обучение ей и побуждение других людей принять обеты, соответствующие Дхарме [20, с. 305]. Разумеется, проповедь не исчерпывает суть идеала бодхисаттвы, но она является его необходимой составной частью. Проповедуя учение о трех природах, адепт проявляет свойственное бодхисаттвам великое милосердие, указывая слушателям путь спасения из сансары, поэтому искусность в средствах проповеди безусловно требуется ему именно для реализации этого идеала. Анализ риторических средств, логических аргументов, умение «чувствовать» аудиторию и говорить с ней о том, что насущно важно для нее, через это разъясняя ей основные положения буддийского учения, – все это только способы проявления милосердия, которое побуждает проповедника наставлять людей, ведя их к окончательному просветлению.

Литература

1. Asanga; Pradhan P. (ed.). *Abhidharma samuccaya*. Santiniketan: Visva Bharati; 1950. (На санскрите)
2. Asanga. *Le compendium de la super-doctrine (philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asanga*. Trad. par Walpola Rahula. Paris: École Française d'Extrême-Orient; 1971.
3. Бурмистров С. Л. Теория аргументации в ранней йогачаре. В: *Homo loquens: язык и культура. Диалог культур в условиях открытого мира. Международная научно-практическая конференция: сборник материалов докладов и сообщений*. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии; 2019. С. 68–75.
4. Wayman A. The Rules of Debate According to Asaṅga. In: *Journal of the American Oriental Society*. 1958;78(1):29–40.
5. Аристотель. Риторика. В: Тахо-Годи А. А. (ред.). *Античные риторики*. М.: Издательство Московского университета; 1978. С. 15–164.
6. Платон. Федр. В: Платон; Лосева А. Ф., Асмуса В. Ф., Тахо-Годи А. А. (ред.). *Собрание сочинений в 4 т.* М.: Мысль; 1993. Т. 2. С. 135–191.
7. Автухович Т. Е. *Античная риторика*. Гродно: ГрГУ; 2003.
8. Tatia N. (ed.). *Abhidharmasamuccayabhāṣyam*. Patna: Kāśīprasāda Jāyasavāla Anuśīlana Saṁsthā; 1976. (На санскрите)
9. Vasubandhu. Trisvabhāvanirdeśa. In: Anacker S. *Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor*. Delhi: Motilal Banarsidass; 2002. P. 464–466. (На санскрите)
10. Vasubandhu. Triṁśikāvijñaptikārikā. In: Anacker S. *Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor*. Delhi: Motilal Banarsidass; 2002. P. 422–423. (На санскрите)
11. Nāgārjuna; Vaidya P. L. (ed.). *Madhyamakaśāstra with the Commentary "Prasannapadā" by Candrakīrti*. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning; 1960. (На санскрите)



12. Vasubandhu Pradhan P. (ed.). *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. 2nd ed. Patna: K. P. Jayaswal Research Center; 1975. (На санскрите)
13. Васубандху. *Энциклопедия буддийской канонической философии (Абхидхармакоша)*. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета; 2006.
14. Buddhaghosa. *The Path of Purification: Visuddhimāgga*. Kandy: Buddhist Publication Society; 2010. (На пали)
15. Анандавардхана. *Дхваньялока («Свет дхвани»)*. М.: Наука; ГРВЛ; 1974.
16. Чаттерджи А. К. *Идеализм йогачары*. М.: Шечен; 2004.
17. Asaṅga; Levi S. (ed.). *Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra: Exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācāra*. Paris: Librairie Honoré Champion; 1907. Vol. 1.
18. Maitreyanātha, Āryāsaṅga. *The Universal Vehicle Discourse Literature (Mahāyānasūtrālaṃkāra)*. New York: American Institute of Buddhist Studies; 2004.
19. Johnston E. H., Chowdhury T. (eds). *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*. Patna: Bihar Research Society; 1950. (На санскрите)
20. Чже Цонкапа, Терентьев А. А. (ред.). *Сокращенное руководство к этапам пути Пробуждения (Средний Ламрим)*. М.: Фонд «Сохраним Тибет»; 2016.

References

1. Asanga; Pradhan P. (ed.). *Abhidharma samuccaya*. Santiniketan: Visva Bharati; 1950. (In Sanskrit)
2. Asanga. *Le compendium de la super-doctrine (philosophie) (Abhidharmasamuccaya) d'Asanga*. Trad. par Walpola Rahula. Paris: École Française d'Extrême-Orient; 1971.
3. Burmistrov S. L. Theory of argumentation in early Yogācāra. In: *Homo loquens: Language and Culture. Dialogue of Cultures in the Open World. Proceedings of the International Conference*. St Petersburg: Russian Christian Academy for the Humanities; 2019, pp. 68–75. (In Russ.)
4. Wayman A. The Rules of Debate According to Asaṅga. In: *Journal of the American Oriental Society*. 1958;78(1):29–40.
5. Aristotle. Rhetoric. In: Takho-Godi A. A. (ed.). *Ancient Rhetorics*. Moscow: Moscow University; 1978, pp. 15–164. (In Russ.)
6. Plato. Phaedrus. In: Plato; Losev A. F., Asmus V. F., Takho-Godi A. A. (eds). *Collected Works in 4 vols*. Moscow: Mysl; 1993. Vol. 2, pp. 135–191. (In Russ.)
7. Avtukhovich T. E. *Ancient Rhetorics*. Grodno: Grodno State University; 2003. (In Russ.)
8. Tatia N. (ed.). *Abhidharmasamuccayabhāṣyam*. Patna: Kāśīprasāda Jāyasavāla Anuśīlana Saṃsthā; 1976. (In Sanskrit)
9. Vasubandhu. Trisvabhāvanirdeśa. In: Anacker S. *Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor*. Delhi: Motilal Banarsidass; 2002, pp. 464–466. (In Sanskrit)
10. Vasubandhu. Triṃśikāvijñaptikārikā. In: Anacker S. *Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor*. Delhi: Motilal Banarsidass; 2002, pp. 422–423. (In Sanskrit)



11. Nāgārjuna; Vaidya P. L. (ed.). *Madhyamakaśāstra with the Commentary "Prasannapadā" by Candrakīrti*. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning; 1960. (In Sanskrit)
12. Vasubandhu Pradhan P. (ed.). *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. 2nd ed. Patna: K. P. Jayaswal Research Center; 1975. (In Sanskrit)
13. Vasubandhu. *Encyclopedia of Buddhist Canonical Philosophy (Abhidharmakośa)*. St Petersburg: St Petersburg University; 2006. (In Russ.)
14. Buddhaghosa. *The Path of Purification: Visuddhimāgga*. Kandy: Buddhist Publication Society; 2010. (In Pali)
15. Ānandavardhana. *Dhvanyāloka ("The Light of Dhvani")*. Moscow: Nauka; GRVL; 1974. (In Russ.)
16. Chatterji A. K. *Yogācāra Idealism*. Moscow: Shechen; 2004. (In Russ.)
17. Asaṅga; Levi S. (ed.). *Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra: Exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācāra*. Paris: Librairie Honoré Champion; 1907. Vol. 1.
18. Maitreyanātha, Āryāsaṅga. *The Universal Vehicle Discourse Literature (Mahāyānasūtrālaṃkāra)*. New York: American Institute of Buddhist Studies; 2004.
19. Johnston E. H., Chowdhury T. (eds). *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*. Patna: Bihar Research Society; 1950. (In Sanskrit)
20. Rje Tsonkapa, Terentiev A. A. (ed.). *A Concise Manual to the Stages of the Path to the Awakening (Middle Lamrim)*. Moscow: Sokhranim Tibet; 2016. (In Russ.)

Информация об авторе

Бурмистров Сергей Леонидович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора Южной Азии отдела Центральной и Южной Азии, Институт восточных рукописей РАН, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.

Information about the author

Sergey L. Burmistrov, Ph. D. habil. Senior Research fellow, Institute of Oriental Manuscripts of the RAS, St. Petersburg, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 10 июля 2020 г.
Одобрена рецензентами: 3 августа 2020 г.
Принята к публикации: 14 августа 2020 г.

Article info

Received: July 10, 2020
Reviewed: August 3, 2020
Accepted: August 14, 2020

Об авиценновской рецепции «Категорий» Аристотеля (гл. V–VII)

Н. В. Ефремова^{1а}, Т. Ибрагим^{2б}

¹ Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

² Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: salamnat@mail.ru

^б ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: nataufik@mail.ru

Резюме: данная статья представляет собой вторую часть исследования, посвященного редакции «Категорий» Аристотеля в сочинении Ибн-Сины (Авиценны; ум. 1037) «Исцеление». В ней освещается авиценновская переработка учения о первых трех категориях – субстанции, количестве и отношении. Отмечается стремление Ибн-Сины придать аристотелевской категориологии более научный (аподиктический) вид, его деятельность по синтезу достаточно разных и не всегда согласующихся между собой трактовок десяти категорий в аристотелевских «Категориях» и «Метафизике». Особое внимание уделяется онтологизации категорий, включающей в себя не только обоснование бытия каждой из них, но и доказательство ее субстанциальности или акцидентальности.

Ключевые слова: Авиценна; Аристотель; Ибн-Сина; «Исцеление», авиценновское; категории; «Категории», аристотелевские; количество; отношение; субстанция

Для цитирования: Ефремова Н. В., Ибрагим Т. Об авиценновской рецепции «Категорий» Аристотеля (гл. V–VII). *Ориенталистика*. 2020;3(3):733–764. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-3-733-764.

On Avicennian Reception of Aristotle's Categories (ch. V–VII)

N. V. Efremova^{1а}, T. Ibrahim^{2б}

¹ Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

² Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, e-mail: salamnat@mail.ru

^б ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, e-mail: nataufik@mail.ru

Abstract: the article is the second part of a study regarding the problem of the re-edition of Aristotle's *Categories* in the work "The Healing" (*ash-Shifā'*) by the greatest philosopher of classical Islam, Ibn Sina (Avicenna; d. 1037). It is based on the immanent study of the source. The study highlights Avicenna's revision of



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





Aristotelian doctrine of the first three categories – the *substance*, the *quantity* and the *relation*. The authors highlight the intention of Ibn Sina to supply the Aristotelian teaching on categories with a more scientific (apodictic) form and to synthesize harmoniously rather different and not always consistent expositions of the ten categories as explained in the *Categories* and *Metaphysics* by Aristotle. Special attention is paid to the efforts Ibn Sina made to “ontologize” the Aristotelian categories, namely not only the proof of the existence of each of them, but also the establishment of its substantiality or accidentality.

Keywords: Aristotle (384–322 BC) – Categories; Ibn Sina, Abu Ali (980–1037 AD) – Shifa'; *quantity*; *relation*; *substance*

For citation: Efremova N. V., Ibrahim T. On Avicennian Reception of Aristotle's *Categories* (ch. V–VII). *Orientalistica*. 2020;3(3):733–764. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-3-733-764.

В центральной части аристотелевского трактата «Категории», порой обозначающейся как *Predicamenta* (гл. 5–9), Аристотель переходит к детальному рассмотрению десяти категорий, относительно подробно останавливаясь на первых четырех как основных и посвящая каждой из них отдельную главу (гл. 5–8); относительно же остальных категорий он ограничивается лаконичными замечаниями (гл. 9). В разделе из логической части «Исцеления», соответствующем «Категориям», Ибн-Сина исследует означенные четыре категории в том же порядке, в каковом они изложены у Стагирита, – субстанция (см.: [1, с. 91–111]), количество (с. 112–143), отношение (точнее – соотношенное; с. 143–164), качество (с. 167–228).

Перед автором «Исцеления» стояли три тесно связанные между собой задачи. Первая касается самого трактата «Категории». Как было сказано в предыдущей части настоящего очерка [2, с. 407], для Ибн-Сины данный трактат далеко не соответствует строгим требованиям аподиктического дискурса; и как бы в оправдание философ полагает, что в «Категориях» Аристотель, ориентируясь на начинающих, порой оперировал положениями, которые не носят доказательный характер, а лишь воспроизводят традиционно установленные, общераспространенные мнения. Примеры таковых будут встречаться ниже, в рамках авиценновского рассуждения о десяти категориях.

Вторая, еще более сложная, задача заключалась в следующем. Свое учение о категориях Аристотель излагает не только в «Категориях», но и в пятой (Δ) и седьмой (Ζ) книгах своего основного сочинения «Метафизика». И как то хорошо известно аристотелеведам, эти две версии не только выглядят абсолютно независимыми одна от другой, но во многих аспектах, включая принципиальные, они не согласуются между собой, что дает некоторым исследователям повод для отрицания аутентичности «Категорий». Достаточно указать на тот факт, что



в «Категориях» говорится о двух разрядах субстанции – «первых / первичных» (т. е. единичных, конкретных объектах) и «вторых / вторичных» (их видах и родах) [3, с. 55–57], тогда как в «Метафизике» отсутствует такое деление. Зато конкретное «тело», которое в «Категориях» представляет «первые» субстанции, в «Метафизике» выступает как субстанция, состоящая из двух субстанций – материи и формы [4, с. 204–205; см. также: 5, с. 394]. Однако не только в «Категориях», но и во всем логическом корпусе Стагирита («Органоне»), как отмечает Д. Росс [8, р. 639], не фигурирует понятие «материя» (греч. *hyle*), а с ним и коррелирует последней – «форма»¹. Посему некоторые исследователи говорят о «двух системах» Аристотеля – (1) представленной в «Категориях» и других логических сочинениях и (2) представленной в «Физике» и «Метафизике» [9]. Порой эти системы обозначают как «категориализм» и «гилеморфизм» (от греч. *Hyle* – «материя» и *morphe* – «форма») [10]². Автор «Исцеления», который не оспаривал аутентичность «Категорий», должен был разработать гармоничный синтез обеих версий.

Третья задача вытекает из авиценновской ориентации на онтологизацию, метафизикацию категориологии [2, с. 406–407]. Эта ориентация требовала, среди прочего, во-первых, обоснования бытия каждой из десяти категорий, притом не только ее как высшего рода, но и подчиненных ей видов или разрядов; во-вторых, обоснование субстанциальности трех (а по Ибн-Сине – пяти) разрядов категории «субстанция» и, соответственно, акцидентальности остальных девяти категорий и находящихся под ними видов. Не только в «Категориях», но и в «Метафизике» Аристотель фактически даже не ставил такие вопросы в отношении категорий. В разделе «Категории» (*аль-Мақўлят*)³ из энциклопедии «Исцеление» порой указывается на означенное обоснование, но таковое подробно излагается в разделе «Метафизика / Теология» (*аль-Иляхийй-āt*) [13], ибо именно эта дисциплина, согласно авиценновской эпистемологии, и служит той метанаукой, которая призвана решить подобные вопросы.

¹ Более того, изложенную во «Второй аналитике» [6, с. 328–331] четырехчленную схему причин, которая как бы неявно подразумевает понятия о материи и форме, некоторые исследователи полагают более поздней вставкой (см.: [7, р. 11, note 7]).

² О разных попытках снятия данной коллизии см., например: [7; 9; 11; 12].

³ При транскрипции арабских слов применяется традиционная система диакритических знаков, но с такими модификациями: ʿ (алиф максура) – а/я; ʾ (та марбута) – а/я (если не мудаф; вместе с предшествующей огласовкой фатха; в остальных случаях эта буква передается как просто т); ʰ (произносимая, но не пишущаяся буква алиф, как в слове 'ильях/^ه) – а/д. Комбинация ʰ (в конце глагола мн. ч.) передается как ʰ.



1. Субстанция

1.1. Пять разрядов субстанции

К указанным у Аристотеля (в «Метафизике» и «О душе», но не в «Категориях») трем разрядам субстанции / сущности – материи, форме и телу Ибн-Сина добавляет еще два – душу и разум. Стагирит также говорит о душе как о субстанции [4, с. 157, 209, 227; 5, с. 394–395]; и разум есть «форма форм» [5, с. 440], то и его следовало бы квалифицировать в качестве субстанции. Но для Аристотеля душа есть субстанция именно постольку, поскольку она (душа) служит формой для живого одушевленного тела; и в его сочинениях душа и ум не рядопологаются, как субстанции, триаде материя – форма – тело. И если речь идет о душе и уме, которые отделены от материи (как в случае с интеллектами небесных сфер и, с точки зрения Ибн-Сины, с душами этих сфер, а также людским душами после разлучения с телами), то, строго логически, к такому неприложим эпитет «субстанция» («первая субстанция» по «Категориям»), потому что на них нельзя указать как на конкретное, определенное нечто – «вот это» (*tode ti*), т. е. они не удовлетворяют выдвигаемой самим Аристотелем характеристике субстанций (см.: [3, с. 59; 4, с. 84; 5, с. 372]).

В обоснование пятичленной классификации «субстанции» Ибн-Сина указывает, что субстанция бывает или простой (*баъыта*), или составной (*мураккаба*). Простая же такова, что она или участвует в конституировании (*кывām*) составного, или не входит в его конституирование, будучи отрешенной, отделенной (*муфāриқ*) от него. В свою очередь, субстанция либо входит в конституцию составного наподобие вхождения дерева в стол, и таковая называется «материей» (*мāдда*), либо она наподобие вхождения фигуры в стол, и тогда она называется «формой» (*сўра*). Материя – это то, благодаря чему составное, рассматриваемое по отношению к нему одному, не обретает актуальное бытие, но лишь потенциальное. Форма же – то, по реализации чего составное делается актуально таким, каким оно является. Отделенная [от материи] субстанция такова, что она либо каким-то образом связана с телами, управляя ими посредством движения, и тогда она называется «душой» (*нафс*). Либо эта субстанция [управляет ими], во всех аспектах будучи отделенной от материи, и в таком случае она называется «разумом / интеллектом» (*ақль*). И при всех этих разрядах субстанция бывает либо универсальной, либо партикулярной [1, с. 94; 13, с. 60]⁴.

Обращаясь к вопросу о бытии пяти субстанций, Ибн-Сина замечает, что реальность тела не нуждается в доказательстве [13, с. 93]⁵. Бытие же

⁴ В некоторых трактатах Авиценны, таких как «Книга знания» [14, с. 242–243] и «Основы мудрости» [15, с. 48], четвертый и пятый разряды объединяются в один.

⁵ Ибо оно удостоверяется органами чувства.



материи и формы философ подробно обосновывает во второй книге «Метафизики» [13, с. 61–89]. Что касается субстанциальности формы (ее нахождения не в субстрате), то она легко усматривается в свете введенного философом различения «вместилища» (*maḥall*) и «субстрата» (*maḍdū*)» (см.: [2, с. 413]): форма находится во вместилище (т. е. в материи), но не в субстрате. И раз материя не находится во вместилище, то и подавно она не находится в субстрате. А тело, будучи составленным из этих двух субстанций, непременно есть субстанция [13, с. 59–60]. Установление же бытия души и ума как имматериальных субстанций дается, в отношении космических сфер, в девятой книге авиценновской «Метафизики» [13, с. 381–409; 16, с. 392–409], а касательно людей (отчасти и Деятельного разума, *аль-‘ақль аль-фа‘‘аль*)⁶ – в разделе по психологии той же энциклопедии «Исцеление» [5, с. 25–26, 187–211; 16, с. 309–325, 354–381; 17, с. 5–16, 187–220].

Тезис о субстанциальности души имеет принципиальное значение для авиценновской психологии и метафизики-теологии, ибо эта субстанциальность служит посылкой для положения об индивидуальном бессмертии – положения, которое, как известно, мало волновало Аристотеля.

1.2. Уточнение касательно определения субстанции; о субстанции как роде

В предыдущей статье, в рамках рассуждения о количестве категорий, мы частично освещали вопрос, традиционно поднимаемый при этом: является ли «субстанция» родом, общим для пяти ее разрядов, а «акциденция» – родом для девяти оставшихся категорий? В ней указывалось, что применительно к акциденции Ибн-Сина дает отрицательный ответ [2, с. 416–417]. К этому вопросу философ возвращается в связи с рассмотрением категории субстанции. Ведь еще в отношении выделенных Аристотелем трех ее разрядов выдвигалось возражение: для тел «субстанция» действительно служит родом, ибо сказывается о них равнозначно, унивокативно (*ṭawāṭu*), но к указанным трем разрядам она сказывается не на данный манер, как сие подобает роду, а градуированным образом, модулированно (*taṣkīk*) – согласно предшествованию – следованию (*taqaddum* и *ta'xhur*), поскольку материя и форма выступают причинами для тела.

Отвечая на это возражение, Ибн-Сина сначала указывает, что означенный контраргумент распространяется и на сами тела, так как и им субстанция предидируется не унивокативно, но прилагается к одним прежде других.

⁶ Последний в иерархии космических разумов; этот разум управляет подлунной сферой, и именно от него человеческий ум получает интеллигибелии (интеллектуальные, абстрактные понятия).



Далее философ подчеркивает необходимость различения двух типов предшествования: в аспекте собственного смысла данного понятия или в аспекте другого смысла. Примером первого служит случай, когда субстанция предшествует акциденции в смысле «бытия», т. е. когда о них говорится как о двух сущих. В качестве примера второго выступает предшествование отца сыну, когда к обоим прилагается видовое понятие «человек»: отец предшествует сыну и по времени, и по бытию; но ни «время», ни «бытие» не входит в понятие «человек» – в аспекте самой человечности ни один человек не предшествует другому.

Первенство же материи и формы (относительно тела) принадлежит ко второму типу, ибо они более достойны бытия, нежели тело, но не более достойны в аспекте собственно субстанциальности, т. е. «нахождения не в субстрате». Эти два фактора не служат причинами того, что тело является субстанцией, ибо таковое есть субстанция само по себе, по своей сущности, хотя в аспекте бытия и нуждается в них как причинах.

В связи с этим автор «Исцеления» обращает внимание на тот факт, что слово «нахождение» (*вуджуд*), фигурирующее в определении (точнее – дескрипции) тела как «находящееся (*мауджуд*) не в субстрате», не подразумевает непременно нахождение вовне ума (*фй аль-а'йан*), иначе универсалии субстанции не были бы субстанциями, а только означает следующее: субстанция есть такая сущность (*мāхиййа*), что если она существует вовне, то существует вне субстрата, т. е. такое ее бытие есть нечто сопутствующее, конкомитант (*лйзим*). Это подобно тому, как обозначение «смеющееся» (*дāхик, даххāк*) означает: то, которое при забавном смеется.

Значит, градация в плане бытия не касается самой сущности; и такой тип градации не мешает «субстанции» служить родом для всех трех, в отличие от градации первого типа, из-за которой «бытие» не может выступать в качестве рода для субстанции и акциденции [1, с. 71–76, 91–94].

Вместе с тем из этого рассуждения еще нельзя заключить, что сам Ибн-Сина учит о родовом характере субстанции по отношению к трем-пяти разрядам, т. е. что таковая сказывается о них как ее видах. Ведь здесь же философ показывает и несостоятельность одного аргумента против тезиса об акциденции как о роде для девяти разрядов, хотя сам Ибн-Сина не признает такой тезис. Примечательно и следующее свидетельство его ученика Бахманйара, словно воспроизводящее вывод учителя: подобно тому как акциденция служит конкомитантом для девяти категорий, точно так же субстанция служит конкомитантом для тела и всего прочего из подчиненного ей [18, с. 231].

Сам Ибн-Сина, притом не только в «Исцелении», словно избегает вопроса о статусе субстанции по отношению к означенным пяти ее раз-



рядам, обычно обозначая их как просто «деления» (ед. ч. *қысм*), и этим термином он чаще всего оперирует, когда хочет указать на тот факт, что данная классификация не является родо-видовой. Аристотель же, как было сказано, вовсе не обсуждает вопрос о родовости (относительно подчиненных разрядов) ни субстанции, ни акциденции.

1.3. Бог не есть субстанция

В трактате «Категории», отвечая на вышеупомянутое возражение касательно субстанции как рода⁷, Ибн-Сина мимоходом высказывает мысль, которая фактически касается характеристики Бога («Бытийно-необходимого», *вāджиб аль-вуджūd*). К этому вопросу он возвращается и в «Метафизике», в рамках рассуждения об атрибутах Бога. Как он пишет в первом трактате, свойство «нахождение в субстрате» выступает в качестве конкомитанта, сопутствующего (*л̄язим*, т. е. акцидентального признака), а не самостоятельного, сущностного аспекта, конституента (*муқаввим*), посему, если имеется вещь, у которой сущность (*мāхиййа*) тождественна ее бытию (*вуджūd*, *'инниййа*) и которая отрешена от субстрата, то таковая не будет входить в какой-либо род (*джинс*) и не будет сопричастна субстанциям (понимаемым как вещи, чье бытие, коли оно сопутствует им, то оно сопутствует означенным образом – на манер нахождения не в субстрате). И даже нет какого-либо фактора, который выступал бы общим конституентом для означенной вещи и для видов (*нау'иййāt*) субстанций. Ведь самостоятельное (*зātī*) для этой вещи служит акциденцией (*'арад*) для тех видов, а именно бытие, реализующееся (*хāсыл*) неважно каким образом. А самостоятельное для тех видов, т. е. аспект субстанциальности⁸, не сказывается о ней, ибо у нее нет сущности, которая была бы отличной от бытия и к которой привходило бы бытие⁹ [1, с. 93].

Сходный довод Ибн-Сина выдвигает в «Метафизике», рассуждая об апофатических (отрицающих, *сальбиййа*) атрибутах Бога / Необходимого. Отмечая, что у Необходимого нет рода, ибо не имеет сущности, философ обращается к возражению, по которому Необходимое разделяет понятие «находящееся / сущее не в субстрате» – то самое понятие, которое [пери-

⁷ Напомним, что обозначение «субстанция», которым передано греч. *oysia*, на арабский было переведено как *джайхар*, а в цитируемых русских переводах Аристотеля – как «сущность» (реже – «суть», «что именно есть»).

⁸ Чтобы оказаться субстанцией, вещи сначала подобает быть некоторой установленной сущностью, а затем к таковой прилагается характеристика «нахождение не в субстрате» (см.: [1, с. 414]).

⁹ По самому своему определению «бытийно-необходимое» (точнее: «бытийно-необходимое-само-по-себе», сокр.: «необходимое») есть нечто, которое невозможно представить не-сущим; следовательно, у такового сущность тождественна бытию, и в этом смысле можно сказать, что у него нет сущности.



патетики] и объявляют родом: прежде бытия, парирует философ, род сначала должен иметь сущность [13, с. 348–349].

Здесь Ибн-Сина расходится с Аристотелем, который в «Метафизике» прилагает к Первоначалу / Богу эпитет «субстанция» (*oysia*) [4, с. 306–307]. В этом можно видеть и скрытую полемику с Ибн-ат-Таййибом (ум. 1043) – главой багдадских перипатетиков-христиан, который (следуя типичной для арабо-христианской литературы характеристике Бога как единого по субстанции-*джаухар*, тройственного по ипостасям-*ақāнīm*) в комментариях к «Категориям» Стагирита говорит о Божьей субстанции (см., например: [19, с. 224–227]).

1.4. Субстанции первые, вторые и третьи

Единичные вещи как субстанции. Из авиценновского определения «субстанции» (вещь, сущность которой, если бы она существовала вонне ума, то не находилась бы в субстрате) следует, что конкретные индивиды – например, данный человек – представляют собой субстанцию.

Как подчеркивает Ибн-Сина, таковым человек является по самой своей сущности (*хақьіқа*), поскольку он – человек, а не потому, что он имеет бытие среди конкретов (*фй аль-а'йāн*)¹⁰. Последующие же признаки, такие как индивидуальность или общность, существование среди конкретов или наличие в уме, приводят к субстанции, т. е. являются конкомитантами или акциденциями, с устранением которых не устраняется ее субстанциальность, а с ней – и ее самость. Если бы субстанциальностью своей человек был обязан тому, что он есть Зайд, то Амр уже не был бы субстанцией, так что его субстанциальность обусловлена тем, что он есть человек. Само по себе понятие «человек» предполагает субстанциальность; и к этому понятию приводит рассмотрение его в аспекте общности – тогда оно становится видом, или в аспекте частности – тогда оно становится индивидом [1, с. 94–95].

Эту мысль философ подробно обосновывает в «Метафизике», рассматривая вопрос о бытии универсалий (ед. ч. *куллй*): различие между вторыми субстанциями и первыми обусловлено не самой сущностью, а способом ее бытия; универсальность присуща сущности в силу ее наличия в уме, тогда как индивидуальность свойственна ей в силу ее наличия во внешней реальности; сама же по себе сущность есть просто сущность – то, что приложимо ко многим объектам [13, с. 195–212]. Так автор «Исцеления» снимает нечеткость аристотелевской классификации субстанций как первых и вторых.

¹⁰ То есть вне ума, во внешней реальности, в качестве конкретного, индивидуального объекта.



Субстанциальность универсалий субстанции¹¹. В «Категориях» Аристотель фактически не обсуждает вопрос о субстанциальности «вторых субстанций / сущностей» (родов и видов), но косвенно об этом речь идет в рамках разъяснения «общей черты всякой сущности» – не находясь в подлежащем: такая черта свойственна вторым сущностям, поскольку те сказываются о подлежащем, сообщая ему и свое имя, и свое определение (т. е. понятие), посему таковые не находятся в подлежащем [3, с. 58]¹².

Ибн-Сина же, обосновывая субстанциальность родов и видов как универсальных интеллигибелей (ед. ч. *ма'қўль кулли*) единичных субстанций, отталкивается от данного им определения субстанции: такая универсалия есть субстанция, ибо она представляет собой сущность, которая если бы существовала среди конкретов, то не находилась бы в субстрате. При этом философ вновь подчеркивает, что субстанциальность такой вещи не обусловлена тем, что она является интеллигибелей или универсалией, ибо в отношении интеллигибелии (умственного понятия) субстанции еще можно подумать, что она служит просто знанием (*ильм*), т. е. акциденцией; нет же, но ее становление знанием есть нечто, приводящее к ее сущности, и именно сие есть акциденция; сущность же ее – сущность субстанции, а вещь, по сущности причастная (*мушāрик*) субстанции, сама должна быть субстанцией.

Кроме того, определение (*хадд*)¹³ вида как некоторой сущности (*табй'а*), а также определение рода как некоторой сущности, предиктируется индивидам, в субстанциальности которых нет сомнения; а сопричастное субстанциям в их определении само должно быть субстанцией. Если бы субстанциальность вещей обуславливалась только тем, что они существуют во внешней реальности (среди конкретов) и наделены акциденциями, то субстанциальность их оказалась бы чем-то приводящим по отношению к их сущности (ибо, как было выяснено, бытие есть нечто приводящее к сущностям); тогда акциденции могли бы делать субстанцией то, что само по себе не является субстанцией – субстанциальность оказалась бы приводящей к чему-то. Раз это

¹¹ В «Категориях» Аристотель не пользуется термином «универсалия» (греч. *katholou*; в цитируемых русских переводах аристотелевских сочинений – «общее»; араб. *кулли*), но просто говорит о родах и видах; в диссонанс со сказанным в этом трактате о родах и видах как о вторых субстанциях, в «Метафизике» философ отрицает субстанциальность какой-либо универсалии [4, с. 213–215, 220, 223, 256], хотя и учит здесь о субстанциальной форме, каковая универсальна. В настоящих очерках мы не будем касаться этой коллизии; о разных трактовках см.: [20; 21; 22; 23].

¹² «Человек» (вид) и «живое существо» (род) сказываются о конкретном человеке («Иван есть человек», «Иван есть живое существо»); а «белое» (качество), находясь в конкретном человеке, сказывается о нем, наделяет его своим именем («Иван – белый»), но не придает ему свое определение-понятие (как «цвет, рассеивающий зрение»).

¹³ В смысле сущностного понятия.



абсурдно, то универсалии субстанции являются субстанциями по самой своей сущности [1, с. 95].

«Первее» и «более достойное». Вслед за аристотелевскими «Категориями» единичные вещи автор «Исцеления» называет первыми (араб. *'уля*, *'уваль*) субстанциями, а роды и виды – вторыми (*сāнийа*) субстанциями. У Ибн-Сины же последнее наименование прилагается именно к видам, а роды нарекаются третьими (*сāлиса*) субстанциями¹⁴.

Но Аристотель, хотя и дает некоторое обоснование первенства индивидов, однако не уточняет, каков характер этого первенства; и некоторые комментаторы, в том числе Ибн-ат-Таййиб, трактуют высказывания Стагирита в смысле первенства по самой субстанциальности. [19, с. 229–232]. Ибн-Сина же, воспроизведя аристотелевское описание индивидов как первых (*'уля*) субстанций, сразу предупреждает, что первенство здесь не касается самой субстанциальности: в этом аспекте субстанции не упорядочиваются согласно предшествованию – следованию, одна не может быть «первее» другой, иначе субстанция не служила бы родом; они лишь «более достойны» (*'аўля*)¹⁵ [охарактеризоваться] субстанциальностью. Нечто, которое «более достойно» какой-то вещи, не обязательно является предшествующим, первее (*қабль*, *мутақаддим*) по этой же вещи; оно может быть более достойным таковой в том смысле, что сопутствующие ей признаки (ед. ч. *ляҳиқ*) и совершенства (ед. ч. *камāль*) наличествуют у него в большей мере или прежде, чем у чего-то другого [1, с. 95–96].

По-видимому, наличный текст соответствующего фрагмента у Бахманяра [25, с. 304] дефектен; и скорее всего в нем пропала отрицательная частица, отсюда такой его перевод: «Необходимо знать, что индивиды являются первыми субстанциями, т. е. они более всего достойны быть субстанциями и в этом смысле предшествуют остальным субстанциям. А “первые субстанции”, как ты знаешь, не могут предсцироваться чему-то так, как роды предсцируются тому, что им подчинено» [18, с. 206]. С восстановленной отрицательной частицей фрагмент передается так: «...более всего достойны быть субстанциями, но *не* в том смысле, что они предшествуют остальным субстанциям: как ты знаешь, этот второй разряд [смысла] недопустим при предсцировании родов тому, что им подчинено».

¹⁴ Правда, в данном тексте «Исцеления» обозначение «третьи субстанции» дается лишь в названии означенной главы (3.2); вместе с тем оно фигурирует в версии этого текста, воспроизведенной у Бахманяра [18, с. 206], а также в авиценновском «Среднем компендиуме по логике» [24, с. 332].

¹⁵ Без огласовок арабские *'уля* и *'аўля* пишутся одинаково (*اولى*). Обозначение *'аўля* соответствует «в большей мере» в русском переводе «Категорий» Аристотеля. В арабских переводах этого сочинения наряду с термином *'аўля* употребляется также *'аҳаққ*.



Четыре аспекта первичности единичных субстанций. Отрицая «первенство» индивидов по субстанциальности, Ибн-Сина далее указывает четыре аспекта, по которым эти индивиды «более достойны» субстанциальности:

(1) в аспекте бытия (*вуджуд*), ибо универсальная субстанция, взятая как актуально универсальная, для своего бытия в качестве универсалии нуждается в том, чтобы были соответствующие объекты¹⁶, каковым она предидируется, тогда как индивидуальная субстанция не нуждается в наличии вещи, которая предидировалась бы ей и чему-то еще;

(2) по реализации (*тақаррур*) того аспекта, благодаря которому субстанция характеризуется как субстанция, ибо субстанциальность состоит в том, чтобы сущность, если таковая существует вовне ума, не нуждалась в субстрате; у единичных субстанций уже имеется этот аспект, с которым соотносится данная сущность, а у универсальных субстанций – нет;

(3) в плане совершенства (*камаль*, *фадыла*), ибо природа нацелена на реализацию этих индивидов, а всевозможные действия и состояния, которые должны осуществиться, проистекают именно от них и в них;

(4) ввиду опережения по наименованию, ибо они суть первое, что стало известно как сущее-не-в-субстрате [1, с. 96–98].

У Аристотеля фактически указывается только первый аспект [3, с. 56].

О субстанциальности рода, вида и дифференции. Подобно Аристотелю [3, с. 56–57], Ибн-Сина говорит, что универсалии как субстанции варьируются между собой, ибо сравнительно с родами виды более достойны [характеризоваться] субстанциальностью. Ведь вид указывает на первые субстанции более полным (*атамм*) образом, нежели род: на вопрос «что такой Зайд и Амр?» ответ «человек» содержательнее ответа «животное» [1, с. 98–99]. Именно посему виды называются вторыми субстанциями, а роды – третьими [18, с. 206].

Говоря в «Категориях» о видах и родах первых субстанций как о вторых субстанциях, Аристотель обходит молчанием вопрос о статусе дифференции (видового отличия, греч. *diaphora*, араб. *фасл*; например, характеристика «разумное», которая выделяет вид «человек» внутри рода «живое существо»). О дифференции упоминается здесь лишь в рамках рассуждения о таких общих для всех субстанций чертах, как «не нахождение в подлежащем» и «соименная (унивокативная) предикация»: по замечанию философа, оба свойства присущи не только вторым субстанциям, но и дифференциям [3, с. 58–59]. Но отсюда Аристотель не делает никакого уточнения касательно характера дифференции в плане субстанциальности – акцидентальности.

¹⁶ Поскольку универсалия и есть то, что может предидироваться многим индивидам.



Ибн-Сина же присоединяет дифференции к видам и родам, хотя помимо первых субстанций подлинными (*фй аль-хақықа*) субстанциями он считает только их виды и их роды. Ведь если речь идет об абстрактной (*муджаррад*) дифференции, например, «разумность», то она является частью субстанции, а часть субстанции непременно есть субстанция. Как начало (принцип; араб. *мабда'*) для составного (*мураккаб*) таковая предшествует ему (первое его; *'ақдам*), и в этом аспекте она более достойна субстанциальности, но она не более достойна ей в аспекте совершенства. По отношению к соответствующим партикуляриям такая дифференция служит родом или видом, хотя по отношению к чему-то другому она выступает в качестве дифференции.

Что касается собственно логической (*мантықы*) дифференции, например «разумное», то она, хотя и может быть только субстанцией, однако субстанциальность не входит в ее понятие, но только непременно сопутствует (*лязим*) ему: в качестве разумного непременно выступает нечто, которое есть субстанция. Раз так, то она последующая (*мута'ххир*) в аспекте субстанциальности [1, с. 101–102; см. также: 13, с. 235]. Порой Ибн-Сина говорит и о «субстанции вообще» (*аль-джа-ўхар аль-мутлақ*) [1, с. 103], таким образом объединяя «подлинные» субстанции и дифференции.

О субстанциальности не родо-видовых интеллигибелей.

В связи с тезисом об умопостигаемых (интеллигибельных, *'ақлийа*) субстанциях как о последующих (*мута'ххир*) по отношению к чувственным, индивидуальным возникает возражение: в таком случае интеллект¹⁷ и Бог оказываются последующими по отношению к чувственным вещам!

В ответ Ибн-Сина пишет: во-первых, Бог, как было сказано (см. рубрику 1.3), не входит в род «субстанция».

Во-вторых, хотя вид и род и являются умопостигаемыми субстанциями, но не всякая интеллигибельная служит родом или видом. Более того, среди интеллигибелей есть такие индивиды (ед. ч. *муфрад*), которые сами по себе конституированы, безотносительно к какому-либо субстрату, коему они предцирировались бы или в коем они находились бы¹⁸. И таковые больше всех достойны субстанциональности:

(1) по сравнению с телесными индивидами – ибо означенные интеллигибелии служат причинами их бытия;

(2) по сравнению с умопостигаемыми универсалиями, если у них подобные имеются, – ибо означенные интеллигибелии суть индивиды на указанный манер;

¹⁷ Интеллекты, управляющие небесными сферами, а также людские интеллекты.

¹⁸ Например, космические интеллекты.



(3) по сравнению с чувственно-естественными универсалиями, – ибо означенные интеллигибелии более достойны субстанциальности сравнительно с вещами, которые еще больше тех достойны таковой, а именно с телесными индивидами [1, с. 100].

1.5. Характеристики субстанции как категории

Развивая сказанное Аристотелем в «Категориях» о характеристиках субстанции как категории [3, с. 58–62], Ибн-Сина выделяет следующие пять черт [1, с. 102–111].

(1) Общей для всех субстанций особенностью (*хāṣṣыййа*) является та, что вошла в определение (дескрипции) субстанции, а именно: нахождение не в субстрате.

(2) Характеристикой субстанции, свойственной только ей, но присущей не всем ее разрядам, выступает то, что на субстанцию можно указать как на «вот это». На акциденции же так можно указать, когда они различны и множественны; однако такое различие и такая множественность бывает только благодаря материи.

Данная особенность характеризует только первые субстанции, но не вторые и третьи.

(3) К характеристикам субстанции, которые распространяются на все ее разряды, но не ограничиваются только ею, прежде всего относится отсутствие противоположности (*дыдд*). Правда, это свойство субстанции разделяют некоторые виды количества и качества, ведь противоположности нет, например, для «трех» и «четырёх»¹⁹.

Касательно данного свойства Ибн-Сина делает следующее уточнение [1, с. 105–106]. Под противоположностями здесь следует понимать вещи, имеющие общий субстрат, в котором они сменяют друг друга, но в котором не могут совмещаться²⁰: тогда очевидно, что субстанция не имеет противоположности, ибо у нее (субстанции) нет субстрата. Если же под субстратом понимается не субстрат для акциденций, а нечто более общее, например, вместилище, то у субстанции может оказаться противоположность – [в частности, огненная форма противоположна водной форме]²¹.

(4) С указанной характеристикой связана еще такая: субстанция, в отличие от многих других категорий, не знает различия в интенсивности, т. е. одна субстанция не может быть сильнее (*ашадд*) или слабее

¹⁹ Каждое такое число считается видом в рамках рода «число».

²⁰ Например, белизна и чернота, для которых тело служит субстратом.

²¹ Вставка согласно Бахманйару [18, с. 208].



(*'ад'аф*)²² другой субстанции. Например, природе вида чуждо увеличение-уменьшение, поэтому не бывает так, чтобы один человек был в большей мере человеком, нежели другой.

По замечанию Ибн-Сины, такое увеличение-уменьшение имеет место там, где есть движение, а в субстанциях нет движения – возникновение или уничтожение их происходит сразу, а не постепенно, как в случае перехода, например, от черноты к белизне [1, с. 107].

Однако отсутствие означенной интенсивности не означает, что одна субстанция не может быть «более достойной» (*'ауля*) сравнительно с другой в отношении субстанциональности: в этом отношении, как было сказано, первые субстанции превосходят все прочие. Вместе с тем, уточняет Ибн-Сина, даже в данном аспекте они не сильнее тех по субстанциональности, поскольку превосходство в достоинстве относится к бытию (*вуджуд*) субстанциональности, а интенсивность – к ее сущности (*мāхиййа*) [1, с. 108].

Означенное свойство присуще также категории «количество» (об этом см. ниже).

(5) На первый взгляд (*фй зāхир аль-'амр*), самым специфичным свойством субстанции представляется то, что одна и та же субстанция способна служить субстратом для противоположностей: конкретный человек X иногда бывает бледным, иногда смуглым, а также теплым и холодным, плохим и хорошим.

В аристотелевских «Категориях» данная черта охарактеризована как «главная особенность» сущности / субстанции [3, с. 60]. Ибн-Сина же скептически относится к этому утверждению, что уже видно из его вводного выражения – «на первый взгляд». Как он пишет далее, эта особенность присуща лишь первым субстанциям. Она не распространяется ни на умопостигаемые субстанции (ибо те не подвержены изменению, а таковые не приемлют противоположностей), ни на вторые и третьи субстанции (универсалия охватывает все индивиды, поэтому не может быть так, чтобы каждый индивид был, допустим, и белым и черным). Да и для самѣх телесных субстанций означенная черта не всеобща: небесные тела, например, не принимают противоположностей²³ [1, с. 108–109]²⁴.

²² Вместо пары *'ашадд-'ад'аф* иногда употребляются пара *'азйад-'анкас* или пара *'аксар-'ақалль*, и обе последние пары имеют смысл «больше-меньше». В арабских переводах «Категорий» Аристотеля чаще всего фигурирует последняя пара; в русском переводе – «большая и меньшая степени».

²³ Согласно аристотелевской космологии, небесные тела не имеют противоположностей, ибо нет противоположного ни у элемента, из которого они состоят (эфир), ни у свойственного им кругового движения.

²⁴ О модификации взгляда на означенную характеристику в аристотелевской «Физике» и «Метафизике» см.: [20].



2. Количество

2.1. Его бытие и акцидентальность

Ни в «Категориях», ни в «Метафизике» Аристотель, говоря о количестве, не обсуждает вопрос ни о его акцидентальности, ни о его бытии. Ибн-Сина же именно с акцидентальности начинает рассуждение о данной категории в логическом разделе «Исцеления», а в разделе по метафизике исследуется также и вопрос о бытии. К количеству, как будет сказано ниже, философ относит следующие пять: число, линию, поверхность, [математическое] тело²⁵, время.

Акцидентальность. Актуальность вопроса об акцидентальности, по замечанию Ибн-Сины, обусловлена тем, что иные авторы²⁶ полагают три измерения началами для тела как субстанции (а начало субстанции непременно должно быть субстанцией) или считают числа началами всех сущих.

Суть авиценновского доказательства такова. Единство / Единица не конституирует сущность объекта, обладающего единством, а значит, оно является акциденцией. Число же есть совокупность единиц, а совокупность акциденций – акциденция.

Что касается количества типа измерений, то акцидентальность линии следует из того, что [вне ума, во внешней реальности] существует шар²⁷, и в таковом актуально нет линий. Поверхность (как граница тела) обусловлена конечностью тела, а сама эта конечность есть нечто акцидентальное: она не входит в понятие о теле, посему (в физике) и останавливаются на ее доказательстве. Акцидентальность же трех измерений по отношению к телу видна в свете того, что если, например, преобразовать шарообразный воск в кубический, то три измерения меняются, а телесность сохраняется [1, с. 112–116; 13, с. 94–125].

Акцидентальность же времени устанавливается (вместе с обоснованием его бытия) в разделе по общей физике того же «Исцеления». Здесь время трактуется (вслед за Аристотелем) как мера движения; и его (времени) бытие выводится из факта различия, в плане скорости движения одного и того же двигателя по одному и тому же расстоянию [26, с. 148–173].

Бытие. По Ибн-Сине, наличие числа вне ума, во внешней реальности, очевидно, поскольку оно присутствует в окружающих нас сущих.

Не нуждается в обосновании и бытие телесного количества / величины. Бытие же поверхности следует из необходимости для тела быть конечным, ограниченным, а поверхность и есть его конец / граница

²⁵ Тело, взятое в аспекте его количества (величины) и отвлеченное от его материи.

²⁶ В частности, пифагорейцы и платоники.

²⁷ Бытие шара Ибн-Сина доказывает в связи с обоснованием одного из видов качества – «качества, присущие количеству»; об этом речь пойдет в следующей статье.



(*нихайя*). В свою очередь, линия – это и граница поверхности, и пересечение двух поверхностей [13, с. 112–125].

Бытие же времени, как было сказано, обосновывается в разделе по физике.

2.2. Разряды

Два типа деления. Как и Аристотель [3, с. 62], Ибн-Сина [1, с. 116–119] делит количество (греч. *poson*; араб. *камм*, *каммиййа*)²⁸ двумя пересекающимися способами: (1) – на (1.1) непрерывное (или континуальное; араб. *муттасыл*) и (1.2) прерывное (или раздельное, дискретное; *мунфасыл*); (2) – на (2.1) такое, чьи части имеют положение (*вад'*), и (2.2) такое, чьи части не имеют положения.

В свою очередь, непрерывное количество (1.1) делится на (1.1.1) устойчивое (*ка́рр*) в соответствующей вещи²⁹ или (1.1.2) неустойчивое (*гайр ка́рр*), обновляющееся (*таджаддуд*).

По Ибн-Сине, непрерывное, которое неустойчиво (1.1.2), – это «время» (*заман*), а устойчивое (1.1.1) – «линия» (*хатт*), «поверхность / плоскость» (*саṭḥ*) и «тело» (*джисм*). Прерывное же количество (1.2) – это «число» (*'адад*)³⁰. Эта классификация отличается от данной в «Категориях» Аристотеля, где к разрядам непрерывного-устойчивого количества (1.1.1) относится еще и «место» (греч. *topos*; араб. *макән*), а к разрядам прерывного – «слово» (греч. *logos*; араб. *қаўль*).

Что касается второго способа деления (2), то здесь, как отмечает Ибн-Сина, под «положением» понимается не та одноименная категория, которая входит в число девяти разрядов акциденции, а просто такое сосуществование частей, при котором можно указать, где каждая из них находится по отношению к другой. Количественно, у которого имеется положение (2.1), выступает линия, поверхность и тело (у Аристотеля добавляется еще место), а к не имеющему положения количеству (2.2) принадлежит время и число (а также слово, по Аристотелю).

Заметим, что Аристотель никак не комментирует тот факт, что в числе разрядов количества оказывается тело – то самое, которое является главным претендентом на эпитет «субстанция», а сам Стагирит не приемлет отнесения одного и того же объекта к двум разным категориям, тем более к таким диаметрально противоположным. Ибн-Сина

²⁸ Слово *камм* (от кам, «сколько») чаще всего употребляется для обозначения самой категории, а производное от него *каммиййа* обычно прилагается к конкретным количествам, и именно от него образуется множественное число – *каммиййат*.

²⁹ То есть части данного количества одновременно сосуществуют в означенной вещи.

³⁰ Под «числом» понимаются натуральные числа; притом единица не считается числом (ибо она служит началом): первое число это двойца; и каждое из чисел представляет отдельный вид.



же указывает, что под «телом», относящимся здесь к категории количества, понимается не физическое, естественное³¹ тело (каковое является субстанцией), а тело математическое (*та'лймй*), т. е. абстрагированное от материи [1, с. 116–119, 127–130].

Вслед за аристотелевской «Метафизикой» [4, с. 164–165] имеющие положение непрерывные количества, т. е. линия, поверхность (плоскость) и тело, Ибн-Сина называет «величинами» (ед. ч. *миқдър, 'изам*). Правда, в «Метафизике» Стагирита под «величиной» (*megethos*) понимается просто измеримое (греч. *metreton*; араб. глаг. *масаха*) количество, тогда как исчислимое (греч. *arithmeton*; араб. глаг. *'адда*) качество именуется «множеством» (греч. *plethos*; араб. *касра*). Непрерывное в одном направлении количество есть длина, в двух направлениях – ширина, в трех – глубина; но если таковые ограничены, то это, соответственно, линия, поверхность (плоскость) и тело. Аналогичным образом число (*'адад*) есть ограниченное множество. У Ибн-Сины данное различие означенных количеств в плане ограниченности или неограниченности не отмечается, а длина (араб. *тйль*), ширина (*'ард*) и глубина (*'умк*), или высота (*сумк, самк*) употребляются как в качестве обозначений трех измерений, так и в смысле линии, поверхности и тела.

Самостное и акцидентальное количества. Как и Аристотель [3, с. 63], Ибн-Сина различает вещь, которая сама по себе служит количеством (например, линия), и вещь, которая таковым оказывается только акцидентально, т. е. благодаря сопутствующим вещам, кои сами по себе являются количествами (так, белое называется большим, поскольку поверхность большая).

По мнению Ибн-Сины, самостными, истинными (*хақықыййа*) количествами выступают только означенные пять разрядов – линия, поверхность, тело, число и время [1, с. 130] (см. также следующую рубрику). В аристотелевских же «Категориях», как было сказано, фигурируют семь таких разрядов: пятым типом непрерывного количества он считает место, а вторым типом прерывного – [устное] слово. И именно такая семеричная классификация³² родов количества утвердилась в античном перипатетизме. Она воспроизводится также у Ибн-ат-Гаййиба [19, с. 401] и аль-Фараби [27, с. 119–124].

С авиценновской точки зрения, место (местоположение; *макән*) не выступает отдельным разрядом, а входит в разряд «поверхность», будучи внутренней поверхностью объемлющего тела³³. Слово (*каўль*) же слу-

³¹ Араб. *табй'й*; порой такое тело именуется и *джаўхарй*, «субстанциальное».

³² В главе о количестве в «Метафизике» [4, с. 164–165] не упоминается ни о месте, ни о слове.

³³ Так, место, собственно, и трактуется в аристотелевской натурфилософии: для воды в кувшине местом служит внутренняя его поверхность.



жит количеством, т. е. чем-то делимым, не по самой своей сущности, а акцидентально, в частности – в силу делимости соответствующего отрезка времени [1, с. 119–123].

И вообще, сетует Ибн-Сина, не только здесь, но и в других местах «Категорий», Первоучитель некритически перенял некоторые «обще-распространенные» (*машхӯра*) в его время мнения [1, с. 123].

К акцидентальным количествам Ибн-Сина относит и движение (*харақа*), ибо оно количественно характеризуется через сопутствующие ему расстояние, на которое движется данное тело («длинное движение»), и время, в продолжение которого оно происходит («длительное движение») [1, с. 130]. В «Категориях» Аристотеля движение не считается категорией, но в его «Метафизике» оно причисляется к количеству, притом движение и время представлены здесь в качестве отдельного типа вещей, акцидентально именуемых количествами [4, с. 165].

У обоих философов акцидентальными количествами считаются такие вещи, как многое и немногое, большое и малое, длинное и короткое, широкое и узкое, когда они прилагаются к данным самостоятельным количествам («многое число», «короткая линия» и т. п.) [4, с. 63–64; 1, с. 130]. Ибн-Сина уточняет: сами по себе такие вещи представляют собой количество (многое есть число, короткое – длина), но при указанной соотнесенности – акциденциями в данном количестве [1, с. 130–132].

Видимо, вслед за аристотелевской «Метафизикой» [4, с. 166] Ибн-Сина тяжесть (*сиқаль*) и легкость (*хиффа*) относит к категории не количества, а качества [1, с. 124, 196].

Нет иных величин. В авиценновской «Метафизике» определение числа разрядов величины ровно в четыре обосновывается так. Континуальное количество может или быть чем-то устойчивым (*қарр*), реализованным в бытии со всеми своими частями, или не быть таким. Если оно не таково, а обновляется (*мутаджаддид*) в бытии, одна вещь за другой, то это – время (*замāн*). А если устойчиво, то это – величина (*миқдār*).

В свою очередь, величина бывает или наиболее завершенной среди величин, т. е. таковой, в каковой можно предположить три измерения (большого их числа невозможно предположить), тогда это есть телесная (*муджассам*) величина; или таковой, в каковой можно предположить только два измерения; или таковой, каковая имеет только одно измерение. Поскольку всякое континуальное имеет какое-то измерение (актуальное либо потенциальное) и поскольку нет более трех измерений или меньше одного, то величин [всего] три, а самостно континуальных количеств – четыре [1, с. 117].

Здесь предварительно показывается несостоятельность выделения «угла» (*зāvийа*) в качестве четвертого рода устойчивых величин [1, с. 116–117].



Акцидентальная дискретность времени. Для Ибн-Сины время (*замān*) есть непрерывное количество как самостным образом, так и акцидентальным; но акцидентально оно прерывно. Самостно непрерывным таковое выступает, потому что время представляет собой меру (*миқдār*) движения, а акцидентально – потому что оно измеряется через соответствующее расстояние: говорят, например, «время прохождения одной мили», измеряя время миль; миля же – мера, внешняя по отношению к нему. Акцидентальная прерывность связана с тем, что к нему привходит деление на часы, дни и т. п. [1, с. 133].

О континуальности и дискретности как дифференциях. Аристотель не уточняет статус «прерывного» и «непрерывного», по которым делится количество. С точки зрения же автора «Исцеления», для количества таковые выступают в качестве дифференций, но не видов, разве что при сочетании с ними природы рода; вместе с тем они не относятся к разряду дифференций, которые отличны от видов.

Ведь все логические дифференции³⁴ предцируются видам, поэтому они бывают отличными от видов не по субстрату, а по какому-то аспекту рассмотрения (*би-ль-и'тибār*). Если логическая дифференция производна от понятия, которое наличествует в данном виде, а не предцируется ему, то этот вид дифференцируется посредством другой дифференции. Так обстоит дело, например, с человеком, который есть разумный³⁵: он разумен благодаря имеющейся в нем самой разумности, посему разумность не предцируется человеку (о нем не сказывается, что он есть разумность), притом не только по аспекту рассмотрения, но и по субстрату. Подобная дифференция зиждется на чем-то ином, нежели виде, в силу чего она не предцируется ему.

Непрерывное количество отличается от прерывного само по себе, а не благодаря какой-то [дополнительной] непрерывности, равным образом прерывное отличается от непрерывного само по себе, а не посредством какой-то [дополнительной] прерывности. Здесь самость вида и дифференция – суть одно и то же по субстрату, но разные по аспекту рассмотрения. У непрерывного и прерывного нет никакой простой дифференции, подобной «разумности» – у «человека» [1, с. 134].

2.2. Характеристики количества

В «Категориях» Аристотель указывает три такие характеристики: во-первых, ему ничто не противоположно (нет противоположного, например, у трех или пяти, у линии или у поверхности); во-вторых, не допускает бóльшую и меньшую степень (одна четверка не может быть

³⁴ Типа «разумное», в отличие от «абстрактных» дифференций, например «разумность».

³⁵ При выделении «человека» как вида в рамках рода «живое существо» посредством дифференции «разумное».



в большей мере четверкой, нежели другая³⁶; одна линия – в большей мере линией, чем другая); в-третьих, о нем говорят как о равном и неравном³⁷ (о качестве же, например «белизна», не говорят «равное – неравное», а «сходное – несходное», «одинаковое – неодинаковое». Первые две черты количество разделяет с субстанцией, последняя свойственна только ему [3, с. 64–66].

Автор «Исцеления» начинает обсуждение вопроса о характеристиках данной категории с упоминания о мнении одного анонимного предшественника, по которому количество имеет два первичных (*’аввалиййа*) свойства: (1) оно поддается измерению (*тақдёр*) [самостно, а не посредством чего-то другого]; (2) у него нет противоположности. Из этих двух свойств следуют два других свойства: из первого – что (1^а) о нем сказывается как о равном (*мусāvī*) и неравном (*гайр-мусāvī*); из второго – что (2^а) оно не допускает «сильнее» (*’ашадд*) или «слабее» (*’ад’аф*)³⁸.

Находя эту схему не совсем удовлетворительной (в частности, трудно согласиться с первичностью второго свойства, раз оно присуще также субстанции), Ибн-Сина модифицирует ее следующим образом. Количеству присущи три подлинные (*хақықыййа*, т. е. свойственные исключительно ему) характеристики:

- (1) самостно (*ли-зāti-хā*) имеет часть (*джуз*);
- (2) самостно поддается измерению (*тақдёр*);
- (3) самостно допускает равенство (*мусāvāt*) и неравенство (*лй-мусāvāt*).

У него также есть две относительные (*’идāфиййа*, т. е. присущие не только ему) характеристики:

- (4) не допускает наличия противоположности в своей самости;
- (5) не допускает наличия в своей самости «сильнее» или «слабее» [1, с. 134–143].

Об определении количества. Впрочем, первое свойство появляется только в итоговом заключении, так что в логическом разделе «Исцеления» оно не комментируется. Отчасти ему соответствует высказывание Аристотеля, открывающее главу о количестве в пятой книге «Метафизики»: «Количеством называется то, что делимо на составные части, каждая из которых, будет ли их две или больше, есть по природе что-то одно и определенное нечто». Это высказывание как бы претендует на определение количества, но, очевидно, «не дотягивает» до такого.

³⁶ У Ибн-Сины добавлено: и ни одна четверка не будет в большей мере четверкой и числом, нежели тройка как тройка и число [1, с. 142].

³⁷ Равенство или неравенство устанавливается приложением одного количества к другому и совмещением их концов [1, с. 142–143].

³⁸ Об этих обозначениях см. примечание 22.



В аристотелевских «Категориях», как и в соответствующем этому трактате «Категории» из логического раздела «Исцеления», не затрагивается вопрос об определении количества. Но последнее дается в рамках рассуждения об акцидентальности величин в разделе по метафизике, а именно: «Количество есть то, в каковом может иметься нечто из него, способное служить для него исчисляющей единицей (*vāḥid 'ādd*), и это [свойство] присуще ему самому, притом не важно, будет ли означенная способность бытийной (*вуджудиййа*) или предположительной (*фардыййа*)³⁹» [13, с. 118].

В этом определении словно соединены первое и второе свойства.

О контрпримерах касательно отсутствия противоположности.

Обосновывая четвертую характеристику, Ибн-Сина разбирает ряд возражений, которые обычно выдвигаются против нее. Прежде всего, это оппозиция континуальное-дискретное. В ответ философ указывает, что сами по себе континуальное и дискретное являются не количествами, а приводящими к количеству дифференциями. Кроме того, дискретность есть лишенность (*'адам*) [континуальности], а таковая представляет иной вид противолежания, нежели противоположность⁴⁰.

Аналогичным образом дело обстоит с парами четное-нечетное и прямое-кривое. Во-первых, все таковые суть лишь качества, приводящие к количеству. Во-вторых, они и не служат противоположностям – у них нет единого субстрата, в котором они чередовались бы, как то подобает подлинным противоположностям. В-третьих, четное-нечетное противолежат друг другу не как противоположности, а как утверждение-отрицание⁴¹.

Не подлинными количествами, а только приводящими к количеству соотносительностями выступают также равенство и неравенство (*мусāvāt* и *тафāūt*).

Противоположностями могут показаться «верхнее» и «нижнее» применительно к месту (*макān*). Но и здесь противолежание присуще не собственно месту как количеству-поверхности: само по себе оно не является ни верхним, ни нижним [1, с. 134–143].

³⁹ То есть ментальной, в уме.

⁴⁰ Противолежание (*тақāбуль*) бывает четырех разрядов: (1) противолежание между утверждением и отрицанием (или: противоречие, контрадикторность; например, человек и не-человек, белизна и не-белизна); (2) противолежание как соотношение (например, приятели друг с другом или отец с сыном); (3) противолежание между обладанием и лишенностью (например, между зрением и слепотой); (4) противолежание как противоположность, или контрарность (например, тепло и холод). У Бахманйара фигурирует и такой довод: противоположности должны подчиняться одному и тому же роду [18, с. 236].

⁴¹ См. предыдущее примечание.



Из указанных контрпримеров только последний разбирается в «Категориях» Аристотеля⁴² [3, с. 64–65].

3. Отношение

Эта категория обозначается у Ибн-Сины не только как «отношение», или «соотнесенность» (*'udāfa, tadāyuf*), но и как «соотнесенное» (*muḍāf*)⁴³.

3.1. Определение

Ибн-Сина воспроизводит традиционное для перипатетической философии определение⁴⁴ «соотнесенных», фигурирующее в начале седьмой главы аристотелевских «Категорий»⁴⁵: «вещи, сущности (ед. ч. *māḥiyā*) которых сказываются в связи с другими» [1, с. 144]⁴⁶. Таково, например, отношение «братство» или «равенство», связь между «отцом» и «сыном» или между «двойным» и «половинным».

Но касательно этого определения автор «Исцеления» замечает, что оно скорее отражает распространенное в философии того времени (т. е. времен Аристотеля) понимание «соотнесенного». Если же термин «соотнесенное» берется в смысле одной из десяти выделенных категорий, то под ним надо подразумевать не всякую вещь, подходящую под означенное определение, а только такую, у которой нет иной сущности или иного бытия, помимо самой соотнесенности. Это, например, «отцовство» – в отличие от «отца», который имеет еще другую сущность, в частности «человечность». Соотнесенное в смысле собственно категории и подобает считать «подлинным» (*ḥaqīqī*) соотнесенным. Другое, соотнесенное в широком смысле слова, – это нечто, к которому привходит [подлинная] соотнесенность. У самого Ибн-Сины таковое не обозначено отдельным термином, но впоследствии в арабо-мусульманской литературе получило наименование «распространенное» (*maṣḥūrī*) соотнесенное»⁴⁷.

⁴² Если не считать указанные выше (в рубрике о самостных и акцидентальных качествах) оппозиции типа многое – немногое, большое – малое.

⁴³ См. примечание 47.

⁴⁴ Точнее – дескрипция / описание (*raṣm*).

⁴⁵ В аристотелевской «Метафизике» соотнесенное вводится через примеры [4, с. 166–167].

⁴⁶ В цитируемом русском переводе аристотелевских «Категорий»: «Соотнесенным называется то, о чем говорят, что то, что оно есть, оно есть в связи с другим или находясь в каком-то ином отношении к другому» [3, с. 66]. «Сказывается» (т.е. представляется, мыслится) – глаг. *qāla*; «в связи с» – *bi-l-ḥāyās 'ilā*.

⁴⁷ Порой первый именуется «простым» (*baṣīṭ*), второй – «составным» (*muṣakkaḥ*). Поскольку подлинное соотнесенное есть сама соотнесенность, то данная категория обозначается и как «соотнесенность / отношение», и как «соотнесенное».



Далее философ разъясняет, что слова о сказывании сущности в связи (*би-ль-қыйās*) с другим означают, что если мы хотим представить себе понятие (*ма'на*) о данной вещи, то необходимо представить некоторую другую вещь, внеположенную ей. Но не любую, какая случится. Так, представляя понятие о кровле, мы одновременно представляем и понятие о поддерживающей ее стене. Однако сущность кровли не сказывается, не представляется в связи со стеной.

Посему должно быть, чтобы представимое понятие о вещи, требующее представления понятия о другой, принадлежало ей ввиду наличия той (т. е. обусловлено ею), и именно такое понятие служит соотносительностью для нее. Понятие «братство», например, прилагается к одному из братьев благодаря бытию другого с этим свойством – бытию его сыном отца первого. Так что братство и есть само служение первого таким, что у него имеется другой с той же характеристикой⁴⁸.

В иных соотносительностях вторая вещь мыслится не со сходной характеристикой, а с инаковой, как в случае с «отцовством» и «сыновством». [1, с. 145, 157–159].

'Идāфа и нисба. Близкое разъяснение термина «соотносительность» Ибн-Сина дает, говоря о различии между термином *'идāфа*, которым передается это понятие, и словом *нисба*, которое также имеет смысл «отношение, соотносительность». Не всякая *нисба*, говорит философ, есть *'идāфа*. Таковой *нисба* становится лишь в том случае, если она берется повторно (*мукаррара*): когда во внимание принимается не только сама *нисба* данной вещи, но и тот факт, что ей непременно сопутствует другая *нисба*. Так, со стеной как стеной у кровли имеется просто *нисба*. Если же *нисба* кровли мыслится как опирающаяся на стену, а сама стена – как опора для нее, то это уже будет *'идāфа* со стеной.

Точно так же связь черноты с субстратом (*маўдӯ'*) есть ее *нисба* с таковым; но при рассмотрении черноты как носимого (*махмӯль*), а субстрат – как носящее (*хāмил*), *нисба* превращается в *'идāфу*. В этом смысле говорят: «*Нисба* является односторонней, а *'идāфа* – двусторонней» [1, с. 145–146; см. также: 18, с. 262–263].

3.2. Характеристики

Как и в аристотелевских «Категориях», в одноименном трактате из «Исцеления» эти характеристики не вполне четко выделены. Более того, соответствующий термин *хавāсṣ* (ед. ч. *хāсṣыййа*) употребляется только в связи с четвертым свойством и в названиях последующих двух глав, в которых говорится о пятой и шестой характеристиках. Нижеследующие черты, за исключением первой, указаны и у Аристотеля.

⁴⁸ Вообще говоря, второй соотносимой.



1. Данная категория универсальна: соотносительность встречается не только во всех остальных девяти категориях⁴⁹, но и в самой себе. В категории «субстанция» – это, к примеру, отец и сын; в «количестве» – большое и малое; в «качестве» – более горячее и менее горячее; в «отношении» – большее и менее большее; в «где» – высшее и низшее; в «когда» – древнее и новее; и так далее⁵⁰ [1, с. 147–148].

2. Раз так, то к этой категории противоположность (*таддд*) привходит на манер ее привхождения к соответствующей категории. Поскольку, например, двойность привходит к количеству и у количества не бывает противоположности, то и двойность не имеет противоположности. Добродетель же привходит к качеству, а у качества есть противоположность, поэтому данная соотносительность может иметь противоположность [1, с. 147–148].

3. Равным образом обстоит дело с допущением интенсивности, большей и меньшей степени (*'ашадд* и *'ад'аф*, *'ақалль* и *'аксар*) [1, с. 147–148].

4. Одной из особенностей (ед. ч. *хāссыййа*) соотносительных выступает их обоюдность (*такāфу' фī ар-руджӯ'*)⁵¹, или обратимость (*ин'икāс*)⁵². К примеру, под рабом понимается раб господина, а под господином – господин раба [1, с. 148–149].

5. Соотносительным присуще также равенство по бытию (*такāфу' фī аль-вуджӯд*): оба существуют вместе, вместе они и устраняются [1, с. 150–155].

6. При познании одной из двух соотносительных между собой [вещей] познается и другая. Но такая особенность, как замечает Ибн-Сина, характеризует именно подлинные соотносительные [1, с. 145–150].

Приводя четвертую характеристику, Аристотель говорит, что она присуща не всем соотносительностям, а большинству их. Ведь она неприменима к таким соотносительным, как ощущение – ощущаемое или знание – познание, ибо здесь по своей субстанции самость знания предполагает соотносительность с познанным и сосуществование вместе с ним, тогда как самость познанного не предполагает сего. Ибн-Сина же склонен сохранить за этой характеристикой ее общее звучание. Такого рода соотносительных можно исключить, полагая, что в характеристике подразумеваются

⁴⁹ Напомним, что категории пересекаются только акцидентально.

⁵⁰ Видимо, Ибн-Сина не приводит примеры касательно остальных четырех категорий, поскольку это не составляет труда. В «положении» – это, например, более выпрямленное и менее выпрямленное; в «обладании» – более одетое и менее одетое; в «действии» – более режущее и менее режущее; в «претерпевании» – более режущее и менее режущееся.

⁵¹ Буквально: «равны по обратимости»; мы следовали русскому переводу «Категорий» Аристотеля [3, с. 68].

⁵² Впоследствии именно второе обозначение закрепилось за этой характеристикой в арабо-мусульманской литературе.



такие соотнесенные пары, оба члена которых существуют актуально или оба существуют потенциально, а не такие, когда один актуален, другой – потенциален.

Правда, и здесь, продолжает философ, встает вопрос о соотнесенностях типа предшествующего-последующего по времени, как в случае с нашим предшествованием Судному дню (предшествующее – существует, а последующее – нет). Но в данном случае соотнесенность не самостоятельная-бытийная, а акцидентальная-ментальная: это ум устанавливает соотнесенность между ментальной формой одной вещи, которая суцая во внешней реальности, и формой другой вещи, которой нет вовне; между самими же вещами такого рода не может быть никакого предшествования-следования [1, с. 150–164].

3.3. Разряды

Вслед за Аристотелем Ибн-Сина говорит о разрядах соотнесенного не в «Категориях», а в «Метафизике». У Стагирита выделены следующие три разряда:

(1) «то, что относится как двойное к половинному, превышающее к превышаемому»; т. е. числовые отношения такого типа, а также равенство (по количеству), сходство (по качеству) и тождество (по сущности, субстанции);

(2) «то, что относится как способное нагревать – к нагреваемому, то, что может разрезать, – к разрезаемому»; т. е. отношение действующего и претерпевающего;

(3) «то, что относится как измеримое к мере, познаваемое – к познанию и чувственно воспринимаемое – к чувственному восприятию» [4, с. 166–167].

Первая авиценновская классификация. Модифицируя означенную схему, Ибн-Сина предлагает четырехчленную классификацию, которая, подобно аристотелевской, носит индуктивно-эмпирический характер.

Как пишет философ, соотнесенные едва ли не сводятся к следующим разрядам: (1) по паритету (*му'адаля*); (2) по большинству-меньшинству (*би-з-зий'ада ва-н-нуқсан*)⁵³; (3) по действию-претерпеванию (*би-ль-фи'ль ва-ль-инфи'аль*), исходящему от способности (потенции, *кувва*)⁵⁴; (4) по имитации (*би-ль-мух'ак'ат*).

По паритету – это соотнесенность равных, параллельных, конгруэнтных и тому подобное.

⁵³ Чаще всего фигурирует сокращенное обозначение этого разряда – би-з-зий'ада («по большинству»).

⁵⁴ По потенции действия или претерпевания.



По большести-соотнесенность либо в количестве (*камм*), например, больше, длиннее; либо в силе (*кувва*), например, побеждающее, покоряющее, защищающее.

По действию-претерпеванию – например, отец и сын, режущее и режущееся.

По имитации – например, знание и познанное, ощущение и ощущаемое: между таковыми есть имитация – знание⁵⁵ имитирует образ (*хай'а*) познанного, ощущение – ощущаемого.

«Однако, – замечает Ибн-Сина, – соотнесенности не поддаются исчислению и определению» [13, с. 153].

Вторая классификация. Поскольку указанная классификация не может претендовать на всеохватность, то автор «Исцеления» переходит к изложению другой схемы деления, ориентирующейся на логико-онтологические критерии.

Новая схема – трехчленная. По Ибн-Сине, две соотнесенных друг с другом вещи бывают (1) такими, которые не нуждаются в какой-либо третьей вещи, каковая утверждается в соотнесенных и благодаря какой устанавливается соотнесенность. Примером здесь служат правее и левее: кроме самой правости, в первой нет какого-то качества или чего-то другого, которое утверждено в ней и через которое она становится соотнесенной как правее.

(2) Или в каждой из двух имеется нечто, благодаря которому становится связанной со второй. Таковы, например, любящий и любимый: в любящем есть некоторый воспринимающий модус (*хай'а*), который служит основой для соотнесенности, а в любимом есть воспринимаемый модус, который делает его возжеланным для любящего.

(3) Или данное нечто находится в одной из двух сторон соотнесенности, но не в другой. Так обстоит дело с познающим и познанным, поскольку в самости познающего устанавливается некоторое качество – знание, посредством чего оно становится соотнесенным с другим, тогда как в самости познанного не возникает еще одно нечто, а соотнесенным оно становится ввиду утверждения в другом чего-то – знания [13, с. 153–154].

3.4. Бытие, акцидентальность

На этих двух вопросах Ибн-Сина, естественно, останавливается не в «Категориях», а в «Метафизике». Для него соотнесенность такова, что при полагании ее сущей вовне ума, во внешней реальности, нет сомнения в ее акцидентальности. Ведь она есть нечто, которое не постигается само по себе, а всегда постигается как [свойство] одной вещи [в связи] с другой. Поэтому нет соотнесенности, которая не была бы акциденцией [13, с. 152].

⁵⁵ В смысле ментальной формы предмета.



Гораздо сложнее дело обстоит в отношении ее бытия. Ибо одни признают реальность соотнесения вовне; другие категорически отрицают такую, полагая, что сущность (*хақыққа*) соотнесенности возникает только в душе (уме), когда она умопостигает вещи. Против ее бытия выдвигают двоякого рода возражения.

Во-первых, при допущении реального существования соотнесенности образуется бесконечная регрессия (что невозможно). К примеру, при соотнесенности между отцом и сыном таковая наличествовала бы или у обоих совместно, или только у одного из двух, или у каждого из них. Например, во втором случае отцовство, наличествуя у отца, будет привходящим (*‘ārida*) к нему, а отец – реципиентом (*ma'rūd*; – форма страдат. причастия, однокоренного с *‘ārida*) для того, – и оно окажется соотнесенным (в аспекте привхождения). Так обстоит дело и с сыновством. Значит, здесь имелась бы некоторая связь между отцовством и отцом, а также между сыновством и сыном, отличная от связи между отцом и сыном. И у соотнесенности должна была бы иметься другая соотнесенность, и так продолжалось бы до бесконечности!

Во-вторых, отсюда следовало бы и то, что среди соотнесенностей были бы такие, которые служат связью между сущим и не-сущим⁵⁶: на манер того, как мы суть предшествующие по сравнению с поколениями, которые будут сменять нас, или суть знающие о воскресении [13, с. 156–157].

Обсуждая эти возражения, Ибн-Сина напоминает о данном им в логическом разделе «Исцеления» определении абсолютного (*мутлақ*) соотнесенного⁵⁷: то, сущность чего сказывается в связи с другими. Отсюда следует, что любая вещь во внешней реальности, сущность которой умопостигается в связи с другой, будет соотнесенной. Но вовне есть многие вещи с таким свойством. Значит, соотнесенность существует вовне [13, с. 157].

Как разъясняет видный комментатор авиценновской «Метафизики» Садррадин аш-Ширази (Мулла Садра; ум. 1640), здесь дело обстоит на манер того, как сущность, например человечность, характеризуется как сущая вовне, если вовне существует нечто, которое соответствует ее понятию, удовлетворяет ее определению («разумное животное»). Значит, во внешней реальности имеются такие соотнесенности, как отец-сын, верх-низ, соседство, соприкосновение, причина-следствие, предшествующее-последующее и т.п. [28, с. 676, 682, 685].

⁵⁶ Тогда как соотнесенные, как было сказано выше в рубрике 3.2, должны сопутствовать друг другу и по бытию, и по небытию.

⁵⁷ То есть соотнесенного вообще, в широком смысле слова, которое охватывает «распространенное» и «подлинное».



Но, по Ибн-Сине, не все соотношенности существуют вовне. Об этом философ говорит и в связи со вторым из указанных возражений, рассуждая в том же духе, что и в «Категориях», при обосновании четвертой характеристики количества (см. рубрику 3.2) [13, с. 159–160]. Для автора «Исцеления», добавляет аш-Ширази, небытийными, ментальными выступают соотношенности универсалии, вида, рода, предиката, противоположащего, контрарного и т. п. [28, с. 685–686].

Что касается бесконечной регрессии соотношенностей, то Ибн-Сина доказывает, что таковая не имеет места здесь: с другой вещью данная вещь выступает в качестве соотношенной исключительно благодаря самой себе, и для этого нет нужды в какой-либо дополнительной соотношенности [13, с. 157–158].

* * *

Как увидим в следующей статье, к категории «соотношенное» Ибн-Сина возвращается в рамках рассуждения о последней из четырех основных категорий – «качестве», ибо некоторые качества порой относят к соотношенному.

Литература

1. Ибн-Сина. *Аш-Шифа': аль-Мантык: 2) аль-Мақұлыт*. Каир: Визарат ас-сака́фа ва-ль-ирша́д аль-каумй; 1959. (На араб. яз.)
2. Ефремова Н. В., Ибрагим Т. Об авиценновской рецепции «Категорий» Аристотеля (гл. I–IV). *Orientalistica*. 2020;3(2):403–427. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-2-403-427.
3. Аристотель. Категории. В: Аристотель. *Сочинения в четырех томах*. М.: Мысль; 1978. Т. 2. С. 53–90.
4. Аристотель. *Метафизика*. В: Аристотель. *Сочинения в четырех томах*. М.: Мысль; 1976. Т. 1. С. 63–367.
5. Аристотель. *О душе*. В: Аристотель. *Сочинения в четырех томах*. М.: Мысль; 1976. Т. 1. С. 369–448.
6. Аристотель. *Вторая аналитика*. В: Аристотель. *Сочинения в четырех томах*. М.: Мысль; 1978. Т. 2. С. 255–346.
7. Studtmann P. *The foundation of Aristotle's categorial scheme*. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press; 2008. Available at: <https://b-ok.cc/book/933044/6ce98e>
8. Ross W. D. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. Oxford at the Clarendon Press; 1949 [reprint 1957]. Available at: <https://b-ok.cc/book/5693486/5121e9>
9. Graham D. W. *Aristotle's Two Systems*. Oxford: Oxford University Press; 1987.
10. Studtmann P. Categories. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available at: <https://plato.stanford.edu/>
11. Wedin M. V. *Aristotle's theory of substance: The categories and metaphysics zeta*. N. Y.: Oxford University Press; 2000. Available at: <https://b-ok.cc/book/954705/81f7b9>



12. Athanasopoulos C. Ousia in Aristotle's Categories. *Logique et Analyse*. 2010;53(210):211–243. Available at: <https://www.jstor.org/stable/44084946>

13. Ибн-Сина. *Аш-Шифā': аль-'Иляхиййāt*. Каир: Визārāt ас-сакāфа ва-ль-'ир-шād аль-каўмй; 1960. Т. 1–2. (На араб. яз.)

14. Ибн-Сина. Книга знания (фрагменты). В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (Фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009. С. 218–308.

15. Ибн-Сина. *'Уйўн аль-ҳикма*. Эль-Кувейт: Викāлят аль-матбў'āt; Бейрут: Дār аль-Калям; 1980.

16. Ибн-Сина. Исцеление (фрагменты). В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (Фальсафа): антология*. Казань: Изд-во ДУМ РТ; 2009. С. 309–456.

17. Ибн-Сина. *Аш-Шифā': ат-Ṭабī'иййāt: 6) ан-Нафс*. Каир: аль-Хай'а аль-мисриййа аль-'āмма ли-ль-китāб; 1975. (На араб. яз.)

18. Бахманйара аль-Азарбайджани. Ат-Тахсил. В: Сагадеев А. В. (пер.). *Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева*. М.: Марджани; 2010. Т. 2.

19. Ибн-ат-Таййиб. *Аш-Шарҳ аль-кабīр ли-Мақўлйāt 'Арисṭū*. Дамаск: Дār ат-Таквйн; 2010. (На араб. яз.)

20. Cohen S.M. Substances. In: Athanasopoulos C. (ed.). *A companion to Aristotle*. Malden (MA): Wiley-Blackwell; 2009. P. 197–212.

21. Sirkel L. *The Problem of Katholou (Universals) in Aristotle* (PhD dissertation). University of Western Ontario. Electronic Thesis and Dissertation Repository, 62. 2010. Available at: <https://ir.lib.uwo.ca/etd/62/>

22. Kar E. *Universality and Particularity of Aristotelian Substances*. (PhD dissertation). University of Bristol; 2019. Available at: https://research-information.bris.ac.uk/files/204326248/Final_Copy_2019_06_25_Kar_E_PhD.pdf

23. Варламова М.Н. «Всеобщее есть ничто, либо последующее»: вопрос о конституции и первенстве сущего как такового в перипатетической метафизике. *Σχολη*. 2020;14(2):499–516. DOI: 10.25205/1995-4328-2020-14-2-499-516.

24. Kalbarczyk A (ed.). The Kitāb al-Maqūlāt of the Muhtasar al-awsat fī l-mantiq: A hitherto Unknown Source for Studying Ibn Sīnā's Reception of Aristotle's Categories. *Oriens*. 2012;40(2):305–354. DOI: 10.1163/18778372-00402006.

25. Бахманйар. *Ат-Таҳсīл*. Тегеран: Данишгах-и Тихрāн; 1375/[1996]. (На араб. яз.)

26. Ибн-Сина. *Аш-Шифā': ат-Ṭабī'иййāt: 1) ас-Самā' ат-ṭабī'ийй*. Каир: аль-Хай'а аль-'āмма аль-мисриййа ли-ль-китāб; 1983. (На араб. яз.)

27. аль-Фараби. Комментарии к «Категориям» Аристотеля. В: Сагадеев А. В. (пер.). *Средневековая арабо-мусульманская философия в переводах А. В. Сагадеева*. М.: Марджани; 2009. Т. 1. С. 117–149.

28. [аш-Ширази, Садраддин]. *Шарҳ ва та'лиқа... 'Иляхиййāt Шифā'*. Тегеран: Интишārāt бунийād-и хикмат-и 'Ислямй-и Садрā; 1382 х. Т. 2. (На араб. яз.)



References

1. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā':al-Mantiq: 2) al-Maḡūlāt*. Cairo: Wizārat ath-thaqāfa wa-l-irshād al-qaḡmī; 1959. (In Arabic)
2. Efremova N. V., Ibrahim T. On Avicennian Reception of Aristotle's Categories (ch. I–IV). *Orientalistica*. 2020;3(2):403–427. (In Russ.) DOI: [10.31696/2618-7043-2020-3-2-403-427](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2020-3-2-403-427).
3. Aristotle. Categories. In: Aristotle. *Writings in four volumes*. Moscow: Nauka; 1978, vol. 2, pp. 53–90. (In Russ.)
4. Aristotle. Metaphysics. In: Aristotle. *Writings in four volumes*. Moscow: Nauka; 1976, vol. 1, pp. 63–367. (In Russ.)
5. Aristotle. De Anima. In: Aristotle. *Writings in four volumes*. Moscow: Nauka; 1976, vol. 1, pp. 369–448. (In Russ.)
6. Aristotle. Posterior Analytics. In: Aristotle. *Writings in four volumes*. Moscow: Nauka; 1978, vol. 2, pp. 255–346. (In Russ.)
7. Studtmann P. *The foundation of Aristotle's categorial scheme*. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press; 2008. Available at: <https://b-ok.cc/book/933044/6ce98e>
8. Ross W. D. *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. Oxford at the Clarendon Press; 1949 [reprint 1957]. Available at: <https://b-ok.cc/book/5693486/5121e9>
9. Graham D. W. *Aristotle's Two Systems*. Oxford: Oxford University Press; 1987.
10. Studtmann P. Categories. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available at: <https://plato.stanford.edu/>
11. Wedin M. V. *Aristotle's theory of substance: The categories and metaphysics zeta*. N. Y.: Oxford University Press; 2000. Available at: <https://b-ok.cc/book/954705/81f7b9>
12. Athanasopoulos C. Ousia in Aristotle's Categories. *Logique et Analyse*. 2010;53(210):211–243. Available at: <https://www.jstor.org/stable/44084946>
13. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā': al-Ilāhiyyāt*. Cairo: Wizārat ath-thaqāfa wa-l-irshād al-qaḡmī; 1960. Vols. 1–2. (In Arabic)
14. Ibn-Sīnā. Book of Knowledge (excerpts). In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds). *Islamic philosophy (Falsafa): An Anthology*. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009, pp. 218–308. (In Russ.)
15. Ibn-Sīnā. *ʿUyūn al-hikma*. Kuwait: Wikālat al-matbu'āt; Beirut: Dar al-Qalam; 1980.
16. Ibn-Sīnā. The Healing (excerpts). In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds). *Islamic philosophy (Falsafa): An Anthology*. Kazan: Spiritual Directorate of Muslims of the Republic of Tatarstan; 2009, pp. 309–456. (In Russ.)
17. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā': at-Tabī'yyāt: 2) an-Nafs*. Cairo: al-Hay'a al- misriyya al-āmma l-l-kitāb; 1975. (In Arabic)
18. Bahmanyār al-Azarbayjānī. At-Tahsīl. In: Sagadeev A. V. (transl.). *Medieval Arab-Muslim philosophy in A. V. Sagadeev's translations*. Moscow: Marjani; 2010. Vol. 2. (In Russ.)



19. Ibn-at-Tayyib. *Ash-Sharh al-kabīr li-Maqūlāt Aristū*. Damascus: Dār a-Takwīn; 2010. (In Arabic)
20. Cohen S. M. Substances. In: Athanasopoulos C. (ed.). *A companion to Aristotle*. Malden (MA): Wiley-Blackwell; 2009, pp. 197–212.
21. Sirkel L. *The Problem of Katholou (Universals) in Aristotle* (PhD dissertation). University of Western Ontario. Electronic Thesis and Dissertation Repository, 62. 2010. Available at: <https://ir.lib.uwo.ca/etd/62/>
22. Kar E. *Universality and Particularity of Aristotelian Substances*. (PhD dissertation). University of Bristol; 2019. Available at: https://research-information.bris.ac.uk/files/204326248/Final_Copy_2019_06_25_Kar_E_PhD.pdf
23. Varlamova M. “The universal being is either nothing or posterior”: an inquiry into the constitution and priority of being as being in peripatetic metaphysics. *Σχολη*. 2020;14(2):499–516. DOI: 10.25205/1995-4328-2020-14-2-499-516.
24. Kalbarczyk A (ed.). The Kitāb al-Maqūlāt of the Muhtasar al-awsat fi l-mantiq: A Hitherto Unknown Source for Studying Ibn Sīnā’s Reception of Aristotle’s Categories. *Oriens*. 2012;40(2):305–354. DOI: 10.1163/18778372-00402006.
25. Bahmanyār. *At-Tahsīl*. Tehran: Dānishgāh-i Tihrān; 1375/[1996]. (In Arabic)
26. Ibn-Sīnā. *Ash-Shifā’: at-Tabī’iyyāt: 1) ac-Camā’ at-tabī’ī*. Cairo: al-Hay’a al-’amma al-misriyya li-l-kitāb; 1983. (In Arabic)
27. al-Fārābī. Commentaries on Aristotle’s “Categories”. In: Sagadeev A. V. (transl.). *Medieval Arab-Muslim philosophy in A. V. Sagadeev’s translations*. Moscow: Marjani; 2009, vol. 1, pp. 117–149. (In Russ.)
28. ash-Shirāzī, Sadraddīn. *Sharh wa Taliqah... Ilāhiyyāt Shifā*. Tehran: Bunyād-i Hikmat-i Islāmī-i Sadrā; 1382 h. Vol. 2. (In Arabic)

Информация об авторах

Тауфик Ибрагим, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, заместитель председателя Экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации по теологии.

Ефремова Наталия Валерьевна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора восточных философий Института философии РАН.

Information about the authors

Tawfik Ibrahim, Dr. Sci. (Philos.), Professor, the Centre of Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies of RAS, the Researcher-in-Chief, Deputy Head Chairman of the Higher Ex-aminig Body (Section Theology) at the Ministry of Education of the Russian Federation.

Natalia V. Efremova, Cand. Sci. (Philos.), Senior Research Fellow at the Division of oriental philosophies of the Institute of Philosophy of RAS.



**Раскрытие информации
о конфликте интересов**

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Вклад авторов

Авторы внесли равный вклад в эту работу.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 10 июля 2020 г.
Одобрена рецензентами: 3 августа 2020 г.
Принята к публикации: 14 августа 2020 г.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Authors contributed

These authors contributed equally to this work.

Article info

Received: July 10, 2020
Reviewed: August 3, 2020
Accepted: August 14, 2020



Суфийское братство Сефевидов: шиизм или суннизм? Историографический обзор трудов западноевропейских исследователей

Н. Ф. Ахундова^{1,2}

¹ Национальная академия наук Азербайджана, г. Баку, Азербайджан

² Варшавский университет, г. Варшава, Польша

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1638-2077>, e-mail: nara.akhundova@hotmail.com

Резюме: настоящая статья представляет поэтапное исследование религиозных и идеологических основ Сефевидской династии. Источник – современная, преимущественно западноевропейская историография. Метод – сравнительный анализ. Наряду с работами британских, французских, немецких, турецких, русских и других авторов привлечены материалы письменных источников на оригинальных восточных языках. Это труды придворных летописцев XVI–XVII вв. Фазлуллаха ибн Рузбихана Хунджи («Тарихи-и аламара-йи Амینی») и Искендер бек Туркмана Мюнши («Тарих-и аламара-йи Аббаси»). Сефевиды – одновременно династия шейхов и шахов. Поэтому понятия суннизма, шиизма и суфизма являются неотъемлемой составной частью ее культуры и истории. Данное научное исследование предоставляет читателю необходимые сведения относительно религиозных взглядов каждого из представителей суфийского Дома Сефевидов, начиная от основателя ордена и завершая его наследниками – правителями государства Сефевидов. Автор исследует вопрос о том, какой толк ислама первоначально исповедовали Сефевиды – суннизм или шиизм? Затем устанавливается период, в который Сефевиды перешли от одного исламского толка к другому. Уделяется также внимание некоторым аспектам развития суфийских традиций и идеологии на различных этапах истории династии Сефевидов.

Ключевые слова: Сефевиды, династия; орден, суфийский; Азербайджан, его шах; Ардебиль.

Для цитирования: Ахундова Н. Ф. Суфийское братство Сефевидов: шиизм или суннизм? Историографический обзор трудов западноевропейских исследователей. *Ориенталистика*. 2020;3(3):765–780. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-3-765-780.



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





The Safavid fraternity: shiism or sufism? Historiographical review of the Western European researchers' works

N. F. Akhundova^{1, 2}

¹ Azerbaijan National Academy of Sciences, Baku, Azerbaijan

² The University of Warsaw, Warsaw, Poland

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1638-2077>, e-mail: nara.akhundova@hotmail.com

Abstract: this article offers a detailed analysis of the religious and ideological foundations of the Safavid dynasty. It is based upon the modern predominantly Western European historiography. The methodological basis is the comparative analysis. Along with the works of British, French, German, Turkish, Russian and other scholars the author also uses medieval texts written in original (Oriental) languages. These are court chroniclers from the 16th–17th cent. by Fazl al-lah Ruzbikhan Khundji (*Tarih-e alamara-ye Amini*) and Iskender bek Turkman Munshi (*Tarih-e alamara-ye Abbasi*) and others. The Safavid dynasty was at the same time a dynasty of sheikhs and shahs. Therefore, the concepts of Sunnite teachings, Shi'ism and Sufism constitute an integral part of its culture and history. The article supplies a reader with the information necessary for establishing the religious views of each of the representatives of the Sufi House of *Safaviye*, starting from the founder of the Sufi Order and ending with his heirs, the rulers of the Safavid state. The author elaborates the topic regarding the original denomination of Islam the Safavids embraced – Sunni or Shi'a. Subsequently she deals with the exact period of the Safavid transition from one Islamic denomination to another. Special attention is also paid to some aspects of the development of Sufi traditions and ideology at various stages of the history of the Safavid dynasty.

Keywords: Safavid dynasty; Sufi order; the shah of Azerbaijan; Ardabil

For citation: Akhundova N. F. The Safavid fraternity: shiism or sufism? Historiographical review of the Western European researchers' works. *Orientalistica*. 2020;3(3):765–780. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-3-765-780.

Начало династии. Шах Исмаил Хатаи

Исмаил I – первый из пятнадцати сефевидских государей, один из выдающихся тюркских правителей и полководцев, создатель влиятельной на Востоке Сефевидской империи, потомок героического рода основателей суфийского ордена Сефевийе в Ардебиле. В возрасте семи лет он был провозглашен духовным главой этого суфийского ордена. Несмотря на юный возраст, Исмаил, проявив незаурядные лидерские качества, в возрасте четырнадцати лет поднял целые полчища муридов-кызылбашей во имя борьбы за трон Азербайджана и «объявил себя шахом Тебриза во главе династии Сефевидов», – писала К. Дедебан [1, р. 68]. Р. Таппер по этому поводу отмечал: «...в июле 1501 г. он короновался



в Тебризе как шах Азербайджана и объявил официальным вероисповеданием шиизм двенадцатников в противовес суннизму¹ оттоманских турок» [2, p. 57; см. также источники: 3, с. 27; 4, с. 57].

В возрасте 25 лет Исмаил I завоевал все Иранское нагорье. Милосердие не было в числе его достоинств, однако основатель династии прославился как пламенный поэт. Источники вменяют ему в вину насильственное насаждение шиизма. Но что значил для Исмаила шиизм? Был ли он проникнут его идеологией или шиизм послужил для основателя династии всего лишь вынужденным орудием в достижении политической власти? Достался ли он ему в наследство от знаменитых духовных предшественников? Чтобы ответить на эти вопросы, обратимся к эволюции религиозных взглядов и суфийских традиций с момента зарождения суфийского ордена в Ардебиле.

В целом государственная политика стран средневекового Востока была неотделима от религиозной составляющей, на практике в большинстве случаев религия использовалась в интересах политической власти. История Сефевидов являет яркий пример использования мусульманскими династиями религиозного фактора в политике [5, с. 5], а именно того, как представители «династии пиров-сефевийе в Ардебиле, изначально суннитов, предстали тем не менее в XV в. воинствующими шиитами» [6, с. 696].

О вероисповедании ранних Сефевидов

Вопреки позднему преданию, исследователями установлено, что «родоначальник Сефевидов шейх Сефи ад-дин не был шиитом» и, по утверждению Кесреви Тебризи, «не претендовал на алидское происхождение» [7, с. 91]. «То, что шейх Сефи был суннитом, не вызывает и тени сомнения», – уверенно заявляет Г. Рёмер [8, с. 195]. Ульви называет шейха Сефи ад-дина «одним из уважаемых шейхов, познавших Бога (*'ариф-и би-Ллах*), из числа суннитов (*ахл-и сунна ва-л-джама'*)» [9, с. 328]. Суннитскую принадлежность шейха Сефи подчеркивает и Фазлуллах Рузбихан Хунджи в «Тарих-и алам-ара-йи амини» [10, с. 229]. Одним из убедительных аргументов в пользу причисления вероисповедания шейха Сефи ад-дина Исхака к суннитскому толку, по мнению М. Аббаслы, является наличие в отдельных главах труда XIV в. «Сафват-ас-Сафа» большого количества имен, присущих суннитскому населению. Среди *муридов* (учеников) и *халифэ* (заместителей наставника) ордена: «эмир Омер Буруди, Пир Омер Берниги, Хаджи Омер Ардебиле, Пир Омер Шерефан, Омер б. Исмаил, Омер Хальвети, Осман,

¹ Тем самым автор подчеркивает внешнеполитический фактор этого решения, которое, впрочем, диктовалось и рядом внутривосточных причин.



Пир Осман Ильяс, Мевлана Шерефеддин Осман, Пир Абу Бекр Байаты Мугари и др.» [11, с. 287–324]. В ходе исследований выясняется, что в первоначальных версиях «Сафват-ас-Сафа» суфийского автора Тавккуля ибн Баззаза настоящее имя деда шейха Сефи было Абу Бекр, а «Кутб ад-дин» служило всего лишь прозвищем (*лакаб*); а деда шейха по матери звали Омер Баруги. Со временем, в последующих списках этого источника, имена эти частично были переименованы в шиитские, а частично и вовсе исчезли. Хамдуллах Мостоуфи Казвини (1281–1351) в «Нузхат-уль-кулуб» указывал, что большинство в Ардебиле относились к шафиитскому мазхабу (суннитского толка) и являлись муридами шейха Сефи ад-дина:

«...اکثر مذهب شافعی و مرید حضرت سیخ صفی الدین اردبیلی...» [11, с. 302].

По утверждению большинства как средневековых, так и современных авторов, не был шиитом и сын шейха Сефи ад-дина, шейх Садр ад-дин, на что указывает также множество деталей из «Сафват-ас-Сафа». Подобной точки зрения придерживается и Иса Аде Белло. Он пишет, что «народ Ардебиля, большинство которого составляли сунниты, были приверженцами шейха и преимущественно представителями шафиитской школы. Шейх Сефи ад-дин, должно быть, был суннитским *муджтахидом*²» [5, с. 4]. Такую же точку зрения выражает М. М. Мацуи (см.: [12, с. 49]). Не был шиитом, по его мнению, и Садр ад-дин. «Суннитским лидером» называет шейха Сефи и Сидни Фишер [13, с. 215].

По вопросу о времени принятия Сефевидами шиизма исследователи расходятся во мнениях. Значительная часть ученых затрудняется ответить на вопрос о том, кто был первым представителем династии, принявшим шиизм: Исмаил I или его дед? Или Ходжа Али? Или... быть может, все же это был шейх Садр ад-дин «собственной персоной»? К сожалению, на этот предмет мы располагаем лишь косвенными, но не аксиоматическими сведениями. Ведь сам аспект антагонизма между шиитами и суннитами в Азербайджане и Иране также вызывает массу дискуссий. Более того, некоторые из исследователей полагают, что

² *Муджтахид* (مجتهد) – высокопоставленный исламский богослов, имеющий право выносить самостоятельные решения по важным вопросам мусульманского права на основе Корана и Сунны.



трансформацию эту следует характеризовать не столько как переход к шиизму, а скорее как переход к сейидам³.

Представляется затруднительным определить: имел ли место шиито-суннитский синкретизм в период монгольской экспансии? Если да, то сохранялся ли он и после падения Ильханидов? Э. Браун, например, разбирая этот вопрос, полагал, что первым *муршидом* (наставником) Дома Сефевийе, который показал тогда в единичном случае «явную шиитскую склонность», стал внук Сафи ад-дина и прапрадед шаха Исмаила – Ходжа Али, общавшийся в сновидениях с имамами. Его внук Джунейд, а затем и правнук Хайдар положили начало становлению воинственного характера семьи, они были «первыми, кто погиб на полях сражений» [17, с. 87–88; 18, с. 46, 47–48]. Однако явного свидетельства принятия Исмаилом форм шиизма от своих знаменитых предков автор обнаружить не может: «Шах Исмаил I, фактический основатель династии был шестым потомком от него (шейха Сефи ад-дина. – Н. А.), но я не обнаружил доказательств тому, что он сам принял жесткие (экстремистские) шиитские взгляды, характерные его потомкам...» [18, с. 19].

Здесь следует принять к сведению хронологическую последовательность исторических событий, которая, по сути своей, служит обоснованием данному утверждению автора. Шейх Хайдар, сын шейха Джунейда, родился в 864/1460 г., спустя несколько недель после смерти своего отца, и воспитывался при дворе Узун Гасана в Амиде, в среде, которую едва ли было возможно заподозрить в симпатиях к шиитской доктрине. Когда ему исполнилось девять лет, он отправился в Ардебиль, где влияние шейха Джафара было настолько велико, что даже предположение о какой-либо шиитской атмосфере там казалось маловероятным. Если он обратился в шиизм позднее, то и в этом случае у него не было возможности передать эти свои убеждения сыну Исмаилу I, который родился всего лишь за год до смерти отца. Следовательно, прямых доказательств

³ Эта проблема нашла свое подробное изложение в исследованиях японского ученого К. Моримото (см.: [14]). Он считает, что Ахмад Кесреви был первым исследователем современной историографии, который опроверг утверждения о наличии сейидского статуса у Сефевидов. Кесреви приводит ряд аргументов в пользу своего опровержения, главным из которых является тот факт, что в труде Ибн Инаба (ум. в 828/1425) *Umda al-talib* (авторитетном генеалогическом сочинении о сейидах, завершеном в самом начале XV в.) нет никаких упоминаний о Сефевидедах [14, с. 449–454]. Г. Рёмер также выражает несогласие с этим положением. С его точки зрения, на наличие у Сефевидов сейидского статуса могут указать разве что данные из источника Ибна ал-Карбала-и Rawzat al-jinan, однако их нельзя брать за основу, поскольку последний «покинул Персию ввиду своей суннитской приверженности, а его отношение к Сефевидам едва ли можно назвать симпатией» [15, S. 138–139]. Жан Обен так же считает, что утверждения о сейидском статусе династии ложны. Он указывает на то, что по времени их появления они совпадают с «введением деградированных форм шиизма, относящихся к периоду шейха Джунейда», и, возможно, данные утверждения относятся именно к этому факту [16, p. 43–45].



прямой преемственности шиитских идей между этими тремя поколениями ученые пока не нашли.

«Опосредованным свидетельством наличия явного шиизма, – продолжает Э. Браун, – может служить лишь письмо, написанное сыну Исмаила, шаху Тахмасибу, узбекскими правителями, датированное 1529/30 г.», в котором указывается, что еще «их глава – шейх Сафи ад-дин – был добропорядочным суннитом». Далее в связи с этим узбекский повелитель выражает свое удивление по поводу того, что Тахмасиб «не последовал ни примеру Его (Праведного) святейшества Муртаза Али, ни его праотца» [18, с. 19].

Первый представитель сефевидской фамилии, принявший шиизм

Далее, по вопросу об определении первого представителя Сефевидской династии, принявшего шиизм, выдвигается ряд самых различных версий. В отличие от Э. Брауна, И. П. Петрушевский считает, что это произошло при Садр ад-дине – сыне шейха Сефи [19, с. 67–68]. Фазлуллах Хунджи, будучи, как известно, ярким суннитом, напрочь отвергал все, что было связано с шиизмом, называя это учение ересью. Тем не менее, несмотря на негативное отношение автора к поздним ардебильским шейхам, он приводит множество интересных подробностей, которых нет ни в одном другом источнике [20, с. 9]. Эти свидетельства особенно ценны, если учесть, что автора его едва ли можно заподозрить в лояльности к Сефевидам, напротив, «презренным дьяволом» и «шайтаном» он называет Хунджи шейха Хайдара [10, с. 229].

Не секрет, что первоначально Хунджи был придворным историком-хронистом при дворе правителя государства Аккоюнлу султана Йакуба. Затем он оставался верен султану Байсунгуру Аккоюнлу и его воспитателю эмиру Сулейману. Однако происходивший из ревностного суннитского рода, он крайне негативно воспринял приход в Азербайджан кызылбашей-шиитов во главе с шахом Исмаилом I. Всю свою ненависть он излил в антишиитском трактате «Ибтал», после чего единственным выходом для него с приходом Исмаила оставалось уйти в изгнание. Впоследствии автор сделался верным придворным хронистом узбекских ханов [20, с. 17–19]. Тем не менее летописец указывает: «После смерти Сефи ад-дина слава Садр ад-дина распространилась повсюду... Покидая этот свет, Садр ад-дин оставил молитвенный коврик наставления святому полюсу... шейху Хваджа Али, чья слава распространилась по свету. Но когда дар наследования дошел до Джунейда, он изменил образ жизни своих предков... некоторые его действия были связаны с замыслами его отца...» [10, с. 229]. Похоже, эта точка зрения совпадает с выводом Э. Брауна [18, с. 78], хотя конкретно термин «шиит» в данном тексте Хунджи не употребляет.



Ученый Аде Белло не сомневается, что именно «эра» Ходжи Али знаменуется «поразительным перевоплощением ордена из чисто суннитского мистицизма в шиитский» [5, с. 5]. В. Минорский и М. Маццуи (последний, кстати, дает, как ни странно, довольно низкую оценку деятельности ардебильского ордена в целом) связывают принятие Сефевидской династией шиизма с именами шейхов Джунейда и Хайдара, не упоминая в этом контексте имена их предшественников. Примерно такой же точки зрения придерживается П. Лоуренс, утверждая, что «переход (тариката. – Н. А.) от суннизма к шиизму был внезапным, а не поэтапным и произошел он в середине XV в.» [21, с. 81]. Период этот хронологически совпадает со временем лидерства Джунейда (1447–1456) и Хайдара (1456–1488). В. Минорский же относит духовное правление шейха Джунейда к «периоду принятия орденом форм шиитского экстремизма» [22, с. 125]. Профессор Фишер видит ситуацию следующим образом. В момент упадка государства ильханов на рубеже XIV–XV вв. появляется ряд туркманских племенных объединений, а также действует множество независимых суфийских орденов. Некоторые суфийские ордена и туркманские племена обращаются в шиизм, поскольку суфийское лидерство становится наследственным и сочетает в себе отныне политический и религиозный факторы, что граничит с неортодоксальностью. Что касается Ардебильского ордена, то автор считает, что «Сефевиды обратились в шиизм примерно после 1392 г., а к 1450 г. стремились обрести политическую власть в союзе с туркманами Аккоюнлу» [11, с. 215].

Особое место в обсуждении данного вопроса, пожалуй, следует отнести выводам немецкого исследователя Г. Рёмера. Автор не сомневается в суннитской принадлежности шейха Сефи ад-дина. Тем не менее он полагает, что «ортодоксальность его вероисповедания не следует оценивать чрезмерно категорично», поскольку религиозные идеи эпохи, в которой он жил, не всецело соответствовали традиционным догматам. Сефи ад-дин относился к шафиитскому *мазбаху*, точнее, к той школе суннитского религиозного права, которая была ближе к шиитской доктрине и вдобавок в то время легко воспринималась шиитами, маскировавшимися под суннитов. По мнению автора, принадлежность к нему, приписываемая некоторым из наследников шейха Сефи, – лишь предположение, не имеющее под собой объективной основы и не подтвержденное письменными источниками. Так, Ходжа Али можно причислить к шиитам только лишь вследствие его имени и из-за его рассказов о своих сновидениях, в которых он видел Али, четвертого халифа и зятя пророка Мухаммеда, и воспевал ему хвалы в стихах, сохранившихся до наших дней. Подозрения же в принадлежности к нему Джунейда, деда Исмоила, высказывались именно со стороны суннитских авторов.

Османский историк Ашигпашазаде, друг знаменитого богослова шейха Абдалъ Латифа, передает прошиитские утверждения шейха



Джунейда, которыми он «будто бы скомпрометировал себя в 1450 г. в Конье в присутствии (упомянутого шейха. – Н. А.)» [9, с. 195], что также нельзя считать объективной информацией. По словам Рёмера, нельзя также категорично утверждать, что «когда шейх Джунейд умер, некоторые из его приверженцев называли его Богом, а его сына Хайдара – сыном Бога», поскольку это заявление недостоверно и исходит, по некоторым данным, от злейшего врага Сефевидов – Фазлуллаха Рузбихана Хунджи (о котором уже упоминалось ранее) и может выражать предвзятое мнение. О шейхе Гейдаре, отце Исмаила, также есть сообщения, что он видел во сне Али. Что же касается шаха Исмаила, то особое внимание привлекает его коллекция поэм⁴. Здесь находят место и мистические, и религиозные идеи. «Меня зовут шах Исмаил. Я тайна Бога... Моя мать – Фатима, мой отец – Али...» – писал Хатаи в стихах [23, с. 1042а]. Содержание их можно подразделить на три категории: поэмы автобиографического характера, поэмы религиозного смысла и обычные стихи, в которых «языческий гедонизм⁵ зачастую смешивается с суфийским экстазом» [23, с. 1025а]. По мнению же Рёмера, диваны эти, прежде всего, «демонстрируют его (Исмаила. – Н. А.) как человека мощного религиозного пыла и сильных мистических импульсов, свидетельствующих о многовековых суфийских традициях, превалирующих в его семье». И «наука пока еще не располагает убедительными аргументами» для того, чтобы относить идеи «о беспорном шиизме Сефевидов к периоду более раннему, чем период Исмаила» [9, с. 341].

Место суфизма в истории Сефевидской династии

Говоря о роли суфизма в период правления представителей дома Сефевидов, Э. Браун констатирует: «В начале пятнадцатого века Сефевиды были просто-напросто наследственными пирами, муршидами или духовными лидерами все более разраставшегося и влиятельного ордена дервишей, или Суфиев» [18, с. 20]. Тем самым автор хочет показать, что

⁴ Все известные копии диванов Хатаи (поэтический псевдоним шейха Исмаила) сохраниены на тюркском языке, за исключением «части персидских поэм в парижских манускриптах». Язык их основан на южно-тюркском диалекте, «прямо связанном с так называемым азербайджанским тюркским, на котором говорит северо-восточная Персия и северо-восточная часть Южного Кавказа» (см.: [23, с. 1010а]). На южно-тюркский диалект поэм Хатаи указывает и Д. Вилбер, по его словам, он схож «с так называемым азербайджанским тюркским» [24, 1948, р. 72]. В. Минорский писал: «Мой интерес к поэзии шаха Исмаила возник 36 лет назад, когда от моих друзей из Ahl-i Naqq я узнал, что Хатаи, который упоминался в одном из их гимнов, не кто иной, как основатель династии Сефевидов: Khata'i-da natiq oldi, Türkistanın piri oldi "(Бог) явился выступить в персоне Хатаи, который стал пиром Тюрк (Азербайджана)", согласно объяснению, которое было мне дано» (см.: [23, с. 1006а]).

⁵ Гедонизм – аксиологическое учение, в котором удовольствие является высшим благом и смыслом жизни.



шиизм даже на рубеже XIV–XV вв. не играл той особой роли в Сефевийе, которую играл суфизм – главный фундамент и поддержка сефевидской власти, в основе которого все еще лежали взаимоотношения между *муридом* и *муршидом*. Автор приводит свидетельства того, что «даже после того как глава сефевидского Дома стал называться не шейхом, а шахом, он продолжал считаться *пиром* или *муршидом* [18, с. 21]. Большинство европейских источников указывают на применение европейскими дипломатами, писателями и путешественниками к именам практически всех сефевидских шахов титула Великий Суфий (Great Sophi). Причем этот факт находит подтверждение не только в нарративных источниках, но и в дипломатических обращениях и письмах европейских монархов к Сефевидам⁶.

Суфийская система отношений «*муршид* – *мурид*» в ордене Сефевийе ярко продемонстрирована в описаниях батальных сцен из истории Сефевидской династии времен шейхов Джунейда и Хайдара в летописи Фазлуллаха ибн Рузбихана Хунджи «Тарих-и алам-ара-йи Амине» [20, с. 94–95]. О ней говорится и в источнике более позднего периода, времен не только шейха, но и шаха Исмаила I – «Великого Суфийа» – хронике Искендер бека Туркмана Мюнши, а также в трудах современной историографии: работах Я. Махмудова, представившего описания самых различных путешественников и дипломатов, посетивших Сефевидский двор [25], О. Эфендиева [26, с. 103], ссылающегося на нарративные источники XVI в., французского историка Ж. Обена, приводящего свидетельства французского дезертира из османской армии, находившегося в течение трех дней в плену у Сефевидов (1507), а также высказывания итальянца Гиовани Рота, посетившего сефевидский двор в 1505 г. [27, с. 42–43], и многих других.

Согласно этим описаниям, «по уставам дервишских орденов того времени мурид был обязан жертвовать своим имуществом, семьей и даже жизнью, если этого требовал его религиозный наставник, шейх... (Многие воины) вступают в битву без оружия, надеясь, что их владыка Исмаил уберезит их в бою...» [26, с. 103–104]. Венецианец К. Ласкари сообщал: «Очень многие люди спрашивают, действительно ли Софий – пророк и человек, способный творить чудеса? Мой ответ этим людям таков: этот господин обычный человек... Совершенно верно также и то, что он уверен в своем величии и святости» [25, с. 125]. Согласно описаниям захвата дворца Ширваншахов, когда Исмаилу поднесли их сокровища, «он приказал, чтобы все сокровища бросили в море, поскольку принадлежали они неверным суннитам. Суфии бросали в море даже лошадей и мулов, что было особенно ощутимо в условиях 1500 г. ...» [27, с. 43]. Из

⁶ См. подробнее: Haus-, Hof- und Staatsarchiv/ Вох: P. I (1552–1798) (Венский государственный архив).



нарративной истории Исмаила мы выяснили, что боевой клич главных офицеров, звучавший на тюркском языке, гласил: «О, мой духовный наставник и учитель, кому я служу!» [18, с. 14–15]. «...Он [Исмаил. – Н. А.] был не только шахом... но и шейхом этих посвященных дервишей или суфиев, чье мужество восхищало венецианских путешественников и которых в Европе звали *Великий Суфий* или *Софи*» [18, с. 20–21].

О времени ослабления суфийских традиций

По мнению одних ученых, в период правления самого Исмаила I, других – Тахмасиба I, элементы суфизма в сефевидском государстве стали ослабевать, ибо развитие суфизма в условиях нового формата общественно-государственного и социально-политического устройства было невообразимо. По словам британского ученого П. Лоуренса, «превращение потомками шейха Сефи ад-дина (ум. 1334) их тариката в военное движение, поддерживаемое их тюркскими соплеменниками в Анатолии, в среде которых сефевидские лидеры утверждали свою божественность», явилось примером «самого драматического исхода» [21, с. 81]. При этом следует учесть, что многими этот процесс был воспринят непросто. Ведь общество, построившее сефевидское государство, из поколения в поколение рождалось, росло и жило по законам тариката. Вот как описывает события середины XVI в. М. Рихтим: «...многие туркманские беки, все еще желающие жить и управлять по законам тариката, не смогли свыкнуться с новыми условиями и отделились от управления армией и государством» [2, с. 206]. Впоследствии за пределами Азербайджана сефевизм в самой своей широкой форме распространился в Анатолии [2, с. 204–205].

Подобно Исмаилу, его сын и преемник Тахмасиб рассматривался кызылбашскими приверженцами как обожествленная персона. Они присвоили ему мессианский титул *Повелитель Времени* (*Sahib-e-zaman*).

У шаха Аббаса I, в силу определенных исторических обстоятельств, связанных с убийством его матери Махди Ульи, не было возможности принять то же почитание от своих кызылбашских приверженцев, как это было при деде Исмаиле I и отце Тахмасибе I. Кроме того, его личное вероисповедание было неоднозначным. В свои ранние годы он увлекся еретическим течением *ногтавийе*⁷, затем, по мнению европейских путешественников и писателей, проявлял «необычный» интерес к учениям христианских миссионеров. Знания о христианских учениях и знакомства с христианскими миссионерами оказались ему полезны

⁷ Движение *нуктавийе* было основано Махмудом Пасихани, когда он провозгласил себя Махди в 1397 г. Эта группа является ответвлением движения *хуруфи* (одной из ветвей суфизма), из которого Пасихани был изгнан за высокомерие. Впервые эта группа возникла в Анджудане недалеко от Кашана, района, популярного среди низаритского ответвления шиитского ислама.



в ведении регулярных переговоров со Священной Римской империей, которая занимала немаловажное место в дипломатической политике Аббаса I в условиях османской угрозы. В конце концов, по примеру могольского императора Акбара, который совершил несколько паломничеств пешком в усыпальницу суфийского святого Муин ад-дин Чишти между 1562 и 1579 гг., шах Аббас I в 1601 г. решил очистить свою репутацию, совершив 41-дневное паломничество пешком из Исфагана в Мешхед для посещения усыпальницы Имама Резы. Более того, следуя традиции своих предшественников, он разрешил распространение шиитских траурных ритуалов в память о мученичестве имама Хусейна [28, с. 181–182].

С течением времени суфийские традиции в сефевидском государстве постепенно ослабевали, тем не менее они продолжали сохраняться и соблюдаться многими. Некоторые историки во главе с Э. Ньюманом полагали, что, например, реформы шаха Аббаса (первая половина XVII в.), сопровождавшиеся факторами социально-политического характера («новоиспеченные отряды гулямов, вторгшиеся во власть старой племенной элиты», «сокращение годового дохода как результат превращения государственных *tamalik* в шахские *khassa*» [29, с. 226–254]), носили, в первую очередь, характер «антисуфийской политики». Именно поэтому они и явились главной причиной кризиса в государстве [30, с. 95].

Разумеется, неверно было бы утверждать, что мощь суфийского братства в государстве оставалась незыблемой на протяжении всего периода его существования. Однако традиции суфийского ордена продолжали соблюдаться даже после смерти шаха Аббаса I в Мазандаране в 1629 г. (подробнее см.: [28]). Когда власть перешла к его преемнику, 18-летнему внуку шаху Сафи I (1629–1642), церемония коронации включала некоторые ритуалы сефевидского ордена. Это позволяет сделать вывод, что даже в поздний период правления Сефевидов роль Исмаила как суфийского муршида все еще не была забыта [31, с. 26].

Сафи I умер в 1642 г., передав правление своему сыну и наследнику Аббасу II (1642–1666). В то время Аббасу исполнилось всего лишь двенадцать, однако отец обеспечил его стране состояние стабильности. Аббас II не уделял особого внимания суфийскому ордену Сефевийе. В то же время, согласно сведениям С. Блэйка, подобно всем своим предшественникам после Исмаила, он продолжал пользоваться репутацией святого. Этот правитель больше поощрял распространение шиитских церемоний. Тем не менее демонстративный интерес к мессианским и эзотерическим сектам⁸ при нем продолжал сохраняться [31, с. 27].

Таким образом, источники позволяют проследить сохранение суфийских традиций в сефевидском государстве вплоть до конца XVII в.

⁸ Суфизм есть эзотерическое (мистическое) течение ислама.



Заключение

Вышеизложенное позволяет нам сделать следующие выводы:

– Принимая во внимание всю информацию средневековых источников, а также доводы современных авторов, можно утверждать, что изначально суфийская династия Сефевидов являлась суннитской.

– До момента основания сефевидского государства Исмаилом I едва ли можно говорить о сознательном переходе представителей этой династии к шиизму. Здесь, пожалуй, будет к месту применить высказывание Г. Рёмера: «Скорее всего, – пишет он, – шейх Сефи и его наследники, возможно, даже включая Исмаила I, буквально накануне своего прихода к власти, должны рассматриваться в структуре народного ислама (*Folk Islam*)...» [8, с. 195].

– Учитывая всю сложность внешней и внутренней политической ситуации как в Азербайджане, так Иране, трудно однозначно судить о причинах принятия шиизма Исмаилом. Провозглашая себя потомками Али, сефевидские шахи тем самым изначально намеревались под эгидой шиизма создать новую политическую силу, способную противостоять суннизму центробежных сил внутри страны и внешней силе в лице Великой Порты в целях укрепления и объединения страны.

– Значимое место в идеологии не только самой династии со времен ее родоначальника, но и всего государства во главе с кызылбашами, как видно из приведенных фактов, занимал суфизм. Взаимоотношения между муршидом и муридом лежали в основе суфийского союза кызылбашских племен, представители которых до середины XVIII в. принимали активное участие в управлении сефевидским государством.

Несмотря на ослабление *тариката* после установления государственности, сефевидские шахи оставались верны традициям суфизма, по меньшей мере до периода правления Аббаса II, и в европейских источниках они продолжали называться *Великими Софи*.

Литература

1. Dedeabant Ch. Deux rois pour un age d'or. *Geohistoire. Iran: des grands empires perses a la republique islamique*. 2017;(35, Octobre–Novembre).

2. Tapper R. Black Sheep, White Sheep and Red-Heads: A Historical Sketch of the Shāhsavan of Āzarbāijān. *Iran*. 1966;4:61–84.

3. Искандар-бег Торкеман. *Тарих-е Аламара-йе Аббаси = Украшающая мир история Аббасидов*. Тегеран: Амир Кабир; 1381. (На перс. яз.)

4. İskəndər bəy Münşi Türkmən. *Dünyanı bəzəyən Abbasın tarixi (Tarixeləmətarəyе-Abbasi)*. Bakı: Şərq-Qərb; 2010. Cild 1. (На азерб. яз.)

5. Ade Bello Iyasa. The Safavid epizode: transition from spiritual to temporal leaders. *Islamic studies*. 1984;23(1):1–19.

6. Ходжсон М. *История ислама: Исламская цивилизации от рождения до наших дней*. М.: Эксмо; 2013. Режим доступа: <https://coollib>.



net/b/278519-marshall-gudvin-simms-hodzhson-istoriya-islama-islamskaya-tsivilizatsiya-ot-rozhdeniya-do-nashih-dney

7. Мовсумова Н. О некоторых проблемах из сефевидской истории. В: *International Conference*. Baku: Khazar University; 1997. P. 91–92.

8. Jackson P. *The Cambridge History of Iran*. London: Cambridge University Press; 1986. Vol. 6. DOI: [10.1017/CHOL9780521200943](https://doi.org/10.1017/CHOL9780521200943).

9. Hulvi C. *Lemezât-i Hulviyye ez Lemezât-i Hulviyye*. İstanbul; 1993. (На турецк. яз.)

10. Фазил-аллах бин Рузбахан Ханджи Исфакхани. *Тарих-е Аламара-йе Амини: шарх-е хукмрани-йе салатин-е Ак-Куюнлу ва зухур-е Сафавийан* = Украшающая мир история Амини: толкование правления султанов Ак-Куюнлу и появление Сафавидов.

11. Abbaslı Mirza. *Safevilerin Kökenine dair*. Ankara: Belleten; 1976. P. 15.

12. Mazzoui M. M. *The origins of the Şafawids: Şī'ism, Şūfism, and the gulāt*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH; 1972.

13. Ochsenswald W., Fisher S. N. *The Middle East. A History*. 6th ed. New York: McGraw Hill; 2004.

14. Morimoto K. The earliest 'Alid Genealogy for the Safavids: New Evidence for the Pre-dynastic Claim to Sayyid Status. *Iranian Studies*. 2010;43(4):447–470. DOI: [10.1080/00210862.2010.495561](https://doi.org/10.1080/00210862.2010.495561).

15. Roemer H. R. *Sheich Safi von Ardabil. Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans*. Stuttgart; 1971.

16. Aubin J. Etudes safavides. I: Sah Isma'il et les notables de l'Iraq persan. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 1959;2(1):37–81. DOI: [10.1163/156852059X00027](https://doi.org/10.1163/156852059X00027).

17. Ахундова Н. (пер.). *Об истории Азербайджанских государств Каракоюнлу и Аккоюнлу. Выдержки из «Кембриджской истории Ирана» Туркманские династии*. Баку: НАНА, Институт Истории; 2016.

18. Browne E. G. *A history of Persian literature in modern times (1500–1924)*. Cambridge: Cambridge University Press; 1924. Available at: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.171253>

19. Петрушевский И. П. *Очерк по истории феодальных отношений в Азербайджане и Армении в XVI – начале XVII в. Л.*: Изд-во ЛГУ им. А. А. Жданова; 1949. Режим доступа: <https://kronadaran.am/wp-content/uploads/2014/12/ФЕОДАЛЬНЫХ-ОТНОШЕНИЙ.pdf>

20. Хунджи Фазлуллах ибн Рузбихан. *Тарих-и аламара-йи Амини*. Баку: Элм; 1987.

21. Potter L. G. Sufis and Sultans in post-Mongol Iran. *Iranian Studies*. 1994;27(1–4):77–102. DOI: [10.1080/00210869408701821](https://doi.org/10.1080/00210869408701821).

22. Minorsky V. V., Richatds J. F. *Tadkhirat Al-Muluk: A manual of Safavid administration (circa 1137/1725)*. London: Luzac and Co.; 1943.

23. Minorsky V. The Poetry of Shah Ismail I. *Bulletin of the School of Oriental and African studies, University of London*. 1942;10(4):1006–1029. DOI: [10.1017/S0041977X00090182](https://doi.org/10.1017/S0041977X00090182).



24. Wilber D. N. *Iran: Past and Present*. Princeton: Princeton University Press; 1948.
25. Махмудов Я. М. *Взаимоотношения государств Аккоюнлу и Сефевидов с западноевропейскими странами*. Баку: Издательство Бакинского университета; 1991.
26. Эфендиев О. А. *Азербайджанское государство Сефевидов в XVI веке*. Баку: Элм; 1981. Режим доступа: <https://pl.b-ok.cc/book/3176223/97a4a7>
27. Aubin J. L'Avènement des Safavides reconsidéré. *Moyen Orient & Ocean Indien*. 1988;(5):1–130.
28. Calmard J. Shi'i Rituals and Power II: The Consolidation of Safavid Shi'ism: Folklore and Popular Religion. In: Melville C. (ed.). *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*. London: I. B. Tauris; 1996. P. 139–190.
29. Savory R. M. *Iran under the Safawids*. Cambridge: Cambridge University Press; 1980.
30. Newman A. J. Sufism and anti-sufism in safavid Iran: The authorship of the *HADIQAT AL-SHIA* revisited: *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies*. 1999;37:95–108.
31. Blake S. P. *Calendar, Ceremony, and Chronology in the Safavid, Mughal and Ottoman Empires*. In: Blake S. P. *Time in early modern Islam*. Cambridge: Cambridge University Press; 2013. P. 21–47. DOI: [10.1017/CBO9781139343305.004](https://doi.org/10.1017/CBO9781139343305.004).

References

1. Dedebant Ch. Deux rois pour un age d'or. *Geohistoire. Iran: des grands empires perses a la republique islamique*. 2017;(35, Octobre–Novembre).
2. Tapper R. Black Sheep, White Sheep and Red-Heads: A Historical Sketch of the Shāhsavan of Āzarbāijān. *Iran*. 1966;4:61–84.
3. Iskandar-bīg Turkimān. Ta'rix-i-'alamārā-yi'Abbāsī. Tehrān; 1381. (In Persian)
4. İskəndər bəy Münşi Türkman. *Dünyanı bəzəyən Abbasın tarixi (Tarixə-aləmarayə-Abbasi)*. Bakı: Şərq-Qərb; 2010. Cild 1.
5. Ade Bello Iysa. The Safavid epizode: transition from spiritual to temporal leaders. *Islamic studies*. 1984;23(1):1–19.
6. Hodgson M. G. S. *The venture of Islam Licensed*. Chicago, Illinois, U.S.A: Chicago Press; 1974. Available at: <https://press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/V/bo4127169.html>
7. Movsumova N. Regarding some problems of the Safavid history. In: *International Conference*. Baku: Khazar University; 1997. P. 91–92. (In Russ.)
8. Jackson P. *The Cambridge History of Iran*. London: Cambridge University Press; 1986. Vol. 6. DOI: [10.1017/CHOL9780521200943](https://doi.org/10.1017/CHOL9780521200943).
9. Hulvi C. *Lemezət-i Hulviyye ez Lemezət-i Hulviyye*. İstanbul; 1993.
10. Fazlallāh bin Rüzbahān Xanjī İşfahānī. *Ta'rix-i 'Alamārā-yi Aminī: šarḥ-i ḥukmrānī-yi šalāṭin-i āq-Quyūnlū va zuḥūr-i Şafaviyān*.
11. Abbaslı Mirza. *Safevilerin Kökenine dair*. Ankara: Belleten; 1976. P. 15.
12. Mazzoui M. M. *The origins of the Şafawids: Şr'ism, Şūfism, and the ğulāt*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH; 1972.



13. Ochsenswald W., Fisher S. N. *The Middle East. A History*. 6th ed. New York: McGraw Hill; 2004.

14. Morimoto K. The earliest 'Alid Genealogy for the Safavids: New Evidence for the Pre-dynastic Claim to *Sayyid* Status. *Iranian Studies*. 2010;43(4):447–470. DOI: [10.1080/00210862.2010.495561](https://doi.org/10.1080/00210862.2010.495561).

15. Roemer H. R. *Sheich Safi von Ardabil. Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans*. Stuttgart; 1971.

16. Aubin J. Etudes safavides. I: Sah Isma'il et les notables de l'Iraq persan. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 1959;2(1):37–81. DOI: [10.1163/156852059X00027](https://doi.org/10.1163/156852059X00027).

17. Akhundova N. (transl.) *About the history of the Azerbaijani states Qaraqoyunlu and Aqqoyunlu. Extracts from the Cambridge History of Iran . The Turcoman dynasties*. Baku: The Azerbaijani National Academy of Sciences. Institute of History; 2016. (In Russ.)

18. Browne E. G. *A history of Persian literature in modern times (1500–1924)*. Cambridge: Cambridge University Press; 1924. Available at: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.171253>

19. Petrushevsky I. P. *An Essay about the history of the feudal relations in Azerbaijan and Armenia in the 16th – beginning of the 17th cent*. Leningrad: Leningrad State University; 1949. Available at: <https://kronadaran.am/wp-content/uploads/2014/12/ФЕОДАЛЬНЫХ-ОТНОШЕНИЙ.pdf> (In Russ.)

20. Fazl allah Ruzbikhan Khundji *Tarih-e alamara-ye Amini* Baku: Elm; 1987. (In Russ.)

21. Potter L. G. Sufis and Sultans in post-Mongol Iran. *Iranian Studies*. 1994;27(1–4):77–102. DOI: [10.1080/00210869408701821](https://doi.org/10.1080/00210869408701821).

22. Minorsky V. V., Richatds J. F. *Tadkhirat Al-Muluk: A manual of Safavid administration (circa 1137/1725)*. London: Luzac and Co.; 1943.

23. Minorsky V. The Poetry of Shah Ismail I. *Bulletin of the School of Oriental and African studies, University of London*. 1942;10(4):1006–1029. DOI: [10.1017/S0041977X00090182](https://doi.org/10.1017/S0041977X00090182).

24. Wilber D. N. *Iran: Past and Present*. Princeton: Princeton University Press; 1948.

25. Makhmudov Ya. M. *Contacts between the States of Aqqoyunlu and Safavids with the States in Western Europe*. Baku: Baku University; 1991. (In Russ.)

26. Efendiev O. A. *The Azerbaijani State of Safavids in the 16th cent*. Baku: Elm; 1981. Available at: <https://pl.b-ok.cc/book/3176223/97a4a7> (In Russ.)

27. Aubin J. L'Avènement des Safavides reconsidéré. *Moyen Orient & Ocean Indien*. 1988;(5):1–130.

28. Calmard J. Shi'i Rituals and Power II: The Consolidation of Safavid Shi'ism: Folklore and Popular Religion. In: Melville C. (ed.). *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*. London: I. B. Tauris; 1996, pp. 139–190.

29. Savory R. M. *Iran under the Safavids*. Cambridge: Cambridge University Press; 1980.



30. Newman A. J. Sufism and anti-sufism in safavid Iran: The authorship of the *HADIQAT AL-SHIA* revisited: *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies*. 1999;37:95–108.

31. Blake S. P. *Calendar, Ceremony, and Chronology in the Safavid, Mughal and Ottoman Empires*. In: Blake S. P. *Time in early modern Islam*. Cambridge: Cambridge University Press; 2013, pp. 21–47. DOI: [10.1017/CBO9781139343305.004](https://doi.org/10.1017/CBO9781139343305.004).

Информация об авторе

Наргиз Фаиг гызы Ахундова, доктор философии, доцент, ведущий научный сотрудник Института истории Национальной академии наук Азербайджана; Руководитель Центра азербайджановедения и лектор Варшавского Университета.

Information about the author

Nargiz F. Akhundova, Ph. D habil., associated professor, leading scientific researcher at the Institute of History of the Azerbaijan National Academy of Sciences; Head of the Centre for Azerbaijani Studies at the University of Warsaw.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 5 апреля 2020 г.
Одобрена рецензентами: 8 июня 2020 г.
Принята к публикации: 11 июня 2020 г.

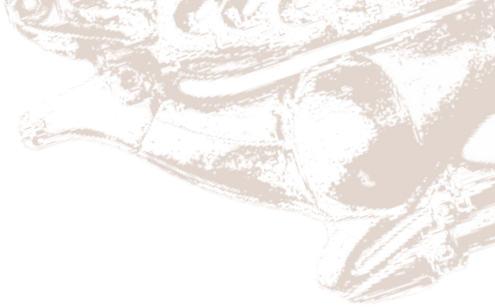
Article info

Received: April 5, 2020
Reviewed: June 8, 2020
Accepted: June 11, 2020

LANGUAGES AND LITERATURE OF THE EAST



■ Literature of the Peoples
of Asia and Africa



ЯЗЫКИ И ЛИТЕРАТУРА ВОСТОКА



■ Литература народов стран
Азии и Африки



Ancient Egyptian – Arabic contacts in lexicon: clue to Arabic Urheimat?

A. Yu. Militarev

Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5684-3053>, e-mail: amilitarev@gmail.com

Abstract: the present paper aims at demonstrating possibilities of the comparative and historical method in linguistics in reconstructing ethno-cultural prehistory of ancient peoples. Methodologically, it is based upon the analysis of 46 Ancient Egyptian-Arabic lexical parallels most of which are unattested in other Semitic and Afrasian languages, collected by the Hungarian specialist in Egyptian and Afrasian languages G. Takacs and his predecessors. The author was the first to notice that some of 46 lexical parallels for semantic or phonetic reasons can hardly be considered to be randomly surviving cognates; neither can they be discarded as lookalikes. He suggests that they are direct lexical borrowings. This suggestion implies undiscovered contacts between Egypt and proto-Arabic speakers. According to the author's glottochronological dating, proto-Arabic separated from Central Semitic in early 3rd mill. BCE. These contacts started as early as the Old Kingdom and lasted through Middle to New Kingdoms. He concludes that the striking feature in this discovery is not only presumed Egyptian loans in Arabic but a small minority of very likely Arabisms in Egyptian language of all these periods. He argues that the most "robust" cases may testify to the Urheimat of proto-Arabic speakers located within reach of Egypt. The author is also inclined to identify the people of Midianites mentioned in both Hebrew and Arabic sources as Proto-Arabic speakers. However, as his competence is limited to comparative Afrasian linguistics and Semitic etymology, he leaves this arguable question to discuss archaeologists and historians.

Keywords: comparative and historical linguistics; ancient Egyptian; Arabic; lexical borrowing; Afrasian

Acknowledgements: this research is supported by The Russian Science Foundation (Project № 20-18-00159); the financing organization is The Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences.

For citation: Militarev A. Yu. Ancient Egyptian – Arabic contacts in lexicon: clue to Arabic Urheimat? *Orientalistica*. 2020;3(3):783–798. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-3-783-798.



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





Древнеегипетско-арабские контакты в лексике: ключ к прародине арабов?

А. Ю. Милитарёв

*Российский государственный гуманитарный университет,
г. Москва, Российская Федерация*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5684-3053>, e-mail: amilitarev@gmail.com

Резюме: цель настоящей статьи – продемонстрировать возможности сравнительно-исторического метода в лингвистике в реконструкции дописьменной этнокультурной истории. В статье дается анализ 46 древнеегипетско-арабских лексических сходжений, большинство из которых не засвидетельствовано в других семитских и афразийских языках, собранных венгерским лингвистом Г. Такачем и его предшественниками. Автор первым обратил внимание на тот факт, что некоторые из этих сходжений – по семантическим или фонетическим причинам – трудно объяснить случайно уцелевшими только в этих двух языках родственными словами или случайными совпадениями. Он предложил видеть в них прямые заимствования, так как никаких языков-посредников между египетским и арабским не обнаруживается. Результатом такого подхода могут оказаться следы не выявленных до сих пор контактов между носителями египетского начиная с Древнего и вплоть до Нового Царства и протоарабского языков. По глоттохронологическим подсчетам автора, протоарабский выделился из працентральноегипетского в начале III тыс. до н. э. Другой неожиданностью является то, что направление этих предполагаемых заимствований – не только из египетского в арабский, но и – в небольшом количестве весьма вероятных случаев – и из арабского в египетский всех упомянутых периодов. Признание хотя бы наиболее показательных из этих примеров подразумевает прародину носителей протоарабского языка в непосредственной близости от Египта. Автор склонен отождествлять протоарабов с мидианитами, фигурирующими и в древнееврейских, и в арабских источниках, но, поскольку его компетенция не выходит за рамки сравнительной афразистики и семитской этимологии, он оставляет эту сторону вопроса археологам и историкам для дальнейшего рассмотрения.

Ключевые слова: сравнительно-историческое языкознание; древний египетский язык; арабский; заимствование; афразийские языки

Благодарности: исследование проводилось при поддержке Российского научного фонда (проект № 20-18-00159); финансирующая организация – Институт языкознания РАН.

Для цитирования: Милитарёв А. Ю. Древнеегипетско-арабские контакты в лексике: ключ к прародине арабов? *Ориенталистика*. 2020;3(3):783–798. (In Eng.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-3-783-798.

In the Etymological Database of Afroasian (Afroasiatic, Semito-Hamitic) languages (AADB) [1] containing several thousand entries which was compiled for over ten years by the present author and O. V. Stolbova and for another ten by me alone, there are dozens of words with the same or close meaning and



matching root consonants attested in Ancient Egyptian and Arabic only; a smaller part of these Arabic words have cognates in other Semitic languages.

At first glance, there is nothing to be surprised of considering a pure statistic angle: while the Egyptian dictionaries are huge, a mammoth Arabic lexicon collected by the great medieval Arabic philologists and regularized by the European Arabic scholars is well known to comparative linguists as the one providing more semblable terms and true cognates with both closely and distantly related idioms than any other Semitic or Afrasian language. In the broad-scale lexical comparison, especially that involving distantly related languages with no contact record, cases of pair matching do occur throwing the etymologist into a dilemma: discard them as lookalikes or reserve them as randomly survived proto-language lexemes (proto-language reconstructions based on such cases are not convincing) counting on new comparative data to make them one day workable. The problem of similar cases is much clearer with the languages whose past contacts are well known or at least reasonably assumed, borrowing being a third and often most trustworthy interpretation.

The most thrilling and at the same time challenging scenario is when you come across similar cases in the languages whose contacts are not recorded but not impossible in principle. They are fraught with interesting and quite unexpected discoveries. Sometimes, a limited number of convincing examples of borrowing may highlight a so far unestablished (pre-)historic contact¹ or an unrevealed migration².

The present paper aims at presenting evidence for a few (in fact, 46) mostly isolated Eg.-Arab. lexical matches addressing that very scenario. Some of them, in my opinion, have no other explanation than borrowing from Egyptian into Arabic, a few others, on the contrary, from Arabic into Egyptian. There are still more similar cases which I would have never suspected of borrowing if not for the few unequivocal examples opening up the possibility of the formers' interpretation as borrowing, too, though the odds of common origin with random survival or looking alike unrelated lexemes, of course, remain – for such cases only.

Almost all Eg.-Arab. matches in question are quoted after the Hungarian linguist Gábor Takács, one of today's top specialists in ancient Egyptian and Afrasian comparative linguistics, who quotes them in the three published volumes of his *Etymological Dictionary of Egyptian* [4; 5; 6] and a study in comparative Afrasian phonology [7], all containing rich comparative material. Amid multiple trustworthy Egyptian-Semitic parallels (with an inevitable

¹ See Militarev [2] on the Akkadian-Egyptian matches in lexicon.

² See Militarev [3] on a reconstruction of a Tuareg migration to the Canary archipelago triggered by one highly peculiar word matching accountable for only by a Tuareg (proto-Ahaggar) borrowing into Canarian.



share of weak or erroneous ones) proposed by Takács himself³ and his honored predecessors such as F. von Calice, A. Ember, K. Sethe, W. F. Albright, K. Brockelmann, W. Vycichl, J. Vergote, C. T. Hodge and others, the isolated Arabic parallels to the Egyptian words do not strike as something extraordinary. A few dozens of them seem lost among thousands of cognates in other Semitic languages established by Takács and other authors and hundreds of “Canaanisms” in Egyptian (collected and analyzed by J. E. Hoch [9])⁴. I am unaware of any scholarly effort, including by Takács, to sort out the said parallels distinguishing between the inherited Afrasian lexemes randomly survived in Egyptian and Arabic and possible loanwords⁵.

A more thorough analysis of the Egyptian-Arabic parallels shows several doubtless cases of borrowing (both ways at that) and a still greater number of plausible cases which should have never be regarded as such if not for the very *possibility* of contact Egyptian-Arabic lexica confirmed by the hardly deniable instances. The latter ones point clearly to ethnic and cultural contacts of one and the same proto- and early Arabic speaking population directly ancestral, at least linguistically (and, presumably, biologically and culturally) to the speakers of Arabic known to us from the classical Arabic texts and lexicographic sources. Even more unexpected is the time span of these contacts: from the Old through Middle to New Kingdoms. In other words, acceptance of the above interpretation of the suggested comparisons amounts to two assertions: first, that the Urheimat of proto-Arabic speakers was within reach of Egypt; and, second, that the proto-Arabs were in close enough contact with Egypt throughout the course of its history. At this point, it is worth noting that according to my glottochronological calculations based on Sergei Starostin’s method in glottochronology [11; 12], proto-Arabic branched off what in my genealogical classification of Semitic is labeled Central Semitic in early 3rd millennium BCE. when its speakers presumably moved a few hundred km southward from the southern Levant which I regard as the most probable original homeland of proto-Central Semitic speakers.

The first assertion is not contrary to the biblical location of “the sons of Ishmael”, the ancestor of Arabs, whose “descendants settled...near the border of Egypt” (Gen. 25:18)⁶. According to Arab genealogical accounts, the first two of Ishmael’s twelve sons mentioned in Gen. 25:13 likely lived with their tribes in northwest Arabia [14, p. 344]. Another biblical mention is of “a caravan of

³ See my review [8] of *Etymological Dictionary of Egyptian*. Vol. III.

⁴ On the author’s attempt at their interpretation in connection with a Biblical narrative see [10].

⁵ That Takács himself did not admit direct borrowings between Egyptian and Arabic follows from his comparison made in [5, p. 269]: “NEG. *brg* “be rich” should be equated with Sem. **brg*: Arab. *barīḡa* ‘avoir des provisions abondantes’... isolated in Sem.” provided with NB: “Borrowing apparently excluded, unless we assume the existence of an unattested NWSem. cognate”.

⁶ All biblical quotations in this paper are from Zondervan NIV Study Bible [13].



Ishmaelites” (also called Midianites) “...on their way...down to Egypt” (Gen. 37: 25, 28) in the story of Joseph sold by his brothers. Still another reference which may be relevant to our subject is to narration of Moses who “fled from Pharaoh and went to live in Midian” (Ex. 2:15).

According to the Hebrew Bible, Midian, the ancestor of the Midianites, was a son of Abraham from Keturah (Qəṭūrā). There are several hypotheses about the location and ethno-linguistic affiliation of the Midianites. According to W. G. Dever, biblical Midian was in the “northwest Arabian Peninsula, on the east shore of the Gulf of Aqaba on the Red Sea” [15, p. 34]. There have been suggestions that ‘Midian’ was neither a toponym nor a tribe name, but referred to a confederation of tribes united by a common worship [16, p. 56; 17, p. 32] and that Midianites were a non-Semitic confederate group, one of Sea Peoples originally from the Aegean region [18].

According to another suggestion, in terminal Late Bronze and Early Iron Age the Midianites made offerings to Hathor, a major Egyptian goddess, in an Egyptian mining temple at Timna, which they transformed into a desert tent-shrine⁷ where a large number of Midianite votive vessels were discovered [20]. Anyway, while the cultural influence of Egypt seems quite plausible, the question of the origin of the Midianites still remains open.

I see a feasible opportunity of identifying the Midianites as Proto-Arabic speakers. However, as my competence is limited to comparative Afrasian linguistics and Semitic etymology, I leave this arguable question to archaeologists and historians and pass to the data which I’ve tried to arrange according to a degree of probability of borrowing – higher than chance coincidence or common origin – first from Eg. into Arab., then from Arab. into Eg., next when the direction is not clear. These cases are followed by those whose similarity can be interpreted either way as borrowing, lookalikes or common origin. Last come obscure or less probable cases still worth mentioning to make the picture complete.

The data:

I. Presumed Egyptian loanwords in Arabic

Eg. (PT) *ʔk* (< **ʔrk* or **yrk* <**rky*) ‘emporsteigen’ [21, II, p. 33], *mʔk.t* (<**m-rk-t*) ‘die Leiter’ [21, II, p. 33] – Arab. *rky* ‘to ascend (a stair or a ladder)’, *mark-at-* ‘a series of steps or stairs, a ladder’ [6, p. 108] • Lookalike and common origin unlikely⁸, rather an Egyptism in Arabic than vice versa, the striking part of it being the borrowing of both verb and deverbal noun in *m*-⁹.

⁷ There is even an opinion that this tent-shrine is a close parallel to the biblical Tabernacle [19, p. 118].

⁸ There is also E. Cush.: Oromo *rika* ‘to climb (a ladder)’, *rikaa* ‘ladder’ [22]. The meaning is not likely for a PAA level, and the Oromo term may well be an Arabism, cf. Gragg’s admission of Oromo borrowing from Arabic [22, p. XXII].

⁹ Cf. a partly similar phenomenon in #21: Eg. *nfr.w* and *mnf.t* vs. Arab. *nafar-* and *munaffir-* and #27: Eg. *nph.(w)* and *mnph.t* vs. Arab. *ʔinfah-at-* and *minfah-at-*.



(2) Eg. (PT) *ʕnwd.t* (possibly < **ʕlwd-t* < **ʕdwl-t*¹⁰) ‘Barke (des Salbengottes)’ [21, II, p. 25] – Arab. *ʕadawliyy-at-* ‘certain ships or boats’ (*ʕadawl*^{an} ‘seaman’, *ʕadawl-* ‘a man who used to construct ships or boats’ [23, p. 1075], *ʕadawliyy-* ‘marin, navigateur’, *ʕadawliyy-at-* ‘embarcations, vaisseaux particuliers au pays de Bahrein’ [24, 2, p. 192]) • The Arab. noun is isolated in Sem. and not derived from the verb *ʕadala* whose main meaning is ‘to be just, to give an equal share’, etc. A very likely candidate for a metathetic loan from Egyptian.

(3) Eg. (OK) *għs* ‘gazelle’ – Arab. *ʒaħš-* (< **gaħš-*) rarely ‘gazelle’ (in some lexicographical works), usually ‘Wildesel- Füllen’ [4, p. 202] • The Eg. word is feasibly derived, with the *-ħ-* extension (likely originally prefixed, then, for some reason, underwent metathesis), from another OK zoonym *gsʕ* (< **gsʕ*, with *ʕ* probably rendering *-a-* of the first syllable, i.e. [gas]) ‘k. of antelope’ from AA **ga(w)s-* id. (Chad. W.: Ngizim *gas-ka*, E.: Somrai *gawsa*, Ndam *gōs*; Cush. S.: Iraqw *gagəs*). The lack of Sem. etymology for Arab. *ʒaħš-* suggests its borrowing from Eg. rather than vice versa.

(4) Eg. (OK) *bħz* ‘calf’ – Arab. *baħzaž-* (< **baħzag-*) ‘calf, veau, petit d’oryx’ [4, p. 148–149] • This is a most weird case, the “odd” Arab. *-g* labeled by Takács a complement, though there is no such “complement” or, rather, root extension either in Sem. or other AA branches¹¹. Anyway, the Arab. zoonym is very likely an Eg. loanword with an enigmatic *-g*, perhaps of some expressive character, attached to the triconsonantal root.

(5) Eg. (NK) *brg* ‘to be rich’ – Arab. *bariža* ‘avoir des provisions abondantes’ [5, p. 269]; the Arab. verb is isolated in Sem. [26, p. 81] • In spite of Takács’ rejection of this comparison (see footnote 5 above), a very likely borrowing from Eg. into Arab.

(6) Eg. (OK) *ʕwʕy* ‘stehlen’ [21, 1, p. 171] – Arab. *ʕyr* ‘commettre des ravages, enlever, emporter, faire main basse sur le bien des autres (se dit d’un homme)’ [24, 2, p. 418] • The Arabic verb, isolated in Semitic, may have been borrowed from the Eg. verb which has an alternative regular correspondence, a bit less convincing semantically, in Semitic [7, fn. 246]: Arab. *ɣwr* ‘to raid’, Hrs. *šewyor*, Jib. *ɣbér* ‘to raid’ (the MSA verbs can be Arabisms as well).

(7) Eg. (PT) *šzp* ‘to receive, take, accept’ – Arab. *šadafa* ‘to obtain, get’ [4, p. 185] • The Arab. verb isolated in Sem. and having not a single derivative at that [24, I, p. 1208] is a tenable candidate for a borrowed Egyptism.

(8) Eg. (OK) *nḏ* ‘to confer (office), appoint (so. as)’ – Arab. *nšš* ‘to appoint’ [4, p. 128] • Several opportunities of the Eg. verb’s reading¹² notwithstanding, the highly distinctive meaning of both verbs makes it possible to read the Eg.

¹⁰ The metathesis might be due to nearly complete incompatibility of *f* and *d* in Eg. roots in R₁ and R₂ position.

¹¹ See: [25].

¹² Besides Eg. *n* (that can correspond to AA **n* or **l*), *d* can render palatalized **g* (> *ž*) or can continue three AA “emphatic” sibilant affricates (**ç*, **č*, **ĉ*).



nd with the help of Arab. *nṣṣ*, i.e. as **nṣṣ*. The highly specific meaning of both verbs anachronous for Proto-AA level plus lack of Semitic cognates of the Arabic verb suggest the Eg. loan in Arabic.

(9) Eg. (old) *ḥfn* ‘100,000’ – Arab. *ḥafala* ‘reichlich vorhanden sein, reichlich fließen’, *ḥafl-* ‘crowd, multitude’, *ḥafil-* ‘zahlreich’ [4, p. 152] • The old Eg. term for one hundred thousand may read *ḥfl*; this reading seems to be confirmed by the Arab. match to be logically considered a well-adapted (several derivatives, a denominal verb) loan from Eg. **ḥfl*.

(10) Eg. (old, MK, NK) *mny* ‘landen’ [21, II, p. 73], (NK) *mny.w.t* ‘Hafen’ [21, II, p. 74], (late) *mnw* ‘Schiff’ [21, II, p. 72] – Arab. *mīn-at-*, *mīnāʔ-* ‘rade, port’ [24] (quoted with no comments in [6, p. 249] in the same entry as Eg. (PT) *mny* ‘sterben’)¹³. The similarity to the Arab. parallel is called “misleading” and “due to pure chance” ... because “the Ar. term is traditionally (BK) derived from Arab. *wny* ‘abandonner’” while M. Lubetsky’s explanation of Arab. *ʔal-mīnāʔ-*... “ultimately from Eg. *mny* (!)” is called baseless [6, p. 252] • This reasoning inexplicable on part of such a professional as Takács (with all these epithets like “misleading” and “baseless” and appealing to “tradition” deriving ‘port, harbor’ from ‘abandon’ – what I call “mythetymology”) does not hold water. This is a complicated case, in fact, probably somehow (noun of place with *m*-prefixed?)¹⁴ related to another Eg.-Sem. term, either inherited from PAA (see [1, #3808] or borrowed, rather from Eg. into Sem. than vice versa: Eg. (PT) *inw.t* ‘Fähre’ [21, I, p. 92] (cf. also OK *in* ‘cordage of ship’ [34, p. 23]) vs. Sem.: Ugr. *any(t)* ‘ship’, Hbr. *ʔānī* ‘ships, fleet’. In any case, in view of all Eg.-Arab. parallels quoted above a chance coincidence of Eg. *mny* ‘to moor, land’ and Arab. *mīn-at-*, *mīnāʔ-* ‘landing-place’ seems extremely unlikely, Egyptism in Arab. more feasible than vice versa.

(11) Eg. (OK) *šdy* ‘to read (aloud), recite’ – Arab. *šdw* ‘to recite’ [4, p. 242] • Acc. to [24, 1, p. 1206], ‘chanter, fredonner une chanson en vers’ while another meaning of *šadā* (*šdw*) is ‘mener, faire marcher devant soi (les chameaux, etc.)’, the two possibly related. The specific meanings of the Eg. and Arab. verbs are against chance coincidence. From the general cultural perspective, and considering isolation of the Arab. verb in Sem., Egyptism in Arabic appears more probable than vice versa.

(12) Eg. (OK) *p3k.t* ‘fine linen’ – Arab. *farq-* ‘flax, linen’ [5, p. 401] • Although Takács notes that A. Ember and W. Vycichl are probably wrong in equating these two nouns, the comparison, if 3 renders *r*, is impeccable, the Eg. noun likely borrowed into Arab.

¹³ If ‘to die’ is actually a euphemism from ‘to moor, land’, its similarity with Arab. *maniyy-at-* and *man^{an}* ‘mort, trépas’ (isolated in the entry for *mny* in [24]) is best explained as another Eg. borrowing in Arab.

¹⁴ Cf. also Eg. (hapax) *mn.t* ‘das West-Schiff’, ‘barque’, ‘k. of boat’, *mn.w* ‘Art Schiff’ and ‘une type d’embarcation’ (!) [6, p. 233] vs. Sem.: Syr. *māʔenā* ‘navis’ [27].



(13) Eg. (OK) *w'hy* (< **wrhy*) 'überschwemmt sein, überfluss haben' – Arab. *wariha* 'wässrig sein', *wariḥ-at-* 'feuchter Boden', *wariḥ-at-* 'upper grünendes Land' [4, p. 158] • An isolated triconsonantal Arabic root is more likely an Egyptism (in which the final *-y* may convey *-i-* before the previous consonant allowing for the reading [*wVriḥ*]) than vice versa.

(14) Eg. (NK) *kfʿ* (likely < **kfl*) 'hinder-parts, bottom', (Med.) 'hinder-parts (of bird), bottom (of jar), base (of abscess)' – Arab. *kafal-* 'hind parts, posteriors'¹⁵ [4, p. 66, 118–119] • In view of neither Sem. nor AA cognates available, very likely a contact Eg.-Arab. anatomic term with a triconsonantal root; the direction of borrowing is hard to determine, but a wider scope of meanings rather suggests the Eg. noun's priority over the Arab. one.

(15) Eg. (Med.) *kʿs*, *kys* (possibly < **kls*) 'to vomit, sich erbrechen' – Arab. *kalasa* 'to vomit, spit' [4, p. 212–213] • If the Eg. graphic variants stand for **kls*, the Arab. triconsonantal verb with no Sem. cognates at hand is a tenable candidate for an Eg. loanword, though the reason why a verb with such a meaning should be borrowed remains unclear.

(16) Eg. (CT) *mʿr* 'anointed one (of wig)' – Arab. *marafa* 'oindre abondamment d'huile (la tête, les cheveux)' [6, p. 184] • In spite of a metathesis, obviously a contact rather than inherited term or a lookalike in view of a highly specific common meaning; the direction of borrowing is not clear but, by general considerations of "cultural influence", is rather from Eg. into Arab. than vice versa.

(17) Eg. (PT) *hzʿ* 'grimmig, wild (vom Auge i. a.)', (late) *hʿzr-hʿr* 'fierce of face' – Arab. *hʿzr* 'avoir un air sévère, austère', *hāzīr-* 'sévère, austère (air, visage)' [7, p. 69] • A striking formal and semantic affinity of the two triconsonantal roots is hardly accidental; the direction of borrowing is not clear but, by general considerations of "cultural influence", is rather from Eg. into Arab. than vice versa.

(18) Eg. (OK) *hzʿ* (possibly < **hʿzr*) 'Schleim; Teig', 'viscous fluid', (MK) 'milk; mucus; dough' – Arab. *hʿzr* 'to become sour, bitter', *hāzīr-* 'sour, tart, bitter (gen. milk or wine); (sour smelling) barley flour' [7, fn. 328] • Looks like a broader meaning 'viscous fluid' is primary having evolved in Eg. into 'dough' and '(sour?) milk', in which meanings borrowed into Arab.

(19) Eg. (MK) *šnʿ* 'to turn back, repulse, repel' [34, p. 269] – Arab. *šnʿ* 'trouver villain, hideux, mépriser qqn'. Comp. in [7, fn. 275] also to arguable W. Chad. forms • In view of possible semantic connection between the two verbs, either a common AA verb **ʿšnʿ* or **ʿšnʿ* randomly preserved in both Eg. and Arab.¹⁶ or a contact term – the Eg. verb with its more general meaning rather borrowed into Arabic than vice versa.

¹⁵ Acc. to [26, p. 1262], 'derrière, fesse; croupe d'une monture'.

¹⁶ Cf. what can be a variant Sem. root: **ʿšnʿ* (< AA **ʿšnʿ*) 'to hate'.



(20) Eg. (NK) *km*ʼ ‘Wurfholz’ ‘throw-stick’, deverbal noun from (OK) *km*ʼ ‘werfen’, ‘to throw’ – Arab. *kmr* ‘mit einem Würfel spielen’ (‘jouer à un jeu de hasard’ [24, 2, p. 811]). Comp. in [7, fn. 374] adding W. Chad.: Bokkos *kamloŋ* ‘Jagdwurfstock’ • If the Eg. root conveys **kmr*¹⁷ while the Arab. term actually implies casting lots or a similar game¹⁸, it looks like an attractive case of borrowing from Eg.

II. Presumed Arabic loanwords in Egyptian

(21) Eg. (MK) *mnf.t* ‘trained soldiers, assault troops, infantry, etc.’ with the noun forming prefix *m-* related to MK pl. *nfr.w* ‘young men of army, recruits, elite troops’ – Arab. *nafar-* ‘homme, individu; simple soldat’ [6, p. 288–289] • Full coincidence of words with identical triconsonantal roots and meaning can hardly be haphazard. The meaning ‘soldier’ (in Eg. and Arab. only) precludes its common AA origin as anachronous while the meaning ‘man, person’ in Arab. *nafar-*, *nafr-* is a common semantic shift from ‘soldier’. As for its origin, see in [23, p. 2824–2825]: *nafir* ‘a people hastening to war’ from the verb *nafara* ‘go to war, to fight’, *munaffir-* ‘one who encounters people with roughness and violence’; and in [24, p. 1309]: *nafr-* ‘petite troupe d’hommes’ and ‘victoire, action de mettre en déroute’, *nafara* ‘mettre quelqu’un en fuite, en déroute; fuir et se dispenser (se dit d’une troupe d’hommes); s’enfuir, se sauver (se dit d’une gazelle); ê. peureux au point de s’enfuir au moindre bruit (se dit des bestiaux)’. Unless these two meanings of *nafara*, one referring to people and military action, the other to animals, are brought together by folk etymology – what seems unlikely – the Arab. verb has a robust Sem. etymology (in [6, p. 288] only cases of the Arab. term for ‘person’ borrowed into Tgr. and Modern Aram. are mentioned): Ugr. *npr* ‘to fly, start to fly; to escape, leave’ [29, p. 635]; Syr. *nəpar* ‘consternatus fugit (equus); abhorruit’ [27, p. 441a]; Tgr. *nāfārā* ‘fly, run away’ [30, p. 389] – all from Common Sem. **npr* ‘to run, fly away’¹⁹. The semantic evolution from common Sem. and within Arab. appears quite smooth and coherent: to fly/run away > turn to flight > those who turn to flight, outfight, go to fight/war (and win a victory) > warriors (soldiers). Will it be then far-fetched to assume that Eg. *nfr.w* having no “inner” etymology was borrowed from the Arab. deverbal noun with the meaning ‘those who turn the enemy to flight, win a victory’? Was the form *mnf.t* also borrowed from an Arab. participial form in *m-* or derived from *nfr* by means of the Eg. denominal noun forming *m-* ‘prefix’?

¹⁷ In which case the Bokkos parallel is questionable (-l is not <*-r).

¹⁸ I could not find in any Arab. dictionary a mention of ‘chuck luck’ which would justify the comparison with ‘throwing’ and ‘throw-stick’ in Eg.: all the descriptions address any hazard game.

¹⁹ The Sem. verb is eventually a derived form with the n- prefix from AA **pir-* ‘to fly’ [1, #692].



This challenging assumption made (with no other thinkable explanation within sight, though), it may have unexpected implications for the Middle Kingdom military history posing a question to the Egyptologists: are there any hints in the Egyptian sources of some non-Egyptian fighting force in the MK Egyptian army potentially identifiable with the early/proto-Arabic (Midianite?) warriors (cf. the meaning 'elite, assault troops')?

(22) Eg. (OK) *mḥ.w* 'Unterägypten', *mḥ.wt* > (MK) *mḥ.yt* 'norther accompanied by much cloud and heavy rain' > (Dem.) *mḥ.t.t* 'Nordwind' – Arab. *maḥw-at-* 'vent du nord; pluit' [6, p. 476–478] with the comment "may, of course, be due to pure chance as well as due to cognancy" [6, p. 478]; there is also a reference to [31, #1714] affiliating the Arab. word [24, 2, p. 1071] with Akk. *meḥû* 'storm', which is quite a probable etymology. Anyway, the Akk.-Arab. **maḥw-* 'storm, rainy wind' vs. Eg. *mḥ.wt* id. without available cognates in other AA branches may be an inherited AA term or another Arabism in Eg. – if the Akk.-Arab. term is derived from Sem. **mḥw* 'effacer, anéantir' [30, p. 337], which is well possible • Of course, the latter suggestion would be worthless if not for the whole series of presumed Eg.-Arab. contact terms.

(23) Eg. (MK) *ʕh.w* (likely < **ʕh-w*) 'misery, trouble, pain, suffering, sorrow' – Arab. *ʔahh-at-* 'Traurigkeit, Schmerz' [4, p. 68] • In [26, p. 10] Arab. *ʔahh-at-* 'tristesse, affliction' is derived from *ʔah*, *ʔahā* 'alas!' of common Sem. origin; there seems to be no other Sem. language in which a noun would have derived from this obviously descriptive interjection. Unless the Eg. noun was derived from a similar unrecorded Eg. interjection, the noun *ʕh.w* is a nice candidate for borrowing from Arab.

(24) Eg. (CT) *iny* 'to delay, hold oneself aloof (from)' – Arab. *ʔaniya* 'to hesitate, come late', II 'procrastinate, delay' [4, p. 82] • Acc. to [24, 1, p. 64], Arab. *ʔanā* 'retarder quelqu'un', *ʔaniya* 'tarder, ê. en retard' is related to *ʔan^{um}* 'temps'²⁰ which is quite reasonable. Unless a lookalike (one "hard" radical only), a good candidate for borrowing from Arab.

(25) Eg. (MK) *nqʕ* (possibly < **ngr*) 'to parch with thirst, ersticken, verdursten' – Arab. *nažara* (var. *mažara*) 'to be thirsty' [4, p. 56]. • The two variants in Arab.: 1) *nažara* (< **ngr*) 'être très chaud, brûlant de chaleur (se dit d'un jour d'été); ê. pris d'un violent accès de soif (se dit des hommes et des animaux)', *nāžir-* 'chaude, brûlant, d'été' [24, 2, p. 1202–1203] and 2) *mažara* (< **mgr*) 'avoir soif (se dit d'un homme)' [24, 2, p. 1064] are likely "triconsonantized" derivatives with two different fossilized prefixes **n-* and **m-* (cf. also Arab. *ʔžr* < **ʔgr* 'make/burn bricks' and Gurage **mag'ara* 'burn') from Sem. and AA **gir-* 'fire, burn': Sem.: Akk. *giru*, *girru* 'fire, deity of fire', Arab. *žayir-* 'feu, grand chaleur dans le corps'; Eg. (Gr.) *ḡr* (< **gr*) 'fire'; Chad. **ḡVr-* 'to flame' [32, #222]; Cush. N.: Beja *gur* 'kochen, braten, rösten', E. **gir-*

²⁰ of common AA origin: E. Cush.: Oromo *yoowana* '(this) time', Sidamo, Darasa *yanna*, Burji *awun-čo* 'time', etc. (AADB, #1554)



‘fire’ [1, #1201]. Anyway, the affinity of Eg. *ndʿ* ‘to parch with thirst’ and Arab. *nažara* ‘to be thirsty’ is noteworthy.

III. Presumed loanword with an unclear direction of borrowing

(26) Eg. (late) *ħmʿg* (< **ħmlg*) ‘umschliessen, einwickeln, unwickeln’ – Arab. *ħamlaža* ‘drehen (einen Strick)’²¹ [4, p. 65] • A complete coincidence of the quadriconsonantal (!) roots with identical meanings leaves no doubt we are dealing with borrowing; the direction is not clear.

(27) Eg. (Med.) *nph.(w)* ‘Leistengegend, Euter der Kuh’, ‘rear parts, udder’, (late NK) *mnpħ.t* ‘Brust’, (GR) ‘Euter der Kuh’ – Arab. *ʔinfah-at-*, *ʔinfihh-at-* ‘ventricule d’un agneau ou d’un chevreau’ [24, II, p. 1306], *ʔinfah-at-*, *ʔinfihh-at-*, *minfah-at-* (and *binfah-at-*) ‘the rennet or rennet-bag of a kid or lamb’ [23, p. 2821; 6, p. 287] • In spite of a meaning difference, the compared pastoralist terms, especially Eg. *mnpħ.t* vs. Arab. *minfah-at-* do not look haphazard; direction of the presumed borrowing is not clear.

(28) Eg. (MK) *ħdb* ‘to kill’ – Arab. *ħadaba* ‘to strike, wound (with sword), slay, bite (snake)’ [4, p. 175] • In view of neither Sem. nor AA cognates available, very likely a contact triconsonantal Eg.-Arab. verb; the direction of borrowing is not clear.

(29) Eg. (MK) *štm* ‘verleumden’, ‘to be quarrelsome’ – Arab. *šatama* ‘(be) schimpfen’ [4, p. 208] • In [24, 1, p. 1190] Arab *šatama* is translated as ‘insulter, injurier’; in the absence of Sem. cognates, very likely a contact triconsonantal Eg.-Arab. verb; the direction of borrowing is not clear.

(30) Eg. (PT) *ħʿ* (likely < **ħlf*) ‘to throw, strike down, cast off, abandon’ – Arab. *ħaluša* ‘to cast off’ [4, p. 65] • Here is a more detailed array of meanings quoted for Arab. *ħlf* in [26, p. 991]: ‘ôter; ôter ses habits; répudier une épouse avec déshonement; laisser tout honte, vivre à sa fantasia’, supplied with a cognate (or borrowing into or from?) in ESA: Qatabanian *š-ħlf* ‘renoncer à’. Because of an infrequent combination of *ħ* and *ʿ* in both roots and rather special array of meanings, a very likely contact term; the direction of borrowing is not clear.

IV. Cases of similarity to be interpreted either way as borrowing, lookalikes or common origin

(31) Eg. (OK) *tz* (< **kz*) ‘sandbank, trockene Stelle’ – Arab. *kazz-* ‘trocken, vertrocken, zähe’ [4, p. 186] • The two roots’ similarity may be due to either chance coincidence (note their biconsonantism and very common little-specified meaning ‘dry’) or to a non-detected common AA root, or present another case of contact lexicon.

²¹ In: [26, p. 881], *ħamlaža* ‘tresser fortement (une corde)’.



(32) Eg. (PT) *tz* (<*kz) ‘to tie (knot), (re)join, knit together’ – Arab. *kwz* ‘to unite, gather, join’, *kzz* ‘zusammenziehen’ [4, p. 186] • Either a common AA verb randomly preserved in both Eg. and Arab. (not yet fished out in other AA branches) or a contact term with an unclear direction of borrowing.

(33) Eg. (PT) *dp.w* ‘rudder’, *dp.t* ‘ship’ – Arab. *daff-at-* ‘side, board, rudder, oar’ (and pB. Hbr. *dap* ‘board’) [4, p. 243] • An extremely interesting case. The Arab. noun has a solid Sem. etymology: Akk. (SB, NB) *dappu* (*dabbu*, *adappu*) ‘(wooden) board, (metal) plate’ [33, d, p. 106]²²; Aram.: JP, Syr. *dappā*, Mand. *dupa* [26, p. 300], Gz. *dafdafa* ‘cover with boards’ [30, p. 124]. Comparing Eg. *dp.w* and Arab. *daff-at-*, the options are: a) both Eg. and Sem. roots continue AA **dap-* ‘board’ the meaning shift to ‘rudder’ occurred in Eg. and Arab. independently, b) the Eg. ‘rudder’ was borrowed from Proto-Sem. ‘board’ undergoing a meaning shift to ‘rudder’ then borrowed into Arab. with the same meaning, c) the Eg. ‘rudder’ was borrowed from Arab. in which the meaning had “seamlessly” evolved from common Sem. ‘board’.

(34) Eg. (MK) *hzy* ‘(to be) weak, feeble, humble, mean (of conduct), vile’ – Arab. *haziya* ‘to fall into disgrace’, etc., *hazy-at-* ‘disgrace, misfortune’, *hazin-* ‘abased, contemptible’ [4, p. 177] • This is a case of incompleteness of data (fortunately, rare with Takács). The Arab. verb has a reliable Sem. etymology²³, which rules out a possibility of the Eg. loanword in Arab.; in this particular case, a common inherited Eg.-Sem. verb appears most likely, but an Arabism in Eg. is not to rule out.

(35) Eg. (OK) *m’f* (if < *mr’f*) ‘a duck’ – Arab. *murfat-* ‘sorte d’oiseau de la famille des gallinacés’ [6, p. 53] • An Arabism in Eg. if Arab. ‘k. of bird’ is a transfer of meaning from *murfat-* ‘graisse’ [24, p. 1093] < Sem. **mirfay-* ‘pasture’ < **r’f* ‘to herd, feed (flock)’ [1, #671].

(36) Eg. (19th Dyn.) *d’f* (possibly < **č’f*) ‘wüst liegen’ – Arab. *dyf* ‘to perish, come to naught, pass away, become lost’ [23, p. 1812], Mhr. *zawya* ‘to get lost’, Hrs. *zāye’f* ‘something thrown away’, Jib. *zēf* ‘to become thin, go to waste, get lost (all < **čy’f*)’. Comp. in [7, fn. 288] • Low frequency of the combination *š/č* (if rendered by *d* in the Eg. word) and *f* speaks against a lookalike; if a borrowing, rather an Arabism in Eg. than vice versa. Otherwise, if the arguable S. Cush. parallels referred to [7, fn. 288] are valid, a common AA root.

(37) Eg. (MK) *fd* (possibly < **fč*) ‘(Fleisch) zerhacken, (Feinde) zerstückeln’ – Arab. *fdw* ‘dépécer (un mouton égorgé, etc.), séparer par membres’ [7, p. 63] • Low frequency of the combination *f* and *š/č* (if so in the Eg. word) plus a rather focused meaning speak against both a lookalike and a common AA verb; if a contact term, direction of borrowing is unclear.

²² A loan from Sum. DIB ‘board of a door’ or DUB ‘tablet’ is considered possible which is less likely than an Akkadism in Sum. in view of Sem. cognates.

²³ Akk. *ħazū* ‘s’opposer’, Syr. *ħazā* ‘faire honte à quelqu’un en le contredisant’, Jib. *ħaze* ‘abaisser, humilier’, Soq. *ħozi* ‘refuser’, etc. [26, p. 974]. All < Sem. **ħzy*.



(38) Eg. (18th Dyn.) *ʔfd* ‘to flee’ – Arab. *ʔfd* ‘se dépêcher’ (cf. *ʔdd* ‘courir (un homme)’ [7, p. 65] • The Arab. verb fits both *ʔfd* and Eg. (18 Dyn.) *ʔpd* ‘herbeieilen’ (‘to hurry up’). The correlation if any between the three verbs is unclear.

(39) Eg. (MK) *wzf* ‘to be slack, sluggish’ – Arab. *zwf* ‘se traîner, marcher comme un malade’ [7, p. 65]: *wzf* < **zwf* (acc. to law of Belova)²⁴ • With not a full coincidence in meaning and no other Sem. or AA cognates at hand, the comparison may be either a lookalike or, less likely, a borrowing in either direction.

(40) Eg. (OK) *wdf* ‘zögern’, ‘delay’, ‘tardily’ (looks like a variant root of *wzf* in #39) – Arab. *dff* ‘marcher lentement’, ‘langsam gehen’ [7, p. 65] • The comparison may be either a lookalike or, less likely, a borrowing in either direction.

(41) Eg. (OK) *ḥr* ‘fallen’ – Arab. *ḥrr* ‘tomber en bas’ [7, p. 68]. • The comparison may be a lookalike or a borrowing in either direction.

(42) Eg. (MK) *zhm* ‘to be hasty, impetuous’ – Arab. *zhm* ‘repousser qqn. par un coup violent’, ‘heftig sein’ [7, p. 71]. • The comparison with a full coincidence in the triconsonantal roots including *z* and *ḥ*, both of rather low frequency, on the one hand, and not exactly similar meanings, on the other, may be either a lookalike or a borrowing in either direction.

V. Obscure or less feasible cases

(43) Eg. (old) *kʔkʔ* (<**krkr*) ‘Flüssschiff (Art)’ [21, V, p. 14], (NK) *ḳrr* ‘Art Schiff’ [21, V, p. 61] – Arab *ḳurḳūr*- ‘vaisseau long et grand’ [24, 2, p. 523] • Hardly a lookalike, but in view of Syr. *ḳarḳūrā* ‘navicula’ [27, p. 701b] (‘a light boat, ship’s boat’) and Greek *kérkouros*, a ship of Cypriotes quoted by Herodotus [28, p. 89] the succession of presumed borrowing of the Eg. term is obscure.

(44) Eg. (PT) *sšd* (caus. of *šd*) ‘to put a fillet on’, (NK) *šd* ‘Kopfbinde’ – Arab. *šdd* ‘to bind’ [4, p. 242] • The more specialized meaning of Arab. *šdd* is ‘serrer, lier fortement (p. ex. un paquet, les bagages, la charge sur une bête de somme’ [24, 1, p. 1203]; it has a parallel in Mhr. and Hrs. *šādēd* ‘camel girth’ [35, p. 392]: an Arabism? The connection between the Eg. and Arab. verbs is plausible but not clear.

(45) Eg. (PT) *zmʔ* ‘vereinigen’ – Arab. *zml* ‘sich anschliessen an jemanden, vereinigen, etc.’, *zamīl*- ‘Kamerade’ [4, p. 377–378] • Since the primary meaning of the Arab. root with its many derivatives and cognates (or loans from Arab. – see: [26, p. 747–748]) can be surmised as ‘to fit out a mount or pack animal for a (joint) trip’ (cf., for example, *ziml*- ‘qui est en croup, qui monte une monture derrière un autre’ [24, 1, p. 1013]), one of the derived

²⁴ On this rule by the remarkable Moscow linguist Anna G. Belova explaining many cases of metathetic correlation of radicals see [4, p. 394].



meanings being ‘to tie, connect, collect’, borrowing from Eg. looks unlikely. A broad meaning ‘to unite’ and the Auslaut β in the Eg. word capable of rendering any of the three different phonemes (β , r and l) make the comparison not quite reliable.

Abbreviations

AA – Afrasian	Med. – medical texts
AADB – Afrasian etymological database	Mhr. – Mehri
Akk. – Akkadian	MK – Middle Kingdom
Arab. – Arabic	MSA – Modern South Arabian
Aram. – Aramaic	N. – North
Chad. – Chadic	NB – Neo-Babylonian
CT – Coffin Texts	NK – New Kingdom
Cush. – Cushitic	OK – Old Kingdom
Dem. – Demotic	pB. – post-Biblical
Dyn. – Dynasty	PT – Pyramid Texts
E. – East	S. – South
Eg. – Egyptian	SB – Standard Babylonian
ESA – Epigraphic South Arabian	Sem. – Semitic
Gr. – Greek	Soq. – Soqotri
Gz. – Geez	Sum. – Sumerian
Hbr. – Hebrew	Syr. – Syrian Aramaic
Hrs. – Harsusi	Tgr. – Tigre
Jib. – Jibbali	Ugr. – Ugaritic
Mand. – Mandaic Aramaic	W. – West.

References

1. Militarev A. Ju., Stolbova O.V. *Etymological Database of Afrasian languages* (AADB). Available at: <http://starling.rinet.ru>.
2. Militarev A. Akkadian-Egyptian matches in lexicon. In: Miller C. L. (ed.). *Papers on Semitic and Afroasiatic Linguistics in Honor of Gene B. Gragg*. Chicago: The Oriental Institute; 2006, pp. 139–145. Available at: <https://starling.rinet.ru>.
3. Militarev A. Yu. Some implications of etymology and lexical reconstruction for the history and pre-history of the Near Eastern / North African / Mediterranean areal. *Vestnik yazykovogo rodstva = Journal of Language Relationship*. 2019;(3):246–262. (In Russ.) Available at: [https://jolr.ru/files/\(272\)jlr2019-17-3-4\(246-262\).pdf](https://jolr.ru/files/(272)jlr2019-17-3-4(246-262).pdf).
4. Takács G. *Etymological Dictionary of Egyptian*. Leiden: Brill; 1999. Vol. 1.
5. Takács G. *Etymological Dictionary of Egyptian*. Leiden: Brill; 2001. Vol. 2.
6. Takács G. *Etymological Dictionary of Egyptian*. Leiden: Brill; 2008. Vol. 3.
7. Takács G. *Studies in Afro-Asiatic Comparative Phonology: Consonants*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag; 2011.
8. Militarev A. Ju. A. G. Takacs. Etymological Dictionary of Egyptian. III. In: *Eastern, Old Testament, and Semitic studies; Orientalia et Classica, Papers of the Institute of Oriental and Classical Studies*. Winona Lake: Eisenbrauns; 2012, pp. 593–610.



9. Hoch J. E. *Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period*. Princeton: Princeton University Press; 1996. Available at: <https://archive.org/details/jamese.hochsemiticwordsinegyptiantextsofzlib.orgsemiticwordsinegyptiantextsofthe/mode/2up>

10. Militarev A. Yu. 'Non-mainstream' considerations by a comparative Semitist about the biblical narrative of the Israelites in Egypt. (In Russ.) Available at: https://www.researchgate.net/publication/326156890_Izraelity-v-Egipte

11. Starostin S. Comparative-historical linguistics and lexicostatistics. In: Renfrew C., McMahon A., Trask L. (eds). *Time Depth in Historical Linguistics*. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research; 2000, pp. 233–259.

12. Starostin S. A. Comparative-historical linguistics and lexicostatistics. In: *Linguistic reconstruction and prehistory of the Orient*. Moscow: Nauka; 1984. Part 1, pp. 3–39. (In Russ.)

13. *Zondervan NIV Study Bible*. Grand Rapids: Zondervan; 2002.

14. Shahid I. *Byzantium and the Arabs in the 5th century*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks; 1989.

15. Dever W. G. *Who Were the Early Israelites and Where Did They Come From?* Grand Rapids: Eerdmans; 2003.

16. Haupt P. Midian und Sinai. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. 1909;63:506–530. Available at: <http://menadoc.bibliothek.uni-halle.de/dmg/periodical/titleinfo/63945>

17. Dumbrell W. J. Midian: A Land or a League? *Vetus Testamentum*. 1975;25(2):323–337.

18. Mendenhall G. The Incident at Beth Baal Peor. In: Mendenhall G. *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition*. Baltimore: John Hopkins; 1973, pp. 105–121.

19. Homan M. M. *To Your Tents, O Israel! The Terminology, Function, Form, and Symbolism of the Tents in the Bible and the Ancient Near East*. Brill; 2002.

20. Rothenberg B. *Timna: Valley of the Biblical Copper Mines*. London: Thames and Hudson; 1972.

21. Erman A., Grapow H. *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*. VI Bds. Berlin: Akademie; 1937–1971.

22. Gragg G. B. *Oromo Dictionary*. East Lansing: Michigan State University; 1982.

23. Lane E. W. *An Arabic-English Lexicon*. London & Edinburgh: Williams and Norgate; 1863–1893. Vol. 1–8.

24. Biberstein-Kazimirski A. de. *Dictionnaire arabe-français*. Paris: Maissonneuve & Co.; 1860. Available at: <https://archive.org/details/dictionnaireara01goog/page/n10/mode/2up>

25. Militarev A. Root extension and root formation in Semitic and Afrasian. *Aula Orientalis*. 23/1–2. Barcelona; 2005;23(1-2);83–129. Available at: <https://archive.org/details/MilitarevRootExtensionAndRootFormationInSemiticAndAfrasian/mode/2up>

26. Cohen D., de Bron F., Lonnet A. *Dictionnaire des racines sémitique*. Paris: Mouton; Paris: Louvain; 1970–2012.

27. Brockelmann C. *Lexicon Syriacum*. Halle: Max Niemeyer; 1928.

28. Vycichl W. *Dictionnaire étymologique de la langue copte*. Leuven: Peeters; 1983.



29. Olmo Lete G., Sanmartín J. A. *Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition*. Leiden, Boston: Brill; 2003. Available at: <https://b-ok.cc/book/2662765/ef0d4a>

30. Leslau W. *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic)*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz; 1987. Available at: <https://b-ok.cc/book/872927/fe2355>

31. Diakonoff I. M., Kogan L. E. *Addenda et Corrigenda to "Hamito-Semitic Etymological Dictionary" by V. Orel and O. Stolbova. A Review Article*. St. Petersburg: MS; 1995.

32. Stolbova O. V. *Chadic Etymological Dictionary*. Moscow: Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences; 2016.

33. Roth M. T. (ed.). *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Glückstadt: J. J. Augustin; 1957–2010. Available at: <https://oi.uchicago.edu/research/publications/assyrian-dictionary-oriental-institute-university-chicago-cad>

34. Faulkner R. O. *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*. Oxford: Griffith Institute; 1962.

35. Johnstone T. M. *Mehri Lexicon and English-Mehri Word-List*. London: University of London; 1987.

Информация об авторе

Александр Юрьевич Милитарёв, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, г. Москва, Российская Федерация.

Information about the author

Alexander Yu. Militarev, Ph. D. habil (Philol.), Professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 19 июня 2020 г.
Одобрена рецензентами: 6 июля 2020 г.
Принята к публикации: 8 июля 2020 г.

Article info

Received: June 19, 2020
Reviewed: July 6, 2020
Accepted: July 8, 2020



DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-3-799-819
УДК 94(37)

Переводы
Translations

Мученичество Иоанна Фаниджойтского MS Vat – Copt. 69, fols 40r–55v

Л. Р. Франгулян

(Перевод с коптского, комментарии и предисловие)

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6203-794X>; e-mail: 8liya8@gmail.com

Резюме: в публикации приводится первый перевод на русский язык «Мученичества Иоанна Фаниджойтского», написанного на бохайрском диалекте коптского языка в начале XIII в. В кратком предисловии указываются предыдущие издания текста, переводы на другие языки. Дискуссионным продолжает оставаться вопрос о языке оригинала и о мотивах, побудивших автора «Мученичества» использовать коптский язык в столь поздний период, когда египтяне-христиане перешли в повседневной жизни на арабский язык. Памятник написан по агиографическому канону соответствующего жанра, однако ряд ожидаемых топосов отсутствует, например, пытка святого, явление небесных сил для укрепления мученика. Главный персонаж – продавец льна Иоанн, который, женившись на мусульманке, перешел из христианства в ислам. Основное повествование посвящено событиям, связанным с решением Иоанна открыто вернуться в христианство. Автор памятника был современником мученика и свидетелем событий, в его рассказе некоторые действующие персонажи – реальные исторические личности, что делает переводимое «Мученичество» ценным источником для исследований в разных областях.

Ключевые слова: агиография; мученик; Иоанн Фаниджойтский; вероотступничество; Египет при арабах; египетский султан Камилъ

Для цитирования: Франгулян Л. Р. Мученичество Иоанна Фаниджойтского MS Vat – Copt. 69, fols 40r–55v. *Ориенталистика*. 2020;3(3):799–819. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-3-799-819.

Martyrdom of John of Phanijoit MS Vat – Copt. 69, fols 40r–55v

L. R. Frangulian

(Translation into Russian from Coptic, comments and introduction)

Institute of Oriental studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6203-794X>; e-mail: 8liya8@gmail.com

Abstract: this is the first translation into Russian of the “Martyrdom of John of Phanijoit”. The text is written in Coptic and originates from the beginning of the 13th



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





cent. AD. The translation is preceded by an introduction, which comprises the history of the research as well as lists all the modern editions and translations of the “Martyrdom”. It is pointed out that there are some doubts about the original language of the text: some scholars argue that it could have been Arabic. There are also different speculations regarding the motives, which prompted the author to use Coptic, although at that time the Egyptian Christians almost completely switched to Arabic in everyday life. The composition of the “Martyrdom” follows the hagiographic canon, however, some expected *topoi* are missing. Among those are the torture of the Saint, the intervention of Heavenly Forces to strengthen the martyr. The main character in the “Martyrdom” is John, the flax seller. Having married a Muslim woman, he converted from Christianity to Islam. The narrative deals with what happened to John, when he decided to return to Christianity openly. The author of “Martyrdom” was a contemporary of the martyr and likely witnessed the events he described. Some of the characters mentioned in the “Martyrdom” are not fictitious but did exist indeed. All this makes the text a valuable source for the history of the Eastern Christianity in the Middle Ages.

Keywords: hagiography, Christian, Eastern; John of Phanijoit, his martyrdom; Egypt under Arabs; al-Malik al-Kamil Naser ad-Din Abu al-Ma’ali Muhammad (c. 1177 – 6 March 1238); Mss. Coptic

For citation: Frangulian L. R. Martyrdom of John of Phanijoit MS Vat – Copt. 69, fols 40r–55v. *Orientalistica*. 2020;3(3):799–819. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-3-799-819.

Предисловие

Ученый-ориенталист ливанского происхождения Иосиф Симон Ассемани (1686–1768) провел два года в экспедиции по Египту и Сирии, куда был отправлен папой Климентом XI, чтобы приобрести рукописи на языках христианского Востока. Благодаря этой поездке в рукописные фонды Ватиканской библиотеки вошла коптская рукопись, содержащая «Мученичество Иоанна Фаниджойтского».

Впервые ученые заинтересовались этим памятником в конце XIX в. В 1887 г. Э. Амелино издал «Мученичество» с переводом на французский язык [1]. Однако он имел дело с копией текста, к тому же сделанной не им самим. Вскоре П. де Лармина подверг критике работу Амелино: сравнив французский перевод с коптским текстом рукописи, он представил список ошибок и неточностей [2]. В это же время вышла статья арабиста П. Казановы [3], в которой французский исследователь проанализировал «Мученичество» с точки зрения исторических деталей, а также посвятил ряд разделов корректровке отдельных фрагментов из труда Амелино. Позже, в 1924 г., И. Балестри и А. Иверна издали в *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* текст по ватиканской рукописи [4, р. 157–182; notes p. 371–379], а в 1950 г. там же был опубликован перевод на латинский язык, сделанный Иверна [5, р. 108–125].

Несколько десятилетий «Мученичество Иоанна Фаниджойтского» находилось вне поля зрения исследователей. В конце XX в. итальянский



ученый Т. Орланди сделал обзор агиографии христианского Египта для «Коптской энциклопедии» [6, p. 1196], в котором присутствует лишь краткая заметка об этом памятнике. Отдельной статьи, посвященной Иоанну Фаниджойтскому, несмотря на уникальность этого мученичества, в энциклопедии нет. Наконец, исследователь Г. Н. Такла написал несколько статей [7; 8], а Л. МакКоулл выпустила небольшой обзор рукописи, снабженный примечаниями [9]. В 2005 г. Я. Заборовски [10] повторно издал текст, его английский перевод и анализ, не только филологический, но и исторический. Эту монографию можно назвать новой вехой в изучении «Мученичества», потому что исследователь вписал памятник в исторический и литературный контекст, а также провел лингвистический анализ текста. С этого издания сделан перевод памятника на русский язык.

«Мученичество Иоанна Фаниджойтского» написано на бохайрском диалекте коптского языка¹. Мнения ученых относительно языка оригинала расходятся. Амелино не сомневался, что этот памятник – последний из написанных на коптском языке [1, p. 145]. Однако Иверна в переписке с Казановой выражал надежду на обнаружение арабского оригинала [3, p. 114]. Последний даже реконструировал его для некоторых коптских фраз и отрывков, доказывая, что изначально текст был написан на арабском языке [3, p. 128]. Спустя некоторое время П. Питерс выразил согласие с Амелино и предположил, что коптский язык был выбран автором «Мученичества», чтобы скрыть его содержание от мусульман [11, p. 245], так как история казненного властями коптского мученика, излагаемая на языке правителей, могла привести к обострению отношений.

Исследовательница МакКоулл подчеркивает [9, p. 60], что XIII в. был периодом, когда некоторые арабоязычные копты пытались возродить свой родной язык. Для нее очевидна тенденция вернуть в обиход коптский язык и тем самым напомнить христианам Египта об их культуре [9, p. 60–62]. Заборовски считает, что для решения проблемы языка оригинала надо проанализировать словарь и грамматику коптского и арабского языков и выяснить их взаимовлияние. Он опровергает доводы и примеры П. Казановой и доказывает, что в тексте нет ни одного такого темного места, для объяснения и понимания которого требовался бы арабский оригинал [10, p. 146–150]. Этот исследователь трактует «Мученичество» как протест против ассимиляции коптов и их перехода в ислам [10, p. 178].

Памятник составлен спустя год после описываемых событий. Автор в тексте сам называет себя, более о нем ничего не известно. Это священ-

¹ Бохайрский диалект – это диалект Нижнего Египта, который вскоре после арабского завоевания начинает выполнять роль литературного языка, заменив повсеместно использовавшийся до него саидский диалект.



ник Марк, свидетель казни Иоанна. Очевидно, он был хорошо образован, о чем говорит художественный уровень текста. С одной стороны, мученичество – это агиографический жанр, и агиограф использовал соответствующие топосы, сюжеты и мотивы. С другой стороны, священник Марк должен был передать историю Иоанна максимально точно, потому что писал для современников. В пользу такого его подхода говорит достоверность исторических личностей и ряда событий, упоминаемых в тексте. Несомненно, священник Марк стремился установить почитание Иоанна, о котором, однако, в коптском синаксаре не упоминается.

Мученичество Иоанна Фаниджойтского MS Vat – Copt. 69, fols 40r–55v

(1) Мученичество святого Иоанна Нового из селения Фаниджойт в области Пушин², которое он претерпел четвертого числа месяца пашонс, на пятый день недели³, в шестом часу в присутствии правителя Камиля⁴ (сына перса⁵ Малика⁶ Адила⁷), араба-судьи⁸ на наших берегах реки Египта⁹. В мире с Богом. Аминь.

² **ΦΑΝΙΧΩΙΤ** означает «оливковое дерево». Точно неизвестно, где именно располагалось это селение. Амелино считает, что оно находилось на западном берегу Нила рядом с коптским поселением Буш (**ΠΟΥΨΙΝ**) [1, р. 117–118]. Иверна идентифицирует Фаниджойт с современным городом Зайтун (с араб. собир. «масличные деревья, маслины, оливы»). Раньше он находился в районе Васим (**ΒΟΥΨΙΝ**) на западном берегу Нила, ныне часть Каира [5, р. 109]. Иверна указывает, что дом Иоанна должен был располагаться близко к Каиру, так как мученик имел обыкновение продавать там лен, о чем сказано ниже. Полагаю, что из двух местоположений следует считать верным город, указанный Иверна.

³ 29 апреля (здесь и далее даты приводятся по юлианскому календарю). В 1210 г. этот день приходился на четверг. Так как начало недели – воскресенье, то четверг оказывается пятым днем недели.

⁴ Камиль Мухаммад (1177 или 1180–1238) – наместник своего отца, султана Адила абу Бахра Мухаммада в Египте с 1200 по 1218 г., затем султан Египта.

⁵ На самом деле Айюбиды – династия султанов Египта курдского происхождения (1171–1250). В коптском тексте к Адилу применяется слово «перс». Очевидно, автор не видел разницы между курдами и персами.

⁶ Правители из династии Айюбидов носили титул султана. Малик (араб. **مَلِكٌ**) – это почетное прозвище, означающее «царь, правитель».

⁷ Адиль абу Бакар Мухаммад, султан Египта с 1200 по 1218 г. Он был братом правителя Насира абу Музаффара Юсуфа, известного также как Салах ад-Дин / Саладин (1138–1193), первого египетского султана из рода Айюбидов, который соединил Египетский халифат с Багдадским.

⁸ **ΠΕΡΟΝΟΣ ΜΠΙΒΑΝ**. Казанова предлагает переводить это словосочетание как «место суда», подразумевая, что речь идет о судейском месте во дворце Адила [12, р. 158]. Таким образом, буквальный его перевод – «араб на судейском месте».

⁹ **ΧΗΜΙ**. В тексте мученичества это слово может означать и весь Египет, и Каир, и Старый Каир. Старый Каир также может называться **†ΚΕΨΩΜΙ**.



(2) Слушайте ныне, о, мои возлюбленные, голос псалмопевца Давида, воспевающего с нами: «Десница Господня творит силу! Десница Господня высока, десница Господня творит силу! Не умру, но буду жить и возвещать дела Господни. Строго наказал меня Господь, но смерти не предал меня»¹⁰.

(3) Будем ныне готовы, о, верные дети крещения, нести благое иго Нашего Спасителя и истинного Бога в ответ на Его призыв в святом Евангелии к нам, внемлющим: «Придите ко Мне, все утруждающиеся и обремененные, и Я успокою вас»¹¹. Без колебаний и с твердым сердцем да разделим мы благое иго веры с этим стойким молодым ростком¹², прозябшим в садах милующего Иисуса.

(4) Я говорю об Иоанне, новом ростке¹³, который процвел в наши дни как лилия. Воистину, он – работник одиннадцатого часа, который пришел, образумившись, последним, а плату получил сполна¹⁴, более того – Господь паствы, Домовладыка и Управляющий обрадовался ему. Остальные работники с духовным горением и любовью изумлялись ему.

(5) Воистину, он – блудный сын, который взял имущество своего отца и расточил его с распутниками и грешниками, но потом, обеднев, познал голод и нужду, так что стал близок к смерти. Он возвратился к своему отцу, и тот принял его с радостью¹⁵.

(6) Он – овца, которая отбилась от своего стада, и пастырь заботливо устремился за ней, нашел и вернул¹⁶. Он – светильник, который горит во тьме, и свет его распространяется по всей земле¹⁷. Он – гроздь¹⁸, которая была отсечена от куста, но дала плод, как все остальные виноградные грозди. Он – «подлинно Израильтянин, в котором нет лукавства»¹⁹, нет зла, нет несправедливости по слову Господа. Он – верный раб, который, семикратно умножив, вернул серебро своего господина перед лицом всех²⁰. Он – купец, который ищет жемчуг, пока не обрящет истинной жемчужины, которая есть Эммануил, Камень Живой²¹. Он – гость среди зва-

¹⁰ Пс. 117. 17–20.

¹¹ Мф. 11. 28.

¹² **ΠΙΤΩΧΙ ΝΒΕΡΙ**. Пс 143. 12; Ис 5. 7; 1Тим 3. 6.

¹³ См. выше.

¹⁴ Мф. 20. 6–9.

¹⁵ Лк. 15. 11–24.

¹⁶ Мф. 18. 12–14.

¹⁷ 2 Пет. 1. 19.

¹⁸ **ΠΙΝΑΦΡΙ** букв. «зерно». Ср.: Рим 11. 17–24.

¹⁹ Ин. 1. 47.

²⁰ Мф. 25. 14–30.

²¹ Мф. 13. 45–46.



ных, облеченный в светлые, неоскверненные и незапятнанные одежды²². Он восседает среди первых на свадебном пиру, поскольку угоден Истинному Небесному Жениху Спасителю нашему Иисусу²³.

(7) Придите ныне все вы, верные христиане и чада Церкви, и вознесем ко Господу всякое благодарение и славословие с благословением и возвеличим святое и благословенное имя Отца всего с Его Единородным Сыном Иисусом Христом, Господом нашим, и с Духом Святым во веки веков. Аминь.

(8) Наш Спаситель Иисус Христос был среди нас по Своей великой милости и стал для нас помощником, утешителем и надеждой всегда и повсюду. Он явил Свой силу, и славу, и чудеса. Он был среди нас по Своей великой милости и спас нас от страданий, а в тяжелые времена воздвиг для нас защитников и утешителей. В места тьмы Он принес свет, а в места, зловонные от смрадного гниения, – благовоние. Среди терний и колючек Он взрастил прекрасную розу, а среди блудников, убийц и грешников – верных, праведных и святых, которые стали служить Ему²⁴.

(9) Даже люди, пролившие кровь, и убийцы наследовали Царство Небесное. Среди ненависти Он явил исцеления, а среди проклятий – благословения. В бесплодных местах Он взрастил плоды благовременные, а в царстве скверны и злобы воздвиг сынов истины, наследников Царствия Небесного. Он возвысил их до ангельских высот по Своему новому закону свободы²⁵.

(10) Давайте же отмечать, о, мои возлюбленные, новый церковный праздник и воспевать с псалмопевцем и пророком Давидом, царем израильским, восклицая: «Пойте Господу песнь новую; хвала Ему в собрании святых»²⁶. Это праздничное воспоминание о мученичестве, совершенном во имя истинного судьи Христа.

(11) Святой Иоанн из селения Фаниджойт процвел в страданиях более чем кедр ливанский. Он без страха понес благое²⁷ свидетельство, то есть Крест, и оно не стало ему ни тяготой, ни мукой. Он следовал заповеди Своего и нашего истинного учителя Христа, о коей мы знаем из святого Евангелия. Он внял ей с ревностью и исполнил ее в совершенстве, как написано: «Ибо кто постыдится Меня и Моих слов в роде сем прелюбодейном и грешном, того постыдится и Сын Человеческий, когда придет во славе Отца Своего со святыми ангелами»²⁸.

²² Мф. 22. 11–14.

²³ Лк. 14. 7–11.

²⁴ Ср. Песн. 2. 1–2.

²⁵ Иак. 1. 25, 2. 12.

²⁶ Пс. 149. 1.

²⁷ **ΕΤΖΟΛΧ** букв. «сладостное, сладкое».

²⁸ Мк. 8. 38; Лк. 9. 26.



(12) Воистину, Иоанн Новый не устыдился, не убоился, не пренебрег словами: «Страх их не бойтесь и не смущайтесь. Господа Бога святите в сердцах ваших»²⁹. Святой Иоанн очистил сердце в Господе, не постыдился ни царей, ни начальников, ни судей, ни правителей, ни сильных мира сего и мужественно исповедал Христа перед ними со словами: «Я – христианин».

(13) Слушай, народ верный и возлюбленный вселенской Церковью, вот дела, явленные Святой Троицей, и я поведаю вам о славе этого ревностного святого мученика Иоанна, верного раба Господа нашего Иисуса Христа, которого мы ныне чествуем духовным праздником. Он – овца, вернувшаяся в духовную овчарню, как написано в святом Евангелии: «На небесах более радости будет об одном грешнике кающемся, нежели о девяноста девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии»³⁰.

(14) Если сонмы небесных ангелов радуются об этом обратившемся грешнике, так как видят его покаяние и непостыдное и бесстрашное исповедание, то подобает и нам, живущим на земле телесно, ликовать с нашим братом, отдавшим свою плоть на мучения, страдания и раны ради надежды на спасение души, и песнословить с царем и псалмопевцем Давидом: «Возвратись, душа моя, в покой твой, ибо Господь облагодетельствовал тебя»³¹. Так Иоанн вернулся к Господу, и Тот явил ему Свою милость.

(15) Это случилось в правление Усмана, сына Юсуфа³² – владыки над египетским Вавилоном³³, над морским побережьем³⁴ и над Сирией, областью Дамаска и Табарии³⁵. Этот правитель – курд и персидский

²⁹ 1 Пет. 3. 14–15.

³⁰ Лк. 15. 7.

³¹ Пс. 114. 7.

³² Имеется в виду Азиз Усман ибн Юсуф, сын Салах ад-Дина, который был султаном Египта в период с 1193 по 1198 г. Следовательно, Иоанн перешел в ислам до 1199 г.

³³ Так называется римско-византийская крепость, расположенная в коптской части Каира. В «Мученичестве» это словосочетание может обозначать не только Каир, но иногда – весь Египет.

³⁴ Возможно, имеется в виду часть побережья Средиземного моря, находившаяся под властью Салах ад-Дина.

³⁵ **†ЕРВИ**. Казанова под Тиерби понимает Алеппо или Иерусалим, так как оба города относились к территории Сирии [3, р. 119]. Можно предположить, что здесь имеется в виду Табария (древняя Тиверия). Этот город был важным центром при крестоносцах, но после того как армия Салах ад-Дина осадила его в 1187 г., он потерял свое значение, поэтому включение его в титулатуру султана кажется маловероятным. Однако считаю, что агиограф все же мог использовать этот топоним, помня о прежнем высоком статусе Табарии. Хотелось бы выразить благодарность С. А. Французову и К. А. Панченко за консультацию в данном вопросе.



владыка агарянской веры³⁶, позже обратившийся в вере к арабам и измаильтянам³⁷.

(16) Дьякон и христианин Иоанн, сын Марка, был с юга из селения Фаниджойт в области Пушин. Он стал общаться с мусульманами³⁸, то есть с блудниками и прелюбодеями, а точнее, с теми блудницами, которые обманывают мужчин с самого начала ловушками, оболъщениями и прельщениями, как написано: «Смешались с язычниками и научились делам их»³⁹.

(17) Так Иоанн смешался с ними и научился их путям: он продавал лен женщинам на улице Северджис⁴⁰ в Старом Каире, и сатана соблазнил его влечением к женщине-сарацинке. Он впал с ней в блуд, и беззаконие довлекло над ним до смерти, как написано: «Вот, нечестивый зачал неправду, был чреват злобою и родил себе ложь»⁴¹.

(18) Это произошло с праведным Иоанном. Однако он был сохранен Тем, Который решал со своим виноградарем, срубить ли смоковницу или оставить ее в земле, а тот Ему ответил: «Оставь ее еще на год, принесет ли она плод в будущем году, если нет – сруби ее»⁴².

(19) Господь был терпелив к нему во время его отпадения, богохульства, осквернения с блудниками и прелюбодеями. Глухое сердце Иоанна заботилось о плотской жизни среди арабов, ненавидящих Бога Христа, в течение долгого времени и многих лет, пока у него рождались сыновья вплоть до старости. Затем он вернулся в свою деревню Фаниджойт⁴³.

(20) Много людей из его деревни, произнося отречения, стали мусульманами. Но затем они раскаялись в своем богохульстве и пришли в деревню на юге от них по названию Пеплев⁴⁴, потому что ее правитель, благоволя к каждому христианину в своем селении, охранял их от всяко-

³⁶ **ΦΝΑΖΤ ΝΝΙΑΓΑΡΙΝΝΕΟΣ.**

³⁷ **ΝΙΑΒΑΒΟΣ ΝΕΜ ΝΙΣΜΑΝΛΙΤΗΣ.** Не совсем ясно, что автор имеет в виду. Азиз, как и его отец, был суннитом, в этом он может противопоставляться представителям предыдущей династии Фатимидов, которые были шиитами [10, р. 138–140]. Возможно, агиограф говорит об этом, очевидно, мало понимая все тонкости.

³⁸ **ΝΣΜΑΝΛΙΤΗΣ ΝΛΑΜΙΤΗΣ** букв. «мусульманские измаильтяне» (в первом слове переписчик пропустил **Π** после **Ν**).

³⁹ Пс. 105. 35.

⁴⁰ **ΘΛΑΥΡΑ ΜΠΙΣΕΥΕΡΧΙΣ.** Казанова считает, что это улица святого Георгия [12, р. 155–157]. Учитывая, что Иоанн, став свидетелем великого чествования именно мученика Георгия, решил открыто исповедовать свое отступничество от ислама, то, скорее всего, предположение Казановы верно, хотя и не так очевидно из названия.

⁴¹ Пс. 7. 15.

⁴² Ср.: Лк. 13. 6–9.

⁴³ В рукописи **ΠΕΠΛΕΥ.** Очевидно, переписчик спутал **ΦΑΝΙΧΩΙΤ** с **ΠΕΠΛΕΥ**, о котором пойдет речь в следующем абзаце.

⁴⁴ **ΠΕΠΛΕΥ.** Скорее всего, это селение располагалось в области Асьют [13, р. 316–317].



го насилия. Даже отступившим христианам он позволял вернуться к своей вере и не прощал никакого зла против них.

(21) Праведный Иоанн слышал молву о Пеплеве⁴⁵, где сначала приняли его детей и имущество. Затем он сам пришел и поселился там. В это время все его помыслы взывали ко Христу. Иоанн томился днем и ночью, умоляя Христа исполнить его просьбу, чтобы после открытого исповедания претерпеть смерть во имя Господа нашего Иисуса Христа. Святой тайно оставался верен своему Пути, Имени Сладчайшему, в молитвах, молениях, слезах, мольбах, бдениях и посте, в чистоте и в таинстве. Так что весь мир опустел для него, как написано: «Совершенная суета – всякий человек живущий»⁴⁶.

(22) Спустя годы, проведенные в душевных муках, он пришел в себя, очнулся от заблуждения и нерадения и сказал: «Какая польза для меня, если я умру, так и не исповедав Христа, оставаясь в вере тайно, хотя и буду жив при этом? Но встану и пойду в Вавилон египетский, предстану перед Маликом Камилем и открою ему свою веру. Если он помилует меня, я буду жить со спокойным сердцем. Если же нет, он усечет меня мечом, и я умру как христианин во имя нашего Господа Христа».

(23) Иоанн встал без отлагательств, взял своего сына, а также немного льна, и отправился в Каир. Он поселился там среди земляков, верующих христиан, и продал лен, взятый с собой, а заработанное отдал сыну. В это время Иоанн готовился к смерти во имя Господа нашего Иисуса Христа.

(24) Рядом жил один праведный муж, священник, именем Иоанн, у которого брат был монахом. Праведный Иоанн отправился искать этого монаха в его церкви и не нашел, поэтому спросил у священника Иоанна о своем деле. Авва ответил ему: «Сначала ступай к патриарху, спроси его совета и выслушай его решение». Блаженный сказал ему: «Я боюсь, что патриарх внушит мне страх перед казнью. Мой Патриарх и Советник в жизни и в смерти есть Христос. Однако я пойду к христоролюбивому старцу и мудрецу по имени Шакир⁴⁷, врачу правителя Камиля, чтобы принять его совет и услышать его решение об этом».

(25) Он встал и полный решимости пошел к мудрому старцу, врачу правителя. Иоанн рассказал ему о своем деле без утайки. Мудрец сказал ему: «Уясни, что слова, сказанные тобой – не богохульство, но определенного рода ложь, а мы лжем все время. Кроме того, Писание говорит в молитве: “Не введи нас во искушение, но избавь нас от лукавого”⁴⁸. Тебе

⁴⁵ В тексте рукописи ошибочное написание **ΠΟΥΠΛΑΥ**.

⁴⁶ Пс. 38. 6.

⁴⁷ Абу Шакир (ум. 1216 г.) – врач-копт, которого Адиль нанял в услужение своему сыну Камиллю. Он жил во дворце в Каире с семьей Камиля и пользовался его доверием [14].

⁴⁸ Мф. 6. 13.



ли не знать, что эти люди – безбожники? А ты собираешься говорить с ними о таких вещах? Вдруг ты не выдержишь испытания, и мы будем постыжены! Но удались из этой земли, из среды этих многочисленных народов и от их великой ненависти к нам. Переходи с места на места, из селения в селение, как Христос сказал в Евангелии: “Когда же будут гнать вас в одном городе, бегите в другой. Ибо истинно говорю вам: не успеете обойти городов Израилевых, как придет Сын Человеческий”⁴⁹.

(26) Блаженный праведник Иоанн в молчании ушел от него. Через семь дней он начал писать послания правителю, пребывающему там⁵⁰: «Раб, христианин. Много лет назад жители Старого Каира увлекли меня живыми свидетельствами. Ныне же, о, мой господин и правитель, – твоя милость да пребывает на всех, – сделай меня одним из тех, на кого простерлось твое милосердие. Или оставь меня в моей вере, или очисти мое отступление мечом, чтобы я умер во имя Господа нашего Иисуса Христа, Бога моих отцов».

(27) Много было таких писем, но ответ на них не приходил. В воскресный день он вернулся⁵¹ в Каир с великой грустью на сердце. По своему обычаю верующие христиане с юга посвящают⁵² семь воскресений по Пятидесятнице древнему мученику святому Георгию из Мелетин⁵³. В своей величайшей любви к этому победителю они читают его мученичество по воскресениям с молитвами и гимнами⁵⁴, назначенными в его честь.

(28) На Западе от египетской реки располагается маленькое селение под названием Понмонрос⁵⁵, в котором находится церковь во имя святого Георгия. В ней служит священник Арус, богобоязненный праведник. Когда блаженный Иоанн увидел, что толпа направляется туда, он поднялся и пошел с ними, чтобы отметить с христианской общиной праздник в честь святого Георгия. Священники исполнили вечерние молитвы с ночной и утренней псалмодией. Затем они вознесли песнопения и моления святому Георгию.

⁴⁹ Мф. 10. 23.

⁵⁰ По тексту рукописи неясно, где именно был правитель – в Египте, в Старом Каире или в крепости города, – так как названо не место пребывания, а использован предлог «в» и местоимение третьего лица единственного числа.

⁵¹ Видимо, после разговора с Абу Шакиром Иоанн покинул Каир.

⁵² Агиограф использует настоящее время здесь и далее, потому что описывает современные ему факты.

⁵³ День памяти св. Георгия Мелетинского в коптском синаксаре приходится на 23-й день восьмого месяца фармути (18 апреля).

⁵⁴ **Ψαλι**. Особые гимны, которые используются в литургии Коптской церкви [15, p. 85–100].

⁵⁵ Иверна полагает, что это Абу ан-Нумрус, современная часть Гизы [5, p. 114].



(29) С верой в Господа Иоанн задумался и стал размышлять о великих милостях, которые Господь явил через святого Георгия, и о благодати, в которой Георгий пребывает благодаря всему. Тотчас Иоанн обратился к священнику Арусу: «Скажи мне, мой господин и отец, о принимающем эти достославные почести Георгии – он ангел или человек, что такое великое сугубое славословие подобает ему?»

(30) Священник ответил: «Он человек. Святой Георгий отдал свое тело на муки, истязания и пытки, совершенные над ним». Святой Иоанн произнес: «Аминь, мой господин. Силой Господа моего Иисуса Христа я умру от меча и пролью свою кровь во имя Его Святое. Да будет так по воле благого Отца и Его Единородного Сына Иисуса Христа Господа нашего и Святого Духа Животворящего во веки. Аминь».

(31) Священник сказал ему: «О, мой брат, блаженный в Господе, когда ты сделаешь это, твое имя будет прославлено по всему Египту и во всех его областях». Затем он поцеловал и благословил Иоанна. Не медля, святой отправился в Каир, а было это в последний день месяца фармути⁵⁶, в праздник святого Марка⁵⁷, апостола и просветителя Египта.

(32) Первого числа месяца пашонс, в день Рождества Девы Марии⁵⁸, Богородицы, Иоанн бодрствовал с первого часа и молился Богу. Он перекрестился и исполнился силой нашего Спасителя Иисуса Христа. Он направился через город ко двору правителя, в крепость, которая располагалась за пределами Старого Каира.

(33) Когда правитель был в окружении войска, главного судьи народа, первого старейшины из старейшин и новообращенных⁵⁹ чужеземцев, Иоанн бросился через эту многочисленную толпу к Малику с возгласом: «О, мой господин правитель Камиль, свяжи мне руки, чтобы Господь даровал тебе прочность царства». Правитель поднялся, праведного же блаженного Иоанна подвели к нему перед всем двором. Камиль сказал ему: «Почему ты кричишь?» Он ответил: «Будь терпелив, пока я буду отвечать на твой вопрос». Правитель заверил его: «Успокойся и не бойся».

⁵⁶ Март-апрель по юлианскому календарю.

⁵⁷ В Коптской церкви (как и в Русской) память апостола Марка приходится на 30 число месяца фармути (25 апреля).

⁵⁸ Копты празднуют Рождество Пресвятой Богородицы в первое число месяца пашонс (26 апреля).

⁵⁹ **КАӨНХОУМЕНІТНС**. МакКоулл считает, что это слово обозначает иностранных наемников, с чем согласен Заборовски [10, р. 81]. Однако его словарное значение «новообращенный» [TLA lemma no. C9242 (**КАӨНХОУМЕНІТНС**). In: *Coptic Dictionary Online*. Available at: <https://coptic-dictionary.org/entry.cgi?tla=C9242> (Accessed 27.01.2020)]. Возможно, это новообращенные высокопоставленные люди из среды чужеземцев, так как эта группа людей находилась в свите Малика. Учítывая, что Иоанн – бывший вероотступник, они неявно противопоставляются ему.



(34) Иоанн ответил: «Я христианин. Мое беззаконие ввело меня в заблуждение, так что я оболгал свою веру и отверг моего Господа Иисуса Христа. Я слышал о твоей милости и справедливости, которые распространились по всему твоему царству. Я пришел к тебе, чтобы, если возможно, ты помиловал меня в моей вере. Если же нет, о, правитель, то я человек грешный, очисти меня твоим мечом. Это и есть мое желание в Господе».

(35) Малик обратился к главным из своих людей, к старейшинам: «Что вы думаете об этом беззаконии?» Один сказал: «Этот человек – сумасшедший». Другой ответил: «Пусть в течение трех дней стращают его. Возможно, он избавится от своего безумия. Если он вернется в нашу веру, да будет прославлен. Если же не вернется, то пусть сожгут его живо». Правитель сказал военачальнику: «Пусть три центуриона охраняют его три дня, а после этого посмотрим, что он решит». Центурионы схватили праведника и отвели в крепость, местопребывание Малика.

(36) Новость распространилась в городах Фустате и Вавилоне⁶⁰: «Явился человек к Камилу, чтобы стать мучеником». Молва о праведнике достигла верных старейшин-христиан. Они собрались у мудрого врача правителя, так как он имел влияние на Малика и смог бы вымолить у Камилы, чтобы тот отпустил праведника. Мудрый Абу Шакир принял старейшин из Тарса царского⁶¹. После беседы он встал и направился туда, где центурионы охраняли блаженного Иоанна, и обратился к ним: «Оставьте нас. Я хочу поговорить с этим нечестивым и неразумным человеком и понять, что у него на уме». Центурионы послушались его.

(37) Тогда мудрец сказал святому: «Прежде всего, мир тебе, мой друг. Я уже объяснил тебе, мой брат, что твое отречение – лишь лживое свидетельство, а насколько велика наша ежедневная ложь! Послушай, я скажу тебе: ты не знаешь, о, блаженный перед Богом, хватит ли у тебя силы на страдания и пытки или нет. Я умолю правителя о твоём освобождении,

⁶⁰ **ϢΕΝΒ ΜΠΟΛΙΣ ΧΝΜΙ ΝΕΜ ΜΙΣΤΡΑΜ**. Казанова отвергает предположение Амелино, что **ΜΙΣΤΡΑΜ** происходит от греческого **στράτευμα** и означает Фустат (арабский город – военный гарнизон), и выдвигает гипотезу, что вся фраза переводится соответственно как Фустат и Вавилон [12, р. 191–192]. Хотя Казанова не приводит серьезных обоснований своей догадки, для перевода были выбраны именно Фустат и Вавилон. В любом случае ясно, что имеется в виду близко расположенная местность, в которой новость об Иоанне могла быстро распространиться.

⁶¹ Тарс – город в Малой Азии на юге современной Турции. В 1211–1212 гг. епископ Вильбранд Ольденбургский (ум. 1233 г.) посетил Тарс среди других городов Киликийского царства. Именно в Тарсе армянский царь встретился с епископом. Из описания Вильбранда становится очевидным высокое положение этого города [16, р. 77–78]. Епископ также отмечает, что в Тарсе захоронена сестра Мухаммада, почтить которую приходят мусульмане. Несмотря на то что столица из Тарса была перенесена в Сис, значение и влияние Тарса не уменьшилось [17, р. 79–81]. Исходя из сказанного, понятно, почему этот город назван в коптском тексте «царским».



и ты сможешь уйти в Сирию, к морю, став странником ради Христа. А Христос спасет тебя через пост, молитвы и обеты. Милость Божия будет с тобой, и Он спасет тебя».

(38) Верные старейшины из Тарса побуждали его к тому же. А он, воистину подвижник, слуга Христа, благословенный Иоанн ответил им: «Мои владыки, я не принимаю никаких доводов, кроме того, что я умру во имя нашего Господа Иисуса Христа, моего Бога». Когда верные старейшины с мудрецом слышали слова, подтверждавшие его решимость в вере и упование на Бога, они сказали ему: «Да утетишься ты во Христе, Господь будет с тобой!» Ободрив его, они ушли. Мудрец же позвал центурионов и сказал им: «Прошу вас не спускать глаз с этого безумца». Снова призвав их тайно, он дал им серебро и попросил за Иоанна. Потом Абу Шакир ушел и оставил его с ними.

(39) Блаженного Иоанна, который пребывал с центурионами, охранявшими его, никто не мучил, кроме слуг⁶² правителя. Те, кто помладше, пытались переубедить его, другие, злые и ожесточенные, запугивали его многими оскорбительными и унижительными словами. Все это время он хранил молчание по слову пророка Давида: «Псы окружили меня, скопище злых обступило меня»⁶³.

(40) Когда наступила ночь, праведник остался с охранниками. Затем один из них взял его и отвел к правителю в крепость. Иоанн был поставлен перед Маликом. Правитель сказал праведнику: «Поведай мне о твердости твоего сердца и твоего решения. Заимодавец ли против тебя? При всех клянусь головой моего отца Адила, я заплачу за тебя. Пролитая ли кровь на тебе? Я прощу тебе. Если ты предпочитаешь только свою прежнюю веру, иди утром к главному судье, новообращенным чужеземцам и верховному старейшине и прими ислам в их присутствии, затем уходи, куда хочешь, и будь христианином, если желаешь».

(41) Блаженный Иоанн молчал. Один из стоявших там сказал: «Лучше тебе послушаться правителя и сделать, как угодно ему». Святой Иоанн ответил: «Я не знаю ни одного заимодавца против меня. Я никогда не проливал ничью кровь. Нет у меня вражды ни с одним человеком, но только мой великий грех. Ныне, о, правитель, твое милосердие не знает пределов. Я слышал о нем и пришел под твое покровительство. О, Малик, если ты явишь доброту и милосердие ко мне и моей вере, ты помилуешь меня. Если нет, о, правитель, я уже говорил тебе, что я человек грешный – очисти меня своим мечом». Правитель слушал его терпеливо. Той ночью Камиля окружали только его приближенные.

(42) Затем Малик сказал: «Значит, ты хочешь умереть?» Святой ответил: «Да, мой господин, я хочу умереть от твоего меча во имя Господа

⁶² **ΝΙΛΛΩΟΥΙ**. Также может переводиться «дети».

⁶³ Пс. 21. 17.



нашего Иисуса Христа, о, правитель». Камиль сказал своим приближенным: «Оставим его с центурионами, пока не пройдут три дня по решению суда. На третий день мы исполним его желание». Тогда его отдали центурионам под стражу.

(43) Праведник с сердечной решимостью пребывал с Господом в молитве и ночном бдении. Прошли второй и третий день. Хотя святой оставался под стражей, он продолжал молиться. Охранники были снисходительны к нему, как обещали мудрецу. На четвертый день, в четверг, правитель, поскольку был занят подготовкой кораблей флота к войне, приказал привести блаженного Иоанна к нему вниз, в Каир.

(44) Центурионы оставили его несвязанным и незакованным, но он шел с ними так, что они были с двух сторон, а Иоанн – между ними под их охраной. Центурионы провели его по площадям, кварталам и улицам Каира, по району торгующих и покупающих. Видевшие Иоанна издевались над ним. При встрече они говорили друг другу: «Он собирается в мученики!» Над ним насмехались, как написано: «Обо мне толкуют сидящие у ворот, и поют в песнях пьющие вино»⁶⁴.

(45) Блаженный же Иоанн терпел ради спасительного имени Господа нашего Иисуса Христа. Когда они достигли места под названием «место собрания торговцев»⁶⁵, ему разрешили сесть. Затем святой Иоанн взял немного серебра, дал его центурионам и сказал: «Купите себе пищи, чтобы поесть, так как вы устали в пути. Господь да благословит вас». Один из них пошел и купил хлеб, поджаренный сыр и огурец и принес своим товарищам. Центурионы сели и поели, уговаривая и его: «Просим тебя ради Господа, возьми немного хлеба». Он взял кусок и положил в рот. Один из центурионов разделил огурец и дал половину ему. По их просьбе святой отвел его.

(46) Когда они сидели с ним, раздался громкий призыв: «Приведите мученика Иоанна к правителю!» Тогда его повели через эту бесчисленную толпу военачальников, солдат, всадников, рядовых, центурионов, судей, новообращенных, глашатаев, чтецов, заклинателей⁶⁶, известных старейшин, купцов, торговцев, арабов, парфян, нубийцев, эфиопов, ромеев, варваров, горожан с чужеземцами, мужей и жен, молодых и старых, рабов и свободных, – одним словом, людей от каждого народа земли. Они стояли в тот день, чтобы увидеть корабли и правителя, и, конечно, слышали о мученике Иоанне, воине Христовом. Его поставили перед прави-

⁶⁴ Пс. 68. 13.

⁶⁵ В словаре Крама отмечается, что место **фма н̄εωου†** находится в Фустате [18, р. 448b].

⁶⁶ **н̄р̄ε̄ц̄моу† †нап̄ц̄уна** букв. «призыватели / заклинатели всего, что принадлежит молитве». В слове **†нап̄ц̄уна** первоначальное **†** избыточно, возможно, это описка, а ожидаемый предлог для прямого дополнения отсутствует.



телем, войском, главным судьей, верховным старейшиной и перед новообращенными чужеземцами.

(47) Затем Камиль сказал блаженному Иоанну: «Что ты скажешь, о, Иоанн? Пришло ли твое сердце в согласие с нами и нашим народом или нет?». Блаженный Иоанн ответил правителю: «Я человек, исполненный скверны. Очисти меня своим мечом. Или, если можно, будь милостив ко мне и моей вере».

(48) Правитель пытался убедить Иоанна: «Клянусь тебе головой моего отца Адиля, если ты вернешься к нам, я пожалею тебе одежду с моего плеча и сам надену ее на тебя, и жеребца, на котором я сажу, и дам тебе в дар украшение. Ты будешь получать от меня по коню и по 1000 монет каждый год. Я поручу тебе управление над областью, какой захочешь, будь то на юге или на севере».

(49) Блаженный же помышлял о небесном и не отвечал. Затем некто из стоявших рядом сказал ему: «Послушайся правителя, о, несчастный, и тебе будут возданы высокие почести». Святой Иоанн раскрыл уста и произнес: «Я не нуждаюсь ни в золоте, ни в одежде, ни в жеребце, ни в имуществе, но я человек скверный. Господин мой, правитель, очисти меня своим мечом или яви милость ко мне и моей вере».

(50) Камиль сказал главному судье: «Что ты скажешь об этом?» Тот ответил: «Пусть его сожгут заживо, если он не вернется в нашу веру». Малик спросил верховного старейшину: «Отец мой, каков твой совет в этом деле?» Он ответил: «Тебе известно, сын мой, что сожжение огнем подобает лишь одному Господу. Пусть отрубят ему голову мечом, так как он не послушал тебя и не подчинился твоей власти».

(51) Правитель обнажил свой меч и дал его одному из всадников по имени Филим. Этот Филим, ромей, нарушил заветы своих отцов, смешался с сарацинами и стал одной веры с ними. Малик подозвал его и сказал украдкой: «Напугай его. Может, он обратится из-за страха перед мечом». Слугам же правитель сказал: «Завяжите ему глаза». Блаженный снял льняную ткань со своей головы, оторвал часть от нее и сам завязал себе глаза. Он был спокоен и молчал, как написано пророком Исайей: «Как овца, веден был Он на заклание, и как агнец пред стригущим его безгласен, так Он не отверзал уст Своих»⁶⁷.

(52) Блаженный Иоанн стоял перед огромной и беспокойной толпой: одни оскорбляли его, другие проклинали и унижали. Он стоял с завязанными глазами, а его ум и помыслы возносились к нашему Спасителю Иисусу Христу. Воин Филим ударил его мечом. Много крови истекло из его тела⁶⁸, и все изумились: «У любого человека, кроме него,

⁶⁷ Ис. 53. 7.

⁶⁸ **αϥϣων εβολ μπεϥϥε ρανμϥυ νσνοϥ**. Смысл фразы непонятен, Заборовски предлагает читать **αϥϣων εβολ νϥεραμμϥυ νσνοϥ** [10, р. 109].



после удара мечом кровь останавливается»⁶⁹. Иоанн же не уstraшилсЯ меча в час смерти.

(53) Затем Филим спросил его: «Чего ты желаешь перед смертью?» Он ответил: «Нанеси удар во имя Господа моего Иисуса Христа, Бога моего». Главный судья приказал воину Филиму: «Поверни его на юг». Но святой Иоанн повернулся на восток, повторяя имя Господа нашего Иисуса Христа. Филим обратился к правителю: «Мой господин, по твоему приказу». Малик сказал ему: «По приказу судьи». Судья ответил ему: «По моему решению». Правитель повелел ему: «Исполни». Так они повторили три раза. После этого Филим приготовился и одним ударом меча обезглавил его. Но удар не прошел насквозь, и голова осталась на теле⁷⁰. Кровь так обильно текла из раны, что все изумились.

(54) Подвижник Христа, святой мученик и блаженный Иоанн, сын Марка, из селения Фаниджойт, который процвел и дал прекрасный плод душам⁷¹ Господа, верным православным христианам, завершил свое поприще в четвертый день месяца пашонс, в пятый день недели, в шесть часов, в 926 году эры святых мучеников⁷², в дни патриаршества нашего досточтимого отца-архиепископа, аввы Иоанна Пулеу⁷³, патриарха Александрии – небесный Господь да хранит его и да утвердит на престоле с великим миром – в одиннадцатый год правления Мухаммада⁷⁴, сына Абу Бакра⁷⁵, сына Аййюба⁷⁶, брата Юсуфа (а этот Юсуф – отец правителя Усмана, в правление которого мученик Иоанн принял ислам), судьи на наших берегах реки Египта⁷⁷.

(55) Множество людей были свидетелями этого события. Он отошел ко Господу, любящему его, в места покоя Небесного Иерусалима, в Царство Небесное. Да будет его святое благословение с нами.

⁶⁹ Подразумевается, что Иоанн потерял слишком много крови для такого слабого удара, который предназначался для уstraшения [10, р. 109].

⁷⁰ †ϣⲁϣ ⲁϣϣⲉⲭⲡ ⲟⲩⲙⲁϣ ⲛϣⲁⲣ ⲉⲣⲉⲡⲉϣⲙⲟⲩⲧ ⲡⲁⲓⲣⲛⲩ ⲉϣⲁϣⲓ ⲉⲭⲉⲛ ⲧⲉϣⲁⲑⲉ ⲉⲡⲉϣϣⲙⲁ. Смысл фразы непонятен. Заборовский предлагает скорректировать предложение таким образом: †ϣⲁϣ ⲁϣϣⲉⲭⲡ ⲛⲟⲩⲙⲁϣ ⲛϣⲁⲣ ⲉⲣⲉⲡⲉϣⲙⲟⲩⲧ ⲡⲁⲓⲣⲛⲩ ⲉϣⲁϣⲓ ⲛⲭⲉⲧⲉϣⲁⲑⲉ ⲉⲡⲉϣϣⲙⲁ – букв. «удар оставил часть кожи шеи так, что его голова висела на его теле» [10, р. 111].

⁷¹ ⲛⲓⲑⲢⲰⲬⲚ ⲛⲧⲉⲛⲓⲑⲢⲰⲬⲚ букв. «душам душ».

⁷² 29 апреля 1210 г., четверг.

⁷³ Иоанн VI – 74-й коптский патриарх в период 1189–1216 гг.

⁷⁴ Малик Камиль.

⁷⁵ Малик Адиль.

⁷⁶ Наджм ад-Дин Айюб (ум. 1173 г.) – основатель династии Айюбидов.

⁷⁷ В тексте предложение не окончено: присутствует субъект с префиксом перфекта (подвижник), предикат же отсутствует, а несколько предикатов засвидетельствованы в относительном предложении. В переводе однородные члены относительного предложения были разведены – глагол «процвел» остался в относительном предложении, а глагол «завершил» стал предикатом главного.



(56) Когда ненавидящие Бога торговцы, купцы, многочисленные простецы увидели все это, они вместе с заклинателями закричали громким голосом: «Велик Аллах^{78!}» Поднялся шум, и город Каир взволновался, песок от ступней наполнил воздух, а среди верных христиан настала великая скорбь в тот день. Видя происходящее, они затерялись в толпе и спрятались со своими единоверцами, чтобы следить за происходящим. Один из них взял льняную одежду Иоанна, другой – ткань с его головы, а третий – часть его накидки, чтобы получить благословение от них.

(57) Затем правитель приказал повесить тело Иоанна. Оно было привязано к столбу с северной стороны от места, где умер святой. Воистину, все так и было.

(58) Ромеи из пленных, которые видели, что случилось с мучеником, пришли к Малику и попросили отдать им тело Иоанна⁷⁹. Солдаты же побранили и побили их, так что ранили в голову одного из них. Вот что некий христианин, брат священника, рассказал нам: «Я увидел, что один христианин ранен в голову. Я пошел, взял бинт и миро и наложил на его рану».

(59) Кто может сосчитать всех людей, которые кидали камни и кирпичи в тело святого, пока не образовалась куча у столба? Затем толпа взяла палки и орудовала ими как копьями, пронзая тело и голову святого. Это продолжалось над его телом до вечера. Главный судья приказал поставить охрану, чтобы христиане не пришли и не забрали ничего.

(60) Верный христианин, священник, свидетельствовал нам: «Ночью я шел с двумя другими иереями», – их было трое, и я лично знаю этих троих священников⁸⁰, – «у нас была с собой еда для поддержания сил, так как мы шли весь тот день и были голодны. Вот что произошло дальше: не найдя, где остановиться, мы взошли на корабль правителя и устроились там. Мы бодрствовали до шестого часа ночи, пока все не разошлось по своим местам. Жив Царь Израилев! Мы увидели, как свет нисходит на святого и покрывает все его тело. Мы свидетельствуем об этом перед Господом».

(61) Также несколько мусульман с острова⁸¹, увидев свет, закричали: «Смотрите! Смотрите! Христиане осветили свечами и лампадами тело мученика, а потом будут говорить: “Свет сошел на него!”» Без промедления они подошли к столбу, но ничего там не обнаружили, только тело, повешенное на столбе. Еще один человек, по рождению мусульма-

⁷⁸ **ϥ†** **НЕМ ПІНІУТ ПЕ** букв. «Велик Бог!» Учитывая, что эти люди называются богоненавистниками, следовательно, агиограф имел в виду не христиан, поэтому в переводе было использовано слово «Аллах».

⁷⁹ Мф. 27. 58; Мк. 15. 43; Ин. 19. 38.

⁸⁰ Слова автора энкомия.

⁸¹ Возможно, современные Рода или Замалек – острова в Каире на реке Нил.



нин, рассказал толпе: «Я видел, как золотой свет сошел с небес в тот час, когда ему отрубили голову. Душу святого окутали им и вознесли ввысь на небеса». Этот человек пришел из Каира, и никто больше не встречал его. Еще три чужеземца видели этот свет. Один убежал на рассвете, а двух других схватил главный судья и скрывает их свидетельство вплоть доныне.

(62) Один верный начальник – а он стал монахом по слову начальника, сын Ашшэса, южанина – также свидетельствовал: «Мы с моим отцом и этим мучеником плыли в Каир. На корабле мы призывали имена мучеников, и блаженный Иоанн открыл нам: “Приходите! С этого пятого дня⁸² по наступающий такой же день⁸³ вы увидите мученика, повешенного над судейским местом на наших берегах реки Египта”».

(63) Бесчисленное количество людей рассказывало о многих чудесах, но мы не знали до конца, насколько они надежны и истинны, когда записывали.

(64) Случилось же, что в субботнюю ночь Малик спал в своем дворце. Вдруг святой Иоанн явился ему в образе военачальника высокого ранга и произнес: «Останови свое кощунство надо мной и прикажи снять мое тело со столба». Правитель очень испугался и спрятался от него.

(65) Малик не спал до первого часа, потом призвал верховного старейшину и рассказал о происшедшем. Тот сказал ему: «Не обманывайся, это пустые страдания от сновидений. Причина же в том, что ты впервые увидел, как отрубает голову человеку. А сейчас не думай о нем⁸⁴».

(66) В воскресный день на следующую ночь, когда правитель спал на своем ложе, святой Иоанн снова явился ему в еще большей славе и достоинстве, чем в первый раз, и Малик снова устранился. Блаженный сказал ему: «Я сказал тебе, как поступить с моим телом, а ты не послушал. Пусть мое тело снимут со столба, иначе я вырву тебе глаза!» Камиль в испуге спрятался от него.

⁸² Имеется в виду четверг.

⁸³ Балестри и Иверна предлагают добавить в коптский текст цифру **В** (два), чтобы получилось «по наступающий второй день недели», т. е. по понедельник, в который тело святого и сняли [4, р. 378]. Но тогда разговор случился в четверг, в день казни, что не соответствует обстоятельствам, так как в это время святой был под стражей и о его плавании на корабле не упоминается. Можно предположить, что мученик говорит о промежутке в целую неделю. Тогда, во-первых, встреча состоялась до открытого исповедания Иоанна и, видимо, до беседы со священником Арусом, потому что она произошла в воскресенье 25 апреля, во-вторых, в пророчестве подразумевается сам факт, а не длительность времени, в течение которого он был подвешен.

⁸⁴ **мтекшашлем мтецноус ероц** букв. «Ты не обонял его ум (не думал) о нем». Заборовски меняет префикс имперфекта 2-го л. ед. ч. на префикс запрета, а притяжательное местоимение 3-го л. ед. ч. – на 2-е л. ед. ч. Это позволяет сделать адекватный перевод [10, р. 125].



(67) По прошествии второй ночи – а это была ночь перед праздником в честь святого Иоанна из Псенхоута⁸⁵, восьмое число месяца пашонс, – правитель приказал солдату: «Иди, сними тело Иоанна и брось его в море». Тот пошел, взял плетеную корзину, другие солдаты набрали камней с кирпичами и положили их туда поверх мощей вместе со святой землей мученика Иоанна⁸⁶. Затем они отплыли на корабле и бросили корзину в море. Вот то, что нам известно о происшедшем с телом святого Иоанна, мученика Христова.

(68) С того дня, в который мученик принял венец, до дня подготовки к празднику в честь его святых мучений прошло одиннадцать месяцев. Все это время мы укрепляемся в истинности наших слов благодаря свидетельствам верующих. Да и я сам был в Каире в то время. Ныне, о, святой мученик, святой Иоанн, блаженный в Господе по Его милости! О, мои немощи! О, мое ничтожество! Я, плененный грехом раб Марк, недостойный человеческого образа, тем более священства, ученик аввы Михаила, епископа Пуасти⁸⁷ и Флабеса⁸⁸, повинуюсь голосу евангелиста, возвещающего: «Кто принимает пророка, во имя пророка, получит награду пророка; и кто принимает праведника, во имя праведника, получит награду праведника. И кто напоит одного из малых сих только чашею холодной воды, во имя ученика, потому что вы Христовы, истинно говорю вам, не потеряет награды своей»⁸⁹. Сейчас моя награда в том, что ты молишь нашего Первомученика.

(69) Та кровь за грех, которую пролил Изливающий Свою кровь ради первозданного образа, Адама, и ради нас самих, чтобы сделать нас свободными от клятвы закона⁹⁰, – она очистила грешников. Я говорю о крови Единородного Сына Отца-Вседержителя. Он есть Спаситель всего мира – Господь наш, и Бог наш, и Спаситель наш Иисус Христос.

⁸⁵ **ΙΩΑΝΝΗΣ ΠΙΡΕΜΨΕΝΣΧΟΥΤ**. Псенхоут, араб. Санхут [13, р. 417]. По коптскому синаксарю, этот мученик был пастухом и жил во время гонений. Однажды ему явился ангел и вдохновил на открытое исповедование имени Христа. Иоанн претерпел пытки и был обезглавлен [19, р. 363–364].

⁸⁶ **ΠΙΜΑ ΕΘΟΥΑΒ ΝΤΕ ΠΙΑΓΙΟΣ ΙΩΑΝΝΗΣ** букв. «святое место святого Иоанна». Хотя некоторые исследователи предлагают скорректировать коптский текст, Заборовски считает, что смысл фразы ясен и имеется в виду земля, на которой была совершена казнь [10, р. 125], что представляется мне верным предположением. Очевидно, на месте казни было много крови, перемешанной с землей, что могло сделать это место святым для христиан, поэтому его полностью зачистили от следов казни.

⁸⁷ **ΠΟΥΑΣΤ**. Это географическое название соответствует ныне разрушенному селению Бубасти, близ современного города Загазиг на северо-востоке Дельты [13, р. 89].

⁸⁸ **ΦΛΑΒΕΣ**. Амелино предполагает, что это ныне существующий город Билбейс на юго-восточной границе Дельты [13, р. 335].

⁸⁹ См.: Мф. 10. 41–42; Мк. 9. 41.

⁹⁰ Гал. 3. 13.



(70) Чтобы Он помиловал меня перед грозным престолом Божиим в день истинного Суда по твоей святой молитве, мученик Иоанн, я взял часть твоих святых одежд, как источник благодати. Не только я, о, возлюбленный Иоанн, но и остальные христиане, особенно жители Египта, что терпят притеснение, о котором ты знаешь.

(71) Вот, я с теми, кто бдит, собирается внимать мученичеству и заботится о начатках, приношениях и молениях во имя Отца и Сына и Святого Духа. Малые и великие будут пребывать там, где грехи прощены, в Царстве Небесном, по милости, благодати и человеколюбию Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа. Ты Тот, через Кого всякая слава, честь и поклонение подобает Отцу и Животворящему Святому Духу, Единосущному с Тобой, ныне и присно и во веки веков. Аминь⁹¹.

(72) Мученичество святого Иоанна, мученика Христова, произошло на четвертый день месяца пашонс в мире с Богом. Аминь. Господи, это переписал ничтожный, жалкий, недостойный Петр, сын аввы Павла Фараджа из Даманхура.

927 г.⁹²

Литература / References

1. Amélineau E. Un document copte du XIII^e siècle: Martyre de Jean de Phanidjôit. *Journal Asiatique*. 1887;8:113–190.

2. Larminat P., de. Révision du texte copte des Lettres de Pierre Monge et d'Acace et de la Vie de Jean Phanidjôit. In: *Atti del II^o Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana tenuto in Roma nell'Aprile 1900: Dissertazione lette o presentate e Resoconto di tutte le Sedute*. Rome: Spithöver; 1902, pp. 337–352.

3. Casanova P. Notes sur un texte copte du XIII^e siècle: Les noms coptes du Caire et localités voisines. In: *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale; 1901. Vol. 1, pp. 113–137.

4. Balestri I., Hyvernat H. (ed.). *Acta Martyrum II*. Parisiis: Typographeo reipublicae; 1924.

5. Hyvernat H. (ed.). *Acta Martyrum II additis indicibus totius operis*. Louvanii: Typographeo linguarum orientalium; 1950.

6. Orlandi T. Hagiography, Coptic. In: *The Coptic Encyclopedia*. New-York: Macmillan; 1991. Vol. 4, pp. 1191–1197.

7. Takla H. N. A forgotten Coptic martyr from the 13th century St. Jonh of Phanidjoit. In: *St. Shenouda Coptic Newsletter*. Los Angeles: St. Shenouda Center for Coptic Studies; 1996. Vol. 2, pp. 2–5.

8. Takla H. N. The thirteenth-century Coptic(?) Martyrdom of John of Phanidjoit, reconsidered. In: *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit*. Wiesbaden: Reichert Verlag; 1999, pp. 201–208.

⁹¹ «По милости... Аминь». Эти слова почти полностью совпадают с фразой, часто повторяющейся во время Литургии Василия Великого на коптском языке [10, p. 131].

⁹² 927 г. эры мучеников – 1211 г. по Р. Х.



9. MacCoull L. S. B. Notes on the Martyrdom of John of Phanijoit (BHO 519). *Medieval Encounters*. 2000;6(1-3):58–79. DOI: [10.1163/157006700X00022](https://doi.org/10.1163/157006700X00022).
10. Zaborowski R. J. *The Coptic Martyrdom of John of Phanijoit. Assimilation and Conversion to Islam in Thirteenth-Century Egypt*. Leiden: Brill; 2005.
11. Peeters P. Traductions et traducteurs dans l'hagiographie orientale à l'époque byzantine. *Analecta Bollandiana*. 1922;40:241–298. DOI: [10.1484/J.ABOL.4.00628](https://doi.org/10.1484/J.ABOL.4.00628).
12. Casanova P. Les noms coptes du Caire et localités voisines. *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*. 1901;1:139–224.
13. Amélineau E. *La géographie de l'Égypte à l'époque copte*. Paris: Imprimerie Nationale; 1893.
14. Zaborowski R. J. Arab Christian physicians as interreligious mediators Abū Shākir as a model Christian expert. *Islam and Christian-Muslim Relations*. 2011;22(2):185–196. DOI: [10.1080/09596410.2011.560432](https://doi.org/10.1080/09596410.2011.560432).
15. Abd-al-Masih Y. A Greco-arabic psalm. In: *Bulletin de l'Institut des Etudes Coptes*. Le Caire: Institut des Etudes Coptes; 1958. Vol. 1, pp. 77–100.
16. Pringle D. *Pilgrimage to Jerusalem and the Holy Land, 1187–1291*. London: Routledge; 2012. DOI: [10.4324/9781315600499](https://doi.org/10.4324/9781315600499).
17. Vandekerckhove D. *Medieval Fortifications in Cilicia: The Armenian Contribution to Military Architecture in the Middle Ages*. Leiden: Brill; 2016.
18. Crum W. E. *A Coptic Dictionary*. Oxford: Clarendon Press; 1939. Available at: <https://ru.scribd.com/document/331334906/W-E-Crum-a-Coptic-Dictionary>
19. Basset R. Le synaxaire arabe Jacobite (les mois de barmahat, barmoudah et bachons). In: *Patrologia Orientalis*. Paris: Firmin-Didot et C, Imprimeurs-Editeurs; 1922. Vol. 16, pp. 187–424. Available at: <https://archive.org/details/patrologiaorient16pariuoft/page/n195/mode/2up>

Информация о переводчике

Франгулян Лилия Рубеновна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Information about the translator

Lilia R. Frangulian, Ph. D (Philol.), Senior Research Fellow, Institute of Oriental studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 18 февраля 2020 г.
Одобрена рецензентами: 16 апреля 2020 г.
Принята к публикации: 26 апреля 2020 г.

Article info

Received: February 18, 2020
Reviewed: April 16, 2020
Accepted: April 26, 2020



Газель Мира Таки Мира: становление поэтического и литературного языка урду

Л. А. Васильева

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2466-3832>, e-mail: ludvas@yahoo.com

Резюме: Мир Таки Мир – поэт-классик урду XVIII в., выдающийся мастер газели. Своим творчеством Мир окончательно доказал состоятельность родного языка как языка высокого искусства слова, а также утвердил самостоятельность газели урду по отношению к персидской, поэтика которой лежала в основе поэзии урду. В статье рассматривается творчество Мира Таки как этап эволюционного развития поэтического и вместе с ним литературного языка урду. На протяжении всей жизни поэт находился в творческом поиске. Разрабатывая ту или иную тему, он часто возвращался к ней, стараясь выявить максимальные возможности ее реализации на базе родного языка. На примере анализа многочисленных примеров сделана попытка проследить, как заимствованные поэтические традиции превращаются в свои собственные, и как в процессе этого происходит отбор лексики и стандартизация общелитературного языка.

Ключевые слова: Мир Таки Мир; язык урду; газель; тема; мотив; анализ; заимствование; стандартизация

Для цитирования: Васильева Л. А. Газель Мира Таки Мира: становление поэтического и литературного языка урду. *Ориенталистика*. 2020;3(3):820–848. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-3-820-848.

The ghazal of Mir Taqi Mir: the formation of the poetic and literary language of Urdu

L. A. Vasilyeva

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2466-3832>, e-mail: ludvas@yahoo.com

Abstract: Mir Taqi Mir is a classic Urdu poet of the 18th century, an outstanding master of *ghazal* genre. With his work, Mir Taqi Mir proved that his native Urdu language possessed a vocabulary fit to express the finest nuances of poetic speech. He also made evident that the *ghazals* written in Urdu were not entirely imitations of those written in Persian, which formed the poetical basis of Urdu poetry. The article argues that the Mir Taqi Mir's heritage can be considered as a milestone in the





evolutionary development of both poetical and literary language of Urdu. Throughout his life, the poet remained in a creative search. Working on a certain poetical theme, he often made recourse to it trying to bring out maximum possibilities for its realization by means of his native language. Analysis of numerous examples in the article can be considered as an effort to ascertain how borrowed poetical traditions were domesticated and how this process facilitated the selection of vocabulary and standardization of common literary language of Urdu.

Keywords: Mir Taqi Mir; Urdu, the language; *ghazal*; theme, poetical; motive, poetical; Poetry, Persian, borrowing from; standardization, poetical; language, standardization, of, methods

For citation: Vasilyeva L. A. The ghazal of Mir Taqi Mir: the formation of the poetic and literary language of Urdu. *Orientalistica*. 2020;3(3):820–848. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-3-820-848.

Введение

В статье рассматривается газельное творчество поэта-классика урду XVIII в. Мира Таки Мира (1723–1810)¹ как этап эволюционного развития поэтического и вместе с ним литературного языка урду². В данной статье на примере анализа газели Мира Таки предпринята попытка выявить некоторые особенности творческой манеры поэта, которую можно рассматривать как «шлифовальную мастерскую» молодого литературного языка урду. Анализ поэтического текста позволяет наглядно проследить процесс творческого поиска автора. Поэт во многом способствовал обогащению традиционного тезауруса газели урду за счет элементов разговорного языка и ввода бытовых фразеологизмов в разряд литературной лексики.

Сам язык, относящийся к новоиндийским³, возник на рубеже XI–XII вв. во время мусульманских завоеваний Индии. Новый язык как средство разговорного общения завоевателей и коренных жителей страны заро-

¹ Мир Таки – имя, Мир – *тахаллус* (поэтический псевдоним), совпадающий с именем. Фигура Мира, как и его газельная лирика, практически оставалась за пределами внимания отечественных исследователей. Самые общие сведения о Мире и его поэзии содержатся в «Истории литературы урду» Э. Хусейна (перев. на русск. язык, 1961) и в «Кратком очерке истории литературы урду» Н. В. Глебова и А. С. Сухочева (1967). Кроме того, Миру посвящены кандидатская диссертация И. В. Зотовой «Жизнь и творчество Мира Таки Мира» (1985) и глава о Мире и его поэмах-*маснави* в монографии А. А. Суворовой «Индийская любовная поэма (*маснави*)» (1992).

² Понятие «поэтический язык» употребляется как синоним языка поэзии – специфической формы художественной литературы, под «литературным языком» подразумевается стандартизированный язык, язык образованной части населения в отличие от vernacular, служащего лишь потребностям обыденной жизни.

³ Новоиндийский период в развитии индийских языков начинается после X в. Сегодня язык урду по численности говорящих на нем занимает четвертое место в мире, является национальным языком Пакистана; его общая с языком хинди разговорная форма, известная под названием «хиндустанни», распространена во всей Северной Индии. Подробно о генезисе языка урду см.: [1, с. 34–80].



дился в прилегающих к Дели районах. Он создавался на основе одного из наиболее распространенных в этой местности диалектов – *кхари-боли*, вобрал в себя лексику диалектов *браджа* и *авадхи*, на которых говорили в соседних с Дели областях, тюркских языков и персидского, а через него и элементы арабского. Язык этот называли *хиндави* и *хинди*. По мере распространения на субконтиненте, он впитывал слова других местных вернакуляров, в разных регионах обретая новые названия: *гуджри* в Гуджарате, *дакхини* на Декане.

До конца XVII в. продолжался процесс становления литературного урду. В поэзии Мира Таки Мира, причем в последний период его многолетнего творчества, поэтический урду обрел основные формы нормативности, которые затем лишь «шлифовались» и дополнялись в процессе естественного развития языка.

Поэзия на новом языке изначально опиралась на классическую арабо-персидскую поэтику, которую она восприняла еще на этапе своего становления, поэтому газель урду можно назвать прямой наследницей богатых поэтических традиций персоязычных поэтов. Когда художественное слово на урду только зарождалось, поэзия на персидском языке уже гордилась именами своих великих мастеров газели. Молодая поэзия урду «не могла не испытать влияния персидской придворной поэзии и не попасть соответственно под обаяние и влияние определенных схем последней» [2, с. 178]. Безусловно, путь развития, по которому шла газель урду, оказался короче и во многом проще по сравнению с персидской газелью. Тем не менее и он был по-своему труден, поскольку и сам язык – основной материал, из которого создавалась газель, наиболее востребованный и популярный жанр поэзии урду, – еще не сформировался.

Во все времена поэты урду пользовались услугами персидских образцов, а также поэтикой со сложившимся канонem, с богатейшим набором тем и образов, с корпусом поэтической терминологии, основанной на суфийской символической поэтике. Для начинающих стихотворцев считалось обязательным «освоение произведений классиков, заучивание наизусть огромных по объему поэтических “образцов”, т. е. овладение тем культурным опытом, без которого поэт не мог считаться профессионалом в цехе своих собратьев» [2, с. 176]. Молодежь начинала собственное творчество с подражания известным строкам на фарси, включая их перевод на урду, – так обретались подробные «инструкции» по созданию газели. Правда, этот ученический комплекс в определенной мере тормозил собственную инициативу поэтов.

Стадии становления, формирования и развития газели урду значительно отличались от этапов, пройденных персидской газелью от зарождения до канонизации как жанра⁴. На эволюционный процесс газе-

⁴ Подробнее об эволюции газели на фарси см.: [3].



ли урду не могли не повлиять многовековые литературные традиции Индии – от классических до фольклорных – и ее многообразная культура. Газель урду постепенно обретала «индийские черты» и накапливала собственный опыт.

В отличие от иранских ученых, подходивших к истории персидской литературы с точки зрения смены стилистических направлений и выделявших хорасанский, иракский и индийский стили, индийские и пакистанские исследователи описывают историю литературы урду в категориях «течений», «тенденций» или даже «моды» в элитарных поэтических кругах⁵. Говоря о влиянии персидской поэзии и поэтики на развитие художественного слова на урду, индийские и пакистанские литературоведы, как правило, называют имена поэтов и приводят их строки, воспринятые поэтами урду как образцы для подражания, при этом в большинстве случаев не упоминая, к какому из вышеназванных стилей персидской поэзии они относятся.

Литературная традиция называет автором первых газелей на урду Амира Хусрава Дехлеви (1253–1325)⁶. Начиналась газель с отдельных строк на *хндави* (*хинди*), вкрапленных в газель на персидском языке. Амир Хусрав называл свои «смешанные» (макаронические) газели *рехта газал*. Вскоре и сам язык, наряду с *хинди*, как называл делийский язык Амир Хусрав, стал именоваться также и *рехта*. К стихам *рехта* («смешанным») Амир Хусрав не относился серьезно, причисляя их к разряду «дозволенных поэтических игр». Но этими «играми» быстро увлеклись многие делийские поэты. Появилось немало газелей на местном языке, как правило, ученического уровня: их ради забавы сочиняли столичные поэты на языке переулков и площадей индийской столицы. Но даже в этих «пробных» газелях их авторы старались придерживаться принципа *равани*, «плавности, текучести», сопоставимой с напевностью. Этому принципу Амир Хусрав – непререкаемый авторитет в области стиха – придавал особое значение и разъяснял его суть в своих теоретических трудах по поэтике. С течением времени «народный язык» стал привлекать к себе все более серьезное внимание литературных кругов и понемногу отвоевывать позиции у персидского языка в культурном пространстве Северной Индии. Процесс зарождения газели и «апробирования» местного языка в поэзии продолжался на Севере Индии более двух столетий.

⁵ В качестве примеров можно упомянуть бурный всплеск поэзии на урду-рехта в начале 20-х гг. XVIII в. в связи с «модой на газели Вали»; увлечение стихами с поэтической фигурой *ихам* («двусмысленность») вылилось в течение *ихамгои* («говорение, произнесение *ихамов*»); новая литературная тенденция, вызванная стремлением поэтов выразить свою боль и скорбь по поводу разорения Дели Надир-шахом (1739) в простых словах и выражениях, без поэтических изысков, была названа *сафгои* («[движение за] чистую речь»).

⁶ Существует также мнение, что газель как самостоятельный жанр появилась на Декане в XVI в., а некоторые литературоведы связывают начало традиции газельной лирики на урду с творчеством Вали (ок. 1667–1707/1720).



Автор первого труда по истории литературы урду «Живая вода» (*Аб-е хайат*), писатель и мусульманский просветитель Мухаммад Хусейн Азад (1829–1910), давая оценку начальному этапу поэзии урду, отмечал такие творческие усилия «первых энтузиастов нового языка», как создание на нем «набора ше'ров, который уже следует назвать газелью: с рифмой или с рифмой и рефреном, вступительным и заключительным ше'рами, часто – с поэтическим именем стихотворца», их первые попытки приспособить 'аруз (арабо-персидскую систему стихосложения) к структуре родного языка, а также, как писал Азад, «соединение в поэзии персидского языка и местного, как соль и черный перец, заставляющего от удовольствия причмокивать губами» [4, с. 95]. Под «соединением персидского языка и местного» Азад имел в виду, прежде всего, создание словообразовательных и семантических калек с персидского языка, которое продолжили поэты всех последующих времен, включая Мира Таки Мира.

После ухода с исторической арены Амира Хусрава и его современников, увлеченных попытками использования возможностей родного *хиндави* (*хинди, рехта*) при сочинении газелей, интерес нового поколения к подобным экспериментам заметно угас, и поэты Северной Индии вновь вернулись к персидскому языку. Лишь единицы из них вспоминали о родном языке и пользовались им в своем творчестве. Для газели на урду (*хинди, рехта*), только зародившейся в поэтической среде Дели, наступила долгая «эпоха застоя».

В силу мощной миграции, обусловленной рядом исторических причин, язык урду (*хиндави, хинди, рехта*) «переселился» в южные районы страны вместе с огромными массами северян. Дальнейшее развитие газели на нем связано с поэтами мусульманских княжеств на Декане (XVI–XVII вв.).

На Декане урду стал называться *дакхини* («южный»). С самого начала развития газели на *дакхини* наметились две тенденции: «персидская» и «индийская». Несмотря на то что в мусульманских княжествах на юге Декана персидский язык и поэзия на нем не играли столь важной роли, как в Северной Индии, тем не менее и здесь были художники слова, которые увлекались персидской поэзией и следовали правилам арабо-персидской поэтики. Наиболее известные из этих поэтов – Хасан Шауки (ок. 1541 – ок. 1633) и Махмуд Дакани (ум. ок. 1670) – считали, что художественные средства, продуктивные в сугубо индийских жанрах, недостаточны для самовыражения автора в поэтическом пространстве *ше'ра*. Они активно нащупывали пути внедрения элементов персидской поэтики в канву газели на *дакхини*, стараясь подражать лексике и стилю газели на фарси. В традициях индийской поэтики образ был призван возбуждать чувственные желания. Поэтому, при всем старании поэтов, «персидская газель» у них «не получалась» из-за избытка чувственности,



традиционной сосредоточенности на внешности возлюбленной, красоте лица и тела, туалете. В отличие от персидской газели, в деканской газели инициатором любовного чувства выступала женщина, а не мужчина, что также было чертой исконно индийской поэтической традиции.

Приверженцы «индийского» направления, такие как Фироз Бидари (ум. ок. 1560) и Кули Кутб-шах (1565–1611) обращались к традициям поэзии, поэтики и эстетики, принятым в культурно-историческом пространстве санскрита и *хиндави*. Создавая стихи, построенные по образцу персидской газели, они старались вводить в них новшества, связанные с родным языком – стремились применять в рамках *аруза* новые размеры с использованием просодий местной поэзии, воплощать мысли в образы, рожденные реалиями индийской действительности. В их газелях проявились такие «индийские» черты лирики, как непосредственное обращение поэта к возлюбленной – земной женщине, подробное описание ее физической красоты (в поэтической терминологии урду *сарпанигари* – «описание с головы до ног»), воспевание чувственной страсти. Даже персидские и арабские слова подвергались влиянию индийской грамматики. Общей особенностью поэзии деканского периода является отсутствие интереса к суфийским темам⁷. Отдельные суфийские мотивы появляются в газели крайне редко (в основном, у Шауки).

Деканскую газель с полным правом можно назвать уже не предтечей газели, а первым образцом полноценной индийской газели, хотя и с крайне узким тематическим диапазоном, ограниченными темами земной любви и радостей жизни.

Эволюционный процесс развития языка и литературы *на дакхيني* продолжился в северных провинциях Декана, прежде всего в Аурангабаде, где говорили на *аурангабади* (северном *дакхини*), почти идентичном языку Дели. С этим городом связано имя легендарного поэта Вали Аурангабади (ок. 1667–1707) – крупнейшего деканского поэта, писавшего на *рехта*, языке, вобравшем в себя элементы южного *дакхини*. Как и его деканские предшественники, Вали ограничивался в газелях разработкой любовной темы, особенно увлекаясь описанием внешности возлюбленной. Но в его лирике появляется определенная целомудренность, не свойственная деканской газели предыдущего периода. В творчестве Вали отразились взгляды и этические установки нового поколения деканцев, в которых, во многом под влиянием политики падишаха Аурангзеба (1618–1707), фанатично насаждавшего ислам в своей империи, важную роль стали играть мусульманская мораль и ирано-мусульманская эстетика. В газели Вали индийская образность начала обретать

⁷ Исключение составляет практически единственный деканский поэт-суфий Сирадж Аурангабади (1714–1763), с газелью которого в поэзию урду вошла и закрепилась тема «истинной» (божественной) любви, а с ней – мотивы печали, боли, страдания разлуки, звучащие диссонансом с общим направлением деканской газельной лирики.



сугубо мусульманскую окраску. В отличие от деканской газели, газель Вали была призвана, в первую очередь, будить эстетические эмоции и восхищение поэтическим мастерством.

В самом начале XVIII в. газели Вали стали известны в Дели, они произвели столь сильное впечатление на делийских поэтов, что многие из них обратились в своем творчестве к родному языку. Всплеск интереса стихотворцев к *рехта* не был случайным. «Феномен Вали», как нередко называют в литературе воздействие его поэзии на литературные круги столицы Моголов, стал лишь одной из многих причин, касающихся перемен в политической, социальной и культурной жизни Индии, следствием которых стала переориентация литературной элиты с персидского языка на урду-*рехта*⁸. Во многом благодаря делийским интеллектуалам – энтузиастам родного языка, урду (*хинди*, *рехта*) настолько «вошел в моду», что вскоре стал предметом гордости жителей столичного города. В персидской литературной традиции стилистически совершенный, благозвучный стих называли «сладостным» (*shirīn*) [5, с. 345–349], индийцы же стали сопровождать этим эпитетом сам язык урду, говоря о нем *zabān-e shirīn* («сладостный / сладкозвучный язык»).

Однако в это же время в поэзии начала складываться весьма парадоксальная ситуация. Принимая в качестве образца газели Вали, впитавшие краски Индии, делийская поэтическая элита одновременно предлагала обращаться к «благозвучной персидской лексике» и избегать «неизящных провинциальных слов и выражений». Очевидно, при всех «рехта-патриотических» устремлениях в подсознании индийских интеллектуалов и поэтов оставалось отношение к персидскому как к элитарному языку высокой поэзии. Происходил странный процесс: индийские мастера слова, с воодушевлением начавшие борьбу за утверждение родного языка, все больше принялись насыщать свои поэтические произведения персидскими словами и образами. Как часто повторяют историки литературы урду, столичные жители «добровольно признали магическую власть над собой персидского языка», хотя их любовь к родному языку оставалась прежней.

Среди делийцев Мир Таки Мир выделялся своей болезненной щепетильностью в вопросах «правильности речи», эталоном которой он считал столичный урду. Литературным анекдотом стало высказывание поэта, что единственно правильный и чистый язык урду только тот, что звучит на ступенях Джама Масджид – Соборной мечети Дели. В творчестве поэта выбор лексики имел особое значение, и в поисках нужного слова он постоянно обращался к «народному» языку. Вполне возможно, что место поиска ему подсказывал и опыт «первых энтузиастов нового языка» – ведь песни и загадки Амира Хусрава на *хинди* и «смешанные

⁸ Подробнее об этом историческом периоде см.: [1, с. 267–271].



газели» его современников, дошедшие и до наших дней, во времена Мира Таки были хорошо известны.

Мир, блестяще владея персидским языком, использовал фразеологизмы и стилистически приемы, которые вписывались в грамматическую и фонологическую структуру урду и «работали» на материале родного урду не менее успешно, чем в газелях на персидском⁹. Но вместе с тем поэт не игнорировал и опыт своих предшественников – пионеров поэзии урду¹⁰.

В индийской литературной традиции Мир Таки Мир увенчан титулами «бог поэзии» и «падишах газели». Великий «соперник» Мира на исторической литературной арене Мирза Галиб (1797–1869) высоко ценил Мира и называл себя его последователем. О поэзии Мира Таки Галиб так отзывался в своих стихах:

Что же говорить, Галиб, о стихах Мира,
Чей *диван* не хуже, чем сад Кашмира!

Сады Кашмира были одним из идеалов красоты в эстетике мусульманской Индии, метафорой райского сада.

Перу Мира Таки Мира принадлежат поэтические и прозаические произведения на языках урду и персидском, но прославила его имя поэзия на урду. Главное место в творческом наследии Мира Таки занимает газельная лирика – это шесть *диванов*, в которые вошли 1916 газелей¹¹. Уже после смерти поэта все они были объединены в полное собрание поэтических сочинений (*куллият*) на языке урду¹². *Диваны* Мира имеют датировку, что во многом помогает задачам исследования его творчества:

- Первый *диван* (663 газели) – 1751–1752 гг.;
- Второй *диван* (390 газелей) – ок. 1775–1776 гг.;
- Третий *диван* (256 газелей) – между 1785 и 1798 г.;
- Четвертый *диван* (221 газель) – между 1785 и 1798 г.;
- Пятый *диван* (249 газелей) – 1798–1803 гг.;
- Шестой *диван* (132 газели) – 1809–1810 гг.

⁹ Наглядное представление о поэтологическом инструментарии персидских классиков дают труды замечательных отечественных ученых-филологов Е. Э. Бертельса, А. Е. Бертельса, Л. Г. Лахути, Н. И. Пригариной, М. Л. Рейснер, М. А. Русанова, Н. Ю. Чалисовой и др.

¹⁰ Начальный период поэзии урду подробно описан в монографии Л. А. Васильевой [1].

¹¹ В среднем газель Мира Таки включает семь-восемь *ше'ров* (двустрочий, перс. – *бей-тов*), также немало газелей с числом *ше'ров*, доходящим до пятнадцати-семнадцати, и совсем небольшое число газелей, состоящих из четырех-пяти *ше'ров*.

¹² Впервые *куллият* газелей урду Мира был издан в Калькутте в Колледже Форт Вильям в 1811 г. На его основе в 1968 г. в Дели издан *куллият*, в который вошли 1818 газелей. Это издание используется автором как основной источник [6].



Самый большой по объему Первый *диван* был собран накануне тридцатилетия поэта, а Шестой – в последние два года его жизни. Составлением и редактированием *диванов* занимался сам поэт. В отличие от большинства стихотворцев урду, которые тщательно готовили свои собрания газелей, отбирая лучшие, Мир Таки либо не успевал, либо (в силу своего амбициозного характера) не считал нужным их дорабатывать, хотя порой газели писались «на ходу» для очередной *муша'уры*¹³ по срочному заказу какого-нибудь знатного патрона или даже в качестве оплаты за какую-то покупку в трудные времена безденежья. Из-за этого в очередном *диване* оказывалось немало «проходных» газелей и отдельных *ше'ров*, которые имеют название «наполнители».

Критики отмечают, что Мир Таки Мир отличался сложной, противоречивой и в высшей степени эмоциональной натурой. Характер поэта наложил отпечаток и на его творчество. Кроме нескрываемой чувственности и страстности, стремление к естественности и простоте, даже в определенной мере «приземленности», отличает Мира Таки от большинства его собратьев по перу и во многом роднит с манерой деканских лириков. Часто поступки и проявления эмоций персонажей его газелей больше напоминают поведение живых, знакомых читателю (или слушателю) людей, чем жанровых персонажей, которым предписано существовать по правилам газельного мира¹⁴. Очевидно, из-за этого «узнавания» персонажей газели и использования «народного» языка (общеупотребительной лексики), подкрепленного звуковой и интонационной организацией текста, приближавшей поэтические строки к разговорной речи, среди любителей поэзии урду утвердилось мнение, будто стихи Мира Таки «просты», т. е. легки для понимания. Действительно, ряд наиболее известных *ше'ров* и *мисра'* (полустихий) Мира даже вошли на правах афоризмов в два родственных языка – урду и хинди. Однако в наше время понимание его стихов во всей полноте доступно далеко не всем. На протяжении более двух столетий менялся язык, выходили из употребления просторечия и неологизмы самого Мира, не прижившиеся в языке; в наши дни они порой уже не поддаются реконструкции, поэтому в настоящее время представление о «простоте» газелей Мира – не более чем миф.

Благодаря творческой деятельности Мира Таки Мира сгладилась изолированность друг от друга языка поэтического и разговорного, утвердилось их тесное соотношение и взаимовлияние. Некоторые особенности этого процесса мы можем проследить на наглядных примерах.

¹³ *Муша'ура* – поэтическое собрание, на котором поэты соревновались в своем мастерстве. О традиции *муша'уры* в Индии см. подробнее: [1, с. 329–362].

¹⁴ О традиционных персонажах газели и их взаимоотношениях см. подробнее: [7, с. 57–59; 1, с. 26–27].



употреблены в первой строке и ассоциативно связаны с этим словосочетанием; в этой лексической связи присутствует указание на привлекательный облик обладателя родинки. Название старой мелкой монеты *dāng* (омоним слова «дорога») создает дополнительную связь этого слова с глаголом *luṭnā* – «быть ограбленным». Кроме того, слова *hand* и *dāng* сопоставимы семантически как «дорога» и «направление».

Довольно редкое слово *hand* сначала прочитывается как *hind* (краткие *a* и *i* при отсутствии огласовки читаются одинаково), и поэтому сегодня этот стих сложно понять, если не знать малоупотребительное персидское слово *hand* со значением «дорога, путь». Ошибочное первое прочтение слова *hand* как *hind* «предусмотрено» поэтом. В этом – одна из поэтических «уловок» (прием *ихам*, амфиболия), рассчитанных уже не на слушателя, а на читателя. Поэт, любивший литературную игру, безусловно, предусмотрел, что слово *hand* (на письме выглядит как «*h-n-d*»), сначала непременно будет прочитано как *hind* («Индия»), и вызовет ассоциации, связанные с этим словом. Так, одно из его значений – «черный, темный»; слово этого же корня *hindū* («индус», «индиец»). В поэзии урду (как и в персидской) так называют смуглого уроженца Индии; если речь идет о возлюбленной персоне, она именуется также «вором», ибо крадет сердце влюбленного. Кем бы ни был *hindū* как объект любви (девушкой или юношей), в любом случае его отличительная черта – черный (смуглый) цвет. Одно из устойчивых словосочетаний, часто встречающееся в поэзии, – *khāl-e hindū* («родинка-индианка»). Черных рабов, как правило, служивших охранниками в богатых домах, также именовали *hindū*. Возникает новая ассоциативная «ниточка»: «черный» – «охранник», что очевидным образом перекликается с мотивом «родинка-вор» (о мотивах, связанных с родинкой, см.: [8, с. 227–228]).

Мир Таки Мир использовал богатую палитру персидской поэзии, обогащенную индийскими красками. Исследователи его творчества выделяют ряд художественных средств, к которым поэт прибегал постоянно. К таким они относят словесное соответствие (*мунасибат-е лафзи*), «связывание слов»¹⁵ [9, с. 96, 124], при котором выстраивается цепочка лексем, вступающих в эту связь, и создается «ощущение неисчерпаемой семантической наполненности строки» [7, с. 41]. Не менее частым по употреблению приемом называют и *рияят* («стилевое соответствие»), который Ф. В. Притчетт подразделяет на два вида: *рияят-е лафзи* (word play) – «словесная игра» и *рияят-е манави* (meaning play) – «игра смыслов» [10]¹⁶. Для рассмотрения этих излюбленных стилистических прие-

¹⁵ Этот принцип восходит к одной из персидских поэтических фигур *мураат ан-назир* (букв. «соблюдение соответствия») и приобретает особое значение в индийском стиле – одном из основных стилистических направлений в персидской литературе [9, с. 124].

¹⁶ Режим доступа: <http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00garden/index.html>



мов Мира Таки Мира, как и других особенностей его поэтического письма, обратимся к конкретным примерам.

Газель № 7 из Первого *дивана* относится к самым красивым по звучанию газелям Мира Таки, отличающимся особой напевностью (*равани*), что, к сожалению, доступно оценить лишь знатокам урду. Смысловая многоплановость строк достигается самыми разнообразными поэтическими приемами и тщательным подбором лексики.

Газель состоит из пятнадцати *ше'ров*, но мы рассмотрим подробно только пять из них. Выбор *ше'ров* обусловлен наличием в них тем и мотивов, которые можно отнести к «постоянным», остававшимся в центре внимания поэта на протяжении всего его творчества. Об этом свидетельствуют многочисленные сходные по поэтической тематике строки из разных *диванов*.

7.1. Опрокинутыми оказались все планы,
и лекарство ничуть не помогло.

Видел? Этот сердечный недуг в конце концов завершил дело.

7.2. Юность [я] провел в слезах, а в старости закрыл глаза.
Иными словами, ночь бодрствовал, а настало утро – отдохнул.

7.3. Несправедливо власти обвинили меня, подневольного,
в независимости.
Сами делали все, что приходило на ум, а меня беспричинно
опорочили.

7.4. Даже в безумии очень редко я бывал неучтив.
Издали шел к ней, но на каждом шагу совершал земной поклон.

7.5. Почему сейчас спрашиваешь о религии Мира? Ведь он
Нанес на лоб *тилак*¹⁷, расположился в храме –
давно уж отрекся от ислама!
[6, газель № 7].

Из приведенных *стихов* видно, что в каждом *ше'ре* имеется свой набор мотивов, своя тема, и между собой они практически не связаны. У исследователей газели урду существует мнение, что преднамеренная тематическая разобщенность *ше'ров* в газели восходит к традиции рецитации газелей, и «частое изменение темы было необходимым шагом для предотвращения скучного однообразия» [11, р. 273]. Тем не менее, как пишет Н. И. Пригарина, «обращение к конкретным текстам, которые воспринимаются всеми как аморфные, бесструктурные и дезинтегрированные, совершенно не мешает восточному читателю пользоваться ими или получать от них эстетическое наслаждение» [12, с. 180], что в полной мере относится к приведенным стихам Мира Таки Мира.

¹⁷ *Тилак* – священный знак индусов, который наносится на лоб.



Центральные персонажи традиционной газели – влюбленный *'ашик* и объект его любви *ма'шук*. Согласно арабо-мусульманской поэтической традиции, *ма'шук*, может обладать как земной сущностью, так и мистической, может быть как мужчиной, так и женщиной – все зависит от намерений автора, а также восприятия и интерпретации текста читателем. «В персидском языке род грамматически не выражен, и половая принадлежность возлюбленного друга остается неопределенной. Она может быть проявлена лексически, по желанию автора, но в большинстве случаев пол возлюбленной персоны не проясняется, увеличивая степень неоднозначности текста» [7, с. 44]. В газели урду «неоднозначность текста» остается, несмотря на наличие в языке категории рода. Начиная с самых ранних газелей урду, все грамматические категории, связанные с обоими главными персонажами, условно оформляются по мужскому роду. Однако в газели урду о себе и о воспеваемой персоне (особенно если это – *ма'шук*), принято говорить во множественном числе, что дает возможность истолковывать смысл двояко. Обратимся к нашим *ше'рам*.

7.1. Опрокинутыми оказались все планы, и лекарство

ничуть не помогло.

Видел? Этот сердечный недуг в конце концов завершил дело.

*ultī ho gaiñ sab tadbīreñ kucch na davā ne kām kiya
dekhā is bīmārī-e dil ne āxir kām tamām kiya*

Матла' – первый стих газели с одинаковой рифмовкой обоих полустиший (*мисра'*) – сразу привлекает внимание семантической неоднозначностью. Преднамеренная двойственность – одно из непреложных правил, идущее от классической персидской газели [3, с. 180–183, 7, с. 35] и усвоенное поэтами урду. В нашем примере первая *мисра'* состоит из двух простых предложений, но ее лексика создает многомерность смысла. Так, составное сказуемое *ultī ho gaiñ* (мн. ч., 3-е лицо) может означать: оказались «перевернутыми, опрокинутыми (досл.: «поставленными с ног на голову»), а также «беспольными, разрушенными, ошибочными». Подлежащее *tadbīreñ* выражено существительным с несколькими значениями, данными в статье толкового словаря урду в такой последовательности: «(1) дело, свершение, мероприятие; (2) лечение, врачевание, лекарственное средство; (3) план, мысль, обдумывание, размышление; (4) средство, попытка, старание». Тем не менее основной мотив *ше'ра* «недуг – лекарство» делает предпочтительным «медицинское» толкование стиха: все планы нарушены, и все способы лечения не оправдали себя, лекарство не помогло.

Глагол «видел» во второй *мисра'* имеет дополнительное значение «знал, понимал» и также позволяет по-разному интерпретировать смысл *ше'ра*. При вопросительной интонации *мисра'* звучит, как разговорная



речь («Видал / видали?»)¹⁸. В этом случае можно предположить, что уговорящего есть собеседник, к которому обращен вопрос. При утверждающей интонации *мисра'* обретает характер повествования, при этом глагол «видел» может относиться как к первому, так и второму лицу. Выбор значения глагола и смена интонации, по выражению Ш. Р. Фаруки, «вливают на драматургию», иными словами, меняют «декорации и действующих лиц» [13, с. 242]:

1) Понял? Этот сердечный недуг, в конце концов, завершил дело!

2) Я узнал [понял], [что] сердечный недуг, в конце концов, завершил дело.

3) Ты [он, она] увидел, [как] сердечный недуг, в конце концов, завершил дело.

Очевидна лексико-семантическая связь всех значимых слов в обеих строках: средство – лекарство – сердечный недуг – дело. В первой *мисра'* обыгрывается словосочетание «лекарство не помогло», что дословно звучит «не сделало [своего] дела». Во второй строке сердечный недуг «сделал работу», т. е. «закончил дело». Поэт описывает парадоксальную ситуацию: лекарство не «работает», т. е. не лечит, а за него «работает» недуг (тогда как сам недуг следует лечить лекарством). Известно, что наиболее действенным способом «лечения» является свидание с возлюбленной, а разлука вызывает обратное действие.

Из тринадцати значимых слов *ше'ра* четыре существительных (*tadbīreñ*, *davā*, *bīmārī*, *dil*) и два наречия (*āxir* и *tamām*), заимствованные из персидского, уже вошли в основной словарный состав урду. К словам местного происхождения относятся пять значимых слов: глагол *dekhā*, причастие *ulṭī*, местоимение *sab*, наречие *kuc̣ch*, существительное *kām* (в значении «дело, работа» как часть составного сказуемого), два вспомогательных глагола-связки (*honā* и *karnā* в форме прошедшего времени) и частицы (указательная *is* и отрицательная *na*). Изафетная конструкция *bīmārī-e dil* (букв. «недуг сердца») вместе с глагольными формами, частицами, послелогоми и теми персидскими словами, которые вошли в словарный состав урду, гармонично вписывается в «урдуязычную канву». В разговорном урду изафетные конструкции не употребляются, но во многом благодаря Миру Таки персидские конструкции с изафетом стали неотъемлемым стилистическим приемом классической поэзии урду. Некоторые из них вошли также в языковой обиход образованной публики, например: *ḥāl-e dil* («состояние сердца»), *garmī-e 'ishq* («жар любви»), *'ahd-e vafa* («клятва верности»), *ṣafḥah-e hastī* («страница бытия»), *dāman-e gulchīn* («подол садовника»), *sar-e bam* («край крыши»), *kūcah-e yār* («переулок друга») *viṣāl-e yār* («встреча с другом»), *ātish-e gul* («пламя

¹⁸ В поэтических текстах урду знаки препинания не ставились (вплоть до XX в.), что расширяло возможности поэта в создании многозначного текста.



розы»), *lakḥṭ-e jigar* («кусочек сердца»), *dāgh-e jigar* («ожог на сердце»), *qaṭrā-e khun* («капля крови»), *dard-e dil* («боль сердца») и целый ряд других. Более того, в языке урду эти изафетные конструкции перестали употребляться в их «естественной» языковой форме (в виде эквивалентной грамматической конструкции с адъективирующим послелогом).

Таким образом, реализуя свой поэтический замысел, Мир Таки широко использует бытовую лексику, одновременно принимая участие в создании нормативного литературного языка, который находится в обращении до нашего времени.

Тема любовного недуга – одна из излюбленных тем Мира, она проходит через газели всех шести *диванов*. Однако каждый раз поэт находит ее новое поэтическое решение.

Полезные здоровью в начале моей любви,
В конце концов те же лекарства причинили мне вред.

*nāf 'a jo thīñ mizāj ko avval so ishq meñ
āxir inhīñ davāoñ ne ham ko zārar kiyā*

Мазмун ше'ра: лекарство не может помочь влюбленному. Пораженный страстью *'aшик* способен испытать временное облегчение от лекарств, но позже они только нанесут ему вред. Больной не говорит, что это были за «лекарства», но в условном мире газели на ход любовного недуга влияют лишь встреча и разлука с кумиром, поэтому ситуацию нетрудно домыслить. Ф. Притчетт вместе с Ш. Р. Фаруки предлагают, например, такие варианты: «Возможно, что поначалу пребывание говорящего вдали от предмета любви могло быть полезным тем, что симптомы страсти не проявлялись, и ему хватало терпения выносить разлуку. Но со временем беспокойство усиливалось, и разлука в конце концов возымела обратное действие. Или, возвращаясь снова и снова в дом возлюбленной, он мог сначала обрести покой, а позже его страсть обрела силу. Или же неблагосклонность кумира могла сначала охладить чувства влюбленного, а затем еще больше разжечь пламя страсти и т. д.» [10]¹⁹.

В рассматриваемом *ше'ре* именно лекарству отведена главная роль, теперь оно (а не «недуг») выполняет свою прямую функцию. По сравнению с предыдущим *ше'ром* возможно новое толкование темы: лекарства в конечном счете нанесли вред, но не смертельный. Значение слова *zārar* («вред, урон, повреждение, ущерб») позволяет предположить, что речь идет не о здоровье, а, например, об ущемленном самолюбии влюбленного.

В связи с загадочными «лекарствами», которые сначала лечат, а затем вредят, возникает вопрос, откуда они появились? Можно предположить, что их доставили традиционные «врачеватели» любовного недуга, такие как советчик, наставник, аскет – все те, кто пытается «вылечить» любов-

¹⁹ Режим доступа: <http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00garden/index.html>



ную страсть. Такое допущение становится правомерным в контексте целого ряда *ше'ров* на эту тему.

Ведь вы пришли-то как лекари. Если проявите старание,
Может стать, нанесете вред моей жизни.

ā'e to ho ṭabībāñ tadbīr gar karo tu
aisā nah ho kih mere jī kā zarar karo tum

Здесь появляется несколько необычный влюбленный, которого заботят собственная жизнь и здоровье. Незванные «лекари» могут проявить опасное «старание», и это его волнует. Новизна достигается подбором лексики. Если в предыдущем примере слово *mizāj* позволяло толковать выражение «нанесли вред мне» как «нанесли вред моему самолюбию», то в этом примере причинение вреда – не что иное, как угроза жизни. Метафорическое значение слова *tadbīr* как «хитрая уловка» усиливает ощущение опасности, грозящей жизни «больного».

Существительное *ṭabībāñ* («лекари, целители») употреблено в персидской форме множественного числа, но, по всей видимости, речь идет об одном «лекаре», поскольку, как уже было сказано, о воспеваемой персоне (в контексте газели это – кумир, *ма'шук*) принято говорить во множественном числе. В некоторых случаях появление лекаря в лице возлюбленной (возлюбленного) таит смертельную опасность, ибо не только коварные уловки, но даже проявление благосклонности чреваты печальными для влюбленного последствиями:

Забрала жизнь, одарив поцелуем, раскрасившим щеку,
Напоследок угостила ядом, добавленным в *пан*.

Jī liyā bosa'-e ruḵsār-e muḵhattat de kar
Āqabat un ne mujhe zahar diā pān ke bīch

Пан – широко распространенная в Индии жевательная смесь из орехов, семян и специй, завернутая в лист бетеля (растения из рода перечных), обладающая легким наркотическим эффектом, своеобразное лакомство индийцев на протяжении веков. При жевании входящие в его состав семена бетелевой пальмы окрашивают слюну в красный цвет, который переходит и на губы. *Ма'шук* в конце свидания одарил (одарила) влюбленного *'ашика* поцелуем, оставив на щеке след от губ («раскрасил щеку»). Но этот поцелуй был роковым: в *пане* оказался «яд» (возбуждающая сила страсти), убийственно действующий на влюбленного.

Из семи существительных только два (*jī* и *pān*), не считая глагольных форм, местного происхождения, остальные заимствованы из персидского языка, включая трехчленную изафетную конструкцию *bosa'-e ruḵsār-e muḵhattat*. Малопонятное для рядового индийца слово *muḵhattat* (в индийской терминологии *сакил* – «тяжелое, громоздкое, неудобовари-



мое») практически не мешает пониманию смысла сказанного. Всю «тяжесть» принимают на себя широко употребительные в урду персидские слова *bosa* («поцелуй»), *rukhsār* («щека») и местная глагольная форма *jī liyā* («забрал жизнь»).

Таким образом, при всей традиционности темы и обилии персидских языковых средств образность рассмотренного *ше'ра* свидетельствует о его очевидной индийской природе.

В контексте интертекстуальной «переклички» на тему «любовная страсть как смертельный недуг» обратимся еще к одному примеру из Первого *дивана*. В новом примере тема любовной страсти решается на основании эпизода из древнеиндийского эпоса «Рамаяна», в котором Раван, повелитель демонов и владыка острова Ланка, похитил супругу божественного царевича Рамы Ситу, воспылав к ней страстью (прием *талмих* – «аллюзия»). Царевич Рама вступил в бой с Раваном и сокрушил демона. Разрабатывая тему любовной страсти, Мир Таки пишет:

Огонь страсти дотла спалил Равана,
Хотя, как Ланка, дом этого дэва находился в воде.

Ātish –e 'ishq ne rāwan ko jalā kar mārā
Garcheh lankā sā thā is dev kā ghar pānī meñ

Разрабатывая тему, Мир Таки обращается к традиционному *мазмуну* (все средства, в данном случае вода, бессильны против огня страсти). Поэт прибегает к своему излюбленному построению парадоксальной ситуации: огонь страсти спалил Равана, хотя его дом был окружен водой, поскольку находился на острове Ланка, что, казалось бы, должно стать защитой от огня. Очевидно, что в этом *ше'ре* умозрительного характера поэт лишь экспериментирует с новыми составляющими старого мотива. Сопоставление понятий, относящихся к различным категориям (абстрактное «огонь страсти» и конкретное «вода») вряд ли можно отнести к удачным поэтическим находкам. Но обращение Мира к индийским реалиям, их использование в построении классического *ше'ра* заслуживает внимания как продолжение традиции, заложенной Амиром Хусравом и деканскими поэтами.

В одной из газелей Четвертого *дивана* тема «сердечного недуга» обретает нотку иронического звучания.

По поводу сердечного недуга-то было спокойно на душе.
(Досл.: От сердечного недуга-то душа «собралась»).

Люди между делом любовь делают лекарством.

dil kī bīmārī se xāṭir to hamārī thī jam'ā
log kuchh yūñ hī muḥabbat se davā karte the

Поэт возвращается к традиционному *мазмуну* больного, который с определенной долей иронии говорит о «покое на душе» в связи



с постигшим его любовным недугом, поскольку покой этот – мнимый, и у *'ашика* нет надежды на выздоровление. Основанием для ощущения своей полной беспомощности служит занятие людей, которые «между делом» превращают «в лекарство» саму любовь. Сугубо разговорный оборот речи *kucch uyñ hī* «между делом, кое-как» (по значению близкое к русскому выражению «спустя рукава») указывает на то, что людям, как и больному, известно о невозможности вылечить «любовный недуг любовью», так как она-то и есть «лекарство», которое является причиной недуга. Поэтому люди не уделяют изготовлению этого «лекарства» особого внимания.

В *ше'ре* выстроена цепочка из связанных по смыслу слов (прием *мунасибат-е лафзи*), в которой находятся все значимые слова *ше'ра*: “*dil – xāṭir – jam'a – muḥabbat – davā*” («сердечный – состояние души – собранный – любовь – лекарство»). В этом семантическом ряду мотива «любовный недуг», на первый взгляд, «чужим» кажется слово *jam'a* («собранный, состояние собранности»), но оно – имплицитная форма намек на истинное состояние души больного, поскольку антоним *jam'a* – слово *pareshān*²⁰, со значениями «растерянный, угнетенный, подавленный» а также «разбросанный, рассыпанный»; оно закреплено традицией в качестве эпитета состояния влюбленного (по значению близкого к русскому выражению «быть не в себе»). Этот намек подтверждает сомнительность «душевного покоя» влюбленного сердца, о котором говорится в первой строке.

О смертельном исходе «болезни сердца» во многих *ше'рах* поэт говорит открыто, не прибегая к иносказанию, как, например:

Все те, кто страдал недугом страсти, умерли.
Большинство болевших вместе со мной умерли.

jinjin ko thā yih 'ishq kā āzār mar ga'e
akṣar hamār-e sāth ke bīmār mar ga'e

В этом крайне простом *ше'ре* повествовательного типа говорящий подчеркивает свою принадлежность к «смертельно больным» – одержимым любовной страстью страдальцам, и косвенно жалуется на судьбу: почему ему приходится страдать дольше тех, кто умер и обрел покой? Для понятия «недуг» («болезнь») в первой строке поэт употребляет не слово *bīmārī*, примененное во второй строке, а более широкий по диапозону значений его синоним *āzār* – «заболевание, страдание, мучение, боль, беспокойство». Для ключевого понятия «недуг страсти» вводится новое словосочетание *'ishq kā āzār*: два персидских слова, соединенные адъективирующим послелогом урду (*kā*). Во времена Мира такая «смешанная» конструкция считалась оригинальной новацией. Многие поэты,

²⁰ Концепт *pareshān* детально рассмотрен в статье Н. Ю. Чалисовой [14, с. 247–263].



современники Мира, следовали примеру мэтра и все свободнее пользовались послелогом урду наряду с персидским изафетом. Уже при жизни Мира Таки употребление обеих адъективирующих конструкций даже в пределах одной *мисра'* стало стилистической нормой классического стиха урду.

С поэтической темой «сердечный недуг – лекарство» непосредственно связан постоянный для газели Мира Таки мотив «любовь – смерть». В одной из газелей Четвертого *дивана* появляется новый для Мира образ страдания: «сердце, превратившееся в сгусток боли»:

Я поражен недугом страсти, сердце превратилось в сгусток боли,
(букв.: «все стало болью»):
Цвет [моего] тела, словно цвет трупа, оно уже при жизни стало желтым.

'ishq kī hei bīmārī ham ko dil apnā sab dard hu'ā
rang-e badan mayyit ke rangoñ jīte-jī hī pah zard hu'ā

Традиционный мотив «любовный недуг» («недуг страсти») предполагает наличие оппозиции «недуг – лекарство», тогда как в вышеприведенном *ше'ре* отсутствует ее второй компонент – «лекарство». Мир Таки восполняет его отсутствие намеком (прием *кинайа*) во второй строке, сравнивая цвет тела больного с цветом трупа (который в Индии ассоциируется с желтым цветом). Это сравнение и подсказывает, что кульминацией «недуга страсти» неизбежно станет смерть, которая и есть «лекарство».

Во второй *мисра'* Мир Таки использует сразу обе грамматические конструкции – изафетную персидскую (*rang-e badan*) и урду (*mayyit ke rangoñ*), полностью уравнивая их в стилистическом рисунке *ше'ра*.

Символика желтого цвета появляется во многих стихах Мира Таки, где поэт разрабатывает тему «недуга страсти». Он создает различные ситуации, на фоне которых по-разному вырисовывается знакомый образ умирающего от «недуга страсти» влюбленного (*'ашика*).

Рассмотрим еще два примера из Пятого *дивана*, в которых также фигурирует признак цвета.

Еще при жизни люди видят меня сейчас, цветом
напоминающего труп (досл. «[окрашенного] в цвет трупа»):
Иными словами, во время бушующей весны страстей
я пожелтел с головы до ног.

jīte-jī mayyit ke rangoñ log mujhe ab pāte haiñ
josh-e bahār-e 'ishq meñ ya'nī sar tā pā maiñ zard hu'ā

Внешне *ше'р* прост, в нем идет речь о скорой и неминуемой кончине говорящего; ключевым понятием является цвет – предвестник кончины. Это – результат страстей, которые бушевали на протяжении какого-то продолжительного времени («весны» – т. е. периода влюбленности),



и которые «сейчас» (*ab*), в расцвете любви, привели влюбленного на край гибели. Слова «еще при жизни, сейчас» – указание на скорую смерть. В отличие от предыдущих *ше'ров*, здесь все внимание поэта уделено внешнему признаку недуга (пожелтевшей коже), замеченного посторонними. Образ «бушующей весны страстей» передан трехчленной изафетной конструкцией *josh-e bahār-e 'ishq*, при этом все части ее – знакомые слова, вошедшие в урду и ставшие «своими». В обеих строках Мир Таки перемежает арабо-персидские заимствования *mayyit* («труп, покойник»), *sar tā pā* («с ног до головы»), изафетную конструкцию и исконно индийские лексемы в таком порядке, который обеспечивает «плавность» (певучесть) строк и их стилистическое единство, отлитое в форму родного языка.

Я буду выглядеть, как покойник, [судя] по цвету,
Если до рассвета останусь живым.

*dikhā'ī deñge ham mayyit ke rangoñ
agar rahjā'eñge jīte sahar tak*

Ше'р состоит из одного сложного предложения с условным придаточным, в нем снова влюбленный сравнивается с покойником по признаку цвета, хотя о самом цвете не говорится. В первой *мисра'* упоминается «покойник», но и здесь, как в предыдущем *ше'ре*, имеется в виду именно цвет. В языке урду понятия «желтый цвет» и «бледность» выражаются одним словом *pīlāran* («желтизна»), а русскому глаголу «побледнеть» соответствует «пожелтеть». В отличие от предыдущего примера, в этом *ше'ре* период «болезни» влюбленного намного короче – одна ночь. Понятие «смерти» заключено только в сравнении с «покойником», но ситуация остается условной: «если останусь живым» – отнюдь не утверждение о неизбежности конца. Стихотворец, следуя законам поэтики, позволяет себе порой нарушение газельной этики, согласно которой силу любовной страсти («недуг страсти») может побороть («излечить») только смерть.

В Шестом *диване* решение темы любовного недуга представляется более сложным по сравнению с предыдущими примерами и не менее интересным:

С давних пор я – узел страданий, сердце от боли истекло кровью,
Любовь изменила цвета, теперь все тело стало желтым.

*thā andoh-e-girah muddat se dil meñ xūñ ho dard hu'ā
chāh ne badle rang kaī ab jism sarāsar zard hu'ā*

Ше'р построен на ассоциативных связях, сопряженных с символикой цвета. Сердце от боли истекает кровью, отчего тело становится «обескровленным», «желтым». Для понятия «любовь» Мир вводит в поэтический лексикон пришедшее из деканской газели слово *chāh* («любовь,



сильное желание»), которое широко используется в поэтических текстах и сегодня, придавая им индийский колорит.

Но вернемся к нашей «основной» газели № 7. Во втором ее *ше'ре* излагается знакомая по первому *ше'ру* парадоксальная ситуация, когда у влюбленного неудачника все происходит вопреки ожиданиям, все «наоборот».

7.2. Юность скоротал в слезах, а в старости закрыл глаза,
Иными словами, ночь бодрствовал, а настало утро – отдохнул.

*'ahd-e javāni ro ro kātā pīrī men līn ānkhen mund
yanī rāt bahut the jāge subh hūī ārām kiyā.*

Этот *ше'р*, как и многие рассмотренные ранее, в терминах Шибли²¹ относится к направлению *vakeaḡu* (букв. «рассказ о событиях») [9, с. 75]. В нем поэт поведал историю некой жизни. В первой *мисра'* вехи жизненного пути обозначены своими именами: «юность» и «старость». При этом выражение «закрыл глаза» может истолковываться неоднозначно: и как «закрыл глаза, чтобы они отдохнули от плача», и как «умер», т. е. возникает неоднозначность смысла. Во второй *мисра'* поэт «переводит» свои слова в метафорический план, при этом уточняющее словосочетание «иными словами» указывает на ассоциации «юности» с «ночью», а «старости» с «утром». На такое же соответствие указывают компоненты стилистической конструкции *ше'ра*, построенной по принципу параллелизма: оппозиция «юность – старость» в первой *мисра'* соответствует оппозиционной паре «ночь – утро» во второй.

В поэтической традиции со светлым временем суток ассоциируется юность, молодость. С ночью связаны представления о разлуке и любовных страданиях. Парадоксальность ситуации в *ше'ре* Мира Таки заключается в том, что в жизни повествователя все произошло иначе: его юность превратилась в «ночь», а утро возвестило не только о наступлении старости, но, по-видимому, и о конце жизни («закрыл глаза»), что лирический персонаж расценивает как «отдых» (т. е. «исцеление, освобождение» от любовного недуга – в контексте как традиции, так и текста предыдущих *ше'ров*, в которых говорится о смерти как об исцелении от недуга любви). Ш. Р. Фаруки в комментарии к этому *ше'ру* подчеркивает необычную трактовку цветовой символики: «Между “юностью” и “ночью”, и “старостью” и “утром” очевидна схожесть по цветовому признаку: в молодости волосы темного цвета, как ночь, а седина старости схожая со светлым тоном утра... Но особая прелесть строк состоит в том, что молодость обычно истолковывается поэтами, как день, а старость – как вечер или ночь. Однако Мир Таки Мир переиначил традиционное представле-

²¹ Шибли Нумани (1857–1914) – выдающийся индийский ученый, автор фундаментального труда «Персидская поэзия» (1907).



ние, использовал его совершенно противоположным образом, что явилось источником нового эстетического удовольствия» [13, с. 242]²².

Несколько иное звучание тема любви обретает в следующем, третьем *ше'ре* газели, который особо интересен с точки зрения употребления лексики.

7.3. Несправедливо власти обвинили меня, подневольного,
в независимости.
Сами делали все, что ни придет на ум, а меня беспричинно опорочили.

nā haq ham majbūrōñ par yih tuhmat hai muxtārī kī
chāhte haiñ so āp kareñ haiñ ham ko 'abaś badnām kiyā

Подчеркнутые слова во времена Мира Таки относились к вульгаризмам, на что указывают толковые словари «старого урду» – урду XVII–XVIII вв. Буквальный перевод этих слов выглядел бы странно или вовсе неприемлемо, например, «не по делу» вместо «несправедливо», «возводят поклеп, напраслину» вместо «обвиняют», «затюканный» вместо «подневольный», «ударить в башку» вместо «прийти на ум».

Идея приведенного *ше'ра* заключается в жалобе, обращенной к властям, на несправедливость – они его, «подневольного», «опорочили», назвав «независимым». Излишне объяснять, что под «властями» (*muxtārī* – слово, оставшееся лишь в старых словарях) скрывается тиран – возлюбленная, а «подневольный» жалобщик – влюбленный. Обвинение в «независимости», предъявленное влюбленному «властям», не только несправедливо, но и позорно, поскольку его долг состоит в том, чтобы оставаться покорным и «подневольным» (не иметь собственной воли), полностью подчиняться капризам тирана – кумира. В «бунтарском» подтексте кроется возможность протеста, пусть в виде жалобы на несправедливость поступков жестокой возлюбленной.

В четвертом *ше'ре* газели появляется тема *адаба* (традиционной мусульманской вежливости, учтивости). Обращаясь к этой теме, Мир Таки проецирует ее на любовные отношения.

7.4. Даже в безумии очень редко я бывал неучтив.
Издалека шел к ней, каждый шаг сопровождая земным поклоном.

sarzad ham se beadbī to vahshat meñ bhī kam hī hūī
koson us kī or gae par sajda har har gām kiyā

²² Поэты урду вплоть до нашего времени, вслед за Миром Таки, часто соотносят ночь с молодостью, любовью и весельем. Например, строки из крупнейших поэтов XX в.: «Где клятвы воздержания на пороге кабачка, // Где ночи, прошедшие в беседах с виночерпием? // Где объятия с милостивой возлюбленной, // Где ночи юности, когда забываются печали?» [Фирак Горакхпури]. «Руки, обнимавшие любимую, державшие бокал с хмельным вином, // Простерлись к небу с молитвой на исходе ночи» [Фаиз Ахмад Фаиз].



Текст может трактоваться как в мирском, так и в мистическом ключе. В первом случае ощущается легкий иронический оттенок по отношению говорящего ('ашика) к себе, что подсказывает подтекст *ше'ра*: я шел к ней, одновременно сознавая свою вину, поскольку посещение возлюбленной на виду у всех противоречит правилам приличия, бросает тень на ее репутацию. Поэтому пришлось на каждом шагу класть земные поклоны, «замаливая грех». Но при мистическом толковании эти же строки говорят об экзальтации взыскующего, который на пути к Возлюбленной на каждом шагу совершает поклонение Ей.

Тема этикета любви обыгрывается Миром в самых разных вариантах. Основным правилом этого этикета считалось неразглашение тайны любви (даже на плахе), поклонение своему кумиру на расстоянии. Никто не должен был узнать о чувствах влюбленного, что могло в глазах людей (а в реальности – в условиях социальных запретов мусульманского общества) повредить репутации возлюбленной. Например, такой *ше'р* с мотивом *адаба* любви встречаем в Первом *диване*:

Далеко от нее осел прах Мира.
Без страсти такой вежливости не обучиться.

dūr beithā ġubār-e Mīr us se
‘ishq bin yeh adab nahīn ātā

Идея *ше'ра* такова, что лирический персонаж газели, 'ашик, согласно этикету любви пребывал («сидел») вдали от возлюбленной. Соблюдая святость тайны любви даже после смерти, прах («прах Мира») не смеет опуститься («осесть») рядом с ней. В *ше'ре* присутствует легкий дидактический оттенок, намек на то, что только смерть от любовной страсти может обучить «*адабу* любви». В подтексте содержится своего рода сентенция: «кто не любил и не умирал от страсти, тот не может познать тонкую науку любовного *адаба*».

Вернемся к последнему, подписному *ше'ру* нашей «основной» газели, содержащему *тахаллус* поэта:

7.5. Почему сейчас спрашиваешь о религии Мира? Ведь он
Нанес на лоб *тилак*, расположился в храме – давно уж
отрекся от ислама!

mīr ke dīn-o-maḏhab ko ab pūchhte kyā ho un ne to
qashqah kheñchā dair meñ baiḥhā kab kā tark islām kiyā

Мазмун вероотступничества влюбленного является традиционным для персидской газели и обычно содержит намек на шейха Сан'ана, который, влюбившись в девушку-христианку, проявил все внешние черты вероотступничества. Однако он был прощен Господом из-за искренней самоотдачи в любви. Мир Таки Мир в облиции вероотступ-



ника – частый гость на страницах всех своих *диванов*. Его неизменные атрибуты – индусский знак *тилак* на лбу и священный шнур, который индусы носят через плечо. В этом *ше'ре* «шнур» заменило «сидение в монастыре (или храме)».

Теперь Мир-джи стал хорошим безбожником,
Нанес на лоб *тилак*, не снимает шнур с плеча.

ab mīr-jī to achchhe zindīq hī ban baiṭhe
peshānī pah de qashqah zunnār pahan baiṭhe

Слово «хороший» (*achchhe*) здесь звучит явно иронически, образуя оксюморон вполне в стиле Мира Таки: «хороший (почтенный, уважаемый) безбожник». Природа «неверного Мира-джи» весьма непоследовательна: он заявляет о себе, как об огнепоклоннике, а пользуется символами индусов.

Пришел я, Мир, в дом Господень,
(вариант: Пришел неверный Мир, побывав в доме Господнем),
На лбу – священный *тилак*, вокруг талии – священный шнур.

ā'e haiñ mīr kāfir ho kar худā ke ghar meñ
peshānī par hai qashqah zunnār hai kamar meñ

Лирический персонаж появляется с атрибутами индуса и парса одновременно, а также остается неизвестным, о каком «доме Господнем» идет речь, поскольку так в Индии называли и мечеть, и индусский храм, и церковь. В качестве «загадки» Мир оставляет для читателя «хронологию» посещения «дома Господня» – отправился ли он туда, чтобы встать на путь истинной веры (если речь идет о мечети), либо, побывав в «доме Господнем», стал вероотступником?

Стал неверным, полюбив идолов, Мир-джи
Сегодня приходил в мечеть, нанеся *тилак* на лоб.

kāfir hu'e butōñ kī muḥabbat meñ mīr-jī
masjid meñ āj ā'e the qashqah diye hu'e

Абсолютное большинство *ше'ров* Мира Таки на тему вероотступничества содержит *тахаллус* поэта, причем, чтобы подчеркнуть свое «отступничество», он к мусульманскому имени «Мир» часто прибавляет уважительную у индусов частицу «джи». Примеряя маску того или другого «неверного», Мир словно сливается с толпой своих соотечественников, среди которых мусульмане и индусы, огнепоклонники и христиане. Ощущение «густонаселенности» окружающего мира, смешивание индусской и мусульманской атрибутики, ироничный тон, разговорные интонации – черты, знакомые по деканской газели.



Безусловно, создание такого многослойного текста и сложных ассоциативных переплетений возможно только при наличии богатого и гибкого языкового материала, что и доказывал Мир Таки Мир своим искусством «игры со словами».

Даже в самых «простых» *ше'рах* Мир прибегает к хитросплетениям смыслов, выстраивает любимые им парадоксы, как, например, в таком «хрестоматийном» *ше'ре* из Первого *дивана*:

Теперь-то покидаю капище, Мир,
Свидимся еще, даст Бог (досл.: коли приведет Бог).

В обеих строках, отличающихся простотой языка и напевностью, содержится немало смысловых тонкостей, и все они доставляют эстетическое удовольствие искушенному любителю поэзии урду. Наречие времени «теперь» указывает на то, что говорящий давно собирался покинуть капище. Мотив «капище – идол» содержит суфийскую коннотацию мистической Возлюбленной. Выражение «даст Бог» («коли приведет Бог», «если будет на то воля Божья») дарует простор воображению для толкования смысла *ше'ра*, при этом остается возможность различного понимания ситуации, поскольку имя «Мир» может выступать как *тахаллус* (поэтический псевдоним) поэта, может восприниматься как обращение к собеседнику, а также как обращение говорящего к самому себе. Разговорную частичку «-то» можно назвать одним из излюбленных словечек поэта, при помощи которого достигается эффект просторечия, рождается доверительная интонация, столь ценимая почитателями Мира Таки Мира, и стих обретает особое, «домашнее» звучание.

Заключение

На примере анализа ряда газельных строк Мира Таки Мира можно видеть, как происходил отбор лексики и стандартизация общелитературного языка. Говоря о значении творчества поэта в становлении литературного урду, следует подчеркнуть, что, определяя дальнейшее развитие поэзии на долгие времена, Мир Таки оставался поэтом своей эпохи и, как принято говорить, «держал руку на пульсе времени». Движение времени в его поэзии выразилось, в частности, в употреблении лексики, заимствованной из самой жизни. Он постоянно вслушивался в «народный» язык, улавливал все нюансы изменений, происходящие в нем. Эти изменения отражались в языке его поэзии: поэт отказывался от ряда слов и лексических форм, которые живой язык отвергал.

До Мира Таки Мира употребление в газели бытовой лексики не приветствовалось. Благодаря своим «непринужденным отношениям с языком» [13, с. 75], Мир Таки со временем стал законодателем «моды» на разговорную манеру поэтической речи, и этой «моды» последовало немало известных поэтов урду.



Большинство предшественников и современников Мира Таки исходят из того, что риторические фигуры, включая тропы, являются отклонением от естественной, обыденной речи и ими пользуются поэты исключительно для создания особого поэтического языка. Анализ газельных строк Мира Таки Мира убеждает в том, что его взгляд близок к большинству современных поэтов, считающих стилистические фигуры естественной частью культурной речи.

На протяжении всей жизни Мир Таки находился в творческом поиске. Разрабатывая ту или иную тему, поэт часто неоднократно возвращался к ней, стараясь выявить максимальные возможности ее реализации на базе родного языка. Используя семантическое богатство лексики урду, Мир Таки варьировал подход к тому или иному мотиву, нагружая его сразу несколькими коннотациями, вносил разнообразие в общепринятый лексико-семантический ряд мотива, придавая ему различные звучания, что свидетельствовало о его мастерском владении приемами персидской поэтики в применении к родному языку.

Выстраивая лексико-семантические ряды в пределах *ше'ра*, поэт одновременно подбирал и отбирал соответствующую его замыслу лексику из огромного запаса арабского, персидского и местного языков. Своим творчеством Мир Таки Мир окончательно утвердил состоятельность языка урду как языка высокой поэзии, а также самостоятельность поэзии урду по отношению к персидскому стиху. С творчеством Мира Таки Мира практически завершился процесс рождения классической газели урду.

Многие литературные критики модернистского толка считают, что газель «никак не является отражением жизненного эмпирического опыта», а представляет собой лишь «литературную конструкцию, смыслы которой выходят как за рамки обыденной жизни, так и за пределы собственного текста в силу его конвенциональной специфики» [15, с. 868]. Однако на примере газелей Мира Таки Мира можно убедиться в несправедливости подобных суждений, поскольку при всей традиционности тематики жанра, условности и метафоричности текста, переживания и душевные порывы газельных героев вполне соответствуют естественным человеческим чувствам. Более того, газели Мира Таки отражают особенности поведения и настроения людей его эпохи, а в ряде случаев содержат вызов традиционной морали и даже религиозным устоям.

В заключение хочется привести высказывание одного из виднейших пакистанских филологов нашего времени, автора фундаментального труда «История литературы урду» Джамилы Джалби, который, оценивая роль Мира Таки в культурном процессе средневековой Индии, писал:

«Мир, используя в своей поэзии народный язык, который он слышал на ступенях Соборной мечети, на улицах и в переулочках Дели, одновременно достиг двух целей: во-первых, напрямую связал поэзию с обще-



ственной жизнью, а во-вторых, преуспел в том, чтобы народный язык, пройдя через горнило творческой мудрости, созрел, заблистал своими возможностями художественного выражения мысли и быстро пошел по пути дальнейшего развития» [16, с. 391].

Литература

1. Васильева Л. А. *Становление газели урду. У истоков жанра*. М.: ИВ РАН; 2015.
2. Пригарина Н. И. Галиб и «индийский стиль». В: Пригарина Н. И. *Мир поэта – мир поэзии. Статьи и эссе*. М.: ИВ РАН; 2012. С. 176–190. Режим доступа: <https://book.ivran.ru/f/prigarina-ni-mir-poeta---mir-poezii-2012.pdf>
3. Рейснер М. Л. *Эволюция классической газели на фарси (X–XIV века)*. М.: Наука; 1989.
4. Азад, Мухаммад Хусейн. *Аб-е хайат = Живая вода*. Лакхнау: Эхсан бук депо; б/г. (На урду)
5. Рейснер М. Л. *Персидская лироэпическая поэзия X – начала XIII века*. М.: Наталис; 2006.
6. Мир Таки Мир, Куллият-е Мир. *Mukammal che divan, ghazaliyat. Jild 1*. Мураттиб Зилла Аббас Аббаси. = *Полное собрание шести диванов, газели*. Т. 1. Сост. Зилла Аббас Аббаси. Дели: Ильми маджлис; 1968. (На урду)
7. Пригарина Н., Чалисова Н., Русанов М. *Хафиз. Газели в филологическом переводе*. Ч. 1. М.: РГГУ, ИВ РАН; 2012.
8. Пригарина Н. И. Жизнь слова: мотив в персидской литературе. В: *Письменные памятники Востока: проблемы перевода и интерпретации*. М.: ИВ РАН; 2017. С. 223–242.
9. Пригарина Н. И. *Индийский стиль и его место в персидской литературе (вопросы поэтики)*. М.: Восточная литература; 1999.
10. Frances W. Pritchett. *A garden of Kashmir: the Urdu Ghazals of Mir Muhammad Taqi Mir*. Available at: <http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00garden/index.html>
11. Islam K., Russell R. *Three Mughal Poets. Mir. Sauda. ir Hasan*. Delhi: Oxford University Press; 1991.
12. Пригарина Н. И. Проницательный читатель в стране смыслов урду и персидской литературы. В: Смирнов А. В. (ред.). *«Рассыпанное» и «собранное»: стратегии организации смыслового пространства в арабо-мусульманской культуре*. М.: ООО «Садра»: Языки славянской культуры; 2015. С. 175–194. Режим доступа: <https://iphlib.ru/library/collection/FMIM/document/Rassypannoe2014?eId=1#RefHeadingToc567181501299818>
13. Shamsur Rahman Faruqi. *Sher-e Shorangez = Строки, исторгающие смятение*. Т. 1. Delhi: Taraqqi Urdu Board; 1990. (На урду)
14. Чалисова Н. Ю. «Рассеяние» в газелях Хафиза: поэтическая гносеология. В: Смирнов А. В. (ред.). *«Рассыпанное» и «собранное»: стратегии организации смыслового пространства в арабо-мусульманской культуре*. М.: ООО «Садра»:



Языки славянской культуры; 2015. С. 247–263. Режим доступа: <https://iphlib.ru/library/collection/FMIM/document/Rassypannoe2014?ed=1#RefHeadingToc567261501299818>

15. Mukhia H. The Celebration of Failure as Dissent in Urdu Ghazal. *Modern Asian Studies*. 1999;33(4):861–881. DOI: [10.1017/S0026749X99003522](https://doi.org/10.1017/S0026749X99003522).

16. Jalbi Jamil. Mir's contribution in the field of language. In: *Mir studies: selected articles*. Pakistan: Muqtadara-e Qumi Zaban; 2010. P. 391–410. (In Urdu)

References

1. Vasilyeva L. A. *The Formation of Urdu Ghazal: the origin of the genre*. Moscow: The Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; 2015. (In Russ.)

2. Prigarina N. I. Ghalib and the India Style. In: Prigarina N. I. *Poet's world – the world of Poetry*. Moscow: The Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; 2012, pp. 176–190. (In Russ.) Available at: <https://book.ivran.ru/f/prigarina-ni-mir-poeta---mir-poezii-2012.pdf>

3. Reisner M. L. *The evolution of the classic ghazal in Farsi (X–XIV centuries)*. Moscow: Nauka; 1989. (In Russ.)

4. Azad Muhammad Husain. *The Water of Life*. Lucknow: Ehsan Book Depo; S.A. (In Urdu)

5. Reisner M. L. *Persian Lyrico-epic Poetry of X – beginning XIII century*. Moscow: Natalis; 2006. (In Russ.)

6. Mir Taqi Mir. *Kulliat –e Mir. The whole collection of six divans, ghazals*. Vol. 1. Zilla Abbas Abbasi (comp.). Delhi: Ilmi Majlis; 1968. (In Urdu)

7. Prigarina N., Chalisova N., Rusanov M. *Haffiz. Ghazals in Philological Translation*. Part. 1. Moscow: Russian State University for the Humanities, The Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; 2012. (In Russ.)

8. Prigarina N. I. Word Life: Motive in Persian Literature. In: *Written monuments of the East: problems of translation and interpretation*. Moscow: The Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; 2017, pp. 223–242. (In Russ.)

9. Prigarina N. I. *Indian Style and its Role in Persian Literature (Poetics Related problems)*. Moscow: Vostochnaya literatura; 1999. (In Russ.)

10. Frances W. Pritchett. *A garden of Kashmir: the Urdu Ghazals of Mir Muhammad Taqi Mir*. Available at: <http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00garden/index.html>

11. Islam K., Russell R. *Three Mughal Poets. Mir. Sauda. ir Hasan*. Delhi: Oxford University Press; 1991.

12. Prigarina N. I. A discerning reader in the land of meanings in Urdu and Persian literature. In: Smirnov A. V. (ed.). *“Scattered” and “collected”: the strategy of organizing the semantic space in the Arab-Muslim culture*. Moscow: Sadra, Languages of the Slavish Culture; 2015, pp. 175–194. (In Russ.) Available at: <https://iphlib.ru/library/collection/FMIM/document/Rassypannoe2014?ed=1#RefHeadingToc567181501299818>



13. Shamsur Rahman Faruqi. *Sher-e Shorangez*. Vol. 1. Delhi: Taraqqi Urdu Board; 1990. (In Urdu)

14. Chalisova N. Y. “Distraction” in the ghazals of Hafiz: poetic epistemology. In: Smirnov A. V. (ed.). *“Scattered” and “collected”: the strategy of organizing the semantic space in the Arab-Muslim culture*. Moscow: Sadra, Languages of the Slavish Culture; 2015, pp. 247–263. (In Russ.) Available at: <https://iphlib.ru/library/collection/FMIM/document/Rassypannoe2014?ed=1#RefHeadingToc567261501299818>

15. Mukhia H. The Celebration of Failure as Dissent in Urdu Ghazal. *Modern Asian Studies*. 1999;33(4):861–881. DOI: [10.1017/S0026749X99003522](https://doi.org/10.1017/S0026749X99003522).

16. Jalbi Jamil. Mir’s contribution in the field of language. In: *Mir studies: selected articles*. Pakistan: Muqtadara-e Qumi Zaban; 2010, pp. 391–410. (In Urdu)

Информация об авторе

Васильева Людмила Александровна, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Information about the author

Ludmila A. Vasilyeva, PhD (Philology), Leading research Fellow, Institute of Oriental Studies, RAS, Moscow, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 9 июня 2020 г.
Одобрена рецензентами: 17 июля 2020 г.
Принята к публикации: 17 июля 2020 г.

Article info

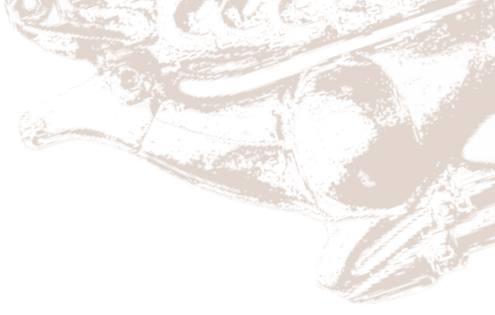
Received: June 9, 2020
Reviewed: July 17, 2020
Accepted: July 17, 2020

CHRONICLE



■ **Reviews**

■ **Conference report**

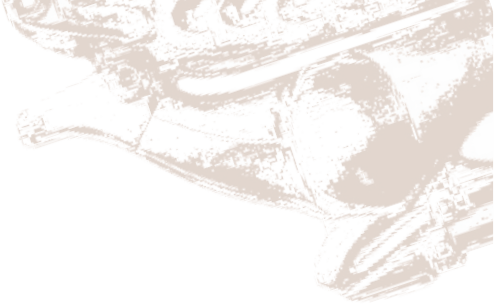


НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



■ **Рецензии**

■ **Обзор конференций**



Conference report Обзор конференций

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-3-851-880
УДК 82.091=411.21

Обзорная статья
Review

На 16-й Шарджийской литературоведческой конференции: «Арабский интерактивный роман: сущность и особенности» (Амман, сентябрь 2019 г.)

Д. В. Микульский

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3239-1670>, e-mail: dmitrimikulski@mail.ru

Резюме: статья посвящена 16-й Шарджийской литературоведческой конференции, которая проводилась в сентябре 2019 г. в столице Иордании Аммане. Автор рассказывает о том, как была организована эта научная встреча, а также излагает научные проблемы, которые были затронуты в связи с рассмотрением ее темы – сущность и особенности арабского электронного (интерактивного) романа. Самое интересное в статье – это пересказ бесед автора с его новыми знакомыми, арабскими писателями и литературоведами, а также с обычными амманцами, с которыми автору довелось встретиться во время этой поездки. Они рассказывали о своем отношении к России, о восприятии многих фактов и явлений арабской классической культуры, о понимании проблем развития и бытования арабского языка, о своих семейных корнях. Статья дает яркое представление о современной социокультурной обстановке в арабском мире, где сочетаются новейшие явления культуры и традиционные установления, уходящие корнями в глубокое прошлое.

Ключевые слова: Шарджийские конференции; арабская литература; арабское литературоведение; арабский электронный (интерактивный) роман; арабская классическая словесность; арабская музыкальная культура; семейно-родственные группы; Россия и арабский мир

Для цитирования: Микульский Д. В. На 16-й Шарджийской литературоведческой конференции: «Арабский интерактивный роман: сущность и особенности» (Амман, сентябрь 2019 г.). *Ориенталистика*. 2020;3(2):851–880. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-3-851-880.

At the 16th Sharjah academic conference on the Arabic electronic (interactive) novel (Amman, September 2019)

D. V. Mikulsky

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3239-1670>, e-mail: dmitrimikulski@mail.ru

Abstract: the article provides an account of the Author's participation in the 16th Sharjah conference on contemporary Arabic literature (Amman / Jordan,



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





September 2019). It comprises information about the institutions and people who organized this meeting, as well as an outline of the academic problems regarded as its main topic: the specific features of Arabic novel delivered in the electronic form. The author, Professor D. Mikulsky also offers a brief report on his personal conversations with Arab writers and scholars of literature, as well as with people of Amman whom he met during his stay in the Capital of Jordan. These conversations were chiefly about these people's attitude towards Russia and its culture, and also about the academic and popular perception of the classical Arabic literary and cultural legacy of the Arabs and family and clannish roots of the Author's informants. The article, written in an elegant style offers a vivid picture of the present-day socio-cultural situation in the Arab world, where the most recent cultural phenomena are amalgamated with traditional institutions.

Keywords: Sharjah, Literature conferences, in; Arabs, literature, classical; Arabs, literature, study of; Arabs, novel, electronic (interactive), of; Arabs, music; Russia, Arab World, contacts with

For citation: Mikulsky D. V. At the 16th Sharjah academic conference on the Arabic electronic (interactive) novel (Amman, September 2019). *Orientalistica*. 2020;3(1):851–880. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-3-851-880.

В фольклоре различных народов, в том числе и у арабов, имеются анекдоты о незваном назойливом госте. К счастью, я могу не принимать подобные шутки на свой счет, хотя и очень люблю бывать в гостях в арабских странах. Дело в том, что мои арабские друзья и коллеги всегда посылают мне приглашения. Так получилось и на этот раз – устроители Шарджийской продолжающейся конференции (уже 16-й по счету) вновь оказали мне честь, пригласив принять участие как российского арабиста-наблюдателя в этом авторитетном арабском литературоведческом форуме¹. На этот раз местом проведения конференции была избрана столица Иорданского Хашимитского Королевства – древний Амман. Мое официальное участие в 16-й Шарджийской конференции документировано справкой о моей скромной персоне, опубликованной на страницах Программы Конференции, которая содержит также информацию о ее участниках [2, с. 42]. Другим арабистом, приглашенным устроителями мероприятия, был испанский коллега Гонзало Фернадес [2, с. 43]. Мне особенно радостно было познакомиться с Г. Фернадесом, так как он оказался учеником моего любимого учителя, преподавателя кафедры арабской филологии ИСАА при МГУ А. А. Санчеса (р. 1936), вернувшегося на историческую родину, в Испанию, в 1979 г. От Г. Фернадеса я узнал, что А. А. Санчес жив и здоров, хотя и отошел от преподавательской деятельности. Позже, в Москве, я получил подтверждение этих сведений от сына моего учителя.

Как и в предыдущий раз, организационно-информационная подготовка мероприятия оказалась выше всяческих похвал – организаторы

¹ О 15-й Шарджийской литературоведческой конференции, в которой я также принимал участие в сентябре 2018 г., было рассказано в публикации: [1].



издали брошюру, содержащую сведения обо всех участниках конференции, а также ее подробную программу [2], а помимо этого – том с текстами докладов, заранее представленных организаторам встречи [3]².

Итак, анализ опубликованных материалов показывает [2, с. 7–9]³, что на конференцию были приглашены 24 литературоведа, критика и издателя (в 2018 г. – 23). Число же писателей-участников достигло 49 (в 2018 г. – 36). Из них четверо обозначены как арабские писатели, проживающие за пределами арабского мира (Австрия, Бельгия, Франция, Швеция), в 2018 г. таковых было трое. Восемь писателей представляли на форуме ОАЭ (в 2018 г. – шесть). Сведения о том, каким образом были представлены другие арабские страны (в 2018 и 2019 гг.), зафиксированы в табл. 1.

Таблица 1

Арабские страны, представленные на форумах 2018 и 2019 гг.

№ п/п	Страна	Количество участников-писателей	
		2018	2019
1	Марокко	13	–
2	Тунис	3	1
3	Египет	3	5
4	Мавритания	2	1
5	Кувейт	2	1
6	Палестина	1	3
7	Оман	1	2
8	Ливан	1	–
9	Саудовская Аравия	1	1
10	Иордания	–	16
11	Бахрейн	–	1
12	Сирия	–	2
13	Судан	–	2
14	Алжир	–	2
	<i>Итого</i>	27	37

Приведенные в табл. 1 данные показывают, что сугубо в количественном отношении Амманский форум оказался более представительным, нежели Рабатский. Если в первом приняло участие 27 писателей, то во втором – 37. В первом случае писатели-участники представляли девять стран, а во втором – 12. Новыми участниками оказались Иордания (иорданских писателей было более всего – 16; это и понятно, ведь конфе-

² Это издание озаглавлено точно так же, как и упомянутое прежде [3]. Такое обстоятельство, возможно, следует считать незначительной оплошностью, допущенной организаторами. К сожалению также, книга не имеет сквозной пагинации.

³ Всего было заявлено 53 участника конференции.



рениция проводилась на иорданской земле), Бахрейн, Сирия, Судан и Алжир. Такие значимые арабские литературы, как марокканская⁴ и ливанская, в отличие от первой конференции, оказались никак не представлены.

Египетская, палестинская и оманская литературы были представлены более полно, а число писателей-участников из Туниса, Мавритании и Кувейта сократилось.

В целом, думается, Амманская конференция представила довольно полно спектр различных арабских литератур. Это утверждение приобретет более доказательный характер, если мы рассмотрим государственную принадлежность критиков, литературоведов и издателей. Сведения об этом содержатся в табл. 2.

Таблица 2

Государственная принадлежность критиков, литературоведов и издателей

№ п/п	Страна	Количество участников
1	Иордания	5
2	Египет	5
3	Марокко	5
4	ОАЭ	3
5	Ирак	3
6	Саудовская Аравия	1
7	Бахрейн	1
8	Кувейт	1
	<i>Итого</i>	24

Из табл. 2 явствует следующее. Лидирующими странами-участницами являются Иордания (государство, принимающее конференцию), Египет (египетские литературная критика, литературоведение и издательское дело – одни из наиболее развитых в арабском мире) и Марокко (арабская страна, известная собственной школой литературной критики и литературоведческими исследованиями; да и вообще марокканское присутствие на форуме оказалось весьма существенным). Относительно высокое участие ОАЭ в рамках рассматриваемой номинации объясняется тем, что эмират Шарджа – член федерации. Троих участников из Ирака, возможно, пригласили, чтобы поддержать эту раздираемую многолетними раздорами страну. Низкая доля представителей стран Аравийского полуострова (кроме ОАЭ), может быть, объясняется относительной неразвитостью литературной критики и литературоведения в этих государствах.

Данные обеих таблиц демонстрируют, что более всего на форуме было иорданцев (21), представителей ОАЭ (11) и египтян (10).

⁴ Правда, в списке литературоведов, критиков и издателей присутствует имя 'Абд ал-Вахида Иститу (р. 1977), марокканского журналиста и писателя, который считается основоположником интерактивного (электронного) романа в арабском мире. См. о нем ниже.



Таким образом, предполагалось, что всего в форуме примут участие 73 представителя различных арабских стран (как, собственно, писателей, так и лиц, изучающих и издающих изящную словесность) – против 59 на предыдущей конференции. Это также свидетельствует о более высокой степени представительства на последней встрече.

Интересно проследить и динамику женского участия в обеих Шарджийских конференциях. Данные об этом содержатся в табл. 3.

Таблица 3

Государственная принадлежность женщин – участниц конференции

№ п/п	Страна	Количество участниц
1	ОАЭ	7
2	Иордания	6
3	Саудовская Аравия ⁸	2
4	Оман	2
5	Египет	2
6	Судан	2
7	Эмиграция	2
8	Бахрейн	1
9	Кувейт	1
10	Сирия	1
11	Алжир	1
	<i>Итого</i>	27

* Интересно отметить, что биографические справки, в которых содержится информация об участницах из Саудовской Аравии, публикуются без их фотографий [2, с. 16, 48] – вместо фотографии пустая рамка. В материалах предыдущей конференции фотографии представительниц Саудовской Аравии публиковались. Возможно, это обстоятельство свидетельствует о некоем ужесточении применения правила, согласно которому нельзя изображать живые существа, даже в форме фотографий (такое правило воспринимается в Королевстве как собственно исламское). Между тем биографические очерки об участницах из других аравийских монархических государств напечатаны с их фотографическими портретами.

Таким образом, женщины составили примерно 36,6% участников форума (против 38,9% в 2018 г. [1, с. 1067]) – весьма значительную их долю. Близкое значение доли женщин, принявших участие в обеих конференциях, возможно, свидетельствует о том, что организаторы форума соблюдают некую норму процента женщин, приглашаемых на подобные мероприятия (несколько выше одной трети).

Самое высокое «женское» представительство было осуществлено ОАЭ и Иорданией. Возможно, что среди прочих арабских государств, представленных на форуме, именно в этих двух странах доля женщин, занимающихся преподаванием гуманитарных дисциплин, а также работающих в области литературного творчества, наивысшая.

Исходя из собственных впечатлений, хочу подчеркнуть, что участницы конференции (и писательницы, и преподавательницы, и исследовательницы, и критики) вели себя свободно и с достоинством. Мне, как



наблюдателю, было очевидно, что они вполне привычны и к чтению докладов, и к ведению дискуссий. Так что какие бы «процентные нормы» ни соблюдали организаторы форума, прекрасная его часть вносила неопределимый творческий вклад в работу совещания писателей и литературоведов.

Теперь расскажу о том, как проходила работа конференции.

Тема ее была сформулирована следующим образом: «Интерактивный роман: сущность и особенности» [2, с. 86]⁵. Тема конференции была раскрыта в течение трех дней работы (17, 18 и 19 сентября) на десяти заседаниях. Одно из этих заседаний было названо организаторами «круглым столом» (проходило с 17.00 до 19.30 17 сентября) [2, с. 87–89]. На этих заседаниях было прочитано около 24 научных докладов.

Какие же проблемы рассматривались в докладах, сделанных на конференции?

Природа цифрового (электронного, интерактивного) романа

Цифровой роман – порождение и творчества, и технологии. Неясно, обладает ли он эстетикой и повествовательностью, или просто является одной из электронных социальных сетей. Собственно творческие возможности электронного романа (по причине доминирования в нем технологической стороны) ограничены.

Согласно мнению одних докладчиков, разнородные элементы, составляющие ткань электронного романа (текст, записанный при помощи букв, видео, изображения, звука), хотя и разнородны по своей природе, но пребывают в непрерывном взаимодействии и даже в гармонии. Другие же считают, что эти элементы соединены в цифровом романе механически. Поэтому собственно художественный язык не присущ этому новому жанру.

Было высказано и мнение, согласно которому все же главное в электронном романе – воплощенная в нем идея.

Генезис и бытование электронного (цифрового) романа

В докладах отмечалось, что цифровой роман – детище современной технологической революции. Он родился на Западе, а арабский электронный роман носит подражательный характер. К настоящему времени

⁵ О том, что представляет собой интерактивный (электронный) роман, было написано в статье, в которой рассказывается о предыдущей Шарджийской конференции: интерактивный (электронный или цифровой) роман – это электронная информационная структура, размещаемая на некоем сайте; электронный роман включает в себя как собственно текстовые элементы, так и изображения, видео- и звуковые файлы; интерактивный роман – открытая структура: читатели, заходящие на сайт, где он размещен, имеют право включать в него свои собственные комментарии или дополнения, изменяя таким образом его содержание и структуру (см.: Гипертекст. – Википедия. Свободная энциклопедия) [1, с. 1068–1069].



существует около 40 арабских электронных романов. В арабском мире одним из центров цифровой революции и жанра цифрового романа является Амман.

Произведения этого жанра порождаются коллективным образом – в написании цифрового романа может участвовать до ста тысяч читателей (!); правда, до сих пор неясно, кто же читает такие романы. Порой образуются группы литераторов, которые совместно сочиняют интерактивный роман.

Нероманные жанры электронной «словесности»

Помимо собственно романов, докладчики рассматривали такие жанры электронной «словесности», как электронные биографии (отмечался разнородный характер их структуры, как и у романов), а также электронные учебники и учебные программы. Касательно этих последних с сожалением отмечалось, что их распространение способно еще более ослабить память подрастающего поколения.

Электронный роман и мировая литературная традиция

Рассматривая тематический блок мнений, высказанных докладчиками по этой проблеме, следует отметить, что проблема культурного наследия (как своего родного, арабского, так и общемирового), его роли в современной культурной жизни чрезвычайно важна для сознания образованных слоев арабского мира.

Так вот, в связи с этой проблемой мнения разделились кардинальным образом.

Согласно одной точке зрения, интерактивный роман – принципиально новое явление; он – следствие цифровой революции. Электронный роман выражает перемены, происходящие в современном мире, и поэтому ищет новых опор в культуре и литературе. До сих пор неясно, допустимо ли причислять такой роман к «высокой» литературе, или же он всецело представляет собой достояние массовой культуры. В силу этого интерактивный роман противостоит исконной традиции арабской словесности, а также мировой литературе. Несмотря на развитие электронной литературы, мировая классика, представленная такими ее вершинами, как творчество Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского, а также Священные Писания, и прежде всего Коран, будут значимы для человечества до Судного дня.

Другая группа выступавших на форуме, напротив, полагает, что арабский интерактивный роман имеет глубинные истоки в исконной арабской словесности. Один из образцов протоинтерактивного романа (если так можно выразиться) – знаменитая «Книга тысячи и одной ночи». Явление гипертекста также не ново для арабской словесной культуры: в ряде жанров традиционной арабской словесности существует тексту-



альное ядро, *матн*, и окружающий его текст, содержащий пояснения, – *хашийа*⁶. «Инаковость» электронного романа надо преодолеть. Его основой должен остаться естественный человеческий язык, а также специфическая романная эстетика – иначе интерактивный роман перестанет быть фактом литературы.

Цифровой роман в современных условиях должен служить делу сохранения мировой культуры, носить культурно-просветительный характер. С его помощью следует приучать молодежь к чтению подлинной, серьезной литературы. Таким образом, возможно, удастся сохранить мировую культуру, спасти ее от новой волны варварства, подобной той, что недавно поднялась в виде так называемой «арабской весны». Смысл существования арабского цифрового романа заключается в том, чтобы вернуть общечеловеческой культуре ее гуманную сущность.

Электронный роман и роман традиционный

Такой проблеме был посвящен доклад египетского литературоведа и писателя Ахмада Фадла Шаблула [2, с. 30], прочитанный 19 сентября на втором, дневном, заседании [2, с. 89]. Автор доклада отметил появление в современной арабской литературе ряда обычных романов (напечатанных на бумаге), в которых присутствуют мотивы и приемы электронного романного повествования. Среди самых ранних образцов подобных литературных произведений А. Ф. Шаблул называет «Эр-риядских девушек» (*Банат ар-Рийад*) саудовской писательницы Раджи 'Абдаллах ас-Сани' (2005). Другие арабские романы, относимые им к такой категории, это – «Параллельная самка» (*Унса мувазийа*) 'Али Саййида (2016), «Страж Фейсбука» (*Харис Файсбук*) Шарифа Салиха (2017), «Надежда моей жизни» (*Амал хайати*) Нахьи 'Асим (2019). В качестве еще одного примера подобной литературы египетский исследователь рассказал о своем собственном романе «Влюбленный камень» (*ал-Хаджар ал-'ашик*), который ко времени конференции еще не был опубликован. Фабула же его такова. В один прекрасный день экраны компьютеров во всем мире поменяли цвет – из синих сделались зелеными. Феномен этот был исследован учеными некоего американского университета. Оказалось, что цвет компьютерных экранов поменялся под воздействием зеленого камня, изумруда, находящегося в перстне одной дамы-профессора из Александрии. Изучение изумруда показало, что Аллах создал его вместе со Вселенной и что он способен вместить все знания, накопленные человечеством. Думается, что в романе (насколько о нем можно судить по пересказу) проявляется не только влияние эстетики электронного романа, но и традиционной арабской сказочной прозы, в которой весьма рас-

⁶ См. об этих понятиях традиционной арабской книжной культуры: [4, с. 99, 144].



пространен мотив волшебных камней-талисманов (это особенно характерно для так называемого египетского слоя «Книги тысячи и одной ночи») [5, с. 566, 577, 578].

Доклады, сделанные авторами электронных романов, в которых рассказано об их собственном опыте творчества в этом жанре

а) Роман доктора Райхам Хасани (АРЕ) [2, с. 19]⁷ «Человек, который находит [потерянное]» (*ал-Баррах*)⁸.

Насколько можно судить из изложения автора доклада, роман существует как в электронном, так и в «бумажном» виде. В первом случае в нем присутствуют две реальности – собственно текстовая и та, что выражена электронными изображениями и голограммами. Помимо того, в структуре романа присутствует и звуковой элемент – песни. Звуковое пространство появляется тогда, когда завершается определенный отрезок текста. Без звуковых отрывков фабула романа непонятна. «Бумажная» версия романа представляет собой две цепочки новелл – одна из них простирается от начала романа (новеллы, включенные в нее, носят реалистический характер), а другая – от конца (новеллы этой линии фантастичны). Обе цепочки новелл сходятся в середине романа и знаменуют собой окончание повествования.

б) Роман Мухаммада Санаджила (Иордания) [2, с. 21]⁹ «Тень любящего» (*Зилл ал-'ашик*)¹⁰.

Представляя автора, председательствовавший на заседании египетский литературовед Мадхат Джайяр [2, с. 56] сказал, что М. Санаджила один из ведущих молодых иорданских писателей, зачинатель цифрового романа в Иордании. В числе его произведений – один роман традиционный, один сборник рассказов и сборник статей, посвященных исследованию цифрового реалистического романа. На другой день (19 сентября) сам М. Санаджила сказал мне, что в настоящее время он ведет некий проект. В рамках этого проекта молодые писатели из разных стран создают на своих родных языках электронные текстовые фрагменты, которые будут объединены в единый интерактивный роман. Лично ко мне М. Санаджила обратился с просьбой порекомендовать какого-либо молодого русского писателя (с которым можно было бы объясняться по-английски), чтобы он принял участие в проекте.

⁷ Интересно отметить, что, по словам д-ра Р. Хасани, ее доклад основан на идеях русских формалистов.

⁸ Слова *ал-баррах* мне не удалось обнаружить ни в одном из доступных мне словарей. Из объяснений самой д-ра Р. Хасани явствует, что *ал-баррах* (видимо, это диалектальное слово) – название для человека, который обладает сверхъестественной способностью отыскивать потерянные вещи.

⁹ Мне представляется, что возраст писателя – около 40 лет.

¹⁰ Доклад был представлен самим писателем 18 сентября – на третьем, дневном, заседании (13.30 – 14.30) [2, с. 88].



М. Санаджила объяснил, что первый свой цифровой роман написал в 2001 г. Жанр цифрового романа обладает особым, новым художественным языком. Главным образцом и наставником в работе над интерактивными романами является для писателя Коран.

В романе «Тень любящего» прослеживается история бытия рода человеческого на территории современной Иордании от конца II тыс. до н.э. вплоть до нынешних времен. Автор рисует образы различных эпох, которые переживала его родная страна. Период арабо-мусульманской истории, отметил М. Санаджила, – всего лишь один из этапов истории Иордании, когда она и получила такое свое название¹¹. Таким образом, в романе, заявил писатель, воплотилась концепция непрерывности истории страны и ее народа¹². Роман представляет собой, по мнению М. Санаджила, и собственно художественное произведение, и компьютерную игру. В тексте «Тени любящего» присутствуют электронные отсылки, содержащие информацию об упоминаемых в нем исторических событиях. Без таких отсылок, полагает писатель, электронный роман не может считаться таковым. Таким образом, подытожил автор представление своего произведения, в нем имеются и словесный текст, и фрагменты из фильмов, и музыка, и пение. Все эти элементы образуют романский гипертекст (*ан-насс ал-мухаймин*; дословно «господствующий (или доминирующий) текст»).

После М. Санаджила кратко представил еще одно свое произведение, имеющее название, характерное для средневековой арабской литературы, – «Подарок зрителям касательно известий об эмирате» (*Тухфат ан-назара фи ахбар ал-имара*). Основой романа является фантастическая история о том, как корабль знаменитого арабского путешественника Ибн Баттуты (1304–1377) [9, с. 416–430] прибывает в нынешний эмират Дубай. Основой поэтики романа М. Санаджила, по его собственным словам, выступает прием остранения (термин, введенный В. Б. Шкловским (1893–1984) [10, с. 188–189]¹³ – современный аравийский мегаполис представлен через восприятие позднесредневекового путешественника, которому все удивительно и многое непонятно. Так, дубайские небоскребы Ибн Баттута в электронном романе М. Санаджила именуется «лесом

¹¹ Действительно, наименование Иордания (*ал-Урдунн*) впервые стало применяться в ходе арабо-мусульманских завоеваний (VII в.) для обозначения одного из военно-административных округов (джунд), образованных на территории исторической Сирии. Этот округ находился в пределах нынешнего Иорданского Хашимитского Королевства. [6, р. 882–883].

¹² Такая концепция национальной истории, насколько можно судить, характерна для современной общественной мысли весьма многих арабских стран. См., например, об этом: [7, с. 113; 8, с. 268–270].

¹³ Понятие «остранение» М. Санаджила передал описательно – *джа'л ал-мауду' ал-масуф гарибан* («представление изображаемой темы в странном виде»).



башен» (*габат ал-абрадж*). Что же до самой фабулы романа (человек из прошлого попадает в современный мир – в данном случае прием остра-нения оказывается весьма продуктивным и художественно убедитель-ным), то она, думается мне, испытала влияние фабулы одного из класси-ческих произведений новоарабской литературы «Рассказа ‘Исы ибн Хишама...» (*Хадис ‘Иса б. Хишам*) египетского писателя Мухаммада ал-Му-вайлихи (1858–1930)¹⁴.

в) Творческий путь ‘Абдаллаха ан-Ну’айми ОАЭ¹⁵.

Этот молодой писатель по образованию экономист. Служит в Министерстве воспитания и образования (*Визарат ат-тарбия ва-т-та’лим*) ОАЭ. Он – автор шести романов, в том числе и первого элек-тронного романа, опубликованного в его государстве (2012). По словам самого ‘А. ан-Ну’айми, это произведение представляет собой нечто вроде «живого журнала»: автор задал тематику проекта – рассказ о важнейших торговых центрах и галереях Дубая, о доступных там товарах. Ныне в проекте участвуют буквально десятки людей, которые делятся впечат-лениями о прогулках по дубайским магазинам.

г) Творческий опыт зачинателя арабского электронного романа ‘Абд ал-Вахида Иститу (Марокко)¹⁶.

Первым электронным романом, над которым стал трудиться писа-тель (работа над ним продолжается и по сей день), стал роман «Всего на расстоянии одного метра» (*‘Ала бу’д матр вахид факат*)¹⁷. Сам ‘А. Иститу пишет по одной главе, как он выразился, кратко и емко, в течение двух дней. Главы сразу же публикуются в Фейсбуке. Там же помещаются фото и видеоматериалы. В рамках романа опубликована и особая песня. Читатели, как подчеркнул автор этого проекта, очень многое изменили в первоначальном замысле. Их идеи приходят к нему через Фейсбук. В настоящее время количество читателей «Всего на расстоянии одного метра» насчитывает 7 тыс. человек. Для многих из них это был первый в жизни прочитанный роман.

¹⁴ См. русский перевод этого произведения: [11].

¹⁵ См. о нем: [2, с. 22]. Его выступление прозвучало 18 сентября на дневном заседании (13.30 – 14.30) [2, с. 88].

¹⁶ См. о нем: [2, с. 32]. ‘А. Иститу выступил 19 сентября на дневном заседании (13.30–14.30) [2, с. 89]. Весьма своеобразен внешний облик этой знаменитости современной арабской электронной литературы. Присутствуя на заседаниях конференции в качестве слушателя, ‘А. Иститу был одет в синие традиционные марокканские шаровары, кожаные коричневые туфли без задников на босу ногу, рубашу навывпуск, а поверх нее – бурнус. Голова писателя обрита наголо. На свой собственный доклад он пришел в европейском костюме с галстуком.

¹⁷ Помимо того, ‘А. Иститу – автор еще одного интерактивного романа «Танжер» (*Тан-джа*), одного традиционного романа и сборника рассказов [2, с. 32].



Считаю своим долгом подчеркнуть, что все прослушанные мною доклады были сделаны на высоком профессиональном уровне, логично и информативно. Как русскому человеку и российскому научному работнику, мне было особенно радостно слышать из уст арабских коллег имена М. М. Бахтина и В. Я. Проппа, теоретические построения которых хорошо известны в арабском мире, а также упоминания о научных достижениях русских формалистов и конкретно Б. В. Шкловского (см. об этом выше). Словом, отечественная гуманитарная наука, как показывает мой опыт участия в данной конференции, приобрела поистине всемирный характер.

Остановившись на содержании выступлений, отмечу, что они, как мне представляется, выявляют глубинную связь между сугубо современным явлением арабской культуры – электронным (интерактивным) романом и традициями арабской словесности эпохи Средневековья, а также новоарабской литературой (которая тоже в значительной мере близка средневековой словесности). Это во многом можно объяснить традиционалистским в целом характером современной арабской культуры.

Как и на предшествующей конференции, ее участникам была предоставлена возможность не только работать, но и развлечься. На этот раз единственным развлекательным мероприятием оказался дружеский ужин, данный в честь гостей иорданскими писателями. На этот ужин я также получил приглашение. Насколько могу судить, инициаторами мероприятия были иорданские писатели Самиха Харис [2, с. 70] и Ильяс Фаркух [2, с. 64]¹⁸.

Ужин проходил в небольшом ресторане в исторической части Аммана. Туда организаторы доставили гостей несколькими автомобилями. За столом оказались далеко не все участники конференции. Первоначально подали сиро-ливанские закуски (*мезза*), затем – ассорти жареного мяса. Кушанья мы запивали соками и лимонадами. Трапезу завершили чаепитием с пирожными.

Напротив меня сидел марокканский литературовед Са'ид Йактин, уроженец знаменитого города Феса [12, с. 264–293], в настоящее время постоянно живущий и работающий в Рабате [12, с. 183–207]. Воспользовавшись этим обстоятельством, я стал рассказывать о том, как в первый раз оказался в Марокко в декабре 2011 г., как удалось побывать во многих городах этой страны, в том числе и в прекрасном Фесе, где

¹⁸ Писатель Ильяс Фаркух – православный, чад Иерусалимской Православной церкви. Ему весьма импонировало, что я не только иностранец, говорящий по-арабски, но и православный русский человек.



познакомился с неким потомком Идрисидов¹⁹, образованным человеком, владельцем фермы, где он трудится самолично. Рассказал и о том, как в одном из книжных магазинов Рабата приобрел знаменитый многотомный арабский толковый словарь *Лисан ал-'араб* («Язык арабов») [14]²⁰. Поразительно, отметил я, работники книжного магазина, где была осуществлена покупка, не говорили ни на арабском литературном языке (*ал-фусха*), ни по-французски, однако прекрасно меня понимали и сразу же принесли то, что мне было нужно. Видимо, они привыкли разговаривать между собой на марокканском диалекте, хотя литературный язык прекрасно понимают. Что же до французского языка, то он за годы независимости в некоторых социальных средах современных марокканцев оказался забыт. В ответ на это доктор Йактин сказал, что, как бы то ни было, *фусха* остается основой современного арабского языка. Зная литературный арабский язык, можно в течение тридцати минут приспособиться к любому диалекту²¹.

Моему марокканскому визави весьма понравилось, что я интересуюсь историей и культурой не только его родной страны, но и родного города. Когда Идрис II (793–828) [16], сказал он, перенес в Фес, основанный его отцом, столицу своего государства, он стал мыслить этот город прежде всего как центр культуры, а не как средоточие ремесла и торговли. Поэтому, мол, в Фесе цены до сих пор несколько ниже, чем во всем остальном Марокко. Услышав речи марокканского коллеги, причастность к Марокко пожелала подчеркнуть и суданская писательница Асма' (Эн) ас-Сафи [2, с. 58] (она располагалась за столом левее меня): ее дед родился на юге Марокко; при французах был старостой в родной деревне; после переселился в Судан.

Вскоре на особом возвышении в зале ресторана уселся музыкант, положил на колени лютню и принялся играть на ней и петь. Под воздействием музыки и пения мои сотрапезники, закрыв от восторга глаза, стали раскачиваться в такт мелодии, время от времени произнося восторженные возгласы. По-арабски такое состояние передается глаголом

¹⁹ Идрисиды (788–985) – династия, правившая землями, относящимися к территории современного Марокко. Была основана бежавшим в Северную Африку Идрисом б. 'Абдаллахом б. ал-Хасаном б. ал-Хасаном б. 'Али б. Абу Талибом (ум. 793). [13, с. 33]. Потомком Идрисидов считал себя и участник конференции, марокканский литературовед доктор Рашид ал-Идриси [2, с. 18]. (Наш разговор о его происхождении состоялся за обедом 19 сентября.) Когда Идрисидское государство пало, сказал мой собеседник, родственники правящего дома разбежались кто куда, большинство ушли на юг. После же Идрисиды, чаще всего носящие фамилию *ал-Идриси*, расселились и по остальным городам и весям Марокко.

²⁰ О выдающемся арабском лексикографе Ибн Манзуре см.: [15, р. 865].

²¹ Как ниже увидит читатель, проблема взаимоотношения арабского литературного языка и местных арабских диалектов поднималась и в беседах с другими участниками конференции.



тариба («он был (стал) взволнованным вследствие радости, горя; он радовался, веселился, печалился») [17, с. 475]. Говорили, что исполняемые напевы – андалусского происхождения. Я же не преминул заметить, что слушал андалусскую музыку в декабре 2009 г. в г. Алжире на приеме, данном Министерством культуры Алжира в честь участников Международного конгресса переводчиков художественной литературы, а после, в 2011 г., и в Марокко.

В восторге от того, что собственными глазами вижу, как традиционная арабская музыка воздействует на носителей арабской музыкальной культуры, я рассказал моим арабским друзьям новеллу, приводимую великим арабо-мусульманским историком ал-Мас'уди (ум. 956): знаменитый музыкант Исхак б. Ибрахим ал-Маусили (763–850) [18, р. 110–111] повстречал в покоях Харуна ар-Рашида (786–809) [19, р. 232–234] шайтана, представшего перед ним в образе прекрасного юноши, выучил от него чудесную песню, после пропел ее халифу и его приближенным и получил от восхищенного государя щедрую награду²². В ответ доктор Са'ид Йактин поведал такую историю. Однажды Исхак ал-Маусили пел у Харуна ар-Рашида, сопровождая себя на лютне. Исполнение певца и музыканта халифу не очень понравилось, государь счел, что Исхак поет и играет ниже своих возможностей и упрекнул его за это. Исхак же сказал, что причина заключается в том, что он играет не на своей собственной лютне, а на инструменте из халифского дворца. Тогда Харун ар-Рашид распорядился отправить в дом Исхака слугу, который принес любимую лютню мастера. Тогда ал-Маусили сыграл и спел так, что все восхитились. Так что, подытожил доктор Йактин свой рассказ, успех или неуспех выступления заключается в той лютне, на которой играет музыкант.

Должен подчеркнуть, что доктор Йактин представил рассказ о лютне на литературном арабском языке, в котором были весьма заметны элементы марокканского диалекта. Это обстоятельство натолкнуло меня на предположение о том, что, возможно, он почерпнул эту историю не из книг, а из устных повествований, бытующих в его среде.

Разнежившиеся от музыки и пения, по-прежнему звучавших в зале ресторана, мои коллеги стали восхвалять мастерство певца и музыканта, которому все покоряется. Поддерживая тему разговора, я сказал, что еще в древности люди познали силу воздействия музыки. Ведь рассказывают, будто когда играл мифический финский певец и музыкант Вяйнямейнен, даже рыбы высовывали из воды головы и, открыв от восторга и удивления рты, вслушивались в его чудесные напевы [21, с. 335]. Видимо, не осознав фольклорного характера моей реплики, доктор Са'ид

²² См. мой перевод этой новеллы: [20, с. 154–155].



Йактин ответил, что предание о воздействии игры Вьяньямейнена, конечно, содержит преувеличение, однако весьма правдоподобно.

Скорее всего, писатель М. Санаджила, питомец культуры исторической Сирии (куда исконно и относилась территория современной Иордании), почувствовал себя задетым тем, что в связи с музыкой и пением разговор идет все о Марокко да о Марокко. Поэтому, наклонившись ко мне, он поделился следующими соображениями по истории арабской музыкальной культуры. Она, безусловно, зародилась в восточной части арабского мира (ал-Машрике). Родина собственно арабской музыки – Мекка и Медина. Когда в Халифате установилась власть династии Омейядов (661–749) [22], халифы принялись буквально заваливать соплеменников Пророка, курайшитов, а также его сподвижников и их потомков деньгами, чтобы те оставили претензии на халифство, но предали бы жизненным удовольствиям. Тут курайшиты и коренные мединцы стали приглашать к себе учителей-иноплеменников (*ал-а'аджим*), т. е. иранцев и греков, и перенимать у них искусство игры на музыкальных инструментах, пения и танцев. Впоследствии возникли собственные школы этих художеств в Медине и Мекке, откуда музыкальное и танцевальное искусство стало распространяться в Сирию, Ирак и Египет, в ал-Магриб и ал-Андалус²³.

Здесь я лишь вкратце привожу темы бесед, слушателем которых оказался за этой дружеской трапезой. Мне приятно думать, что ужин, на котором мне посчастливилось побывать, представляет собой живое продолжение исконной традиции особых собраний образованных людей, *маджалис*. Участники таких встреч наслаждались не только изысканными кушаньями, но также восторгались мастерством музыкантов и вели разговоры о высоких материях²⁴.

Рассказывая о том, что происходило на конференции и вокруг нее, нельзя обойти вниманием и другие впечатления и сведения, которые мне удалось собрать во время описываемой поездки в ходе общения не только с участниками форума, но и с другими людьми.

Разумеется, как с русским человеком, владеющим арабским языком, со мной многие говорили о России и русской культуре. Порой разговор о русской культуре сочетался с беседой о культуре арабской.

Именно в таком ключе мне довелось побеседовать с литературоведом из Бахрейна доктором Дийа' ал-Ка'би [2, с. 49] (беседа состоялась 18 сентября). Бахрейнская коллега сказала, что хотя в России и не бывала и лишь мечтает ее посетить, но по книгам знакома с музеями и многими архитектурными достопримечательностями Петербурга. Ей весьма хорошо известны многие факты российской истории, в част-

²³ См. об арабской музыкальной культуре эпохи правления Омейядов: [23, с. 62–63].

²⁴ См. об этом феномене арабо-мусульманской культуры: [24, с. 56–58].



ности история русской революции. Русские революционеры, считает она, вдохновлялись идеями Великой французской революции, сознательно, как и их французские предшественники, совершали массовые жестокости. Значительная доля ответственности за запуск маховика революционной машины, считает моя бахрейнская собеседница, лежит на последнем российском государе, который отрекся от престола и таким образом покинул вверенную ему Богом страну и ее народ на произвол судьбы.

Принципиально иной тип государственного деятеля, с ее точки зрения, сильного и ответственного, являет египетский президент Г. А. Насер (1918–1970), культовый исторический герой для родителей моей собеседницы. Вообще же, полагает она, для арабского сознания характерно почитание героев, выдающихся исторических личностей, которые являются в нужный момент, подобно ал-Махди²⁵, чтобы спасти арабскую нацию. Причем, считает Д. ал-Ка'би, арабам импонирует даже и жестокость того или иного исторического деятеля – только бы он был победителем. Так, им очень по сердцу победитель монголов, мамлюкский султан Байбарс (правил 1260–1277)²⁶. О нем сложили народный роман (*сира*)²⁷, который еще в первой половине XX в. исполнялся в каирских кофейнях. А вот победитель крестоносцев и освободитель Иерусалима

²⁵ Ал-Махди («ведомый верным путем») – согласно мусульманскому вероучению, последний преемник пророка Мухаммада, провозвестник близкого Судного дня. Не упоминается в Коране, однако его образ подробно разработан в хадисах. В рамках суннитского ислама мыслится как ожидаемый правитель, который восстановит первоначальную чистоту ислама и наполнит мир справедливостью [25, с. 163].

²⁶ Имеется в виду четвертый египетский султан мамлюкской династии *бахри* («династии реки») ал-Малик аз-Захир Рукн ад-Дин ас-Салихи Байбарс [Первый], выдающийся государственный и военный деятель. По происхождению он был кипчакским (половецким) невольником. Еще не став султаном, взял в 1250 г. в плен в ходе битвы под ал-Мансурой (в Нижнем Египте) французского короля Людовика IX Святого. В 1260 г., при 'Айн Джалуте (Палестина), Байбарс командовал авангардом мамлюкского войска, руководимого султаном Кутузом (1259–1260), в битве против монголов, возглавляемых Кутбгой Ноеном. Монгольское войско было наголову разбито, а Кутбуга взят в плен и казнен. Байбарс пришел к власти в результате убийства султана Кутуза. Он упорядочил государственные дела и расширил пределы державы. Принял в Каире предполагаемого родственника аббасидских халифов, уцелевшего после разгрома монголами Багдада в 1258 г. Признал его духовным главой мусульман-суннитов, что положило начало династии номинальных аббасидских халифов в Каире, просуществовавшей до присоединения Египта к Османскому государству в 1517 г. Еще при жизни султан Байбарс сделался персонажем легенд, а впоследствии – героем популярного простонародного (лубочного) романа (*сиры*) [26, р. 1124–1126].

²⁷ См. об этом народном романе: [5, с. 650–657].



(ал-Кудс) Салах ад-Дин²⁸ арабам не очень импонирует, так как он вел себя с крестоносцами слишком великодушно. К тому же в Западной Европе сложился позитивный образ Салах ад-Дина (Саладина), который олицетворял для западноевропейцев идеального рыцаря, – это обстоятельство также не слишком нравится современным образованным арабам.

Сама д-р Д. ал-Ка'би – специалист в сфере средневековой арабской нарративной прозы (доисламские арабские прозаические предания «Дни арабов» (*Аййам ал-'араб*) [27, с. 26–35], народные романы (*сийар*) [5, с. 595–664], макамы (ученые новеллы, написанные рифмованной прозой). Любимый ее автор – создатель жанра макам ал-Хамазани (969–1008), который был подлинным творцом (о чем свидетельствуют тексты сочиненных им макам). А вот другой знаменитый писатель, работавший в этом жанре, ал-Харири (1054–1122), сильно уступает своему предшественнику, потому что отдает предпочтение форме перед содержанием²⁹.

Еще один памятник средневековой арабской письменности, над исследованием которого работала д-р Дийа', это *Китаб ал-агани* («Книга песен») Абу-л-Фараджа ал-Исфахани (897–967)³⁰.

Связывая тему нашей конференции с арабским наследием (ведь такая тенденция, как мы помним, проявилась в ряде выступлений), моя бахрейнская коллега отметила, что классическая арабская проза по своей природе интерактивна – ей присуща высокая степень диалогичности.

Большой поклонницей России и русской культуры оказалась суданская журналистка, прозаик и поэт Асма' (Эн) ас-Сафи [2, с. 58], проживающая и работающая в настоящее время в ОАЭ (беседа состоялась 19 сентября). Наверное, склонность моей собеседницы к России частично объясняется и ее семейной историей. Дело в том, что отец Асмы,

²⁸ Имеется в виду Йусуф б. Аййуб Салах ад-Дин ал-Аййуби (1138–1193; правил 1169–1193) – знаменитый основатель династии Аййубидов (1169–1250), герой борьбы против крестоносцев, курд по происхождению. Сын военачальника Аййуба б. Шади, поступившего на службу к правителю Дамаска Нур ад-Дину Занги. В 1169 г. Салах ад-Дин был назначен вазиром фатимидского халифа ал-'Адида. В 1171 г., еще прежде захватив власть в Египте, провозгласил над собою главенство Аббасидов и получил от них титул султана (1174). В 1174–1186 гг. подчинил себе сирийские земли и ряд иракских территорий. В 1187 г. разгромил крестоносцев при Хитгине (Палестина), взял Иерусалим и изгнал «франков» из большей части Палестины и Сирии. Во внутренней политике способствовал развитию системы *икта'* (ленных пожалований), стремился к некоторому снижению налогов, способствовал упрочению суннитской ортодоксии. В арабском историческом предании сохранился образ Салах ад-Дина как великодушного и милостивого человека. В западноевропейской культуре эпохи Средневековья и Возрождения Салах ад-Дин (Саладин) – идеал благородного рыцаря. См. о нем: [27, с. 276–287].

²⁹ См. о макамах и о двоих самых знаменитых писателях, работавших в этом жанре: [5, с. 275–316].

³⁰ См. об этом замечательном памятнике средневековой арабской словесности и ее авторе-составителе: [28, с. 47–48]. См. также перевод избранных жизнеописаний арабских стихотворцев из этого собрания: [29].



военный связист, в свое время учился в СССР. Двое братьев уже в постсоветское время получили образование на Украине, женаты на украинках, в настоящее время проживают с семьями на Украине – «там все равно лучше, чем в Судане».

Любимой персоной русской культуры для Асмы является А. С. Пушкин, ибо он – «великий человек, порожденный Африкой». Суданская писательница сочинила стихотворение о трагической гибели нашего поэта – его кровь оросила даже сибирские снега, на которых благодаря этому расцвели розы. Еще Асма' рассказала мне о недавно написанном ею романе, в котором она в символической форме изобразила разграбление музеев в Ираке, Ливии и Сирии.

В отличие от Д. ал-Ка'би и Асмы (Эн) ас-Сафи, алжирская прозаик и поэтесса Фатиха 'Абд ар-Рахман (она родилась в алжирской столице; в последние годы живет и работает в Египте; наша беседа состоялась 17 сентября) относится к России и россиянам с некоторой степенью настороженности. «У вас, русских, – сказала она, – очень странная психология, коренным образом отличная от нашей. Вы – смесь европейцев и азиатов, поэтому с вами сложно общаться». Сын моей собеседницы проявил замечательные способности в сфере математики, и его собирались отправить за государственный счет на учебу в Россию. Отец же молодого человека решительно этому воспротивился – именно по причине необычности и непривычности российского менталитета.

Однако наиболее ярко влияние нашего Отечества на современный арабский мир (причем, думается, в позитивном ключе) проявилось в судьбе и речах иорданской писательницы Кафы аз-Зу'би [2, с. 72] (мы познакомились 18 сентября; также беседовали 19 сентября). Мадам Кафа подошла ко мне после утреннего заседания 18 сентября и сказала по-русски, что очень рада видеть человека из России, ведь она училась в нашей стране и часто приезжает в Петербург и Москву. Она считает, что предназначение России – быть сильной, великой державой. Такой она была при И. В. Сталине и такой она становится при В. В. Путине.

Сама Кафа окончила ЛИСИ (Ленинградский инженерно-строительный институт; ныне – Санкт-Петербургский государственный архитектурно-строительный институт (СПбГАСУ)). Муж – выпускник ГИТИС (ныне – Российский институт театрального искусства). Двое их детей, выросшие в России, также связали свою судьбу с искусством – сын окончил Московскую консерваторию, а дочь учится на режиссерском факультете ГИТИС, оба имеют российское гражданство.

Не желая сидеть сложа руки, Кафа с мужем взяли в аренду у государства старый кинотеатр, отремонтировали и разместили в нем свой собственный молодежный драматический театр, который называется *Масрах аш-шамс* (Театр солнца). Идея репертуарного театра, подчеркнула Кафа, для Иордании еще нова, однако вокруг организаторов Театра



солнца сплотился самодеятельный актерский коллектив – интеллигентные молодые люди.

Кафа, ее супруг и их единомышленники желали бы, чтобы их поддерживала Россия. По этому вопросу они обращались в российское посольство, но дальше разговоров дело не пошло. Напротив, американцы готовы помочь проекту, однако писательница и ее муж-режиссер против такого покровительства.

В современном иорданском обществе, как считает моя собеседница, действует существенный фактор, в значительной мере препятствующий бытованию светской культуры и светского образа жизни. Это – нарастающие исламистские настроения. По ее мнению, в основе своей нынешние исламистские движения зародились и стали развиваться при финансовой поддержке США. Теперь в иорданских школах усиленно насаждаются религиозные принципы. Фразы и целые пассажи религиозного характера включены даже в учебники по математике и естественным дисциплинам. В адрес ее знакомых, которые поддерживают светский режим в Сирии, нередко поступают угрозы.

Вечером 18 сентября Кафа показала мне свой театр и познакомила с некоторыми из молодых людей, занятых в спектаклях Театра солнца. Представилось, будто я нахожусь в каком-нибудь московском театре или театральной студии. На стенах фойе – портреты крупнейших русских и западноевропейских драматургов – Шекспира, Пушкина, Чехова, Горького, Шоу, Брехта.

Сели пить чай: Кафа, ее супруг, зять Кафы (муж сестры) – иорданский писатель, а также участник нашей конференции Хашим Гарайба [2, с. 75]³¹. Говорили вот о чем.

Нужна ли современному арабскому миру традиционная арабская культура? – Нужна, но в трансформированном, модернизированном виде.

Развивается ли арабский язык? – Арабский литературный язык условно развивается, однако слишком медленно, порой не соответствуя потребностям современности. Важнейшей особенностью арабского языка остается бытование литературного языка и диалектов (по-научному это называется диглоссия). Только в своей родной деревне (что на сирийской границе) Хашим Гарайба насчитывает пять диалектов (или же говоров; о некоторых этнографических особенностях этого населенного пункта будет сказано со слов Х. Гарайба ниже). Современные диалекты ал-Магриба (Марокко) происходят от древних йеменских диалектов, носители которых попали на край Северной Африки во время арабо-мусульманских завоеваний. Тогдашние йеменские диалекты были весьма архаичными, так как в их основе лежал древний семитский язык Йемена – химьяритский (называемый также южноарабским

³¹ О Хашиме Гарайба более подробно речь пойдет ниже.



[30, с. 43–44]. – Д. М.). Химьяритская основа, как полагает Х. Гарайба, прослеживается в магрибинских диалектах до настоящего времени³².

Итоги первого тура президентских выборов в Тунисе (15 сентября 2019 г.: народной поддержкой пользуются независимые кандидаты, которые ни в чем не замешаны).

Ведущая роль Израиля на Ближнем Востоке.

Феномен современных женских, так называемых мусульманских одеяний. По мнению Х. Гарайба, до 1967 г. такие одежды в арабских странах Персидского залива были неизвестны. Тамошние женщины носили традиционные народные костюмы. И в странах Персидского залива, и в других частях арабского мира элементы так называемой подлинной женской исламской одежды стали распространяться под саудовским влиянием и, таким образом, представляют собой нововведение, а не исконный элемент арабской бытовой культуры³³.

Когда мы завершили чаепитие и беседу, был уже двенадцатый час, и мадам Кафа любезно отвезла меня в отель.

В Аммане, еще до начала конференции, в особенности 16 сентября, мне посчастливилось собрать интересный этнографический материал. Моими информаторами были амманские водители. Одним из моих знакомых этой социальной категории оказался шофер автомобиля, обслуживающего постояльцев отеля «Мариотт», где я был размещен наряду с другими участниками конференции. С ним мы совершили поездку к историческому центру города. Узнав, что моего нового знакомого зовут Мухаммад Сулайман ал-Джилани, я спросил, не приходится ли он родственником знаменитому суфию 'Абд ал-Кадиру ал-Джилани (1077–1166) [32, с. 65–66], и господин Мухаммад с гордостью подтвердил это мое предположение³⁴. По его словам, исторически потомки шейха ал-Джилани проживают в г. аз-Зарка³⁵. В Аммане они размещаются в осо-

³² См. о проблеме характера химьяритского языка и возможном его влиянии на формирование собственно североарабских диалектов: [31, с. 154–162]. Доктор филологических наук А. Г. Белова полагает, что для констатации наличия химьяритской основы (субстрата) в современных магрибинских диалектах не хватает эмпирических данных (устное сообщение).

³³ На амманских улицах мне доводилось видеть местные молодые супружеские пары, одетые чрезвычайно противоречиво: жена в платье до пят и «мусульманском» платке, а муж – в длинных шортах и в майке с короткими рукавами. На западных туристок в шортах и майках никто внимания не обращает.

³⁴ Этому моему информатору во время нашего разговора (16 сентября 2019 г.) было 43 года. Он среднего роста, темный шатен, худощав. На безымянном пальце правой руки носит перстень с переливающимся красным камнем.

³⁵ Аз-Зарка' – город, располагающийся в 23 км к северо-востоку от Аммана. В качестве поселения городского типа образован в 1899 г. как место дислокации османского гарнизона, призванного оборонять территорию нынешней Иордании от бедуинских набегов. По данным на 1996 г., население аз-Зарки превышало 500 тыс. человек [33, р. 460].



бом квартале, располагающемся в местности под названием Джабал ат-Тадж³⁶. В масштабах всей страны объединены в особую ассоциацию, которая именуется *Джам'иййат аулад 'Абд ал-Кадир ал-Джилани* (Ассоциация потомков 'Абд ал-Кадира ал-Джилани). Ее председатель (*ра'ис*) господин Халил ар-Рахман Абу Башшар ал-Джилани – лицо, покровительствуемое королем. Монарх пожаловал главе потомков великого шейха звание почетного министра (*лакаб вазир аш-шараф*).

Другим амманцем, с которым меня свела судьба в тот день (16 сентября), был немолодой водитель такси, по происхождению палестинец³⁷. Он родился на Западном берегу, недалеко от г. Хеврон (ал-Халил) [35, р. 955–961], в селении Дура-л-Халил³⁸. По его мнению, палестинцы составляют до 60% процентов населения современной Иордании. Жена его из тех же краев. Этой супружеской паре Бог послал четверых сыновей и одну дочь. Дочь – медсестра, вместе с мужем-врачом работает в Саудовской Аравии. Все сыновья имеют высшее техническое образование. Один из них, инженер по прокладке газопроводов, во время нашей беседы был безработным.

Сам мой собеседник окончил Педагогический колледж (*Ма'хад ал-му'аллимин*) в Аммане (учился в течение двух лет, 1976–1978). После 18 лет (до 1996 г.) работал в Саудовской Аравии учителем начальных классов, в некоем селении недалеко от границы с Йеменом. В то время саудовские школы испытывали насущную потребность в учителях; поэтому государство приглашало на работу многих педагогов из других арабских стран. В последнее же время, по его мнению, профессия учителя «саудизировалась».

Педагогический опыт моего собеседника свидетельствует, что саудовские дети обладают замечательной памятью. Многие из них могут запоминать со слуха длинные коранические пассажи, а также отрывки из других книг. Такая способность помогает получать дальнейшее образование и делать успешную профессиональную карьеру. Благодаря подобным ментальным качествам один из учеников моего собеседника стал замечательным врачом-кардиологом, а другой – генералом ВВС. Ученики, сказал мой информатор, не забывают о своем учителе, навещают и привозят подарки.

В повседневном общении, говорил водитель, саудовцы обращаются с арабами из других стран весьма доброжелательно, без тени высокомерия. Тем не менее далее оставаться в Саудовской Аравии было нельзя,

³⁶ Джабал ат-Тадж – местность в северной части современного Аммана [34].

³⁷ Мой собеседник, как оказалось, родился в 1956 г. Худощавый, лысоватый, ниже среднего роста. По его словам, с 43 лет страдает диабетом.

³⁸ Возможно, мой информатор имел в виду небольшой палестинский город Дура, расположенный в 7 км к юго-западу от г. Хеврон (ал-Халил) [36].



так как приглашенным на работу арабам саудовские власти практически не предоставляют гражданства.

Третий водитель (с ним я возвращался в отель) – пожилой коренной иорданец, родом из некоей деревни в провинции (*мухафаза*) ал-Балка³⁹. Жена его происходит из того же селения и той же семейно-родственной группы (*'ашира*).

Как я убедился, на семейно-родственных принципах основывается функционирование фирмы, что занимается торговлей сувенирами и ювелирными изделиями, – *Базар Камал ал-Афгани*. В ней практически все должности занимают родственники, потомки некоего афганца, когда-то обосновавшегося в Иерусалиме (от него происходит фамилия этого семейства). В 1947 г. (или 1948) семья переселилась в Амман, где владеет несколькими магазинами.

Среди прочих людей, встреченных мною в Аммане, хочу упомянуть египтянина, продавца продуктовой лавочки. Он родом из Бани Сувайф (Южный Египет)⁴⁰. Работает в Иордании уже пять лет. Жена с детьми остались дома; мой собеседник ежегодно ездит их навещать.

В историческом центре города видел лавку, которую, по всей видимости, держат эмигранты из Ирака – на ее дверях красуется портрет Саддама Хусайна, под которым подписано: «Павший герой Саддам Хусайн» (*Аш-Шахид ал-батал Саддам Хусайн*). Сумеют ли хозяева повторить судьбу семейства ал-Афгани (т. е. укорениться в иорданской столице), покажет время.

Среди этнических и субэтнических групп, составляющих население современной Иордании, заметное место занимает так называемая черкесская община, сообщество потомков выходцев с Северного Кавказа. Ни с кем из них в ходе описываемой поездки мне познакомиться не довелось. Тем не менее речь об иорданских черкесах зашла, когда мы 19 сентября направлялись из отеля «Мариотт» к ресторану, где состоялся уже описанный мною дружеский ужин. Тогда коллега Ильяс Фаркух показал место, где во время печально знаменитого «Черного сентября» (1970) шли особо ожесточенные бои между палестинскими ополченцами и правительственными войсками [39, с. 409]. Черкесская гвардия, понятное дело, подчеркнул И. Фаркух, была на стороне короля. Дело в том, объяснил он, что черкесы как меньшинство всегда поддерживают государство (возможно, моему собеседнику, принадлежащему к православному меньшинству, такая позиция особенно понятна). Правда, не исключил И. Фаркух, среди палестинских ополченцев могли

³⁹ Ал-Балка' – провинция (*мухафаза*), располагающаяся в восточной части современной Иордании. Главный город – ас-Салт [37].

⁴⁰ Бани Сувайф (на отечественных географических картах – Бени-Суэйф) – город, расположенный в 120 км южнее Каира [38, р. 1016].



быть отдельные черкесы, присоединившиеся к вооруженным силам ООП по сугубо личным мотивам⁴¹.

Полагаю, что все же наиболее яркую информацию этнографического характера мне удалось получить от иорданского писателя Хашима Гарайба (17 сентября)⁴².

Так вот, Х. Гарайба происходит из деревни Хаввара, что на севере Иордании, недалеко от сирийской границы⁴³. Жена его (она родная сестра Кафы аз-Зу'би) родилась в соседнем городке, ар-Рамта (или ар-Рамса)⁴⁴, жители которого традиционно занимаются контрабандой через сирийскую границу. Фамилия моего информатора происходит от прозвища родоначальника – *Гариб* (Чужак): он в старину, еще во времена Османской империи, пришел в деревню из неких далеких мест и нашел себе земельный надел, где и обосновался. *Гарайба* – диалектальное множественное число от слова *гариб*. Таким образом, родовое имя потомков родоначальника господина Хашима (Чужаки) – название семейно-родственной группы (патронимии) (арабск. *'ашира*), сочленами которой они являются. В настоящее время, по словам господина Хашима, взрослых его сородичей, которые принимают участие в выборах, примерно шесть тысяч. К ним следует прибавить еще и детей⁴⁵.

Различные семейства, входящие в состав семейно-родственной группы, рассказывают разные предания о происхождении родоначальника. Сам он наиболее достоверными полагает следующие три версии.

Предки родоначальника происходят из ал-Андалуса (Мусульманской Испании).

Родоначальник (род и племя его неизвестны) отправился в хаджж и по возвращении осел в деревне Хаввара.

Он родом из Хеврона (ал-Халила). По какой-то причине покинул родные места и добрался до Хаввары.

⁴¹ О черкесах в Иордании см.: [40]. Конкретно о роли иорданских черкесов в вооруженных силах см.: [40, с. 97–98, 103, 105–107].

⁴² Помимо сведений самого общего характера об этом моем иорданском знакомом, содержащихся в материалах конференции [2, с. 75], о нем удалось почерпнуть и более конкретную информацию: Хашим Гарайба родился в 1953 г. Изучал экономику и управление в Университете ал-Йармук (Ирак, Багдад). Состоял членом Иорданской коммунистической партии, за что подвергся десятилетнему тюремному заключению. Работал учителем средней школы, государственным служащим, журналистом. Автор ряда романов, а также сборников рассказов и публикаций в сфере литературной критики [41, задняя сторона обложки]. Эта книга была мне любезно преподнесена автором.

⁴³ См. об этой деревне: [42].

⁴⁴ См. об этом городке: [43].

⁴⁵ Помимо родной семейно-родственной группы Х. Гарайба, в селении проживают также патронимии *аш-шанатва*, *ал-карасна*, *ал-джамал*, *аш-шар'*, *ал-килана*, *гизлан*, *таштуш*, *савалха*, *гафнан*, *ар-равашда*, *ал-лаввабна*, *ал-гизлан*, *гизал* [42].



Господин Хашим весьма интересуется устными преданиями, что продолжают бытовать среди жителей его родной деревни, родственников и соседей. Такой интерес пробудил в нем дед, который вообще значительно повлиял на формирование мировоззрения своего внука. Дед сам был замечательным рассказчиком. В его *диване* (т.е. помещении для приема гостей) всегда было полно народу – всем хотелось послушать его рассказы⁴⁶. А деду было что поведать людям – он помнил османские времена, знал турецкий язык, был свидетелем прихода англичан и народного сопротивления, оказанного им; жил под сенью Хашимитского Королевства с самого начала его существования⁴⁷.

Господин Х. Гарайба, как он сам объяснил, получил высшее образование в Ираке, а не в Иордании, потому что таковое для выходцев из небогатых семей на родине было недоступно. Молодые люди вроде него уезжали на учебу либо в Советский Союз, либо в Сирию, либо в Ирак, где тогда образование было бесплатным.

Выйдя на пенсию, господин Хашим поселился в родном доме и занялся выращиванием пшеницы, овощей и фруктов, т.е. стал кормиться от плодов рук своих. Сельскохозяйственную технику и инвентарь берет взаймы у соседей.

Сейчас он собирает материалы о цыганах (*ал-хаджар* или *ан-навар*, как их назвал господин Х. Гарайба)⁴⁸, группы которых проживают недалеко от его родного селения, записывает их устные рассказы. У цыган свой собственный язык, но практически все они говорят по-арабски со специфическим акцентом. Зарабатывают на жизнь гаданием⁴⁹ и мелкими ремеслами. Славятся как мастера изготовлять искусственные зубы. Постоянно поют и пляшут. Цыганки одеваются дорого и ярко (мол, от женщин исходит радость, поэтому и облачения их должны быть радостными). Мужчины же носят обыкновенную одежду.

⁴⁶ Объясняя мне, что такое, согласно словоупотреблению его родной округи, *диван*, господин Хашим сказал, что это – место, где рассказываются участники некоего собрания. В расширенном смысле, *диван* – книга или тетрадь, в которой собраны записи рассказов. Известно старинное выражение *аш-Ши'р диван ал-'араб* («Поэзия – архив (запись) [деяний] арабов»). Такое выражение, полагает мой собеседник, возникло от того, что доисламские арабы, когда собирались, чтобы декламировать друг другу стихи, помимо того вели между собой беседы.

⁴⁷ Великобритания оккупировала Палестину, в которую в то время входила и территория нынешней Иордании, в 1917 г. Мандат на управление Палестиной был получен Великобританией от Лиги Наций в 1919 г. Эмират Трансиордания (в восточной части подмандатной Палестины) был образован в 1921 г. [39, с. 247–248, 390]. 22 марта 1946 г. эмират Трансиордания был признан независимым государством (в связи с ликвидацией британского мандата). 25 мая 1946 г. государство стало называться Иорданией (Иорданским Хашимитским Королевством) [44, с. 384, ст. 1138].

⁴⁸ О цыганах в странах Ближнего Востока см.: [45, р. 40–41].

⁴⁹ Господин Х. Гарайба обозначил гадание местным диалектальным словом *шахда*.



Завоевать доверие цыган очень сложно – эти люди недоверчивы к посторонним. По словам господина Хашима, он приручал их, подобно тому, как приручают животных.

В наших местах, продолжал мой собеседник, бытуют предания о том, как у нас появились цыгане. Дескать, Харун ар-Рашид пригласил их как искусных музыкантов, певцов и танцоров для участия в празднестве, которое он устраивал в честь победы над врагами Халифата. Когда торжества завершились, государь, желая приучить цыган к землепашеству, пожаловал их скотом, зерном и орудиями труда. Те же зерно съели, скотину зарезали и также съели, орудия труда частично продали, а частично раздарили. Потом разбрелись по всему белому свету, зарабатывая на жизнь музыкой, песнями, танцами и гаданием⁵⁰.

Вот такие впечатления я вынес из этой поездки. Та грань арабского мира, которой он повернулся ко мне, предстала передо мною дружелюбной и прекрасной, но в то же время и весьма противоречивой. С одной стороны, интеллектуалы-гуманитарии из различных арабских стран, с которыми мне довелось общаться, способны создавать самые современные художественные тексты и подвергать их научному анализу, используя методы, присущие мировой гуманитарной науке. С другой стороны, они охотно предаются изысканным радостям, сложившимся в давние времена в недрах их родной культуры, и способны осмыслять подобные развлечения, исходя из традиций этой культуры. А кроме того, часть этих интеллектуалов, не говоря о людях других социальных слоев, органически связана с основами исконной народной жизни.

Отмеченные противоречивые черты, как мне кажется, являются главенствующими и наиболее притягательными для арабиста.

Литература

1. Миккульский Д. В. На арабской литературоведческой конференции (Рабат, сентябрь 2018 г.). *Orientalistica*. 2019;2(4):1063–1080. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-4-1063-1080.

2. *Мултака аш-Шарика ли-с-сард. Ад-даура ас-садиса 'ашара. Ар-Ривайа ат-тафа'улиййа: ал-махиййа ва-л-хаса'ус.17–19 сабтамбар 2019*. Ал-Мамлака ал-Урдуниййа ал-Хашимиййа – 'Амман. Да'ират ас-сакафа. Ал-Имарат ал-'арабиййа ал-муттахида. Хукумут аш-Шарика – Визат ас-сакафа. Ал-Мамлака ал-Урдуниййа ал-Хашимиййа; 2019 [программа конференции]. (На араб. яз.)

3. *Мултака аш-Шарика ли-са-сард. Ад-Даура ас-садиса 'ашара. Ар-Ривайа ат-тафа'улиййа: ал-махиййа ва-л-хаса'ус.17–19 сабтамбар 2019*. Ал-Мамлака ал-Урдуниййа ал-Хашимиййа – 'Амман. Да'ират ас-сакафа. Ал-Имарат ал-'арабиййа ал-муттахида. Хукумут аш-Шарика – Визат ас-сакафа. Ал-Мамлака ал-Урдуниййа ал-Хашимиййа; 2019 [тексты докладов]. (На араб. яз.)

⁵⁰ Приводимая легенда свидетельствует о том, сколь глубоко образ Харуна ар-Рашида укоренился в арабском фольклоре.



4. Халидов А. Б. *Арабские рукописи и арабская рукописная традиция*. М.: Наука; ГРВЛ; 1985.
5. Фильштинский И. М. *История арабской литературы. X–XVIII века*. М.: Наука; ГРВЛ; 1991.
6. Cobb P. M. al-Urdunn. 2. History.(a). Up to 1250. *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Vol. X. Leiden: Brill; 2000.
7. Микульский Д. В. Ливийский писатель и его страна. О конференции «Пустыня и литература» (Университет Себхи, Ливия), посвященной творчеству Ибрахи́ма ал-Куни. *Восток (Oriens)*. 2006;(6):106–116.
8. Микульский Д. В. *Хуласат та'рих Тунис Хасана Хусни 'Абд ал-Ваххаба: традиционные основы современного исторического сочинения*. В: Мейер М. С., Кузнецов В. А., Осипова К. Т. (ред.) *Восхваление. Исааку Моисеевичу Фильштинскому посвящается*. М.: МГУ им. М. В. Ломоносова; Ин-т стран Азии и Африки РАН; 2008. С. 264–291.
9. Крачковский И. Ю. *Арабская географическая литература*. М.: Восточная литература; 2004.
10. Квятковский А. П. *Поэтический словарь*. М.: Советский писатель; 1966.
11. Мухаммад ал-Мувайлихи. *Рассказ Исы ибн Хишама, или Период времени*. М.: Наука; 2013.
12. Vinon R. *Maroc 2003/2004*. Paris: Prisma Presse; 2003.
13. Лэн-Пуль С. *Мусульманские династии. Хронологические и генеалогические таблицы с историческими введениями*. М.: Восточная литература; Муравей; 2004.
14. *Лисан ал-'араб ли-л-имам ал-'аллама Аби-л-Фадл Джамал ад-Дин Мухаммад ибн Мукаррам Ибн Манзур ал-Иффрики ал-Мисри. Таба джадида мухаккака*. Бейрут: Дар СаDIR; 2008. Т. 1–18. (На араб. яз.)
15. Fück J. W. Ibn Manzur. In: *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Photomechanical Reprint. Leiden, London: E. J. Brill; LUZAC & CO; 1986. Vol. 3. P. 865.
16. Eustache D. Idris II. In: *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Photomechanical Reprint. Leiden, London: E. J. Brill; LUZAC & CO; 1986. Vol. 3.
17. Гиргас В. Ф. *Арабско-русский словарь к Корану и хадисам*. М., СПб.: Диля; 2006.
18. Fück J. W. Ishak b. Ibrahim al-Mawsili. In: *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Third Impression. Leiden: E. J. Brill; 1997. Vol. IV. P. 110–111.
19. Omar F. Harun al-Rashid. In: *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Photomechanical Reprint. Leiden, London: E. J. Brill; LUZAC & CO; 1986. Vol. 3. P. 232–234.
20. Абу-л-Хасан 'Али ибн ал-Хусайн ибн 'Али ал-Мас'уди. *Золотые копи и россыпи самоцветов. [История Аббасидской династии: 749–947 гг.]*. М.: Наталис; 2002.
21. Веселовский А. Н. *Историческая поэтика*. 3-е изд. М.: URSS; 2008.
22. Фильштинский И. М. *Халифат под властью династии Омейядов (661–750)*. М.: Соверо-принт; 2005.
23. Фотиева В. С. Певцы омейядского периода по «Книге песен» Абу-л-Фараджа ал-Исбахани (897–967). В: *Всесоюзная конференция по проблемам араб-*



ской культуры. Памяти академика Игнатия Юлиановича Крачковского. М.: Наука; ГРВЛ; 1983. С. 170–192.

24. Микульский Д. В. *Арабо-мусульманская культура в сочинении ал-Мас'уди «Золотые копи и россыпи самоцветов» («Мурудж аз-захаб ва ма'дин ал-джаухар»)*. X век. М.: Восточная литература; 2006.

25. Прозоров С. М. Ал-Махди. В: Прозоров С. М. (ред.) *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: Наука; ГРВЛ; 1991. С. 163.

26. Wiet G. Baybars I. In: *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1. P. 1124–1126.

27. Фильштинский И. М. *История арабов и халифата (750–1517 гг.)*. М.: Муравей – Гайд; 1999.

28. Фильштинский И. М. *История арабской литературы. V – начало X века*. М.: Наука; ГРВЛ; 1985.

29. Аль-Исфахани, Абу-ль-Фарадж. *Книга песен*. М.: Наука; ГРВЛ; 1980.

30. Гранде Б. М. *Введение в сравнительное изучение семитских языков*. 2-е изд. М.: Восточная литература; 1998.

31. Белова А. Г. *Химьяритский язык по арабским источникам. Проблемы арабской культуры. Памяти академика И. Ю. Крачковского*. М.: Наука; ГРВЛ; 1987.

32. Акимушкин О. Ф. Ал-Джилани. В: Прозоров С. М. (ред.) *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: Наука; ГРВЛ; 1991. С. 65–66.

33. Vakhit M. A. Al-Zarka'. In: *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Leiden: Brill; 2002. Vol. 11. P. 460.

34. Джабал ат-Тадж. *Викибидийа. Ал-Маусу'а ал-хурра*. (На араб. яз.)

35. Sharon M. Al-Khalil. In: *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Third Impression. Leiden: E. J. Brill; 1997. Vol. 4. P. 955–961.

36. Дура. *Викибидийа. Ал-Маусу'а ал-хурра*. (На араб. яз.)

37. Ал-Балка'. *Викибидийа. Ал-Маусу'а ал-хурра*. (На араб. яз.)

38. Becker C. H. Vani Suwayf. In: *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1. P. 1016.

39. Ланда Р. Г. *История арабских стран*. М.: Восточный университет; ИВ РАН; 2017.

40. Ганич А. А. *Черкесы в Иордании: особенности исторического и этнокультурного развития*. М.: МГУ им. М. В. Ломоносова; Ин-т стран Азии и Африки РАН; 2007.

41. Гарайба Х. *Сана вахида такфи*. Бейрут: Науфал; 2019. (На араб. яз.)

42. Gharayba H. *One Year is enough*. Beirut: Naufal; 2019.

43. Хаввара (Ирбид). *Викибидийа. Ал-Маусу'а ал-хурра*. (На араб. яз.)

44. Ар-Рамса (Ирбид). *Викибидийа. Ал-Маусу'а ал-хурра*. (На араб. яз.)

45. Котлов Л. Н., Алешин Ю. Исторический очерк. Иордания. В: *Большая советская энциклопедия*. 3-е изд. М.: Советская энциклопедия; 1972. Т. 10. С. 384.

46. Lewis G. L. Ćingane. In: *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Fourth Impression. Leiden: E. J. Brill; 1991. Vol. 2. P. 40–41.



References

1. Mikulsky D. V. At an Arabic academic conference on the study of contemporary Arabic literature (Rabat, September 2018). *Orientalistica*. 2019;2(4):1063–1080. (In Russ.). DOI: [10.31696/2618-7043-2019-2-4-1063-1080](https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-4-1063-1080).
2. *The Shardja Forum on Narration. The Sixteenth Session. The interactive novel: its essence and features. September 17–19, 2019*. The Jordanian Hashimite Kingdom – Amman. The Cultural Board. The United Arab Emirates. The Government of Sharja – The Ministry of Culture. The Jordanian Hashimite Kingdom, 2019. (In Arabic)
3. *The Shardja Forum on Narration. The Sixteenth Session. The interactive novel: its essence and features. September 17–19, 2019*. The Jordanian Hashimite Kingdom – Amman. The Cultural Board. The United Arab Emirates. The Government of Sharja – The Ministry of Culture. The Jordanian Hashimite Kingdom, 2019. [Texts of the papers]. (In Arabic)
4. Khalidov A. B. *Arabic Manuscripts and the Arabic Manuscript Tradition*. Moscow: Nauka; The Principal Editorial Board for the Oriental Literature; 1985. (In Russ.)
5. Filshtinsky I. M. *The History of the Arabic Literature. 10–18 centuries*. Moscow: The Principal Editorial Board for the Oriental Literature of the Nauka Publishing House; 1991. (In Russ.)
6. Cobb P. M. al-Urdunn. 2. History.(a). Up to 1250. *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Vol. X. Leiden: Brill; 2000.
7. Mikulsky D. V. A Libyan writer and his country. On the conference “Desert and Literature” (the Sebha University, Libya), dedicated to the creative activities of Ibrahim al-Kuni. *Vostok (Oriens)*. 2006;(6):106–116. (In Russ.)
8. Mikulsky D. V. *Khulasat Ta'rikh Tunis* by Hasan Husni 'Abd al-Wahhab: the traditional foundations of a modern work on history. *Eulogy. Dedicated to Isaak Moiseevitch Filshtinsky*. Moscow: The Moscow State University after M. V. Lomonosov, The Institute of the Countries of Asia and Africa; 2008. (In Russ.)
9. Krachkovsky I. Yu. *The Arabic Geographical Literature*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2004. (In Russ.)
10. Kviatkovsky A. P. *The Vocabulary of Poetic Terms*. Moscow: Sovetskiy Pisatel; 1966. (In Russ.)
11. Muhammad al-Muwaylihi. *Isa ibn Hisham's Tale, or A Period of Time*. Moscow: Nauka; 2013. (In Russ.)
12. Vinon R. *Maroc 2003/2004*. Paris. Prisma Presse, 2003.
13. Lane-Poole S. *Muslim Dynasties. Chronological and Genealogical Tables with Historical Introductions*. Moscow: Vostochnaya literatura; Muravey; 2004. (In Russ.)
14. *The Language of the Arabs (Lisan al-'Arab)* by the Imam, the Great Scholar Abu-l-Fadl Djamal al-Din Muhammad ibn Mukarram Ibn Mazur al-Ifriki al-Misri. A New Academic Edition. Vol. 1–18. Bayrut: Dar Sadir; 2008. (In Arabic)
15. Fück J. W. Ibn Manzur. *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Photomechanical Reprint. Leiden, London: E. J. Brill – LUZAC & CO; 1986. Vol. 3, pp. 865.
16. Eustache D. Idris II. *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Photomechanical Reprint. Leiden–London: E. J. Brill – LUZAC & CO; 1986. Vol. 3.



17. Girgas V. F. *Arabic-Russian Dictionary for the the Qoran an the Hadith*. Moscow, St Petersburg: Dilya; 2006. (In Russ.)
18. Fück J. W. Ishak b. Ibrahim al-Mawsili. *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Third Impression. Leiden: E. J. Brill; 1997. Vol. 4, pp. 110–111.
19. Omar F. Harun al-Rashid. *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Photomechanical Reprint. Leiden, London: E. J. Brill – LUZAC & CO; 1986. Vol. 3, pp. 232–234.
20. Abu-l-Hasan 'Ali ibn al-Husayn ibn 'Ali al-Mas'udi. *The Meadows of gold and the Mines of Germs*. [The History of the Abbasid Dynasty. 749–947]. Moscow: Natalis; 2002. (In Russ.)
21. Veselovsky A. N. *The Poetical Theory from the Historical View-point*. 3rd ed. Moscow: URSS; 2008. (In Russ.)
22. Filshtinsky I. M. *The Caliphate under the Rule of the Omayyad Dynasty (661–750)*. Moscow: Sovero-print; 2005. (In Russ.)
23. Fotieva V. S. Singers of the Omayyad period according to “the Book of Songs” by Abu-l-Faradj al-Isbahani (897–967). In: *The All-Union Conference on the Problems of the Arabic Culture. In Commemoration to the Academician Ignatius Yulianovitch Kratchkovsky. Abstracts of Papers and Communications*. Moscow: Nauka; Vostochnaya literatura; 1983, pp. 170–192. (In Russ.)
24. Mikulsky D. V. *The Arab-Muslim Culture in the Work by al-Mas'udi “the Meadows of Gold and the Mines of Germs” (“Murudj al-Dhahab wa Ma'adin al-Djawhar”)*. 10 century. Moscow: Vostochnaya literatura; 2006. (In Russ.)
25. Prozorov S. M. Al-Mahdi. *Islam. An Encyclopedical Vocabulary*. Moscow: Nauka; GRVL; 1991. (In Russ.)
26. Wiet G. Baybars I. *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1, pp. 1124–1126.
27. Filshtinsky I. M. *The History of the Arabs and the Caliphate (Years 750–1517)*. Moscow: Muravey – Gayd; 1999. (In Russ.)
28. Filshtinsky I. M. *The History of the Arabic Literature. 5 – Early 10 century*. Moscow: Nauka; GRVL; 1985. (In Russ.)
29. Al-Isfahani, Abu-l-Faradj. *The Book of Songs*. Moscow: Nauka; GRVL; 1980. (In Russ.)
30. Grande B. M. *An Introduction to the Comparative Study of the Semitic Languages*. 2nd ed. Moscow: Vostochnaya literatura; 1998. (In Russ.)
31. Belova A. G. The Himyarite language according to the Arabic Sources. *The Problems of the Arabic Culture. In Commemoration of the Academician I. Yu. Krachkovsky*. Moscow: Nauka; GRVL; 1987. (In Russ.)
32. Akimushkin O.F. Al-Djilani. *Islam. An Encyclopaedical Vocabulary*. Moscow: Nauka; GRVL; 1991. (In Russ.)
33. Bakhit M. A. Al-Zarka'. *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Leiden: Brill; 2002.
34. Djabal al-Tadj. *Wikibidiya. Al-Mawsu'a al-hurra*. (In Arabic)
35. Sharon M. Al-Khalil. *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Third Impression. Leiden: E. J. Brill; 1997. Vol. 4, pp. 955–961.



**Микульский Д. В. На 16-й Шарджийской литературоведческой конференции:
«Арабский интерактивный роман: сущность и особенности» (Амман, сентябрь 2019 г.)
Ориенталистика. 2020;3(3):851–880**

36. Dura. *Wikibidiya. Al-Mawsu'a al-hurra*. (In Arabic)
37. Al-Balka'. *Wikibidiya. Al-Mawsu'a al-hurra*. (In Arabic)
38. Becker C. H. Bani Suwayf. *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. Vol. 1, pp. 1016.
39. Landa R. G. *The History of the Arab Countries. Textbook*. Moscow: Vostochniy univercitet; Institut vostokovedenia RAS; 2017. (In Russ.)
40. Ganich A. A. *The Circassians in Jordan: Features of Historic and Ethno-Cultural Development*. Moscow: Moscow State University after M. V. Lomonosov. The Institute of Asian and African Countries; 2007. (In Russ.)
41. Gharayba H. *Sana wahida takfi*. Bayrut: Nawfal; 2019. (In Arabic)
42. Gharayba H. *One Year is enough*. Beirut: Naufal, 2019.
43. Hawwara (Irbid). *Wikibidiya. Al-Mawsu'a al-hurra*. (In Arabic)
44. Al-Ramtha (Irbid). *Wikibidiya. Al-Mawsu'a al-hurra*. (In Arabic)
45. Kotlov L. N., Aleshin Y. A Sketch of History. Jordan. In: *Great Soviet Encyclopedia*. 3rd ed. Moscow: Sovetskaya entsyklopedia; 1972. Vol. 10, pp. 384. (In Russ.)
46. Lewis G. L. Ćingane. *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. Fourth Impression. Leiden: E. J. Brill; 1991. Vol. 2, pp. 40–41.

Информация об авторе

Микульский Дмитрий Валентинович, доктор исторических наук, главный научный сотрудник отдела памятников письменности народов Востока, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Information about the author

Dmitry V. Mikulsky, Ph. D. habil. (Hist.), Principal Research Fellow, Department of Written Oriental Sources, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 9 июня 2020 г.
Одобрена рецензентами: 17 июля 2020 г.
Принята к публикации: 17 июля 2020 г.

Article info

Received: June 9, 2020
Reviewed: July 17, 2020
Accepted: July 17, 2020

Reviews

Рецензии

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-3-881-891
УДК 242-24

Рецензии
Review

[Рец. на:] Донец А. М. (пер.), Лепехов С. Ю. (ред.). Сутра «Праджня-парамита восьмитысячная». Аштасахасрика Праджняпарамита Сутра. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН; 2017

В. П. Андросов

*Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9653-7678>, e-mail: vandrosov@yandex.ru*

[Review on:] Donets A. M. (transl.), Lepekhov S. Yu. (ed.). Sutra “Prajna-paramita, the Eight Thousandth”. Aṣṭasāhasrika Prajñāpāramitā Sutra. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences; 2017

V. P. Androsof

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9653-7678>, e-mail: vandrosov@yandex.ru*

В Институте монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН трудится замечательный ученый Андрей Михайлович Донец, широко известный на российских просторах буддолог и тибетолог XXI в., который с 2004 г. публикует монографии, брошюры¹, статьи, посвященные сложнейшим проблемам изучения философии и практики буддизма, а также переводы с тибетского. Последние включают в себя как тексты из Кангьюра, так и из Тенгьюра – основных собраний тибетских переводов махаянских сутр и трактатов Древней Индии, так и книг более поздних тибетских мыслителей.

¹ Так условно можно называть книги объемом менее 10 а. л. (400 тыс. знаков), которые в Академии наук не относят к монографиям.



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





К сожалению, в Академии наук совершенно не налажен книгообмен – никак и никакой, – поэтому издание 2017 г. [1] мне досталось с трудом (при помощи С. П. Нестёркина, которому выражаю искреннюю признательность), и я получил его только в июле 2020 г. В нашей стране ученых-буддологов, занимающихся изучением и переводом текстов с восточных языков, насчитывается едва ли больше дюжины (по 3–4 человека в Санкт-Петербурге, Москве, Улан-Удэ и единицы из других мест). И вот мы лишь случайно узнаем о выходе в свет их трудов! Всё это странно и печально. Я также неожиданно узнал о четырех томах по Абхасамаяя-аланкаре, созданных Р. Крапивиной (Санкт-Петербург, ИВР РАН) и, к счастью, подаренных мне. Это ведь кладёшь глубочайших познаний! Такие труды вряд ли смогут осилить начинающие буддофилы – для их понимания нужны многие годы самостоятельных текстовых изысканий и обширные знания обо всем комплексе доктрин и практик Махаяны.

И что удивительно – в Интернете легко и свободно можно обнаружить тексты на санскрите, изданные 150 лет назад, как я нашел санскритский текст Аштасахасрики, изданный еще в 1888 г. [2], а затем и более поздние издания. Но ученые книги XXI в. там зачастую отсутствуют. Везде коммерция, регистрация и прочие препятствия свободному доступу для ученых, как, например, и в серии “*Rax Buddhica*”, в которой опубликован «Восьмитысячник». Как-то нелепо все это. Делаем одно дело, а связи и взаимопомощи нет. Мои книги тоже «висят» на всевозможных сайтах без моего разрешения и за их прочтение требуется заплатить неким коммерсантам, которые их не писали и авторское право с легкостью игнорируют. На каком основании они так поступают?

Надо отметить, что переводы Андрея Михайловича отличаются рядом особенностей. В работе над ними он целиком и полностью полагается только на тибетский текст индийского оригинала, а также на разъяснения тибетских ученых монахов и переводчиков (*лоцава*). Его не занимают не только переводы санскритского оригинала на западные языки, но и издания собственно индийского источника. С этим отчасти можно было бы согласиться, если бы речь шла об индийском наследии, не сохранившемся ни в каких версиях оригинала, как то было с «Мадхьямака-аватарой» [3]² или с собранием переводов одиннадцати махаянских сутр [5].

Но как при таком подходе быть с «Аштасахасрикой» [2] – одним из самых древних источников Великой колесницы, начало составления которой датируют I в. до н. э. – I в. н. э.? Андрей Михайлович в комментариях (с. 328) приводит только «историю возникновения тибетоязычного

² А. М. Донец в примечаниях указал, что его изданию предшествовало издание другого перевода «Мадхьямака-аватары», но без автокомментария Чандракирти, а с комментарием Рендавы Шонну Лодоя [4].



варианта сутры, с которого был сделан данный перевод на русский язык». В своем крошечном «Предисловии» он пишет (с. 13), что «в Монголии и Бурятии бытует мнение, что в жилище каждого буддиста обязательно должны иметься три книги – “Праджня-парамита восьми-тысячная”, сутра “Золотого света высшего” (Суварна прабхасоттама) и “Собрание дхарани”... почитание и чтение которых рекомендуется выполнять как регулярно, так и при возникновении самых разнообразных проблем». Выше (с. 12–13) он сообщает, что существует цикл из 17 сутр Праджня-парамиты, но «фактически их имеется значительно больше... и в названиях... указывается их объем. Например, “Праджня-парамита стотысячная”» и т. д.

Поскольку это издание академическое и имеет гриф института РАН, позволю себе сделать хотя бы краткое дополнение, которое, конечно, вряд ли понадобится буддистам Монголии и Бурятии, но, считаю, что ученые-буддологи должны это знать. Итак, что такое «Праджня-парамита» как термин?

На санскрите Prajñā-pāramitā, по-тибетски *shes rab kyi pha rol tu phyin pa*, по-русски значит **совершенствование мудрости**, которое считается высшим видом духовного совершенства в Махаяне. Так же называется цикл махаянских сутр и *Йидам*, или «желаемое для созерцания божество» (санскр. *Ишта-дэвата*) женского облика – воплощение мудрости будд и бодхисаттв в Великой колеснице и в Ваджраяне. Праджня-парамита, «мать всех будд», изображается сидящей в позе лотоса, с четырьмя руками, в одной из которых – книга «Праджня-парамиты», а в другой – *ваджра*.

«ПРАДЖНЯ-ПАРАМИТА-СУТРА» (санскр. Prajñā-pāramitā-sūtra, тиб. *shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i mdo*, по-русски: «Текст о Совершенствовании мудрости») – название отдельных сутр и цикла из махаянской канонической литературы (чаще употребляется во мн. ч. – сутры). Наиболее ранние образцы этих текстов Великой колесницы датируются I в. до н. э. В I–II вв. Махаяна уже имела свои сложившиеся священные тексты – *агамы*, написанные на «смешанном», или гибридном, санскрите. В этом цикле используется в целом уже разработанный терминологический аппарат, общепринятый в религиозно-философской культуре Индии.

Единство цикла подчеркивается тем, что большинство его сутр имеют в названиях число строк. Например, самыми известными и доктринально определяющими являются Восьмитысячная (*Ашта-сахасрика*-), 25-тысячная (*Панча-вимшати-сахасрика*-) и 100-тысячная Сутра Совершенствования мудрости (*Щата-сахасрика-Праджня-парамита-сутра*). Первая из названных сутр была переведена на китайский язык Локакшеймой уже в 178–180 гг. Но сохранились и «малые» варианты – от 300 до 800 строк, к ним относится, например, «Алмазная сутра», «Сутра Сердца» [6; 7; 8] и др. В этих произведениях впервые изла-



гались идеи, доктрины, практики и идеальные образцы поведения, легшие в основу Махаяны и отличавшие ее от Малой колесницы.

Относительно происхождения этих сутр существует миф, что Будда Шакьямуни проповедовал их при жизни, как и прочие сутры, но тексты «Совершенствования мудрости» были поняты только бодхисаттвами, богами и нагами (змеедраконами народной мифологии). В Махаяне признается легендарное сказание о том, что именно наги сохранили это Слово Будды в своих подводных дворцах, а Нагарджуна (II–III вв.) был первым человеком, который специально якобы спустился в эти дворцы, чтобы прочесть и постичь смысл данных сутр. Он осознал их значение, принес в земной мир и стал их распространять, истолковывать, защищать излагаемые доктрины в полемике и т. д. Поэтому его называют Вторым Буддой.

Как жанр «Праджня-парамита-сутры» продолжали создаваться и после Нагарджуны: самые поздние тантрические образцы датируются XII в. Авторам этих текстов была известна теория дхармического анализа. Термин *дхарма* в них многозначен, как и в *стхавира-сарвастиваде*³, основные же значения: «буддийское Учение» и частица «потока сознания» или *дхарма-частица*⁴. В сутрах не критикуется *Абхидхарма*, хотя и приводятся иные списки *дхарма-частиц*, которые понимаются здесь существующими вне индивидуального потока сознания, куда они попадают в процессе мышления (*манас*).

Творцы «Праджня-парамита-сутр» разрабатывали учение о созидательной функции человеческого сознания – *кальпане*. Согласно им, взаимообусловленное и непрерывно изменяющееся эмпирическое сознание спонтанно порождает *дхарма-частицы* и создает их новые комбинации, которые, в свою очередь, становятся причинами последующих сочетаний. Активная роль мышления и мыслесозидания оценивается буддийскими авторами негативно, поскольку такого рода психическая деятельность препятствует успокоению *дхарма-частиц* как необходимому условию достижения Просветления. Тексты «Праджня-парамита-сутр» рекомендуют относиться к возникающим мыслям и чувствам, т. е. к дхармическим состояниям и отдельным *дхарма-частицам*, как к «пустым» (*шуньята*) или «незначимым» для духовного роста.

Но главные идеи «Праджня-парамита-сутр» состоят в другом. Вся вселенная есть только *Абсолют*, *Дхарма*, а то, что мы различаем в ней, и многое другое является иллюзией (*майя*), маревом проявлений Тела

³ Или в Хиняне, Малой колеснице. Андрей Михайлович предпочитает называть ее Щравака-яной (Колесницей Щраваков, или слушателей, учеников), а представителей именует «щраваками» (правда, он транскрибирует их «шраваки» – *passim*).

⁴ Андрей Михайлович, определяя «дхарму», создает странный неологизм «онтологический квант» (с. 13), что, наверное, на русском языке должно означать – «онтологическая частица».



Закона (*дхарма-кайя*). Самым высоким из этих проявлений можно считать Тело Будды, умпостигаемое в цветах и формах (*рупа-кайя*), которое дается либо в виде будд созерцания (*дхьяни-будды*) мастерам йоги, либо в виде живых будд-учителей, например *Щакьямуни*, воспринимаемых даже обыденным сознанием. Но стоит лишь вспомнить о единстве сущего, об Абсолюте, становится ясно, что между подлинной реальностью и иллюзией, между *нирваной* и *сансарой* нет никакого различия. Дхарма и состояние Будды всегда здесь, сейчас и в каждом из существ.

Необозримо много в «Праджня-парамита-сутрах» и будд. Считается, что состояния Будды (*буддхатва*) может достичь каждый. В писаниях Великой колесницы эта доктрина получила значительное развитие. Здесь Будда – высший принцип единства всего сущего, он есть везде, всегда и во всем, в том числе в каждом из бесчисленных существ, которые в результате обретения Закона и духовного совершенствования во многих жизнях в конце концов станут буддами. В то же время Будда – это и есть все мироздание, которое рассматривается как Тело Будды (*буддха-кайя*), или Тело Закона (*дхарма-кайя*). Любого рода множественность является лишь иллюзией (*майя*), например иллюзорна множественность существ в сансаре, ибо каждое из них воистину будда и, следовательно, существо *нирваны*⁵.

И наконец, собственно «АШТАСАХАСРИКА-ПРАДЖНЯ-ПАРАМИТА-СУТРА» (санскр. Aṣṭasāhasrika-Prajñā-pāramitā-sūtra, тиб. *brkhyad stong pa mdo, shes rab kyi pha rol du phyin pa brkhyad stongs pa*, «Сутра в 8 тысяч строк о Совершенствовании мудрости»). В 32 ее главах содержатся беседы Щакьямуни с его учениками преимущественно с Субхути, Щарипутрой, но иногда с Анандой и др., с просветленным существом (*бодхисаттвой*) Майтреей, а также с индуистским главой богов Щакрой, или Индрой.

В этом тексте провозглашено учение о бодхисаттвах, высшие из которых излучают беспредельное сострадание, совершенствуются в добродетелях, практикуют *праджня-парамиту* и становятся буддами. Сутра проповедует о двух Телах Будды: Явленном в цвете и форме (*рупа-кайя*) и Теле Закона (*дхарма-кайя*). Тело Закона – это абсолютные истины, сообщаемые только праджня-парамитскими текстами, чистые дхарма-частицы Будды, коими познается пустотность (*шуньята*). Тело Закона – это сама пустотность, или подлинная природа мироздания. Явленное же Тело Будды живет, умирает, хранится в реликвариях (*ступах*).

В сутре говорится об интуитивной мудрости (*праджня*) и ее совершенствовании – главном, что нужно развивать бодхисаттвам, без нее другие буддийские практики: даяния, нравственности, терпимости, усердия, решимости и даже сосредоточения (*дхьяна, самадхи*) – слепы. Учение об иллюзорности (*майя-вада*) также относится к важнейшим:

⁵ Более подробно и конкретно см. в моих книгах: [6; 7; 8] на примере русских переводов.



«Даже *нирвана* подобна мареву, сновидению», не говоря уж о вещах и явлениях. Мудрость состоит не только в восприятии мироздания и самого себя как сновидения, но и в умении созерцать пустотность (*шуньята*) – осознавать пустоту Тел Будды, его Учения, *нирваны*, *сансары* и т. д.

Сутра предложила и новую систему ценностей, в которой помимо накопления добродетели и заслуг значимы и более конкретные вещи: благополучие, долголетие, здоровье.

Останавливается А. М. Донец и на традиционной проблеме перевода, заявляя (с. 16), что следует тибетской традиции. В ней переводчики придерживаются двух основных типов: «перевода слов» (*tshig bsgyur*) и «перевода смысла» (*don bsgyur*). «Идеальным считается первый тип перевода. Однако в силу значительных различий в особенностях разных языков он фактически не осуществим на практике. Поэтому тибетские переводчики используют оба типа перевода... Опыт показывает, что буквальный или близкий к нему перевод тибетских текстов является неудобочитаемым, затрудняющим понимание содержания... Поэтому приходится сначала устанавливать смысл, а затем передавать его средствами русского языка. При этом с неизбежностью происходит интерпретация содержания, которая чаще всего делается с позиций российской ментальности... Поэтому в своем переводе мы старались находить золотую середину между буквальностью и интерпретацией, используя для этого поясняющие слова в скобках, примечаниях и другие приемы» (с. 16).

Собственно говоря, точно такие же пояснения А. М. Донец предпосылает каждому своему переводу, иногда давая более пространные пояснения (см.: [3, с. 23–25]), а другой раз более короткие (см.: [5, с. 11–12]). В рецензируемой работе он не объясняет, почему большинство ключевых терминов буддизма переводится им на санскрит, а не на русский язык. Но в предыдущих работах он пояснил свою склонность к санскритизации русского языка тем, что «в настоящее время еще не решена задача стандартизации перевода ключевых буддийских терминов на русский язык с учетом их истолкования разными буддийскими философскими школами и системами. Поэтому в ряде случаев более предпочтительным является употребление в переводе санскритских терминов...» [5, с. 11] (см. также: [3, с. 25]). Хотя тибетские мыслители VIII–XII вв. переводили на тибетский язык всю специальную терминологию буддийских источников, и они нашли такие соответствия в старой тибетской лексике.

Тибетская культура не знала тогда ни философии, ни религиозных изысков в словесности, не имела ни источниковедения, ни историографии, ни многих других гуманитарных знаний, которые известны современной русской культуре. Тем не менее тибетцы первого-второго положе-



ния грамотности⁶ смогли осуществить великий замысел – практически идентично перевести на свой язык тексты великой индийской культуры, да так, что теперь немало специалистов в состоянии сделать обратные переводы на санскрит тех из них, которые не сохранились в оригинале.

Просто умиляет такая позиция ученого-буддолога: пусть кто-то найдет стандарты перевода на русский язык тибетских текстов, которыми он занимается. В Тибете более тысячи лет назад переводчики (*лоцавы*) создавали справочники и словари и никого не просили об этом. Никогда в России не будет буддизм на равных с христианством и исламом, пока ученые будут прятать голову в песок и бояться могучего русского языка. Он позволяет отобразить любой нюанс буддизма, в том числе «клешу», «праджню», «праджня-парамиту», «бодхисаттву», «дхармату», «дхарму» и т. д. (с. 17–327).

Позволю повторно высказать свое мнение по первому термину. Если уж переводить на санскрит, то нужно делать это правильно и писать «клевца».

В настоящее время я все больше склоняюсь к возможности перевода санскритского *клеца* (а именно такова правильная транслитерация) русским метафорическим выражением «клевц, отравляющий сознание ядом», и причина этого не только в лингвистическом соответствии этих слов. Как известно, укус клеца вызывает не только кратковременное болевое ощущение (аффект), но и отравление организма ядом, излечиться от которого крайне сложно, а порою осложнения сказываются всю жизнь. Буддийскими «клевцами» считаются различные виды страсти, гнева (злости), гордыни (высокомерия, эгоизма), невежества, ложных взглядов, зависти, жадности и т. д. (см.: ДС, XXX, 21–38; LXVII: [6, с. 496–500, 537]). Все это отравляет сознание всех человеческих существ и осложняет духовное развитие стремящихся к этому. Клевцев, впившихся в наши тела, но чаще – в головы, нужно тщательно и медленно устранять. Точно так же буддийские тексты советуют поступать с «клевцами сознания». Более того, в тантрическом буддизме *клеци* именуется именно «ядами», из которых пять наиболее сильных можно устранить только посредством учения о «пяти видах Мудрости» [7, т. 2, с. 32] (см. также: [8, с. 32])⁷.

Российской школе научной буддологии уже почти 200 лет, и ее корифеи Ф. И. Щербатской, С. Ф. Ольденбург и другие уже давно сказали о первейшей необходимости дословного перевода индийских и тибетских религиозно-философских текстов. В этом ключе стремятся дей-

⁶ В середине VII в. тибетская письменность была только создана и написаны первые грамматики. В последующие века, вплоть до XX в., грамотностью владели преимущественно монахи, чиновники и представители элиты.

⁷ В этих книгах имеется специальный параграф: «Как переводить? Язык исследования и язык перевода» [7 и 8, с. 23–39], поясняющий, как продолжить традиции перевода по принципам отечественной школы перевода буддийских текстов. Но кто же это все читает?



ствовать и автор этой статьи, и российский патриарх индологии Александр Яковлевич Сыркин, который завершил свой колоссальный труд по переводу на русский язык с пали «Дигха-никаи», начатый еще в 70-е гг. XX в. [9].

Печально, что другие ученые-буддологи, которых крайне мало в стране, ждут еще какой-то стандартизации вместо того, чтобы стремиться передать по-русски огромную буддийскую литературу с восточных языков. Нельзя, чтобы мы писали порознь: одни для буддистов Бурятии, другие для буддистов Калмыкии или Тувы, а третьи только для «санскритизированных» интеллектуалов. Последние, вместо того чтобы проникаться пониманием линий передачи наследия (*арья-вамша*, или *парам-парам*), жаждут преимущественно внести свое «особое» мнение и в отношении термина, и в отношении перевода, и в отношении понимания текста буддийского мудреца. Нужно писать чисто по-русски, чтобы донести буддийские значения и смыслы до всех россиян – и христиан, и мусульман, и иудеев, и атеистов, и буддистов. Все собственные мысли и домыслы, гипотезы и теории – всю собственную работу ума помещайте в комментарии, пишите самостоятельные труды. И не надо портить переводы.

Ведь они – величайшие памятники человечества, это и нравственность, и любознательность, и исследование нашего потока сознания, и совершенствование тела речи и ума. Это может заинтересовать каждого русского человека, стремящегося к добру и истине. Наши ученые усилия надо направлять на суть текста, а не на выпячивание собственного эго.

Отмечу, что комментарии в «Восьмитысячной» очень хороши и дельны (с. 328–379), несмотря на то что их автор не касается данных ни мировой, ни отечественной буддологии. Приводятся сугубо тибетские знания буддизма, цитируемые авторы малоизвестны в науке, как и те, что приводятся в «Литературе» (с. 392–396). Стиль комментариев А. М. Донца сугубо научный, здесь, в отличие от собственно перевода, вполне уместны употребляемые термины на санскритском, тибетском, русском языках. Стиль научной статьи и стиль русского перевода – это разные стихии языка. Пояснения свидетельствуют, что автор – необычайно знающий ученый, постигший глубочайшие тайны буддизма.

Но самое интересное, что в комментариях он находит русские переводы терминов. Так, на с. 329–333 переводятся и «арья», и «бодхисаттва», и «шравака», и «пратьекабудда», и «Бхагаван» (Благодатный), и «Архат», да и «кляша» продуманно объясняется, и «праджня», и «парамита», и «Татхагата», и «Дхармата», и «читта», и т. д. Уму непостижимо, зачем так перевертывать текст – всё ценное прятать в конце книги, а перевод загрязнять заимствованиями, которые подавляющее большинство русскоговорящих читателей сочтут абракадаброй и замучаются читать, даже те, кому интересна Махаяна. Нельзя же писать для кучки своих бурятских учеников, коим все можно разжевать лично.



Тем не менее стоит признать, что российская культура получила в свою сокровищницу крупнейший памятник индо-тибетского буддизма. Если помнить о том, что в Древней Индии «Восьмитысячник Совершенствования Мудрости» был создан на гибридном санскрите, то и мы получили текст на гибридном русском языке. Но отличие большое все-таки имеется. В индийском оригинале [2] смешение форм и отход от грамматики Панини свойственны служебным словам, спряжению глаголов, глагольным формам, наречиям, падежным окончаниям и т. д., а в русском переводе с тибетского урон нанесен терминологическому «костяку» текста, который вместо русского языка получил не всегда правильно произнесенные и записанные санскритские слова.

Перевод на английский язык «Восьмитысячной» с санскрита, выполненный знаменитым Эдвардом Конзе [10], тоже содержит ряд санскритских терминов в латинице: *бодхисаттва* (но часто и “enlightenment being”), *махасаттва* (“great being”), *нирвана*, *дхарма*, *скандха* (очень редко, чаще “aggregates”), *Татхагаты*, *Архаты*, *Пратьекабудда*, *Будды* (хотя, когда в речь идет о Будде Шакьямуни, о «Бхагаване» то “the Lord”), отдельные санскритские термины в латинице он дает в круглых скобках как поясняющие его перевод. Перевод Э. Конзе не содержит комментариев переводчика, текст читается и понимается легко, а все заимствования из санскрита так или иначе поясняются и переводятся. Более того, это облегчает стиль, потому что в санскритском тексте многократно употребляются одни и те же термины, имена, а в английском переводе происходит их чередование: то санскритская калька, то английский эквивалент. Возможно это потому, что на английском языке собрание буддийских источников колоссально, как и множество исследовательской литературы, в том числе и о Совершенствовании мудрости. Такая же ситуация с этими текстами и на других основных языках Запада.

Откровенно говоря, русский перевод читается непросто⁸. Тем не менее рецензируемое издание является настоящей вехой в истории отечественной буддологии, за которой, будем надеяться, последуют новые переводы и исследования значительных памятников буддийской культуры, и будут осуществляться отчетливые шаги к созданию буддийских канонов по-русски, в том числе в отношении русской терминологии буддизма. Собственно говоря, Андрей Михайлович уже воздвиг памятник, осуществив ряд переводов из Кангюра («Восьмитысячник», «Поучения

⁸ Очень удивило использование производных от понятия «грех», например, «грешный товарищ» (с. 26). Зачем это говорить в буддийском контексте, где нет Бога Творца и, следовательно, нет греха перед ним, нет нарушения заповедей ни Бога, ни Моисея, ни Христа, ни Аллаха, ни Магомета. Разве недостаточно слов «порок», «недобродетель» и т.д., указывающих, что преступив перед буддийской нравственностью, ты наказываешь сам себя, усугубляя свою карму? В буддизме нарушители нравственности виновны не перед некими высшими существами, а только перед своими будущими воплощениями. Понятие греховности к ним неприменимо.



Вималакирти», «Вопросы Сувикранта-викрамина», 11 «Сутр Махаяны») и из Тенгьюра (отдельные трактаты Нагарджуны и Чандракирти). Будем надеяться, что у него еще многое впереди.

Литература

1. Сутра «Праджня-парамита восьмитысячная». Аштасахасрика Праджняпарамита Сутра. Предисловие, перевод, комментарии и глоссарий А. М. Донец. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН; 2017.
2. *Aṣṭasāhasrika Prajñāpāramitā*. Ed. by Rajendralal Mitra. Bibliotheca Indica. Calcutta, 1888.
3. Чандракирти. *Введение в Мадхьямику (с комментарием автора)*. Пер. с тиб., предисловие, комментарии, глоссарий и указатели А. М. Донец; под общ. ред. В. М. Монтлевича. СПб.: Евразия; 2004.
4. Чандракирти. *Введение в мадхьямику*. Переводчик-составитель Д. Устьянов. Ред. А. Орлов. М.: ЦБИ Шечен; 2001.
5. *Сутры Махаяны*. Предисл., пер., коммент. и глоссарий А. М. Донец; отв. ред. С. П. Нестёркин. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН; 2015.
6. Андросов В. П. *Буддизм Нагарджуны. Религиозно-философские трактаты*. М.: Восточная литература; 2000.
7. Андросов В. П. *Основоположник Махаяны Нагарджуна и его труды*. Т. 1: Буддизм Нагарджуны: религиозно-философские трактаты. 2-е изд. М.: Восточная литература; 2018.
8. Андросов В. П. *Основоположник Махаяны Нагарджуна и его труды*. Т. 2: Учение Нагарджуны о Срединности: исследование и перевод с санскрита «Коренных строф о Срединности» («Мула-мадхьямака-карика»), «Толкование Коренных строф о Срединности [называемого] Бесстрашным [опровержением догматических воззрений]» («Мула-мадхьямака-вритти Акутобхайя»). 2-е изд. М.: Восточная литература; 2018.
9. *Дигха-никая (Собрание длинных поучений)*. Отв. ред. и рук. проекта В. П. Андросов; пер. с пали, статьи, коммент. и прил. А. Я. Сыркина. М.: Наука; ГРВЛ; 2020.
10. *Astasāhasrikā Prajñāpāramitā*. Trans. into English by E. Conze. Calcutta: The Asiatic Society, 1958 (Bibliotheca Indica: A Collection of Oriental Works, Work No. 284 – Issue No. 1578).

References

1. *The Sutra of the Perfection of Wisdom in eight thousand Lines*. Donets A. M. (ed.). Preface, translation, comments and glossary by A. M. Donets. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences; 2017. (In Russ.)
2. *Aṣṭasāhasrika Prajñāpāramitā*. Ed. by Rajendralal Mitra. Bibliotheca Indica. Calcutta, 1888.
3. Chandrakirti. *An Introduction to Madhyamika (with the comments by the author)*. Donets A. M. (transl., ed.), Montlevich V. M. (ed.). St Petersburg: Evraziya; 2004. (In Russ.)
4. Chandrakirti. *An Introduction to Madhyamika*. Ustiyarov D. (transl., ed.), Orlov A. (ed.). Moscow: TsBI Shechen; 2001. (In Russ.)



Androsov V. P. [Review on:] Donets A. M. (transl.), Lepekhov S. Yu. (ed.). Sutra "Prajna-paramita, the Eight Thousandth". Aṣṭasāhasrika Prajñāpāramitā Sutra Orientalistica. 2020;3(3):881–891

5. *The Sutras of Mahayana*. Donets A. M. (transl., ed.), Nesterkin S. P. (ed.). Ulan-Ude: Buryat Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences; 2015. (In Russ.)

6. Androsov V. P. *The Buddhism of Nagarjuna. Writings on Religion and Philosophy*. Moscow: Vostochnaya literature; 2000. (In Russ.)

7. Androsov V. P. *The founder of Mahayana. Nagarjuna and his writings*. Vol. 1: The Buddhism of Nagarjuna. Writings on Religion and Philosophy. 2nd ed. Moscow: Vostochnaya literature; 2018. (In Russ.)

8. Androsov V. P. *The founder of Mahayana. Nagarjuna and his writings*. Vol. 2: The Nagarjuna's Teaching on the Middle: Study and translation from Sanskrit of the "Root Verses of the Middle" ("Mula-madhyamaka-karika"). "Interpretation of the Root Verses of the Middle [called] The Fearless [refutation of dogmatic beliefs and opinions]" ("Mula-madhyamaka-vritti Akutobhaya"). 2nd ed. Moscow: Vostochnaya literature; 2018. (In Russ.)

9. *Digha-nikaya (Collection of long teachings)*. Androsov V. P. (ed.). Syrkin A. Ya. (transl., comments and annex). Moscow: Nauka Publ.; 2020. (In Russ.)

10. *Astasāhasrikā Prajñāpāramitā*. Trans. into English by E. Conze. Calcutta: The Asiatic Society, 1958 (Bibliotheca Indica: A Collection of Oriental Works, Work No. 284 – Issue No. 1578).

Для цитирования: Андросов В. П. [Рец. на:] Донец А. М. (пер.), Лепехов С. Ю. (ред.). Сутра «Праджня-парамита восьмитысячная». Аштасахасрика Праджня-парамита Сутра. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН; 2017. *Ориенталистика*. 2020;3(3):881–891. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-3-881-891.

For citation: Androsov V. P. [Review on:] Donets A. M. (transl.), Lepekhov S. Yu. (ed.). Sutra "Prajna-paramita, the Eight Thousandth". Aṣṭasāhasrika Prajñāpāramitā Sutra. Ulan-Ude: Buryat Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, 2017. *Orientalistica*. 2020;3(3):881–891. (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-3-881-891.

Информация об авторе

Андросов Валерий Павлович, доктор исторических наук, профессор, директор Института востоковедения Российской академии наук, главный редактор журнала «Ориенталистика», Москва, Российская Федерация.

Information about the author

Valery P. Androsov, Ph. D Habil. (Hist.), Professor, Director of the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Editor-in-Chief of the Journal of Orientalistica, Moscow, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 17 июля 2020 г.
Принята к публикации: 25 июля 2020 г.

Article info

Received: July 17, 2020
Accepted: July 25, 2020



Абаева Л. Л. Ундэр гэгэн в исторической ретроспективе, социокультурных процессах и этнокультурной динамике буддийских традиций Монголии
Ориенталистика. 2020;3(3):892–902

DOI 10.31696/2618-7043-2020-3-3-892-902

УДК 294.3

Рецензии
Review

Ундэр гэгэн в исторической ретроспективе, социокультурных процессах и этнокультурной динамике буддийских традиций Монголии

[Рец. на:] Чулун С. (эрх.). «Сарьдагийн хийд». Ондор Гэгээн Занабазарын Уран Бүтээлийн Хурээ. Улаанбаатар: Туух-Археологийн Судалгаа; 2019

Л. Л. Абаева

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН,

г. Улан-Удэ, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8628-9604>, e-mail: luba-abaeva@mail.ru

Благодарности: работа выполнена в рамках государственного задания ИМБТ СО РАН (Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук) по проекту XII.191.1.3. «Комплексное исследование религиозно-философских, историко-культурных, социально-политических аспектов буддизма в традиционных и современных контекстах России и стран Центральной и Восточной Азии», номер государственной регистрации № АААА-А17-117021310263-7.

Under Gegeen in the historical Retrospective, sociocultural Processes and ethno-cultural Dynamics of the Buddhist traditions in Mongolia

[Review on:] Chulun S. (ed.). “Sardag Monastery”. Under Gegeen Zanaabazar’s Creative Monastery. Ulaanbaatar: Institute of the History and Archeology; 2019

L. L. Abaeva

Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Russian Federation

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8628-9604>, e-mail: luba-abaeva@mail.ru

Acknowledgements: the research was financially supported by the FASO (Russia) awarded to the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (IMBTS SB RAS), Ulan-Ude, Russia. Project XII.191.1.3: “Comprehensive study on the religious, philosophical, historical, cultural, and sociopolitical aspects of Buddhism in the traditional and modern contexts of Russia, Central Asian and East Asian countries”, № АААА-А17-117021310263-7.



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





Исследовательская группа монгольских ученых под непосредственным научным руководством действительного члена Монгольской академии наук С. Чулууна, директора Института истории и этнологии, начала в 2013 г. совместно с Институтом археологии МАН уникальные по своей историко-культурной актуальности и значимости раскопки. Археологические исследования успешно продолжались в течение шести лет и закончились в 2018 г.

В результате кропотливого и неустомимого исследования и была опубликована блестяще иллюстрированная коллективная монография «Сарьдагийн хийд» под общей редакцией академика С. Чулууна. Книга является итогом многолетней полевой, этнологической, культурологической и искусствоведческой работы. Издание богато иллюстрировано, представляет собой образец блестящей полиграфии и поражает высокопрофессиональным дизайном. Монография состоит из 15 самостоятельных разделов, связанных общим контекстом повествования и посвященных анализу уникального буддийского монастыря, исторически непосредственно связанного с Ундэр гэгэном.

Сарьдагийн хийд является одним из крупнейших монастырских комплексов, созданных при участии первой эманации Таранатхи в Монголии –



Рис. 1. Участники историко-археологических раскопок «Сарьдагийн хийд» Монголии.
Фото Э. Уртнасан

Fig. 1. Participants of the historian-archeological excavations “Sardagiyn hiyd” Mongolia.
Photo E. Urtnasan



Рис. 2. Карта-схема монастыря Сарьдаг. Фото Б. Батцоож

Fig. 2. The schematic map of the monastery Sardag. Photo B. Battsoozh

Джебзун Дамба хутухты Занабазара¹. Примечательно, что основан этот монастырь в красивойейшей местности на склонах Хан-Хэнтэйских гор. Исторически (об этом повествуют многочисленные легенды) он считается одним из главенствующих буддийских храмов в Монголии, и – несомненно – это и по сей день важнейший архитектурный памятник буддийской культуры в этой стране (С. Чулуун, Н. Мармальма). Монастырь возводился 32 года при активном творческом участии Занабазара. К сожалению, по прошествии всего двух лет после окончания его строительства монастырь был разрушен (сожжен) до основания в результате военных междоусобных столкновений между центральными монголами-халха и ойратскими племенами (1686–1688).

Сарьдагийн хийд был основан в 1654 г. на холмах Хэнтэя, расширив уже существовавший буддийский комплекс, основанный и креативно

¹ В рецензируемой книге на монгольском языке употребляется именно этот вариант написания имени – Занабазар, так как оно начинается с прописной буквы «да», которая в тибетском слоговом письме не транслитерируется и не читается. На русском языке чаще это имя приводится в варианте Дзанабазар (см. статьи С-Х. Д. Сыртыповой в нашем журнале: 2019;2(1):62–76; 2019;2(3):591–612; 2019;2(4):817–837; 2020;3(2):348–378) или Дзанабадзар (см. статью Ю. И. Елихиной в этом номере журнала).



оформленный Ундэр гэгэном. Вследствие своей удаленности от Урги монастырь так и не стал доминирующим буддийским центром в религиозной культуре монголов. Однако священные реликвии, найденные в результате раскопок на его территории, уникальны и представляют огромный интерес не только в качестве религиозного наследия халха-монголов, но и как историко-культурные ценности, являющиеся достоянием всей монгольской метаэтнической общности, населяющей обширные районы Внутренней Монголии КНР и Российской Федерации.

В начале раскопок, как описывают сами их участники и очевидцы, руины разрушенного города представляли собой огромную заросшую территорию, покрытую растительностью более чем трехсотлетнего возраста. В ходе работ выяснилось, что северо-западная часть монастыря, где начинались раскопки, находилась на специально отреставрированном крыльце и имела семь отсеков. Над обломками каменной стены здания были обнаружены следы створчатого окна. Высота стены составляла более 2 м, вследствие чего логично предположить, что здание было двухэтажным. Там также были обнаружены многочисленные керамические украшения, глиняные кирпичи, железные гвозди и проволока. Находки привели ученых к выводу, что монголы изготавливали свои собственные (аутентичные) кирпичи, а также вазы и металлические изделия примерно с 1654 по 1687 г.



Рис. 3. Монастырский комплекс «Сарьдагийн хийд». Фото Б. Баясгалан

Fig. 3. The monastic complex "Sardagiyn Hiyd". Photo B. Bayasgalan



Кроме того, в северной части большого здания монастыря были обнаружены десять достаточно крупных статуй буддийских божеств, а также многочисленные фрагменты буддийских ритуальных предметов и утвари. Естественно, эти уникальные и драгоценные находки подверглись реставрации, реконструкции и атрибутике и в настоящее время хранятся в музее в Институте истории и этнологии Академии наук Монголии.

Рецензируемая коллективная монография открывается вводной статьей ответственного редактора – С. Чулууна, в которой автор подчеркивает уникальную роль буддизма как культурно-религиозного феномена в истории Монголии XVII в. в контексте кочевой цивилизации. Он также дает оценку проделанной работе в целом, отмечая, что она восполняет существующий в научных исследованиях пробел по истории и деятельности буддийских монастырских комплексов этого периода. Далее (с. 8–9) следует красочная репрезентация жизнедеятельности и творчества первого монгольского Джэбзун Дамба хутухты – Ундэр гэгэна Занабазара (1635–1723) с привлечением исторического материала и раскопанных реликвий монастырского комплекса Сарьдагийн хийд. С. Чулуун в контексте данной коллективной работы также представил и свои разделы: «Монастырь Сарьдаг в Хан-Хэнтэе» (с. 47–69), устные и фольклорные



Рис. 4. Тысяча Дхьяни будд, найденных при раскопках. Фото Гамма Студия
Fig. 4. One thousand Dkhyani buddas, found during excavation. Photo Scale Studio



материалы о Сарьдаг монастыре (с. 97–111), о связи монастыря с библиотекой «Их хурээ» (совместно с Н. Хатанбаатаар) (с. 69–97). Не были забыты и слова благодарности (Талархал) многочисленным организациям и лицам, внесшим свой вклад консультациями столь монументального труда, как на стадии археологических раскопок, так и в деле издания настоящей публикации (с. 488). Э. Уртнасан и Ч. Энхтуул посвятили свой раздел непосредственно творчеству Ундэр гэгэна: главному зданию монастыря, внешней и внутренней атрибутике (с. 111–147).

Талантливый скульптор, архитектор, художник Занабазар среди монголов был популярен как Ундэр гэгэн («Высокий наставник»), сын одного из самых влиятельных халхасских князей – Тушету хана Гомбодоржа, он был признан и кодифицирован как хубилган (перерожденец) знаменитого Таранатхи. Вследствие этого он был интронизирован в 1639 г. как глава буддийской церкви Монголии. Получил образование не только в известных монгольских монастырских комплексах, но и с 1654 г. обучался в Лхасе, где получил непосредственно от далай-ламы высшую духовную степень буддийского монаха и титул – Джэбзун Дамба хутухта Занабазар.



Рис. 5. Бронзовая модель субургана (ступы), найденная при раскопках. Фото Гамма Студия

Fig. 5. The bronze model of a Suburgan (mortar) found at excavation. Photo Scale Studio



Рис. 6. Пять Дхьяни будд: Вайрочана (Машид гийгуулэн зохиогч), Акишобхья (Ул худлогч), Амогасиддхи (Тус бутээч), Амитабха (Цаглашгуй гэрэлт), Ратнасамбхавя (Эрдэнэ уусгэгч). Фото Самосюк, 2006, кат. 158

Fig. 6. Five Dkhyani buddas: Vayrochana (Mashid giyguulen zokhiogch), Akshobkhya (st. hudlogch), Amogasiddkhi (Hangouts buteech), Amitabhk (Tzaglashguy gerelt), Ratnasambkhava (Erdene iisgegch). Photo Samosyuk, 2006, kat. 158



Доктор исторических наук С.-Х. Сыртыпова в своем разделе описала и проанализировала пять изображений классических представителей буддийских божеств, найденных при раскопках (с. 261–291). Наиболее классические и популярные в монгольском мире буддийские божества – дхьяни будды: Вайрочана (Машид гийгуулэн зохиогч), Акшобхья (Ул худлогч), Амогасиддхи (Тус бутээч), Ами табха (Цаглашгуй гэрэлт), Ратнасамбхава (Эрдэнэ уусгэгч) высотой 14 см, размером 10 ´ 5,5 см выполнены из глины, сидят, как правило, на треугольном лотосовом троне.

Ч. Энхтуул в своем разделе проанализировал деревянные изделия, выполненные в тибетско-монгольской культурной и религиозной традиции (с. 347–381). Тематике деревянного зодчества в контексте раскопок посвящен также раздел С. Чулууна и Г. Сайнбаяра (с. 381–389). Несомненно тибетское влияние на изобразительное искусство и зодчество монгольских народов, так как территория Великой степи представляла собой в исследуемый период единый универсальный и типологически общий этнокультурный анклав. В едином пространстве переплетались не только тибетские, но и тюркские, и тунгусо-маньчжурские этнокультурные компоненты, притом что доминировала религиозная культура. Монгольские мастера воспринимали приемы и технику изображения, пропорции и композицию, световую и цветовую гаммы от образцов тибетского варианта буддийского искусства. При этом они могли проникаться достаточно сложной системой буддийской философии и всех ее доктрин, а также быть ознакомленными со всеми видами творческой деятельности, включенными в доктринальную структуру буддийской культуры. С течением времени, однако, монгольские мастера все же вносили в тибетский, ставший уже классическим, канон пропорций изобразительного искусства свои неповторимые монгольские черты и этнокультурные стереотипы.

Ю. И. Елихина представляет в данной монографии реликвии монастыря Сарьдаг, в настоящее время хранящиеся в Государственном Эрмитаже (с. 429–479). Ц. Гунчин-Иш в своем разделе представляет и анализирует уникальные работы самого Ундэр гэгэна (с. 147–261). Б. Батцоож представляет найденные атрибуты, свя-



*Рис. 7. Бронзовая статуэтка Будды Шакьямуни.
Фото Гамма Студия*

Fig. 7. A bronze figurine of Buddha Shakyamuni. Photo Scale Studio



занные с военным вооружением, кольчугами, различной защитной одеждой и предметами военного быта, – пищалами, ружьями, пистолями, головными уборами и др. (с. 317–347). Вклад Н. Нандинцэцэг выражен в анализе технологических приемов и практик, используемых при изготовлении найденных артефактов (с. 411–429). Заканчивается фундаментальный труд наших монгольских коллег презентацией фотографий некоторых красивейших эпизодов, сделанных в ходе историко-археологических исследований означенного памятника (с. 479–487).

Здесь необходимо уточнить, что с XVI в. в эволюции метаэтнической монгольской общности (Хамаг Монгол), уставшей от внешних и внутренних политических и социальных междуусобиц, фиксируются четкие этапы этнокультурного возрождения. Буддизм со своей теорией и практикой, философией, медициной, астрологией, книгопечатной культурой, институтом наставничества, возможно, явился той самой культурной доминантой, которая, инкорпорировав многие добуддийские религиозные традиции, сыграл и до сих пор продолжает играть огромную роль в этнокультурной консолидации монгольских народов [1, с. 79].

«Провозглашение буддизма государственной религией монгольского государства вызвало большие изменения в идеологии кочевников», – подчеркивает академик Ш. Бира и ниже отмечает: «Хотя центр Монгольской Империи располагался в Китае, официальная идеология была заимствована у древней индийской религии». По приводимым им



Рис. 8. Глиняная фигура Будды.
Фото Гамма Студия

Fig. 8. A clay figure of Buddha. Photo Scale Studio



Рис. 9. Дхьяни Будда.
Фото Гамма Студия

Fig. 9. Dkhyani Buddha. Photo Scale studio



данным, всемонгольский хан Хубилай был признан новыми кочевыми адептами буддизма земным воплощением (перерожденцем) знаменитого Ашоки [2, с. 39].

В последнее время по линии развития философии религии и культурной антропологии наметилась тенденция рассматривать этнорелигиозные феномены не просто как достояние общечеловеческой культуры, а как конкретную этнокультурную традицию, созданную в пространстве конкретного места, имеющего соответственно все конкретные геофизические, географические, ландшафтно-климатические, хозяйственно-культурные, языковые и ментальные характеристики, т. е. в конкретном локусе.

Локус бытия этнокультурных и религиозных традиций монгольских народов, а также каждого конкретного человеческого индивида в культурном пространстве Великой степи имеет свою характерную только для этого региона специфику. Почти каждый конкретный локус бытия здесь сакрален и четко очерчен внутри существующей только в этом пространстве религиозной культуры. В данном случае, говоря о рецензируемом труде, имеется в виду уникальность монастырского комплекса Сарьдагийн хийд.

Рассматривая наиболее интересные архитектурные ансамбли и отдельные сооружения средневековой Монголии, известный и очень популярный художник Ням-Осорын Цультэм напоминал, что в архитектуре XVI – начала XX в., «помимо собственного монгольского стиля прослеживаются также еще три направления. Первое сложилось под сильным воздействием традиций китайской архитектуры, второе – тибетской и третье представляет совокупность тибето-монгольской архитектуры» [3, с. 66].

Вследствие этого закономерно, что исследование универсального и трансцендентного, зафиксированного в религиозной культуре монгольских народов, следует изучать через конкретное локальное, уникальное и имманентное. Поэтому считаю нужным подчеркнуть в данной рецензии особенности рецепции и аккультурации буддийских идей и практик монголами халха в контексте творчества и социокультурной значимости творческой деятельности Джэбзун Дамба хутухты Занабазара. Ундэр гэгэн по возвращении из Тибета, расширяя монастырский комплекс Их хурэ, учредил там же семь аймаков монашеских общин. Хорошо владея санскритом и тибетским, именно он создал уникальный монгольский алфавит, позволяющий легко транскрибировать санскритские и тибетские термины [3, с. 80]. Трудно сказать, в какой области заслуги Занабазара наиболее значительны – в творческой (светской) или в монастырской (сакральной), так как в обеих он сделал поразительно много. Но одна из важнейших его заслуг в том, что, создавая свои уникальные произведения – Очирдара (Ваджрадара), пять



Дхьяни будд, двадцать одна Тара, Амитаюс и многие другие, – он не просто преодолевает (в некоторой степени – трансформирует) каноны буддийской культуры, но и приближает их к адекватному восприятию кочевника-мирянина.

Взаимодействие многочисленных этнических субстратов (тюрки, маньчжуры, тибетцы, монголы) способствовало не только обогащению и синтезу их культур, но и их эволюции от низших форм к более высоким, а значит, и развитию, совершенствованию всей религиозной системы народов Центральной Азии. Преимущество наиболее общих парадигм религиозной культуры этого региона и их историческая устойчивость диалектически сочетались с процессами ее поступательного развития, в котором предыдущие стадии и все стадиальные достижения не отбрасывались, а сохранялись и синтезировались в целостную систему религиозного сознания и поведения.

В данном случае религиозная культура, содержащаяся в дошедшем до нас творчестве Занабазара, является наиболее устойчивым компонентом в этнокультурной истории монголов и демонстрирует нашим современникам нормы, идеалы, стереотипы мышления и поведения, ценностно-ориентационную структуру, передаваемые монголами из поколения в поколение. При этом религиозная культура является доминирующим и приоритетным звеном, неотъемлемой составной частью всякой человеческой культуры, необходимым условием ее существования и развития.

Публикация столь мощного по обширности исследуемого материала и тематики коллективного труда монгольских исследователей, открывшая новые страницы творчества первого в Монголии Джебзун Дамба хутухты Ундэр гэгэна Занабазара, актуальна, своевременна и представляет собой большой научный вклад в отечественное и международное монголоведение.

Литература

1. Абаева Л. Л. *Религиозная культура монгольских народов в векторе буддийских традиций*. Улан-Удэ: Бурят-Монгол ном; 2018.
2. Бира Ш. *Актуальные вопросы исследования истории Монгольского государства*. Улан-Удэ: Изд-во БГУ; 2013.
3. Цульгэм Н.-О. *Искусство Монголии с древнейших времен до начала XX века*. М.: Изобразительное искусство; 1986. Режим доступа: <http://artyx.ru/books/item/f00/s00/z0000033/index.shtml>

References

1. Abaeva L. L. *The Religious Culture of the Mongolian People in the vector of the Buddhist Traditions*. Ulan-Ude: Buryat-Mongol nom; 2018. (In Russ.)



Абаева Л. Л. Ундэр гэгэн в исторической ретроспективе, социокультурных процессах и этнокультурной динамике буддийских традиций Монголии
Ориенталистика. 2020;3(3):892–902

2. Bira Sh. *Problems and questions regarding the history of the Mongolian State*. Ulan-Ude: Buryat State University; 2013. (In Russ.)

3. Tsultem N.-O. *The Art of Mongolia from the Ancient Times to the beginning of the 20th cent.* Moscow: Izobrazitelnoe iskusstvo; 1986. (In Russ.) Available at: <http://artyx.ru/books/item/f00/s00/z0000033/index.shtml>

Для цитирования: Абаева Л. Л. Ундэр гэгэн в исторической ретроспективе, социокультурных процессах и этнокультурной динамике буддийских традиций Монголии [Рец. на:] Чулун С. (эрх.). «Сарьдагийн хийд». Ондор Гэгээн Занабазарын Уран Бүтээлийн Хурээ. Улаанбаатар: Туух-Археологийн Судалгаа; 2019. *Ориенталистика*. 2020;3(3):892–902. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-3-892-902.

For citation: Abaeva L. L. Under Gegen in the historical Retrospective, sociocultural Processes and ethno-cultural Dynamics of the Buddhist traditions in Mongolia. [Review on:] Chulun S. (ed.). “Sardag Monastery”. Under Gegeen Zanabazar’s Creative Monastery. Ulaanbaatar: Institute of the History and Archeology; 2019. *Orientalistica*. 2020;3(3):892–902. (In Russ.). DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-3-892-902.

Информация об авторе

Абаева Любовь Лубсановна, доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник отдела филологии, культурологии и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, г. Улан-Удэ, Российская Федерация, Республика Бурятия.

Information about the author

Liubov L. Abaeva, Ph. D. habil. (Hist.), Professor, Principal Research Fellow, Department of Philosophy, Cultural Anthropology and Religious Studies, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Russian Federation, Republic of Buryatia.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 27 апреля 2020 г.
Принята к публикации: 13 мая 2020 г.

Article info

Received: April 27, 2020
Accepted: May 13, 2020

Orientalistica

International peer-reviewed academic journal

Editor-in-chief – *Valery P. Androsov*

Deputy Editor-in-Chief – *Andrey S. Desnitsky*

Deputy Editor-in-Chief, Executive Editor – *Shamil R. Kashaf*

Scientific editors:

Tatyana M. Mastuygina, Shamil R. Kashaf, Natalia I. Prigarina, Nikolaj I. Serikoff

Editors-translators:

Nikolaj I. Serikoff, Victor M. Nemchinov (English),

Tawfik Ibrahim, Dmitry V. Mikulsky (Arabic),

Lola Z. Taneeva-Salomatshaeva (Persian),

Apollinaria S. Avrutina, Leysan I. Shakhin (Turkish)

Galina S. Popova (Chinese),

Natalia I. Prigarina, Surun-Khanda D. Syrtyanova (Mongolian),

Irina Glushkova (Hindi)

Scientific Communications Editors:

Karina Sh. Alyautdinova, Ilona A. Chmylevskaya

Literary editor, proof-reader – *Marina P. Kryzhanovskaya*

Design, computer layout – *Tatyana A. Loskutova*

In the design of the journal's sections titles of the were used images provided
by the State Museum of Oriental Art.

Signed in the press on September 29, 2020. Format 70x100 1/16.

Circulation 1000 copies; the first factory 50 copies. Order № 700.

The price is free.

E-mail: orientalistica@ivran.ru

Printed in the publishing house of LLC "Publit"

Polyarnaya st., 31V, bld. 1, Moscow, 127282, Russian Federation

Phone: (495) 230-20-52

<http://www.publit.ru/>

Ориенталистика

Международный научный рецензируемый журнал

Главный редактор – *В. П. Андросов*

Заместитель главного редактора – *А. С. Десницкий*

Заместитель главного редактора, ответственный выпускающий – *Ш. Р. Кашаф*

Научные редакторы:

Т. М. Мастюгина, Ш. Р. Кашаф, Н. И. Пригарина, Н. И. Сериков

Редакторы-переводчики:

Н. И. Сериков, В. М. Немчинов (английский язык),

Т. Ибрагим, Д. В. Микульский (арабский язык),

Г. С. Попова (китайский язык),

С.-Х. Д. Сыртыпова (монгольский язык),

Н. И. Пригарина, Л. З. Танеева-Саломатшаева (персидский язык),

А. С. Аврутина, Л. И. Шахин (турецкий язык),

И. П. Глушкова (хинди)

Редакторы по научным коммуникациям:

К. Ш. Аляутдинова, И. А. Чмилевская

Литературный редактор, редактор-корректор – *М. П. Крыжановская*

Дизайн, компьютерная верстка – *Т. А. Лоскутова*

В оформлении шмуцтитолов разделов журнала были использованы изображения, предоставленные Государственным музеем Востока.

Подписано в печать 29.09.2020. Формат 70x100 1/16. Усл. печ. л. 21,25.

Тираж 1000 экз.; первый завод 50 экз. Заказ № 700.

Журнал распространяется по подписке. Свободная цена.

E-mail: orientalistica@ivran.ru

Отпечатано в типографии ООО «Паблит»

127282, Москва, ул. Полярная, д. 31В, стр. 1

Тел.: (495) 230-20-52

<http://www.publit.ru/>



Тахнаева П. И. Хаджи-Мурат. Хаджимурад из Хунзаха : монография / П. И. Тахнаева ; Российская академия наук, Институт востоковедения. – Москва : Ин-т востоковедения РАН, 2019. – 678 с.: ил.

Монография старшего научного сотрудника Центра изучения Центральной Азии, Кавказа и Урало-Поволжья ИВ РАН кандидата исторических наук Патимат Тахнаевой представляет собой научное исследование биографии Хаджимурада (1816–1852), легендарного наиба имама Шамиля и активного деятеля политической жизни Дагестана. Биография этой поистине знаковой личности воссоздана на широком историческом фоне событий, связанных с присоединением Кавказа к России в первой половине XIX в. (1801–1852). В книге использованы практически все сохранившиеся первоисточники той эпохи: арабоязычные хроники местных авторов, официальная переписка имамата, горский фольклорный материал, донесения, а также воспоминания русских командиров и другие документы о военных действиях на Северном Кавказе.



Прижизненный портрет Хаджимурада работы кн. Г. Г. Гагарина из альбома «Живописный Кавказ» (Париж, 1857)



Шакиров З. Г. Биляр: кладовая наследия / З. Г. Шакиров. – Казань : Изд-во Академии наук РТ, 2019. – 52 с.: ил.



Книга кандидата исторических наук из Казанского университета Зуфара Шакирова посвящена Билярскому комплексу – яркому объекту культурного и природного наследия Российской Федерации в системе историко-археологических и ландшафтных комплексов Республики Татарстан. Город и его округа являлись важным политико-административным и культурно-экономическим центром болгарского государства. Историко-археологические исследования Биляра позволяют полнее представить историю Средневековья Восточной Европы, а также традиции современных народов Республики Татарстан.



Руины кирпичного здания

На участках, где сохранилась кладка, определено, что она выложена «ложком» со смещением на $\frac{1}{2}$ и $\frac{1}{4}$ из обожженных (внешние ряды) и сырцовых (внутренние ряды) кирпичей. В юго-восточной части кирпичного здания после разбора завалов удалось зафиксировать конструктивные элементы здания: емкости для нагрева воды, стены, большую печь, а также системы отопительных каналов. Все это позволяет говорить, что изучаемое здание является остатками бани.

ОРИЕНТАЛИСТИКА

Т. 3, № 3
2020

ISSN 2618-7043



9 772618 704007 >

