


Т. 4, № 3
Vol. 4, No 3
2021

ОРИЕНТАЛИСТИКА ORIENTALISTICA

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

Ad orientem.
Ad orientalia 



Vol. 4, No 3
2021

ORIENTALISTICA

ISSN 2618-7043 (Print)
ISSN 2687-0738 (Online)
DOI 10.31696/2618-7043-2021-4-3



Information about the journal

The journal *Orientalistica* is an peer-reviewed academic journal, covering a wide range of areas of Oriental studies. The journal is being published since 2018. Since 2020 it has annually 5 issues.



Form of distribution - print media, journal. Registration number and decision date on registration with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media (Roskomnadzor): PI No. FS77-72763 dated May 4, 2018.



Registered in the ISSN National Centre of the Russian Federation, Russian Book Chamber:
ISSN 2618-7043 (Print),
ISSN 2687-0738 (Online).

The media founder & Publisher



The Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences
Address: 12, Rozhdestvenka str., Moscow, 107031, Russian Federation
Website: 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: www.orientalstudies.ru



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



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

Address of the Editorial Office



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

Our Mission

The *Orientalistica* offers research papers on the classical period of history, philosophy and literature of the peoples of the East in Antiquity and the Middle Ages. The Editorial Board hopes that highlighting the most popular and important aspects of research in Eastern studies will foster the academic cooperation between the scholars in the Russian Federation and the worldwide research community.

The mission of the journal is to promote Asian and African studies by publishing high quality original articles, scholarly reviews, field research materials as well as introducing new hitherto unknown or little-known historical sources both in original languages and translations.

Compliance with the requirements of the Higher Attestation Commission



By order of December 25, 2020, No. 469-r of the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (Ministry of Education and Science of Russia) and based on the corresponding decision of the Presidium of the Higher Attestation Commission under the Ministry of Education and Science of Russia dated December 18, 2020, the Journal *Orientalistica* from December 25, 2020, included in the List of peer-reviewed scientific publications, in which the main scientific results of dissertations for the degree of Ph. D. (russ.: kandidat nauk candidate of science), for the degree of Dr. habil. (russ.: doctor nauk, doctor of science), formed based on the recommendations of the expert councils of the Higher Attestation Commission, in scientific specialities and corresponding to them should be published branches of science:

HISTORICAL SCIENCES AND ARCHAEOLOGY

- 07.00.02 History of Russia (History)
- 07.00.03 General history (of the relevant period) (History. 1) Ancient history 2) Middle Ages
- 07.00.06 Archaeology (History)
- 07.00.07 Ethnography, Ethnology and Anthropology (History)
- 07.00.09 Historiography, Sources Studies and Methods of Historical Research (History)
- 09.00.13 Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture (History)
- 09.00.14 Philosophy of Religion and Religious Studies (History)

PHILOSOPHICAL SCIENCES

- 09.00.03 History of Philosophy (Philosophy)
- 09.00.13 Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture (Philosophy)
- 09.00.14 Philosophy of Religion and Religious Studies (Philosophy)

PHILOLOGICAL SCIENCES

- 10.01.03 Foreign Literatures (with the particular literature specified) (Philology. Asian and African Literatures)
- 10.01.08 Theory of literature. Textology (Philology)
- 10.01.09 Folklore Studies (Philology)

The *Orientalistica* Editorial board intends to make the presence of the Journal in the nomenclature of the Higher Attestation Commission (BAK) scientific specialities List and invites authors of publications in scientific specialities and corresponding branches of science as follows:

- History of Science (History, Philosophy)
- Russian literature and literatures of the peoples of the Russian Federation (Philology).

Editor-in-Chief

Alikber K. Alikberov – Dr. habil. (Hist.), 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., Dr. 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, Dr. 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*, Dr. 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, Dr. habil. (Philol.), Prof., Institute of Linguistics of the RAS; Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation

Bazarov Boris Vandanovich – Member of the Russian Academy of Sciences (RAS), Prof., Ph. D. habil. (Hist.), Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences; Buryat scientific center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Russian Federation

Daniel Berounsky – Dr. habil. (Philos.), Prof., Charles University, Prague, Czech Republic

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

Sebastian Paul Brock – Dr. habil. (Philos.), Wolfson College, University of Oxford, Oxford, United Kingdom

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

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

Askold I. Ivantchik – Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Dr. 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 Montaigne, Bordeaux, France

Theodor Ithamar – Dr. habil. (Philos.), Prof., Zefat Academic College, Bar-Ilan University, Israel

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

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

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

Editorial Board

Andrey S. Desnitsky – *Deputy Editor-in-Chief*, Dr. 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, Head of the editorial office*, M. A. (Theol.), Institute of Oriental Studies of the RAS; Moscow State Linguistic University, Moscow; Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

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

Svetlana A. Burlak – Dr. 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 – Dr. 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 – Dr. habil. (Hist.), Prof., Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russian Federation

Tawfik Ibrahim – Dr. habil. (Philos.), Prof., Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russian Federation

Ramil R. Khayrutdinov – Ph. D. (Hist.), Kazan (Volga region) Federal University; A. Kh. Khalikov Institute of Archaeology of the TAS, Kazan, Russian Federation

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

Artem I. Kobzev – Dr. habil. (Philos.), 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 – Dr. habil. (Philos.), Institute of Philosophy of the RAS, Moscow, Russian Federation

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

Dmitry V. Mikulsky – Dr. 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

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

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

Alexander V. Safonov – Ph. D. (Hist.), Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russian Federation

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

Shamil Sh. Shikhaliyev – 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, Dr. habil. (Hist.), Prof., A. Kh. Khalikov Institute of Archaeology of the TAS; Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation

Marietta T. Stepanyants – Dr. habil. (Philos.), Prof., Institute of Philosophy of the RAS; State Academic University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

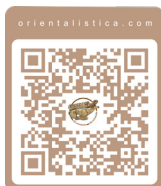
Surun-Khanda D. Syrtyanova – Dr. habil. (Hist.), Prof., Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russian Federation

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

Nadezhda N. Trubnikova – Dr. habil. (Philos.), 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 – Dr. habil. (Hist.), Institute of Oriental Studies of the RAS; MGIMO – University, Moscow, Russian Federation

Ilya V. Zaytsev – Ph. D. habil. (Hist.), Professor of the Russian Academy of Sciences, State Museum of Oriental Art, National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russian Federation



Т. 4, № 3
2021

ОРИЕНТАЛИСТИКА

ISSN 2618-7043 (Print)
ISSN 2687-0738 (Online)
DOI 10.31696/2618-7043-2021-4-3



Информация об издании

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

Издается с 2018 г., до 2021 г. – ежеквартально, с 2021 г. – 5 раз 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,

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

Учредитель, Издатель



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

Адрес: 107031, Российская Федерация, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12. Сайт: 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: www.orientalstudies.ru



Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры «Государственный Эрмитаж».

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



Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры Государственный музей искусства народов Востока.

Адрес: 119019, Москва, Никитский бульвар, д. 12а.
Сайт: www.orientmuseum.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

Миссия журнала

Журнал «Ориенталистика» (*Orientalistica*) предлагает исследования истории, философии и литературы народов Востока в древности и Средневековье.

Мы надеемся, что публикация наиболее популярных и актуальных аспектов исследований в области востоковедения будет способствовать академическому сотрудничеству ученых Российской Федерации и мирового научного сообщества.

Задача журнала – продвижение востоковедческих исследований путем публикации высококачественных оригинальных статей, научных обзоров, материалов полевых исследований, а также введение в научный оборот новых ранее неизвестных или малоизвестных исторических источников как на языках оригинала, так и в переводах.

Соответствие требованиям ВАК Минобрнауки России



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

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ И АРХЕОЛОГИЯ

- 07.00.02 Отечественная история (исторические науки),
- 07.00.03 Всеобщая история (исторические науки),
- 07.00.06 Археология (исторические науки),
- 07.00.07 Этнография, этнология и антропология (исторические науки),
- 07.00.09 Историография, источниковедение и методы исторического исследования (исторические науки),
- 09.00.13 Философская антропология, философия культуры (исторические науки),
- 09.00.14 Философия религии и религиоведение (исторические науки).

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

- 09.00.03 История философии (философские науки),
- 09.00.13 Философская антропология, философия культуры (философские науки),
- 09.00.14 Философия религии и религиоведение (философские науки).

ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

- 10.01.03 Литература народов стран зарубежья (с указанием конкретной литературы) (филологические науки),
- 10.01.08 Теория литературы. Текстология (филологические науки),
- 10.01.09 Фольклористика (филологические науки).

Редакция предполагает расширять присутствие журнала в номенклатуре научных специальностей Перечня ВАК и приглашает к сотрудничеству авторов публикаций по научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

История науки и техники (исторические науки, философские науки),
Русская литература и литературы народов Российской Федерации (филологические науки).

Главный редактор

Аликберов Аликбер Калабекович – д-р ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Международный редакционный совет

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

Попова Ирина Федоровна – *сopредседатель 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 – *сopредседатель редакционного совета*, д-р ист. наук, Государственный музей искусства народов Востока; Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

Алтатов Владимир Михайлович – акад. РАН, д-р филол. наук, проф., Институт языкознания РАН; Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация

Базаров Борис Ванданович – акад. РАН, д-р ист. наук, проф., Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН, Бурятский научный центр Сибирского отделения РАН, г. Улан-Удэ, Российская Федерация

Беронски Даниэль – Dr. habil. (Philos.), проф., Институт Юго-Восточной и Центральной Азии; Карловский университет, г. Прага, Чехия

Бирталан Агнес – Dr. habil. (Philol.), проф., Будапештский университет им. Лоранда Этвеша, г. Будапешт, Венгрия

Брок Себастьян Пол – Dr. habil. (Philos.), Вулфсон-колледж, Оксфордский университет, г. Оксфорд, Великобритания

Бухарин Михаил Дмитриевич – акад. 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; Национальный исследовательский университет Высшая школа экономики; Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация; Институт Авсония, Университет Бордо Монтень, Бордо, Франция

Ифамар Теодор – Dr. habil. (Philos.), проф., Академический колледж Зефат, г. Цфат, Университет имени Бар-Илана, г. Хайфа, Израиль

Колльмар-Пауленц Каренина – Dr. habil. (Hist.), проф., Институт религиоведения, Бернский университет, г. Берн, Швейцария

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

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

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

Редакционная коллегия

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 Равильевич – *заместитель главного редактора, заведующий редакцией*, 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; Национальный исследовательский университет 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 Наталия Валерьевна – канд. филос. наук, Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

Зайцев Илья Владимирович – д-р ист. наук, Государственный музей искусства народов Востока, Высшая школа экономики, 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., Национальный исследовательский университет 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

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

Сафронов Александр Владимирович – канд. ист. наук, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

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

Ситдиков 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 филол. 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

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

Хайрутдинов Рамиль Равилович – канд. ист. наук, Казанский федеральный университет; Институт археологии им. А. Х. Халикова АН РТ, г. Казань, 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 OF THE EAST

Universal history

- Bukharin M. D.* Latin inscription CIL III 90 in the context of the history of Roman Orient. Old and new interpretations..... 561
- Frantsouzoff S. A.* Witnessed in Stone: Epigraphic Evidence of Addressees of the Prophet's Missives in Ḥaḍramawt 571
- Kormysheva E. E.* Was Diodorus right? 578
- Alexandrov B. E.* Problems in studying of Akkadian expression *ubānum ištēt* 'one finger' 596

Ethnology, Anthropology and Ethnography

- Albedil M. F.* Thing in museum space: change of status and other transformations 620

Historiography, source critical studies, historical research methods

- Sidorovich S. V.* The last Legal Code of the Yuan Empire: History and Text..... 635
- Kostikov S. E.* Petitions of the Iranian *kupchina* (Merchant) Bijan-bek to Tsar Mikhail Fiodorovich (1613–1645) from the Russian State Archives of Ancient Acts..... 662

Philosophy of Religion and Religious Studies

- Desnitsky A. S.* "Historical Jesus" as a Scholarly Problem..... 676

PHILOSOPHY OF THE EAST

History of philosophy

- Rubets M. V.* Zhang Dongsun's epistemological theory 704

LITERATURE OF THE EAST

Theory of literature. Textology

Prigarina N. I., Vasilyeva L. A. Motif of paper garment in Ghalib's and his predecessors' verses..... 722

Mikulsky D. V. "The Sketch of the Arabic Literature" by V. F. Guirgass (1835–1887) in the context of the Russian Arabic Studies d the 19th century and the present situation in our branch of scholarship... 735

Literature of the peoples of foreign countries

Nasir Z. Female Voice in Urdu Poetry 758

Lahuti L. G. The travel story as the structure-forming basis for Attar poems 768



СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Всеобщая история

- Бухарин М. Д.* Латинская надпись CIL III 90: старые и новые ее интерпретации в контексте истории Римского Востока 561
- Французов С. А.* Засвидетельствовано в камне: эпиграфические данные об адресатах Посланий Пророка в Хадрамауте 571
- Кормышева Э. Е.* Был ли прав Диодор? 578
- Александров Б. Е.* Аккадское выражение *ubānum ištēt* 'один палец': проблемы изучения 596

Этнология, антропология и этнография

- Альбедиль М. Ф.* Вещь в музейном пространстве: изменение статуса и другие трансформации 620

Историография, источниковедение, методы исторического исследования

- Сидорович С. В.* Последний свод законов империи Юань: история и текст 635
- Костиков С. Е.* Челобитные иранского купчины Биджан-бека царю Михаилу Фёдоровичу (1613–1645) из Российского государственного архива древних актов 662

Философия религии и религиоведение

- Десницкий А. С.* «Исторический Иисус» как научная проблема 676

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

История философии

- Рубец М. В.* Гносеологическая теория Чжан Дунсуня 704



LITERATURE OF THE EAST

Теория литературы. Текстология

Пригарина Н. И., Васильева Л. А. Мотив бумажного одеяния у Галиба и его предшественников..... 722

Микульский Д. В. «Очерк арабской литературы» В. Ф. Гиргаса (1835–1887) в контексте отечественной арабистики XIX в. и нынешнего состояния нашей науки..... 735

Литературы народов мира

Насир З. Женский голос в поэзии урду..... 758

Лахути Л. Г. Путешествие как структурообразующее начало поэм 'Аттара..... 768



«Эрмитаж — музей истории мировой культуры и сочетает исследовательскую работу с просветительской. Многочисленные выставки создают основанную на подлинных вещах картину истории России от Петра и Екатерины до революции, древних цивилизаций от Египта до Дильмуна, образы великих религий. Обществу очень нужен научный и взвешенный рассказ о прошлом, которое оно сегодня пытается осмыслить».

М. Б. Пиотровский,
генеральный директор Государственного Эрмитажа

Гребень с изображением батальной сцены

Приднепровье, Запорожская область
Курган Солоха, конец V – начало IV в. до н.э.



Золото, литье, чеканка

Поступил в 1914 г. Передан из Императорской
Археологической комиссии



© Государственный Эрмитаж
© The State Hermitage Museum



«Подлинным шедевром по праву считается знаменитый золотой гребень. Он сделан замечательным греческим художником, о чем свидетельствует высокое мастерство: композиция построена подобно классическому греческому храму с треугольным фронтоном, фризом и колоннадой. Блестяще вписана в треугольник сложная сцена битвы, три участника которой имеют разное вооружение».

Королькова Е. Ф. Властители степей. СПб: Изд-во Гос. Эрмитажа : Изд-во АРС, 2006. С. 57–58.



Просматривайте «оживающие» фотографии с эффектом «дополненной реальности». Наведите камеру вашего гаджета на QR-код. Кроме устройств, поддерживающих мобильную операционную систему IOS 14.0, Android 6.0 (и выше), потребуется установить бесплатное приложение Меморис в App Store или Google Play. После загрузки видеоконтента из сети Интернет направьте камеру на обложку журнала и иллюстрации, отмеченные специальным значком Меморис.



View the “come to life” photos with the “augmented reality” effect. Point the camera of your gadget at the QR code. In addition to devices supporting the mobile operating system IOS 14.0, Android 6.0 (and higher), you will need to install the free Memories application in the App Store or Google Play. After downloading video content from the Internet, point the camera at the cover of the journal and the illustrations marked with a special Memories icon.



HISTORY OF THE EAST ИСТОРИЯ ВОСТОКА



- **Universal history**
Всеобщая история
- **Ethnology, Anthropology and Ethnography**
Этнология, антропология и этнография
- **Historiography, source critical studies, historical research methods**
Историография, источниковедение, методы исторического исследования
- **Philosophy of Religion and Religious Studies**
Философия религии и религиоведение

HISTORY OF THE EAST

Universal history

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Всеобщая история

Original article
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-561-570>

History studies

Latin inscription CIL III 90 in the context of the history of Roman Orient. Old and new interpretations

Mikhail D. Bukharin

*Institute of World History of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
michabucha@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-3590-016X>*

Abstract. The Latin inscription CIL III 90 from Bostra, dedicated to the governor of the province of Arabia, Aelius Aurelius Theon (c. 253–259 AD), includes the abbreviation PRAES PROVINC ARABIAE VET. Initial interpretations were based on the assumption that the governor ruled for a very long time or that there was a province named “Old Arabia” (*Arabia vetus*). Modern research suggests the abbreviation VET mean *vir et*, which seems syntactically impossible. The interpretation of PRAES PROVINC ARABIAE VET as a reference to the name of the province of *Arabia vetus* could be discussed in the context of the structure of the Roman Empire at the end of the 3rd – beginning of the 4th century A.D. in connection with the papyrus letter of Aurelius Malchus (P. Oxy. 50. 3574), which mentions an administrative unit of New Arabia. Analysis of this papyrus document and inscriptions from Bostra demonstrates that the only plausible interpretation of CIL III 90 is the following: the abbreviation VET in PRAES PROVINC ARABIAE VET indicates that the inscription is set in honor of the former (*vetus*) governor. Neither the “Old” nor the “New” Arabia ever existed in the structure of the Roman Empire.

Keywords: Roman Orient; province Arabia; Bostra; Latin epigraphy; governor of the province

For citation: Bukharin M. D. Latin inscription CIL III 90 in the context of the history of Roman Orient. Old and new interpretations. *Orientalistica*. 2021;4(3):561–570. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-561-570>.



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





Научная статья

УДК 930.271(3)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-561-570>

Исторические науки

Латинская надпись CIL III 90: старые и новые ее интерпретации в контексте истории Римского Востока

Михаил Дмитриевич Бухарин

Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия,

michabucha@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-3590-016X>

Аннотация. Латинская надпись CIL III 90 из Бостры, посвященная наместнику провинции Аравия Элию Аврелию Теону (ок. 253–259 гг. н. э.), содержит оборот PRAES PROVINC ARABIAE VET. Первоначальные трактовки этого оборота исходили из того, что наместник правил очень долгое время или что в составе Римской империи существовала провинция Аравия Старая (*Arabia vetus*). В современных изданиях сокращение VET рассматривается как *vir et*, что представляется синтаксически невозможным. Трактовка PRAES PROVINC ARABIAE VET как ссылка на наименование провинции *Arabia vetus* могла бы быть задействована в дискуссии о структуре Римской империи в конце III – начале IV в. н. э. в связи с обсуждением папирусного письма Аврелия Малха (Р. Оху. 50. 3574), в котором упоминается некая административная единица Аравия Новая. Анализ папирусного документа и надписей из Бостры показывает, что единственной правдоподобной трактовкой CIL III 90 является следующая: сокращение VET в обороте PRAES PROVINC ARABIAE VET указывает на то, что надпись установлена в честь бывшего (*vetus*) наместника. Ни «Старой», ни «Новой» Аравии в структуре Римской империи не было.

Ключевые слова: Римский Восток; провинция Аравия; Бостра; латинская эпиграфика; наместник провинции

Для цитирования: Бухарин М. Д. Латинская надпись CIL III 90: старые и новые ее интерпретации в контексте истории Римского Востока. *Ориенталистика*. 2021;4(3):561–570. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-2-561-570>.

The creation of the province Arabia (*Arabia Petraea*) in 106 A.D. by the Roman Emperor Trajan is one of the most significant events in the political history of the Near East at the beginning of the Christian era. This contributed to the expansion of the Roman Empire to the East. Subsequently, the contacts between the Classical Roman civilization and the Semitic Near East became more diverse, and interactions between the two worlds have intensified and enriched each other. G. W. Bowersock noted in this regard: “The importance of Roman Arabia for imperial power in the Mediterranean cannot be overestimated. This often inhospitable region controls access to the Mediterranean... from the interior of the peninsula as well as from the Gulf of ‘Aqaba. It provides the southern flank for coastal Syria and Judaea. It dominates the route from Damascus to ‘Aqaba. Furthermore, it is essential for communications across the Jordan valley between the urban centres in Judaea and those of Transjordan, which, in turn, furnish links with the nomadic culture beyond” [1, p. 2]. The inclusion of the territories that made up the province of Arabia into the Roman Empire was of great importance from both military and political standpoints. It was decisive for the



military encounter with the Parthians, which did happen later and the success of Roman presence in Mesopotamia. The most important city in the north of the province Arabia was Bostra (BSR'; Nova Traiana Bostra; modern Dar'a district, Syria) – the capital of the Nabataean kingdom, which replaced Petra as the capital city shortly before the annexation of Nabataea by Rome, and that of the province Arabia itself. Bostra dominated the crucial crossroads of the north, where the lava region, the Jordanian plateau, and Wādī Sirḥān converge.

The 2nd century AD was the time of prosperity for Roman Arabia. This is evidenced by the extent of urban development in Gerassa and Bostra. In particular, the theatre took an exceptional place among the buildings of Bostra¹. Several basalt blocks were installed in the building of the theatre, in particular those with inscriptions that are now considered as very important historical sources on the history of the Roman East. By the beginning of the 3rd century A.D., the territory of the province Arabia was enlarged in the north due to the southern possessions of Syria, in particular, the Leja region transferred to the province Arabia. The power and splendour of the province of Arabia were so great that at the beginning of the 3rd century A.D. native Arabs, presumably from the province of Arabia, appeared in the Roman Senate [1, p. 118]. Also, a native of the province of Arabia, Philip the Arab became in 244 A.D. Emperor of Rome. He made peace with the Sassanids, and his rule was a period of peace and relative stability, preceding the turbulent events of the history of the Roman Orient in the second half of the 3rd century AD. Following the death of Emperor Philip, the war with the Sassanids resumed, however, a degree of stability in the region was ensured by the rapid rise of a new military, political and commercial force – the Palmyrene kingdom. The rise of the Palmyrene kingdom took place in the context of the drastic weakening of the Roman Empire.



Рис. 1. Надпись CIL III 90. © Фото Крешимира Матиевича
Fig. 1. The inscription CIL III 90. © Photo by the Krešimir Matijević

¹ See about the theatre of Bostra: [2].



The inscription CIL III 90 (p 969) = IGLS-13-01, 09078 from Bostra belongs to this period, i.e. the time of crisis in the Roman Empire and the weakening of Roman power in the East. This inscription is interesting, in particular, since it contains the abbreviation ARABIAE VET. In its original form, the inscription reads as follows:

AEL AVREL THEONEM V C LEG AVGG PR PR
PRAES PROVINC ARABIAE VET INTEGERRI
MVM BENIGNISSIMVM ATQVE IVSTISSIMVM
STATIL AMMIANVS PREF ALAE PATRONVM
OB MVLT A MERITA

Modern editions (EDCS-21200159) provide the following reading:

Ael(ium)] Au[r(elium) Theone]m v(irum) c(larissimum) leg(atum) Aug(ustorum) pr(o) pr(aetore) / praes(idem) provinc(iae) Arabiae v(irum) et integerr[i]/mum benignissimum atque iustissim[um] / Statil(ius) Ammianus pr(a) eff(ectus) alae patronu[m] / ob multa merita².

The inscription is carved on a framed basalt plate installed as part of the theatre building in Bostra. It is a dedication to Aelius Aurelius Theon, the governor of the province Arabia between 253 and 259. The modern researchers unanimously agree on its date and attribution³.

Aelius Aurelius Theon is also mentioned in another inscription from the Bostra theatre:

Ael(io) Aurel(io) Theoni leg(ato) / Aug(ustorum) pr(o) pr(aetore) co(n)s(uli) desig(nato) / optiones (centuriarum) leg(ionis) III Kur(enaicae) / Valerianae Gallianae raris(s)i/mo et per omn(i)a iustissimo co(n)s(ulari) h(onoris) c(ausa) (CIL III 89; IGLS 13, 1 Nr. 9079, EDCS-21200158). This inscription is different from the first one: the person honored in the inscription is mentioned in the Dative case rather than Accusative case.

Probably the same Aelius Aurelius Theon is also mentioned in an earlier inscription (CIL XI 376 = D 01192, EDCS-24600978), which dates back to the time between 226 and 250 A.D.: *M(arco) Aelio Aurelio / Theoni v(iro) c(larissimo) / iurid(ico) de infinito...*

The inscription CIL III 90 deserves further attention for the reasons as follows. It comprises the abbreviation PRAES PROVINC ARABIAE VET, which allows for different interpretations, which, in turn, are important for the reconstruction of the political history of the Roman Orient in the 3rd – 4th centuries A.D.

This inscription was published and commented on by J. H. Mordtmann. He understood ARABIAE VET to mean *Arabiae vet(eris)?*. Taking into consideration the date of the inscription and the uniqueness of this abbreviation, Mordtmann considered it possible to connect the appearance of the province “Old Arabia” with the creation of the second province Arabia under Septimius Severus (145–211), as was allegedly reported by Aurelius Victor [5, p. 148–149].

² See illustration: [http://db.edcs.eu/epigr/bilder.php?bild=\\$M_CIL_03_00090_1.jpg](http://db.edcs.eu/epigr/bilder.php?bild=$M_CIL_03_00090_1.jpg).

³ The dating is given after: [3, p. 141; 1, p. 162; 4, p. 105 (Anm. 55)].



W. H. Waddington – the editor of the inscription in CIL III – accompanied the text with the remark as follows: “...V. 2 cum de Arabia vetere provincia Romana memoria nulla extet, interpretare *vetustissimum* id est qui per longum tempus praefuerit Arabiae” [6, p. 18] (since there is no mention about the existence of the province “Old Arabia” as the Roman province, the abbreviation VET should be interpreted as *vetustissimum*. According to him, Aelius Aurelius Theon has governed Arabia for a *very* long time; the adjective *vetus*, according to Waddington, refers to Aelius Aurelius Theon and indicates the duration of his official duties as governor of the province.

Modern scholars discuss the adjustment of provincial boundaries, the division and the renaming of the Roman provinces. As a rule, the basis for this discussion lacks sufficient data and sources. Recently, the inscription CIL III 90 has not been used in the discussions at all, since the original reading is obscure; its emendation still does not contribute much to its proper understanding.

In the Roman Empire, there were several provinces, to which were applied designations as “Old” and “New”. Among them, the Roman province of Africa with its capital in Utica (created in 146 B.C.) was divided into *Africa vetus* and *Africa nova* in 46 B.C. (Eastern Numidia). Later these regions were combined into the province of Africa proconsularis. Some inscriptions also mention “the old and new borders of the province” of *Africa proconsularis (fines provinciae novae et veteris)* (AE 1912, 00148, EDCS-16300369; AE 1912, 00149, EDCS-16300370; AE 1912, 00150, EDCS-16300371; AE 1912, 00151, EDCS-16300372; CIL VIII 14882 = CIL VIII 25860 = ILTun 01293, EDCS-25501680, etc.). The inscription CIL VIII 357 = CIL VIII 11546 = D 06810 = Haidra-05, 00039, EDCS-14900356 from *Africa proconsularis* mentions the name of *Africa vetus*.

The province of Epirus (created in 167 B.C.) was split under the Emperor Diocletian in late 3rd cent. A.D. The existence of “Old Epirus” is confirmed by epigraphic evidence: *Coranius Titianus v(ir) p(erfectissimus) / praes(es) prov(inciae) vet(eris) Epiri* (ZPE-108-159 = Thesprotia 00001 = AE 1993, 01406 = AE 1995, 01394 = AE 2009, 01287 from Achaia; 309–313 AD). The inscriptions CIA 00230 = LIA 00240 = AE 1984, 00814 = AE 1984, 00815, EDCS-08400517; ZPE-108-159 = Thesprotia 00001 = AE 1993, 01406 = AE 1995, 01394 = AE 2009, 01287, EDCS-03700724 also mention a certain *praeses provinciae Epiri veteris*.

Two inscriptions from Ohrid (nowadays in North Macedonia) refer to the province “New Epirus” or the “new province” of Epirus: *Fl(avius) Hygin[us] / p(raes) pr(ovinciae) [Epiri] [novae — — — —]* (IG X 2, 2 364 (333–337; Lychnidos (Ohrid)). *Sofronius v(ir) p(erfectissimus) / [pra]ses prov(inciae) nova[e] / [E]piri d(evotus) n(umini) m(aiestatique) eorum* (IG X 2, 2 365 II (351–354; Lychnidos, Ohrid)). Thus, the expression “old province” is identical to that with a different word order and a different accent: “Province – the name of the province – Old/New”.

The Inscription CIL 02, 01970 = D 01341 = AE 2009, +00077 = AE 2012, +00732, EDCS-05501668 mentions the “old province Hispania Baetica”



[...*pro[c(uratori)] / provinc(iae) veteris Hispan(iae) / Baetic(ae)*...], which implies the existence of the “new province”.

The adjective “old” (*vetus*) could refer not only to provinces, but also to municipalities: *Ilvir(o) m(unicipii) Fab(rateriae) vet(eris)* (Fabrateria 00003 = AnalEpi p 108 = AE 1979, 0014 from Cessana (*Fabrateria Vetus*), Latium et Campania / Regio I). The same designation is mentioned in the inscription *Fabrateria 00004 = AnalEpi p 108 = AE 1979, 00141*. Municipalities could be designated not only as *vetus*, but also as *antiquus*⁴.

Since Aelius Aurelius Theon was the governor of the province Arabia with its capital in Bostra, the abbreviation PRAES PROVINC ARABIAE VET may suggest the existence of the province called “*Arabia vetus*”. This should be juxtaposed with the name of the province “New Arabia” (*Arabia nova*). The formation of “New Arabia” would have had to take place before 253 A.D., when inscription CIL III 90 in honour of Aelius Aurelius Theon was made.

The interpretation of the abbreviation PRAES PROVINC ARABIAE VET as *praeses provinciae Arabiae Veteris* could be relevant to the interpretation of the letter by Aurelius Malchus to the governor of the province of Aegyptus Herculea (P. Oxy. 50. 3574; the beginning of the 4th century). This letter, as well as several earlier papyrus documents from the 120–130 A.D., mention an administrative unit of “New Arabia” (ἡ νέα Ἀραβία). The interpretation of earlier documents is quite plausible: the letters mention the province of Arabia, created in 106 by Emperor Trajan. The interpretation of the letter P. Oxy. 50. 3574 is more difficult. Scholars believe that it referred to the name of a province, although sources do not reference any other province called Arabia. The designation “New Arabia” in P. Oxy. 50. 3574 does not refer to the newly created province (ἐπαρχία) instead of the former nomos called Arabia in Egypt or Idumea, as they suggested. In this document, the “New Arabia” most likely, refers to *τοπαρχία* (toparchy) or an “area”, i.e. a smaller administrative unit (part of a nomos). The borders of this toparchy changed several times and it moved from Lower to Upper Egypt⁵.

Analysis of the letter by Aurelius Malchus (P. Oxy 50. 3574) showed that the province of New Arabia in fact never existed. Accordingly, there are no sources to suggest there was a province of Old Arabia.

The Abbreviation VET is frequently used in Latin epigraphy, however, one haven't come around any cases where VET meant abbreviated *vir* in combination with conjunction *et*. VET is normally an abbreviation of *vetus* and its derivatives: *Vettius* (CIL II. 2914 = IRPPalencia 73), *Vettus* (AE 1910. 42), *veteranus* (CIL. III. 846 = CIL. III. 7650), *vetus* (IAM-02-02, 824 = IAM-S, 824 = LBIRNA 507 = AE 1966. 60; DipintiKoeln-01. 66-68, 71, etc.). The interpretation of VET

⁴ See, in particular, the opposition of municipalities by age, reflecting the presence or lack of own mores and laws in elder and younger municipalities: [7, p. 130–131].

⁵ See in details: [8, 2021: 438–450].



as a contraction of *vir* + *et* in the inscription under investigation, as suggested in the EDCS-21200159, is incorrect. First of all, this is because the duplication of *vir* breaks the syntactic and stylistic structure of the phrase. Therefore, for the abbreviation, PRAES PROVINC ARABIAE VET should be sought a different explanation.

A better understanding of the meaning of the phrase in question is connected to the meaning of the adjective *vetus*. The semantic fields of *vetus* were analyzed in a relatively recent publication [9, p. 73–74, 78]. The data from the Latin literary tradition show that the adjective *vetus* had not only the usual meaning such as “old” or “ancient” but also more rare, such as “experienced”, “former”, “past”. The meaning “experienced” in the inscription would be less appropriate than the meaning “former” or “past”. Moreover, *vetus* in the sense of “former” or “past” can hypothetically refer in the abbreviation AEL AVREL THEONEM... PRAES PROVINC ARABIAE VET, both to the province itself and its governor.

The former suggestion would have to be confirmed by the very fact that the province Arabia had ceased to exist and had become “former”, i.e., that it had undergone partition or other changes. However, there is no indication in the sources that the province Arabia, established by Emperor Trajan in 106 A.D., either disappeared in the middle of the 3rd century A.D. or was renamed or its borders changed. The large-scale change of the former borders of the Middle Eastern provinces dates back to the reign of Emperor Diocletian.

Most likely, the abbreviation VET in the inscription in question refers to the governor of the province of Arabia – Aelius Aurelius Theon: this could indicate a change of the governor rather than the duration of his rule as suggested by W. H. Waddington. J. H. Mordtmann was focused on the search in the sources for the existence of the province of *Arabia vetus*, which the known sources do not support. The appointment of a new governor would be a suitable reason to set a commemorative inscription in honour of the former or previous governor.

Therefore, the analysis of the inscription CIL III 90 shows that the abbreviation VET in this particular text cannot be interpreted as a contraction of *vir* and *et* and confirm that this is a usual abbreviation of *vetus*. This inscription, as well as several other sources, does not confirm the hypothesis of the existence of the province *Arabia vetus*, which had to be established earlier than the province of *Arabia nova*. Similarly, the abbreviation PRAES PROVINC ARABIAE VET cannot be interpreted as referring to the governor of the “former” province of Arabia. The province of Arabia did not disappear from the political map of the Roman Empire by the middle of the 3th century, although information about it became less certain by the early 4th cent. A.D. The most plausible interpretation of the phrase in question is as follows. VET refers neither to the province, nor to Arabiae, but PRAES, i.e., the “former”, the governor himself. It can be well assumed that by the time the inscription was set, Aelius Aurelius Theon was no longer the governor of the province of Arabia, because somebody else already held this position.



The facts as above allow the new interpretation of our inscription
*Ael(ium)] Au[r(elium) Theone]m v(irum) c(larissimum) leg(atum) Augg(us-
torum) pr(o) pr(aetore) / praes(idem) provinc(iae) Arabiae veterem integerr[i]/
mum benignissimum atque iustissim[um] / Statil(ius) Ammianus pr(a)effectus)
alae patronu[m] / ob multa merita.*

“To Aelius Aurelius Theon, the man most glorious, the envoy of Augustus instead of the praetor, the former governor of the province of Arabia – the most immaculate, most favourable, and also the fairest – Statilius Ammianus, prefect of the wing of the patrons, for many merits (this monument erected).”

The setting of a commemorative inscription to the “former governors” is an extremely rare case. Perhaps a similar situation is attested in the inscription from Churchell (modern Western Algeria; Mauretania Caesariensis) (CIL VIII. 9357; EDCS-23500112):

Ma[3] / pro [3] / vet[3] / praesi[di 3] / Mar[et(aniae) Caes(ariensis)]

The inscription has been preserved only in fragments, and it is difficult to analyze it for this reason. The circumstances in which Statilius Ammianus set a memorial inscription in honour of the former governor of the province of Arabia (following his own decision or a command of other officials), Aelius Aurelius Theon, cannot be clarified without referring to additional sources. One can only assume that the preservation of his memory could be connected with the appointment of a new governor, who could owe something to his predecessor, perhaps the very fact of the appointment. It is not possible to accurately establish the name of the next governor of the province of Arabia at the moment. Virius Lupa or Gallonianus can be considered as possible candidates [1, p. 162].

Abbreviations

AE – L'Année épigraphique.

AnalEpi – Solin H. *Analecta Epigraphica*. 1970–1997. Roma, 1998.

CIA – Anamali S., Ceka H., Deniaux É. *Corpus des inscriptions latines d'Albanie*. Roma, 2009.

CIL – Corpus Inscriptionum Latinarum.

DipintiKoeln-01 – Ehmig U. Tituli picti auf Amphoren in Köln. *Kölner Jahrbuch*. 2007;40:202–313.

EDCS – Epigraphik-Datenbank Clauss / Slaby (see: http://db.edcs.eu/epigr/epi.php?s_sprache=en)

D – Dessau H. *Inscriptiones Latinae Selectae*. 3 Bände. Berlin, 1892–1916.

Fabrateria – Brancato N. G. Il “caso Ceccano”. *Fabrateriae Veteris inscriptiones*, Roma, 1994.

Haidra-05 – Benzina ben Abdallah Z. *Inscriptions de Haidra et de environs (Ammadara et vicina) publiées (CIL, ILAfr., ILTun) et retrouvées*, Tunis, 2011.

IAM – *Inscriptions antiques du Maroc*. 2. *Inscriptions latines*. Paris, 1982.



IAM-S – Inscriptions antiques du Maroc. 2. Inscriptions latines. Supplément. Paris, 2003.

IGLS – Inscriptions grecques et latines de la Syrie (see: <https://www.hisoma.mom.fr/recherche-et-activites/inscriptions-grecques-et-latines-de-la-syrie>)

ILTun – Inscriptions Latines de la Tunisie. Paris, 1944.

IG X, 2 – Inscriptiones Graecae, X: Inscriptiones Epiri, Macedoniae, Thraciae, Scythiae. Pars II, fasc. 2: Inscriptiones Macedoniae septentrionalis. Sectio prima: Inscriptiones Lyncestidis, Heracleae, Pelagoniae, Derriopi, Lychnidi (Inscriptions of Northern Macedonia. Section 1: Inscriptions of Lyncestis, Heraclea, Pelagonia, Derriopus, Lychnidus). Ed. F. Papazoglu, M. Milin, M. Riel, adiuvante Klaus Hallof. Berlin, 1999.

LIA – Ehmig U., Haensch R. *Die Lateinischen Inschriften aus Albanien (LIA)*. Bonn, 2012.

LBIRNA – Saastamoinen A. *The Phraseology and Structure of Latin Building Inscriptions in Roman North Africa*. Helsinki, 2010.

P. Oxy. 50. – The Oxyrhynchus Papyri. Nos. 3522—3600. Ed. with transl. and notes by A. K. Bowman, H. M. Cockle, W. E. H. Cockle et al. London, 1983.

Thesprotia – Sironen E. Some Notes on Inscriptions of Roman Date from Thesprotia. Forsén B. (ed.) *Thesprotia Expedition I. Towards a Regional History*. Helsinki, 2009, pp. 185–196.

ZPE – Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik.

Информация об авторе

Бухарин Михаил Дмитриевич – академик Российской академии наук, доктор исторических наук, главный научный сотрудник Отдела древней истории, Институт всеобщей истории Российской академии наук, член международного редакционного совета журнала «Ориенталистика», Москва, Россия.

Information about the author

Mikhail D. Bukharin – Member of the Russian Academy of Sciences, Ph. D. habil. (Hist.), Prof., Chief Researcher, Department of Ancient History, Institute of World History of the Russian Academy of Sciences, Member of the International Advisory Board of the *Orientalistica*, Moscow, Russia.

Author's Links



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: 07 июня 2021
Одобрена после рецензирования: 17 июня 2021
Принята к публикации: 01 августа 2021
Опубликована: 29 сентября 2021

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Информация о рецензировании

«Ориенталистика» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы, а также за согласие на публикацию (размещение) текстов рецензий на сайте журнала и передачу (размещение) в Научную электронную библиотеку eLIBRARY.RU. Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

Article info

Submitted: June 07, 2021
Approved after peer reviewing: June 17, 2021
Accepted for publication: August 01, 2021
Published: September 29, 2021

The author has read and approved the final manuscript.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work. It is also grateful for their consent to publish (place) of the review on the journal's website and transfer (place) to the Scientific Electronic Library eLIBRARY.RU. The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.

HISTORY OF THE EAST
Universal history
ИСТОРИЯ ВОСТОКА
Всеобщая история

Original article

History studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-571-577>

Witnessed in Stone: Epigraphic Evidence of Addressees of the Prophet's Missives in Ḥaḍramawt

S. A. Frantsouzoff

Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russia, National Research University Higher School of Economics, Saint Petersburg, Russia, St. Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia, serge.frantsouzoff@yahoo.fr, <https://orcid.org/0000-0003-3945-8898>

Abstract. The present article deals with the authenticity of early Islamic historical tradition. The sceptical approach of some Western scholars is balanced by an attempt to substantiate the data available in the Arab Muslim sources with the information from the inscriptions from South Arabia. The author was fortunate to discover an Islamic source, which dates back to the first half of 9th century AD, the *Kitāb al-Ṭabaqāt al-kabīr* by Ibn Sa'd, which comprises the missives of the Prophet Muhammad to two noble clans of Ḥaḍramawt: *dhū* Marḥab and al-Bassī. These clans are also mentioned in two late Sabaean inscriptions, which originate from the territory of Ḥaḍramawt: Beeston – Wādī Sanā' and MM (al-Mukalla' Museum) 157. Therefore, the existence of at least two addressees of the missives of the prophet Muḥammad is confirmed in the epigraphic documents from Ancient Yemen.

Keywords: Prophet Muḥammad, missives of the prophet Muḥammad to tribes of Arabia; historiography, Islamic, early; South Arabia, epigraphy of; clans, pre-Islamic, in Ḥaḍramawt; Ḥaḍramawt

For citation: Frantsouzoff S. A. Witnessed in Stone: Epigraphic Evidence of Addressees of the Prophet's Missives in Ḥaḍramawt. *Orientalistica*. 2021;4(3):571–577. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-571-577>.

Acknowledgements: The article was prepared within the RFBR project no. 19-09-00309 “Hadramawt: a History of its Self-Identification (the 6th century AD – AD 1967)”.



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





Научная статья

Исторические науки

УДК 930(5+6)+297+39(534-25)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-571-577>

Засвидетельствовано в камне: эпиграфические данные об адресатах посланий Пророка в Хадрамауте

Сергей Алексеевич Французов

Институт восточных рукописей РАН, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация,
НИУ Высшая школа экономики, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация,
Санкт-Петербургский государственный университет,
г. Санкт-Петербург, Российская Федерация,
serge.frantsouzoff@yahoo.fr, <https://orcid.org/0000-0003-3945-8898>

Аннотация. В данной статье затронут один из аспектов проблемы достоверности ранней исламской исторической традиции. Автор делает попытку противопоставить крайнему скептицизму некоторых западных исследователей более взвешенный подход, который заключается в верификации данных арабо-мусульманских источников информацией, почерпнутой из южноаравийских надписей. Так, ему удалось обнаружить в исламском источнике, датированном первой половиной IX в. н. э., *Kitāb at-Taḅāḳāt al-kaḅūr* Ибн Са'да, среди посланий Пророка имена двух знатных родов из Хадрамаута, зū Марḅаб и ал-Бассй, которые в то же время засвидетельствованы в двух позднесабейских надписях, происходящих с территории Хадрамаута: Beeston – Wādī Sanā' and MM (al-Mukalla' Museum) 157. Тем самым существование, по крайней мере двух, адресатов посланий пророка Мухаммада нашло подтверждение в эпиграфике древнего Йемена.

Ключевые слова: пророк Мухаммад; послания пророка Мухаммада племенам и регионам Аравии; ранняя исламская историография; южноаравийская эпиграфика; доисламские знатные роды Хадрамаута, Хадрамаут

Для цитирования: Французов С. А. Засвидетельствовано в камне: эпиграфические данные об адресатах Посланий Пророка в Хадрамауте. *Ориенталистика*. 2021;4(3):571–577. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-2-571-577>.

Благодарности: статья подготовлена в рамках проекта РФФИ № 19-09-00309 «Хадрамаут: история самоидентификации (VI в. н. э. – 1967 г.)».

The problem of the authenticity of early Muslim historical tradition remains crucial for the scholars of Arabic and Islamic history, who deal with the emergence of Islam and the formation of the Caliphate. In Western Islamic studies there is a strong tendency: the scholars almost completely deny the reliability of the early Arab Islamic historical works or, at least, their parts. Two prominent scholars, viz. Patricia Crone and Michael Cook, became the “symbols” of this trend¹. Their strongest argument is the lack of independent sources, which confirm the data taken from the Prophet's biography (*al-Sīra*), such as his military campaigns (*al-Maghāzī*), the accounts on the great Arab conquests (*al-Futūḥāt*), etc. However, new discoveries

¹ See, first of all, the following monographs of them: [1; 2].



in the field of South Arabian epigraphy have confirmed some data found in the early Islamic historical works.

Of significant interest are missives sent by the prophet Muḥammad² to the nobility of ancient Yemen on the occasion of their conversion to Islam. In several cases, the names of addressees' clans are also found in the South Arabian inscriptions. For example, the Messenger of Allah sent a missive written down by his official secretary Mu'āwiya b. Abī Sufyān to Rabī'a b. *dhī* Marḥab (of the clan *dhū* Marḥab) al-Ḥaḍramī, his brothers and his paternal uncles (wa-i^{kh}wati-hi wa-a'māmi-hi). In this document the prophet Muḥammad confirmed their rights on their property, such as bees,³ slaves, wells, trees, waters, irrigation channels (*sawāqiya-hum*),⁴ plants, long-bodied female camels (*sharādji 'a-hum*)⁵ in Ḥaḍramawt as well as on any property, which had belonged to the clan *dhū* Marḥab (*wa-kull māl li-āl dhī Marḥab*) [5, S. 21.7-9]. It should be noted that according to the Sabaic inscription Ir 31 in the early twenties of the 4th century AD a member of this ancient Sabaeen clan Laḥay'athat Yaṣḥa', who bore the title *wz 'š 'b-n/Sb'* (commander of the commune of Saba'), was at the head of a military campaign undertaken by the Ḥimyarite kingdom against Ḥaḍramawt [6, c. 252–253, 258]. Besides, in 1962 the renowned British Arabist and specialist in South Arabian Studies Alfred F. L. Beeston published a fragmentary Sabaic construction inscription discovered by Captain A. D. I. Fuller and Captain J. Johnson at a site in Wādī Sanā' located at the eastern extremity of the region of Ḥaḍramawt [7, p. 41]. The edition by A. F. L. Beeston and his translation of it [7, p. 42, tav. X.1] are quoted below with some additions to his comments.

Beeston – Wādī Sanā'

Text

1. .../w-n ']mgd/bnw/Wrw'l' ...
2. .../']lht/Mrḥb-m/[w-]d-Šms-n/w-Bt'-<n>/...
3. .../w-Tgm' /w-Shb/w-Mšḥt-n/w-rkb/by<t> ...
4. ...w-]br' /mšn't-hmw/[d- 'šl]m-n/b-ḥlf-n/b-sr-n/...
5. ...yn/m.....hw['l]y/y'qby/sr/'slm-n

Translation

1. ...and N']mgd, sons of Wrw'l...
2. ...clans Mrḥb-m [and] d-Šms-n and Bt'-n⁶...
3. ...and Tgm' and Shb and Mšḥt-n and Rkb of the family...
4. ...and] constructed their fortress [d- 'šl]m-n at the frontier-post in the valley...
5. ... [who b]oth hold the local magistracy over the valley of 'slm-n

² The majority of them is found in an Islamic source dated from the first half of 9th century AD, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-kabīr* by Muḥammad b. Sa'd (168–230 AH / 784–845 AD).

³ Even nowadays Ḥaḍramawt is known as a centre of apiculture [3, p. 107–110].

⁴ On that meaning of the term *sāqiya* in Ḥaḍramawt see: [3, p. 155].

⁵ See *shardja'* "chamelle au corps long" [4, I, p. 1212].

⁶ According to the photograph [7, tav. 10.1] the reading *Bt'<y>-<n>* is not excluded and even seems preferable [8, p. 181, n. 5].

*Additions to Commentary*

No doubt, the proper noun *Tǧm'* (l. 3) corresponds to the Arabic ethnonym *Tuǧmā*, i.e. a large subdivision of the tribal confederation of Mahra [9, I, Taf. 328; II, S. 545]. Therefore, a parallel can be drawn between *ǧ-Šms-n* and the Arabic name of another subdivision of Mahra – *Ašhmūs* [9, I, Taf. 328; II, S. 201]⁷.

It is worth mentioning that A. F. L. Beeston dated that inscription based on palaeographic criteria from “the end of the fifth or the sixth century A.D.” [7, p. 41]. This is a piece of evidence that the Sabaean clan *Marḥab* mentioned in a missive of the Prophet, did exist in pre-Islamic Ḥaḍramawt. One more name of a clan, viz. *Bṭ'-n*, is also found in Sabaean epigraphy from the Ḥaḍramawt as well as in early Islamic historical tradition. However, in the historical writings, it has another spelling with the *sīn* instead of the *tā'*. The replacement of the *t* with the so-called third sibilant *s*⁸, which does not occur in Arabic, but is rather close to the Arabic *sīn*, in the proper noun *Bṭ'-n* is found in an unpublished fragmentary inscription kept in the Mukalla' Museum (MM 157). According to the Museum documentation, it originates from the site *Qāra Ḥabashiyya* situated in one of the tributaries of *Wādī Sanā'* mentioned above⁹. Its first edition with translation and comments is given below.

MM 157*Text*

1. 't'y^{mn}/w-...
2. ...*hmw*/*M'dkrb*/*Ymgd*/...
3. ...*Dmⁿkrm*/*'qwl*/*w-m[r's*...
4. ...*Bs'y-n*/*hyf*/*w/w-h*...
5.y/y

Translation

1.'at Ayman and...
2. ...their ... Ma'dikarib Yamgud...
3. ...*Damankarim* the *qayls* and h[eads of...
4. ...*Baša'iyiyan* announced and...
5.

Commentary

1. 1, *y^{mn}*: wide-spread “epithet” (second personal name) in the Sabaic onomasticon [12, p. 89; 13, p. 155–156]. It is also attested in Qatabanic [14, S. 91, 305].



Fig. Photograph of the late Sabaean inscription MM 157. Courtesy of the Mukalla' Museum

⁷ Both tribal names derive from the same root, while the pattern *af'ul* is a wide-spread form of the broken plural in Epigraphic South Arabian languages.

⁸ This orthographic phenomenon is typical to the Hadramitic epigraphic language as a result of the fusion of the *t* and the *s* into a single phoneme [10, p. 14: § 8:7; 11, p. 68: § H 2:2].

⁹ The location of *Qāra Ḥabashiyya* is clarified by my colleague 'Abd al-'Azīz *Dja'far Bin 'Aqīl*, Director of the Mukalla' Branch of the General Organization of Antiquities and Museums of Yemen, in his electronic message to me of 08.07.2020.



1. 2, *M'dkrb*: this personal name occurs not only in Sabaic but also in Minaic, Qatabanic and Hadramitic inscriptions [12, p. 553].

Ymgd: one more Sabaic “epithet”, although of rather rare use [12, p. 683; 13, p. 419].

1. 3, *Dmnrkm*: first occurrence of this personal name in the South Arabian epigraphy.

'qwl: a plural form of the term *qayl* borrowed from Sabaic into Arabic which designated a member of a leading clan in an agricultural commune (*š'b*) [15, p. 110].

1. 4, *Bš'y-n*: that form, which represents a relative proper noun derived from *B(š)*'-n, could be used to denote the clan. If we accept the reading *Bš'y-n*,¹⁰ the similarity between these two forms of the clan name will become much greater.

hyf'w: 3 pers. m. pl. The causative stem of the Sabaic verb *yf'* is interpreted as “announce, make known” [15, p. 168].

According to the palaeographic features, this inscription should be dated from the 5th–6th century AD. As to the relative proper noun *Bš'y-n*, it is to be compared with the *nisba* al-Bassī found among a half-dozen “*qayls* and nobleman (*'uzamā'*) of Ḥaḍramawt” to whom the prophet Muḥammad sent his missives [5, S. 33]. The loss of the *hamza* in that *nisba* can be explained by the tendency towards the disappearance of this sound in the Ḥidjāzī dialect of Old Arabic. As a result, at least two names of South Arabian clans attested in Hadramitic epigraphy prove to occur among the addressees' of the Prophet's missives to the traditional nobility of Ḥaḍramawt.

The recent discovery of a late Sabaeen rock inscription in the area of Sawṭ Bā Tays plateau in Ḥaḍramawt allowed a suggestion that its author Batha', son of Shāfsī (*Bt'/bn/Šfsy*), appeared to be the founder of the clan *Bt'(y)-n* / *Bš'y-n* [8, p. 181]. Moreover, it is possible to identify him with a certain *Bš'-m* mentioned in the Sabaic inscription Ja 665, who was a commander of a cavalry detachment guarding wagon train of troops of Ḥaḍramawt during a Ḥimyarite campaign against this kingdom, which took place around AD 316–320 [6, c. 250, n. 212; 251, n. 213].

Bibliography

1. Cook M., Crone P. *Hagarism. The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press; 1977. IX + 268 p.

2. Crone P. *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton: Princeton University Press; 1987. VII + 300 p.

3. Rodionov M. A. *The Western Ḥaḍramawt: Ethnographic Field Research, 1983–91*. Halle (Saale): Druckhaus Schütze GmbH; 2007 (Orientwissenschaftliche Hefte, Heft 24/2007). X + 307 p.

4. de Biberstein Kazimirski A. *Dictionnaire arabe-français*. Vol. I–II. Paris: chez Théophile Barrois, éditeur; 1846. 1392 p.; 1638 p.

5. Ibn Saad. *Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht*. Bd I. Theil II: *Biographie Muhammed's*. Hrsg. von E. Mittwoch und E. Sachau. Leiden: E. J. Brill; 1917. 16 + 111 S.

6. Французов С. А. *История Хадрамаута в эпоху древности*. СПб.: Петербургское лингвистическое общество; 2014 (История Хадрамаута с древнейших времен до конца британского владычества. Т. I). 336 с.

7. Beeston A. F. L. Epigraphic and Archaeologica Gleanings from South Arabia. *Oriens antiquus*. 1962;I:41–52, tav. X.

8. Frantsouzoff S. A., Rodionov M. A. Sawṭ Bā Tays: Land, water and memory at a South Arabian Plateau. In: Zaytsev I. V. (ed.) *Arabian Antiquities. Studies Dedicated to Alexander Sedov on the Occasion of his Seventieth Birthday*. Moscow: Oriental Literature Publisher; 2020, pp. 175–185.

9. Caskel W. *Ḡamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hišām ibn Muḥammad al-Kalbī*. Bd I–II. Leiden: E. J. Brill; 1966. XIII + 132 S. + 334 Taf.; VII + 614 S.

¹⁰ Cf. n. 6 above.



10. Beeston A. F. L. *A Descriptive Grammar of Epigraphic South Arabian*. London: Luzac & Company Ltd.; 1962. VII + 80 p.
11. Beeston A. F. L. *Sabaic Grammar*. [Manchester]: University of Manchester; 1984 (Journal of Semitic Studies Monograph No. 6). VIII + 77 p.
12. Harding G. L. *An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions*. Toronto & Buffalo: University of Toronto Press; 1971 (Near and Middle Eastern Series, 8). XLII + 943 p.
13. Arbach M. *Les noms propres du Corpus Inscriptionum Semiticarum, Pars IV Inscriptiones himyariticas et sabæas continens*. Paris: Diffusion de Boccard; Rome: Diffusion Herder; 2002 (Inventaire des inscriptions sudarabiques, 7). 464 p.
14. Hayajneh H. *Die Personennamen in den qatabanischen Inschriften. Lexikalische und grammatische Analyse im Kontext der semitischen Anthroponomastik*. Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms Verlag; 1998 (Texte und Studien zur Orientalistik, Bd. 10). VIII + 416 S.
15. Beeston A. F. L., Ghul M. A., Müller W. W., Ryckmans J. *Sabaic Dictionary (English-French-Arabic) / Dictionnaire sabéen (anglais-français-arabe)*. Louvain-la-Neuve: Édition Peeters; Beyrouth: Librairie du Liban; 1982 (Publication of the University of Sanaa, YAR). XLI + 173 + IV p.

References

1. Cook M., Crone P. *Hagarism. The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press; 1977. IX + 268 p.
2. Crone P. *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton: Princeton University Press; 1987. VII + 300 p.
3. Rodionov M. A. *The Western Ḥaḍramawt: Ethnographic Field Research, 1983–91*. Halle (Saale): Druckhaus Schütze GmbH; 2007 (Orientwissenschaftliche Hefte, Heft 24/2007). X + 307 p.
4. de Biberstein Kazimirski A. *Dictionnaire arabe-français*. Vol. I–II. Paris: chez Théophile Barrois, éditeur; 1846. 1392 p.; 1638 p.
5. Ibn Saad. *Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht*. Bd. I. Theil II: *Biographie Muhammed's*. Hrsg. von E. Mittwoch und E. Sachau. Leiden: E. J. Brill; 1917. 16 + ١٧٦ S. (In Arabic)
6. Frantsouzoff S.A. *History of Ḥaḍramawt in Antiquity*. St. Petersburg: Linguistic Society of St. Petersburg; 2014 (History of Ḥaḍramawt from the Earliest Time up to the End of the British Rule. Vol. I). 336 p. (In Russ.)
7. Beeston A. F. L. Epigraphic and Archaeologica Gleanings from South Arabia. *Oriens antiquus*. 1962;I:41–52, tav. X.
8. Frantsouzoff S. A., Rodionov M. A. Sawṭ Bā Tays: Land, water and memory at a South Arabian Plateau. In: Zaytsev I. V. (ed.) *Arabian Antiquities. Studies Dedicated to Alexander Sedov on the Occasion of his Seventieth Birthday*. Moscow: Oriental Literature Publisher; 2020, pp. 175–185.
9. Caskel W. *Gamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hišām ibn Muḥammad al-Kalbī*. Bd I–II. Leiden: E. J. Brill; 1966. XIII + 132 S. + 334 Taf.; VII + 614 S.
10. Beeston A. F. L. *A Descriptive Grammar of Epigraphic South Arabian*. London: Luzac & Company Ltd.; 1962. VII + 80 p.
11. Beeston A. F. L. *Sabaic Grammar*. [Manchester]: University of Manchester; 1984 (Journal of Semitic Studies Monograph No. 6). VIII + 77 p.
12. Harding G. L. *An Index and Concordance of Pre-Islamic Arabian Names and Inscriptions*. Toronto & Buffalo: University of Toronto Press; 1971 (Near and Middle Eastern Series, 8). XLII + 943 p.
13. Arbach M. *Les noms propres du Corpus Inscriptionum Semiticarum, Pars IV Inscriptiones himyariticas et sabæas continens*. Paris: Diffusion de Boccard; Rome: Diffusion Herder; 2002 (Inventaire des inscriptions sudarabiques, 7). 464 p.
14. Hayajneh H. *Die Personennamen in den qatabanischen Inschriften. Lexikalische und grammatische Analyse im Kontext der semitischen Anthroponomastik*. Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms Verlag; 1998 (Texte und Studien zur Orientalistik, Bd. 10). VIII + 416 S.



15. Beeston A. F. L., Ghul M. A., Müller W. W., Ryckmans J. *Sabaic Dictionary (English-French-Arabic) / Dictionnaire sabéen (anglais-français-arabe)*. Louvain-la-Neuve: Edition Peeters; Beyrouth: Librairie du Liban; 1982 (Publication of the University of Sanaa, YAR). XLI + 173 + IV p.

Информация об авторе

Французов Сергей Алексеевич – доктор исторических наук, профессор, Институт восточных рукописей РАН, НИУ Высшая школа экономики, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия; член редколлегии журнала «Ориенталистика».

Information about the author

Sergey A. Frantsouzoff – Dr. habil. (Hist.), Prof., Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, National Research University Higher School of Economics, St. Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia; member of the editorial board of the journal *Orientalistica*.

Author's Links



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 июля 2021
Одобрена после рецензирования: 17 августа 2021
Принята к публикации: 22 августа 2021
Опубликована: 29 сентября 2021

Article info

Submitted: July 27, 2021
Approved after peer reviewing: August 17, 2021
Accepted for publication: August 22, 2021
Published: September 29, 2021

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

The author has read and approved the final manuscript.

Информация о рецензировании

«Ориенталистика» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы, а также за согласие на публикацию (размещение) текстов рецензий на сайте журнала и передачу (размещение) в Научную электронную библиотеку eLIBRARY.RU. Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work. It is also grateful for their consent to publish (place) of the review on the journal's website and transfer (place) to the Scientific Electronic Library eLIBRARY.RU. The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.

HISTORY OF THE EAST

Universal history

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Всеобщая история

Научная статья

УДК 94(3)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-578-595>

Исторические науки

Был ли прав Диодор?

Элеонора Ефимовна Кормышева

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

eleonora45@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9274-5661>

Аннотация. В данной работе предпринята попытка найти археологические подтверждения сведениям Агафархида Книдского в передаче Диодора Сицилийского об избрании царя Мероэ. Речь идет об отрывке, повествующем о том, что жрецы обводят претендента на престол кругом, и того, кого коснется бог, народ избирает царем. Данная информация не находила до настоящего времени подтверждения в источниках. В статье исследуются последние находки итальянско-российской совместной археологической экспедиции в Судане. Ею было обнаружено сооружение необычной ориентации, расположенное на одной оси с храмом Льва, найденным ранее. В статье также анализируются отрывки надписей на стелах царей древнего Судана, где говорится об избрании царя и участии в нем народа, подтверждающие данные, изложенные Диодором. Многие еще остаются неясным, а именно состав и композиция процессии, момент избрания богом царя. Тем не менее рассмотренный материал находок из Абу Эртейлы позволяет подтвердить правоту Диодора Сицилийского. Предлагаемая в статье трактовка семантики росписи вокруг храма и найденного сооружения подтверждает сведения Агафархида Книдского об избрании царя в Мероэ. Как это следует из сведений Диодора Сицилийского, действующими лицами процессии были жрецы. Однако изображение процессии, движущейся вокруг храма из Абу Эртейлы, от которой сохранились только ноги фигур, не дает возможности восстановить облик участников, а также определить, находились ли в этой процессии претендент, или претенденты, на трон.

Ключевые слова: Мероэ; народная религия; Диодор; Абу Эртейла; избрание царя; храм Льва

Для цитирования: Кормышева Э. Е. Был ли прав Диодор? *Ориенталистика.* 2021;4(3):578-595. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-578-595>.



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





Was Diodorus right?

Eleonora E. Kormysheva

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,

eleonora45@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-9274-5661>

Abstract. In the article, an attempt to find archaeological confirmation of the information of Agatharhides Cnides information in Diodorus Siculus regarding the election of a king has been undertaken. In particular it concerns the election of king in Meroe, whom the priests circle around, and people choose as king, the one whom god touches. The article examines the recent findings of the Italian-Russian joint archaeological mission in Abu Erteila, where a new structure of unusual orientation was discovered, located on the same axis with the Lion Temple, which was found earlier. Fragments of the steles of the kings of ancient Sudan are also analyzed, which give evidences on the election of a new king and participation of the people, historical reasons and factors influencing this process. Much still remains unclear, namely the participants and composition of the procession, the moment when God chose the king in the procession. Thus, the considered material of finds from Abu Erteila suggests that nevertheless Diodorus Siculus was right and the discovered material confirms the information of Agatharhides Cnides about the election of a king in Meroe. The priests were the protagonists of the procession, they selected the best candidates and choose as king whom the god seized while being carried about in a procession. As from which only the legs of the figures have survived in Abu Erteila, it is not possible to restore the appearance of the participants, as well as whether the applicant/s were in this procession for the throne. As far as only the legs of the figures have survived in Abu Erteila, it is not possible to restore the appearance of the participants, as well as whether the applicant/s were in this procession for the throne.

Keywords: Meroe; folk religion; Diodorus, Abu Erteila; election of the king; Lion Temple

For citation: Kormysheva E. E. Was Diodorus right? *Orientalistica*. 2021;4(3):578–595. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-578-595>.

Данные Диодора Сицилийского о древнем Судане (Мероэ), по сложившейся в Античности традиции названном Эфиопией, получены им из сочинений Агафархида Книдского, который, как известно, сам путешественником не был. Происхождение этих данных остается неизвестным. Из каких источников они были заимствованы, являлись ли отрывками сочинений авторов, не дошедших до нас, каковы были источники их информации или они сами побывали в древнем Судане – все эти вопросы остаются открытыми. В таких сочинениях может содержаться информация, относящаяся к различным народам Африки¹. Вследствие этого существует настоятельная необходимость сопоставления

¹ Об этом см. предисловие и комментарий С. Я. Берзиной к переводу отрывков из сочинения Диодора Сицилийского [1, с. 53, 67–68].



сведений, сохранившихся у Диодора Сицилийского, с теми материалами о Мероз, которые известны нам из письменных и археологических источников в настоящее время.

В частности, в статье речь пойдет об обычае избрания царя в древнем Судане, рассказ о котором был у Агафархида Книдского и сохранился в передаче Диодора. До настоящего времени эти сведения не находили подтверждения в письменных и археологических источниках. Находки последних лет российско-итальянской археологической экспедиции в Абу Эртейлы (Судан) позволили предположить, что описанный Агафархидом Книдским ритуал избрания царя действительно практиковался в Мероз. Сопоставительному анализу данных письменных источников, археологических находок и сведений, переданных Диодором Сицилийским, которые касаются избрания царя в древнем Судане, посвящена настоящая статья.

Вот что сообщает Диодор Сицилийский об избрании царей Мероз, страны, которую он, как и многие другие античные авторы, называет Эфиопией. «Многие из эфиопских законов значительно отличаются от законов других народов, и особенно законы об избрании царей. Ведь сначала жрецы выбирают самых лучших из своего числа, а кого из **выбранных коснется бог во время шествия, когда его по обычаю обводят кругом, того народ избирает царем** и сразу же начинает поклоняться ему и почитать его как бога, как будто ему божественным провидением вручается царская власть» [1, с. 53].

В анналах царей древнего Судана, написанных на древнеегипетском языке и полностью доступных пониманию, нередко упоминается об участии народа в избрании властелина, однако данных о шествии кругом, во время которого бог вручает царю власть, или о другой подобной процессии до настоящего времени не находилось в письменных источниках, и археологические памятники не подтверждали этих сведений. Единственное возможное свидетельство – одна из последних находок российско-итальянской археологической экспедиции в Абу Эртейле, о которой пойдет речь ниже. Для подтверждения высказанного предположения следует обратиться вначале к письменным источникам, где говорится об участии народа в избрании претендента и ликовании по поводу проявления воли бога.

Участие народа в избрании царя

Сообщение об участии народа в избрании царя содержится уже в одном из самых ранних источников периода независимого государства в древнем Судане, в надписи на стеле избрания Пианхи (Khartoum 1851)², где говорится:

² Здесь и далее годы правления царей древнего Судана даны по монографии Велсби [2, р. 207–209], Пианхи (Пийе) 747–716 до н. э. Сравнительные данные по хронологии царей древнего Судана см.: [3, с. 350–351].



nṯrw ṯrw nsw rmt ṯrw nsw in ṯmn ṯr wī

«О боги делающие царя, о **люди** (*rmt*), делающие царя, именно Амон (был тем, кто) сделал меня» [4, p. 90, pl. V, l.6–7]; [5, p. 57]³.

Через несколько столетий эта же мысль рефреном звучит в стеле Настасена и так же, как и у Пианхи, относится к Амону Напатскому:

ṯw bw rdī sw rmt m nsw hzw py.f 24 dī.n.k n.ī ʿzt

«Не люди сделали его (=меня) царем в этот (его?) день 24, а ты дал мне правление (власть)» [12, l.19].

В стелах Тахарки (689–663 до н. э.), который короновался в Мемфисе, где идет речь о его интронизации, четких указаний на присутствие людей нет. Однако в стеле Танутамона (663–656/5 до н. э.), в отрывке, где повествуется о коронации, которую вначале Танутамон видел во сне, но сон стал явью, говорится о миллионе и десятках тысяч, следующих за ним.

prj pw ṯr.n.ḥm.f m b(w) wnn.f.ṯm mī prj Hr m Ḥbyt prj.n.f.m [...] ḥḥ ḥfn phr m-sz.f

«Его Величество вышел из того места, где он был, подобно (тому как) вышел Хор из Хеммиса. Когда он вышел из [...] пришел к нему миллион (=множество людей), десятки тысяч последовали за ним» [6, p. 7, pl. I, l.6–7].

Вряд ли приходится сомневаться в том, что в данном отрывке говорится о присутствии народа при коронации Танутамона, демонстрирующего свою преданность новому властелину.

В коронационном путешествии Анламани (623–593 до н. э.), описанном в его стеле из Кавы, также упоминается присутствие людей, прославляющих своего властелина при встрече царского кортежа.

wn.ṯn spzt nbt ḥʿ m ḥsf.f ḥr nḥm ḥr dwz nṯr ḥr kṣi

«Каждая область радовалась при следовании его, (люди) восклицали, вознося молитвы богу, целовали землю» [7, Pl. 15, l.8].

Вариант эпизода участия народа в избрании представляют данные стелы Аспелты (593–568 до н. э.). Обращения и слова относятся к некоей категории людей, обозначенных словом *mšʿ*, чье основное значение «воины», однако в текстах позднего времени это слово употреблялось и в значении «народ» [8, S. 155, 2–12 (воины), 13 (народ)].

ḥʿ.n dd.sn n mšʿ r zw.f mī. n šḥʿ.n nb.n mī ṯdr nn ḥwīw.sn

«И они сказали всей армии (или: всем людям): 'Пойдем, для того, чтобы заставить появиться нашего господина, (ведь мы) подобны стаду, у которого нет пастуха'» [6, pl. V, l.4–5].

Учитывая время правления Аспелты, а также тот факт, что надпись на египетском языке была создана вне Египта, можно допустить, что и здесь

³ Предложенный выше перевод сделан автором статьи.



речь идет не о профессиональных воинах, а о народе. После согласования кандидатов на престол они были представлены Амону-Ра, владыке Тронов Обеих Земель, пребывающему на Чистой Горе (Джебель Баркал).

ḥḥ. n wzh. sn snw-nsw m-bzh ntr pn nn it.f w^c im. sn

«Положили (= простерли ниц) они царских братьев, перед этим богом, (но) не схватил он ни одного из них» [6, pl. VI, l. 18 ; 5, p. 239].

Как это следует из цитируемого отрывка, в тексте Аспелты при описании выбора властелина для представления кандидатуры Амону употреблен глагол *it* в значении «хватать» *ergreifen, packen*, [9, S. 149, 11, 12]. В тексте Диодора Сицилийского, где речь идет об избрании царя, греческий глагол λαμβάνω имеет то же значение⁴. Учитывая вероятность значения слова *m^{sc}* – «народ», мы получаем подтверждение широкого участия народа в выборе царя.

Со времени царя Хорсиотефа (404–369 до н. э.) описание избрания кандидатуры царя меняется. В момент избрания, когда Хорсиотеф получает благосклонность Амона, его дальнейшее поведение регулируют некие лица, обозначенные местоимением 3-го лица множественного числа *w* – «они». Это те, кто отправляет Хорсиотефа в храм Амона, или те, кто отправляет его после посещения Бастет к Амону Тарет:

dd. w n. i idd

«Они сказали мне, говоря...» [6, pl. XI, l.7]

Судя по контексту надписи речь скорее всего идет о жрецах храма и толкователях оракула. О последнем свидетельствует обращение Хорсиотефа за разъяснением приказания, полученного от тех, кто обозначен словом *w* «они»:

šnw. i w^c rmt izw idd ih tzw dd. f n. i idd

«Я спросил одного из старых людей (= мудрецов-толкователей), говоря: «Что это?» Он сказал мне, говоря...» [6, l.8–9].

После посещения Бастет Тарет «они» обращаются к Хорсиотефу с повелением отправиться в храм Амона, нуждающийся в перестройке [6, l. 22–23].

«Они» фигурируют также в стеле Настасена (335–315 до н. э.) примерно в том же контексте, что и в стеле Хорсиотефа, однако в ходе коронационного путешествия прослеживается более частое включение в действие людей, чем в стеле Хорсиотефа.

В описании путешествия до получения короны от Амона Напатского первые «они» – это те, к кому обращается Настасен с призывом отправиться в храм Амона для избрания царя [12, l.6]. Далее «они» упомянуты

⁴ Среди различных возможных значений этого глагола одно из основных – «хватать» (см.: [10, p. 1026–1027]). Пользуюсь случаем поблагодарить Анну Крюкову за данную ссылку. Комментарий к этому отрывку см.: [11, p. 646, note 307].



в коронационном путешествии по прибытии в Астересе⁵ [12, l.7]. В городе Теки, где находился великий дворец и сад легендарного Пианхи-Алара, на встречу с Настасеном пришли люди [12, l.8–9]:

rmw ḥwt-nṯr ṯmn Npy ḏrw nṯwtuw rmw ʿz(t) nb

«Все люди храма Амона Напатского, люди города, все великие.

И далее люди являются свидетелями танца царя перед богом и принесения в жертву двух быков» [12, S. 107–108, l.19–20]:

iw wn rmw sḏr ḥnʿ rmw [...] w nb ḥr wzt hnhn (i.) ḥf(t) ḥr Rʿ pḥ (.i) st [...] t3(.i) i3w 2

«Когда все властные люди и все(?) люди [...] были на пути (=дороге), я танцевал перед Ра. Я достиг жертвенного места и принес в жертву (дословно: схватил) двух быков».

Согласно имеющимся описаниям, сохранившимся на стелах, которые дошли до наших дней, кандидаты на трон должны были предстать перед богом и согласно его благоволению пройти соответствующие ритуалы коронации, исполняемые жрецами и подтверждаемые главными ипостасями богов Амона, Мут, а также Бастет⁶. Сам выбор кандидата/ов был ограничен существовавшими правилами престолонаследия и, соответственно, решался узким кругом людей (конечно же жреческого звания).

Присутствие жрецов и их огромная роль в избрании претендента на престол в ритуальных церемониях очевидна *a priori*, однако столь важная церемония, как провозглашение нового царя или подтверждение легитимности правящей семьи должно было происходить при наблюдателях (=народ), о чем говорится в стелах избрания.

Рассмотренные источники при всем их различии не оставляют сомнения в широком участии народа и жрецов в процедуре выбора нового властелина Мероэ, что полностью подтверждает данные Агафархида Книдского об участии народа в избрании.

Процессии

С целью найти подтверждение сведений или, напротив, исключить ритуал, связанный с процессией, в ходе которой жрецы избирают претендента на престол, следует обратиться к памятникам материальной культуры. Внимание в данном случае привлекают изображения процессии богов, которые сохранились на стенах храмов Льва в Мусавват-эс-Суфра и Нага [14, II, Taf. 16, 37; 15, S. 86, Taf. 35, 37]. Они показывают встречу царской семьи с богами, однако сам царь и царица изображены уже с царскими регалиями и в короне, а не в церемониальной шапке, плотно

⁵ Не идентифицированный оазис в пустыне Байюда [11, p. 476, note 154].

⁶ См, например: [13, S. 187–210].



прилегающей к голове⁷, как это видно в верхней полукруглой части стел царей Куша, повествующих о коронации, ее ношение означает просьбу к богу о коронации властелина. Трехглавый Апедемак показан на внешней стороне западной стены храма Льва в Нага, на другом рельефе львиноголового Апедемак показан перед царской семьей [18, Bl. 7a, b; Taf. 34, 35, S. 126, Bl. 5a]. Эти процессии, как представляется, связаны с ритуалом признания богами уже избранного царя, действие, которое являлось перманентным при богослужении, но сопоставить эти данные с избранием царя в процессии, о чем идет речь у Диодора Сицилийского, невозможно.

Подтверждением существования процессии жрецов, избирающих кандидата на престол, как представляется, могут служить находки российско-итальянской археологической экспедиции в Абу Эртейлы, где был обнаружен храм Льва (рис. 1). В данном храме не были найдены надписи, вследствие этого его атрибуция и датировка определяются по характеру находок, композиции, а также по уровню залегания. В храме найдены различные фигуры львов в разных позициях, в том числе и статуэтка льва с отверстием на голове, которое обычно служило для укрепления короны [19, p. 162–172], что свидетельствует о том, что храм был посвящен богу Льву. Уникальным является изображение процессии людей, фрагменты которой прослеживаются с внешней стороны на остатках трех стен, окружающих святилище и пронаос храма.

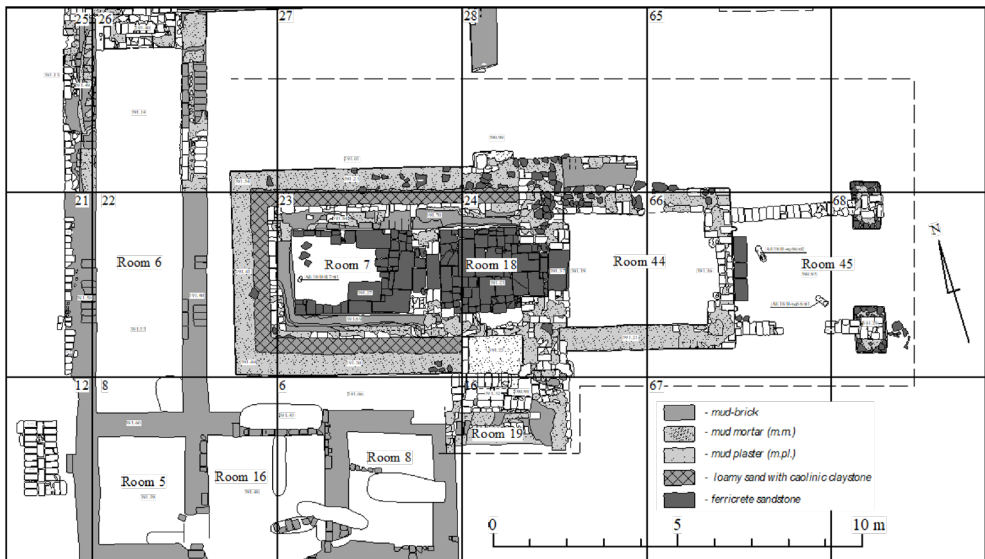


Рис. 1. План храма Льва. Выполнен С. В. Ветоховым
Fig. 1. Ground plan of the Lion Temple. Made by S. V. Vetokhov

⁷ По поводу этой царской шапки см: [16, p. 4–13]. О сходном значении голубой короны Египта и кушитской церемониальной шапки см.: [17, p. 223–240].



Остатки изображения позволяют определить его как шествие процессии мужских фигур, между которыми располагается увеличенный в размерах иероглиф *zmz* (рис. 2).



Рис. 2. Процессия на западной внешней стене. Ортофото А. Воробьев

Fig. 2. Procession on the west outer wall. Orthophoto by A. Vorobiev

Фигуры и знак *zmz* располагаются на базовой линии зеленого цвета. Причем одна нога фигуры стоит на полной ступне, а другая нога упирается на мысок, что передает движение. Процессия прослеживается на северной, южной и западной стенах храма. Движение начинается на уровне восточного края стен северной и южной части пронаоса (помещение 18), фигуры движутся в западном направлении, у западного угла северной и южной стен процессии поворачивают на север и юг соответственно, и фигуры, продолжая движение, оказываются таким образом друг против друга. Встреча фиксируется на внешней западной стене точно в середине наоса (т. е., вероятно, ровно позади культовой статуи).

Процессия монотонна. Насколько позволяет судить сохранность изображения, движение начинают мужские фигуры, перед каждой из которых показан иероглиф *zmz*, представляющий собой легкое и дыхательное горло⁸. Этот знак считался древнеегипетским символом единства, который был заимствован в древнем Судане, что указывает на священный характер данной процессии. Изображение на западной стене (рис. 2), где по углам каждой стороны виден иероглиф *zmz*, связано именно с монотонностью процессии, поскольку последнее изображение на северной и южной стене заканчивается мужской фигурой.

Утрата верхней части фигур людей, а также знака *zmz* по всему периметру не позволяет с точностью определить облик фигур и семантику сцены. Маловероятно, что в данном случае была показана процессия богов, как это хорошо видно по храмам Мусавварат-эс-Суфра и Нага. В эпоху создания храма Льва (предположительная датировка храма I в. н. э.) боги Мероэ носили длинные одежды, за исключением разве что бога Хапи, Хора и Тота на алтаре из Нага, однако в Абу Эртейле сохранились лишь нижние части фигур, максимально до колена, а в двух случаях видны нижние контуры ткани или завязки пояса (?) – свидетельство того, что участники процессии носили короткие юбки.

Процессии Хапи, хорошо известные в греко-римских храмах Египта, а также и в Судане (например, в храме Нага), не дают аналога для Абу Эртейлы. Во всех случаях фигуры Хапи движутся в одном направлении.

⁸ Значение иероглифа *zmz* см.: [20, p. 465].



Связь *zmz* с Хапи также хорошо известна в Египте и Судане, однако позы Хапи и позы людей, движущихся в процессии, не равнозначны. Так, например, фигуры Хапи на расписном алтаре из Нага, которые связывают растения вокруг иероглифа *zmz* [21, S. 38, Abb. 38], не дают аналога монотонной процессии вокруг храма Абу Эртейлы. Сама идея этого изображения восходит к символике мифологемы *zmz t3wj*, заимствованной из Египта.

В Судане интересный вариант с использованием знака *zmz* представляет изображение на алтаре Атланерсы из храма 700 в Джебель Баркале [22, pl. 30], где показаны Хор и Тот, поднимающие фигуру царя, стоящего на знаке *zmz*. Похожее изображение имеется на одной из сторон алтаря из Нага, где показаны две фигуры Хапи в композиции символики объединения двух земель *zmz t3wj*, [21, S. 42–45, Abb. 42–45], такое же изображение имеется на маленьком цилиндре Танийдамани из храма В 500 в Джебель Баркал [23, Cat. 285, S. 264]. Тем не менее эти изображения не могут служить прототипом фигур процессии из Абу Эртейлы, поскольку в этом виде изображений выставленная вперед нога богов поднята под углом на мыске, в то время как в процессии Абу Эртейлы шаговая нога фигур показана стоящей на полной ступне на уровне базовой линии, а пятка другой ноги приподнята, что является фигуративным способом передачи движения.

Использование иероглифа *zmz* в процессии, в той форме, как это видно в Абу Эртейле, уникально для древнего Судана. Принимая во внимание значение иероглифа *zmz* как «объединение», «единство» и его использование в центре композиции *zmz t3wj*, семантическое значение процессии вокруг храма Льва следует искать в назначении всего комплекса, выявленного на территории Ком II в Абу Эртейле.

Анализ полученного в ходе археологических раскопок материала позволил сделать вывод о наличии двух храмовых комплексов и прилегающих хозяйственных помещений (рис. 3). Имеющийся материал позволяет оценить находки как царский комплекс, предназначенный для легитимации наследника. Главные действия, которые совершались в храме Натакамани, как об этом свидетельствуют изображения и надписи на священных подставках для барки, были связаны с исполнением ритуала поддержки неба, который символизировал единение земного и космического пространства и исполнялся для подтверждения легитимности правящей царской семьи и будущего царя [24, p. 228]. В случае Храма Натакамани в Абу Эртейле было установлено, что наследником являлся Шоркарор, легитимация которого отразилась в надписи на подставках для священной барки.

Учитывая сказанное выше, для понимания семантики процессии вокруг храма Льва (см. рис. 1) следует обратиться к другой находке, подиуму, найденному в помещении 6. На сохранившейся части подиума



имеются остатки изображения шагающих фигур – точно такие же, как и в процессии вокруг храма Льва. Как и в случае с храмом Льва, от фигур сохранились только ноги, перед каждой парой ног показан иероглиф *zmz*. Фигуры движутся с разных сторон и встречаются (условно) в центре подиума.

Сохранившаяся колористика дает два вида окраса ног – коричневый (охра) и черный, что не прослеживается в процессии вокруг храма Льва, где все ноги одного цвета (охра). Семантика знака *zmz*, передающая понятие единства, тесно связана с царской властью. Сам подиум, по всей вероятности, был частью царского трона, о чем свидетельствуют остатки изображения луков, которые во всем регионе Нильских цивилизаций, в том числе и в Мероэ, были связаны с царской символикой победы над врагами (синоним девяти луков, хотя их число в изображениях из Судана не обязательно соответствовало цифре символа)⁹.

Сходство изображений по структуре и стилистике, диспозиция храма Льва и остатков подиума царского трона в квадратах, между которыми прослеживается вероятное пространство прохода, позволяет предположить связь между ритуалами процессии вокруг храма Льва и символикой предполагаемого царского трона в помещении 6.

Обращает на себя внимание тот факт, что в обоих случаях (в храме Льва и на подиуме) процессии начинают двигаться с разных направлений, а встречаются в центре объекта, который они обходят. Вне сомнения, в обоих случаях это священная процессия, кульминационный момент которой (встреча) мог демонстрировать единство (*zmz*), подтверждение ликованием воли оракула и легитимности правителя.

Кто были люди,двигающиеся в процессии, установить невозможно, поскольку в обоих случаях сохранились только ноги. В их числе могли быть жрецы, исполнившие все необходимые ритуалы внутри храма и вышедшие наружу (символически или реально), в процессии вокруг него. Был ли среди них один или несколько претендентов на престол, утверждать невозможно, так как ничто в изображении на это не указывает.

Учитывая сказанное, можно предположить, что данная процессия вокруг храма Льва, а возможно и другие процессии, свидетельства о которых не дошли до нас, являются реальным подтверждением данных Агафархида Книдского об избрании царя в Мероэ, которого в ходе процессии обводят кругом.

Культовые сооружения и подношения

В ходе избрания было необходимо физическое присутствие людей, которые благодаря своему восторженному поведению и радостным возгласам как бы становились полноправными участниками ритуалов.

⁹ Подробно об этом см.: [19, p. 171–172].

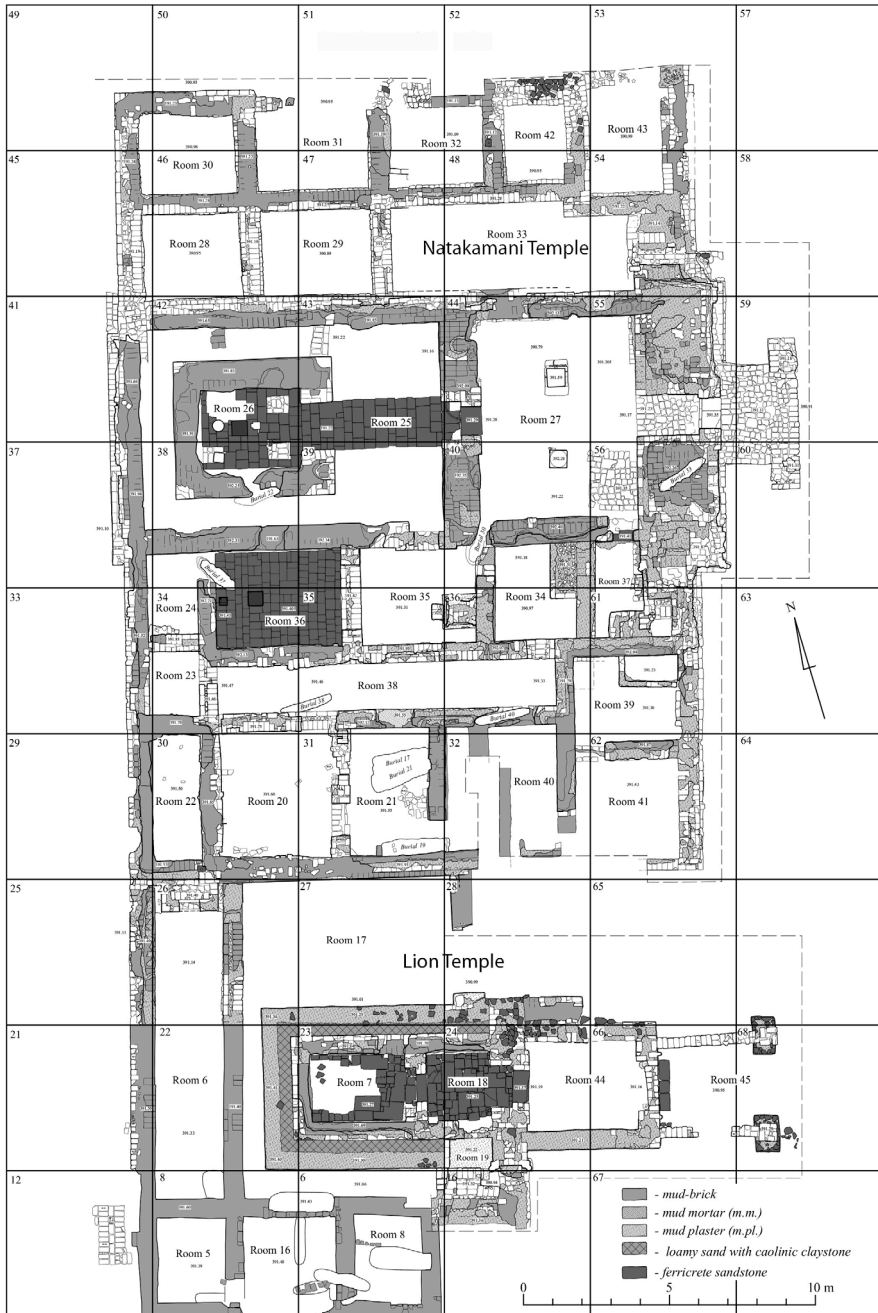


Рис. 3. Планы храмов Натакамани и храма Льва. Сделан С. В. Ветоховым
Fig. 3. Ground plans of Natakamani temple and Lion Temple. Made by S. V. Vetokhov



Однако на самом деле толпа просто одобряла сделанный богом выбор. Понятно, что для такой церемонии было необходимо место, где могли собираться люди. Таким местом обычно был Гипостильный зал, но в небольшом храме (каковым был храм Льва) невозможно было бы вместить много народа. Вполне возможно, что в определенных случаях было предусмотрено отдельное помещение, как это можно предположить на основании находок из Абу Эртейлы и Нага.

В качестве такого здания, как представляется, могло использоваться сооружение в Абу Эртейле, найденное в 10 м восточнее входа в храм Льва, от которого сохранился только фундамент. Сооружение в Абу Эртейле имеет оформленный подход к прямоугольному зданию, который представляет собой две стены, примыкающие к нему. По обеим сторонам, в начале этого прохода (на западной стороне), сохранились камни большего размера. Именно вход с запада является отличительной чертой этого сооружения, что не засвидетельствовано в известных нам храмах из Мероэ. Единственным аналогом входа с запада может служить сооружение 360 в Нага, которое идентифицировано как место для жертвоприношений.

На мой взгляд, было бы логично сравнить сооружение, найденное в Абу-Эртейле, с помещением для жертвоприношений 360 в Нага [21, S. 95, 97, Abb. 112; 25, p. 711], где обычные люди могли оставлять свои подношения богу. Остатки этого сооружения в Нага и сооружения Абу Эртейлы, а также способ строительства представляют собой один и тот же материал – разного размера песчаники, покрытые белой известковой штукатуркой, оба расположены напротив храма Льва и доступны с запада через широкий вход. Учитывая, что в Нага это строение ассоциируется с храмом львиноголового бога Апедемака, аналогичное решение можно предположить и в случае с Абу Эртейлой.

Место для жертвоприношений 360 в Нага находится примерно в 40 м от храма Льва, но расположено не на оси храма или капеллы Хатхор, в секторе которых оно находится, в то время как помещение, которое предположительно могло иметь то же или сходное значение в Абу Эртейле, расположено на одной оси с храмом Льва на расстоянии 10 м.

Однако, в отличие от Нага, где сохранились следы местонахождения культовой статуи, невозможно определить культовое место в постройке из Абу Эртейлы. Возможно, культовое помещение или статуя располагались в середине восточной стены помещения.

Находки камней причудливой формы в Абу Эртейле, которые по приведенным аналогам относятся к предметам подношения, используемым в «народной религии», заставляют рассмотреть возможности их первоначального местонахождения. Для этого, как представляется, логично обратиться именно к названному сооружению, расположенному к востоку от храма Льва. Оно имеет ориентацию восток – запад, вход с запада – зеркально размещенный по отношению к противоположному входу в храм Льва,



но при этом на той же оси. Возможно, как раз это место было предназначено для скопления народа в дни празднеств и ритуалов в храме Льва.

Песчаниковые шары, найденные в Абу Эртейле, также имеют аналогичную с такой же формы камнями, найденными в Нага на месте жертвоприношений (диаметры 5–7 см) [21, S. 99, Abb. 114]. Этот факт, а также место, где они были найдены – между храмом Льва и названным помещением с противоположным входом, что имеет аналог в Нага, дают основания предположить, что найденное сооружение относилось к сфере народной религии.

Различные находки, обнаруженные в Нага в других местах, подтверждают, что место для жертвоприношений 360 функционировало как народное святилище. Здесь было найдено более 140 камней причудливой формы. Подобные камни были найдены в храмах Джебель Баркала и в Каве, в Мусаварат-эс-Суфра, Соният, а также в Эль-Курру, в последнем случае они были помещены над гробницами [21, S. 96–98, Abb. 113, 115; 25, p. 714]. Как заметил Рондо, такие же камни были найдены в Эль-Хасса. Исследование этих предметов показало, что камни причудливой формы были найдены по всей долине Нила (в Египте и Судане) и использовались как для подношения в храмах, так и в поминальном культе (поскольку были найдены поверх захоронений) [26, p. 233–243]¹⁰.

Очень похожие предметы были найдены в разных местах раскопанной территории Ком II в Абу Эртейле. Находки кусков железистого песчаника в Абу Эртейле позволяют предположить, что в Абу Эртейле также находилось место для таких незатейливых жертвоприношений или даже существовало отдельное помещение.

Различные находки, обнаруженные в Нага в других местах, подтверждают, что место для жертвоприношений 360 функционировало как народное святилище. Даже если не все камни имели отношение к культам и ритуалам, их большое количество в определенных местах не случайно и несомненно свидетельствует о народной религии. В одном случае в Абу Эртейле такие камни причудливой формы были найдены у входа в храм Льва, два таких камня лежали с правой стороны (если смотреть на запад) [19, p. 165, fig. 6b]; похоже, они были найдены в первоначальном положении. Камни причудливой формы были найдены в святилище Джебель Баркал, где обнаружено место скопления более шестисот таких вещей [27, p. 239, (fig). 318]. Это место в Джебель Баркал располагалось с правой стороны от входа в храм В 700, где был обнаружен тайник, полный такого же типа причудливых камней [26, p. 236]¹¹.

В Абу Эртейле чаще всего камни причудливой формы находили за пределами храмовых помещений, или в заполнении помещений, где они оказались в ходе повторного использования территории храмового

¹⁰ Я благодарю Ангелику Ловассер за то, что она обратила мое внимание на эту статью.

¹¹ Со ссылкой на [28, p. 2–16].



комплекса для захоронения и жилья. Причудливой формы камни из Абу Эртейлы, которые были обнаружены вне контекста (т. е. вне зоны их первоначального местонахождения), могут рассматриваться как свидетельство «народной религии» по форме и аналогии с такими же предметами из Нага, то есть они, возможно, служили бедному населению, которое было не в состоянии приобретать культовые предметы для подношения в храме, в качестве даров богу. Люди, вероятно, относились к подобным причудам природы как к мистическому явлению и считали возможным приносить их богу в дар.

Заключение

Итак, сведения, изложенные Диодором Сицилийским, скорее всего, соответствуют действительности. Хотя многое еще остается неясным, а именно состав процессии, последовательность исполнения ритуалов внутри и снаружи храма, рассмотренный материал находок из Абу Эртейлы в сравнении с имеющимися сведениями, изложенными у Диодора Сицилийского, как представляется, подтверждает сведения Агафархида Книдского об избрании царя в Мероэ, которого в присутствии народа обводят в процессии кругом с тем, чтобы получить знак бога. Вне сомнения, процессия должна была быть связана с храмом, и понятие «вокруг» указывает на необходимость определенного размера пространства, по которому такая процессия двигалась реально или она была изображена символически. В случае храма Льва в Абу Эртейле такая процессия могла двигаться вокруг храма, определенные элементы ритуала избрания должны были происходить внутри, хотя мы можем лишь предполагать это, так как конкретные данные до нас не дошли. Действующими лицами процессии должны были быть жрецы. Изображение процессии, найденное в Абу Эртейле, уникально. При неполной его сохранности и в отсутствие аналогов установить, где именно в этой процессии находились претенденты на трон, была ли это заранее определенная кандидатура или претендентов было несколько, по имеющимся археологическим данным не представляется возможным.

Литература

1. *История Африки в древних и средневековых источниках. Хрестоматия.* Под ред. О. К. Дрейера. М.: ГРВЛ; 1990. 468 с.
2. Welsby D. A. *The Kingdom of Kush. The Napata and Meroitic Empires.* London: British Museum Press 1996; 240 p.
3. Кормышева Э. Е. *Мир богов Мероэ.* М.: ИВ РАН; СПб.: Летний сад; 2000. 364, [3] с.: ил., табл., карт.
4. Reisner G. A. Inscribed Monuments from Gebel Barkal. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache.* 1931;66:76–100.



5. *Fontes Historie Nubiorum*. Vol. I. Bergen: Klassisk institutt, Universitetet i Bergen; 1994. 343 p.

6. *Quatre stèles napatéennes au Musée du Caire JE 48863–48866*. Publié par N.-C. Grimal. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale; Paris: Ministère des Universités; 1981. XIV, 115 p., XXV pl.

7. Macadam M. F. L. *The Temples of Kawa I. The Inscriptions*. London: Oxford university press; 1949. 256 p.

8. *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*. Bd. II. Berlin: Akademie-Verlag; 1955. 506 S.

9. *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*. Bd. I. Berlin: Akademie-Verlag; 1961. 583 S.

10. Liddell H. G., Scott R. A. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press; 1940. 726 p.

11. *Fontes Historie Nubiorum*. Vol. II. Bergen: Klassisk institutt, Universitetet i Bergen; 1996. 745 p.

12. Schäfer H. *Die äthiopischen Königsinschrift des Berliner Museums. Regierungsbericht des Königs Nastesen des gegners des Kambyses*. Leipzig: J. C. Hinrich; 1901. 136 S., Taf. IV.

13. Kormysheva E. Das Intronisationsrituals des Königs von Meroe. In: Gundlach R., Rochholz M. (Hrsg.) *Ägyptische Tempel. Struktur, Funktion und Programm (Akten der Ägyptologischen Tempeltagungen in Gosen 1990 und in Mainz 1992)*. Hildesheimer: Gerstenberg Verlag; 1994. S. 187–210.

14. Hintze F. *Musawwarat es Sufra. Der Löwentempel. Tafelband*. Bd. I–2. Berlin: Akademie Verlag; 1971. 109 Taf.

15. Hintze F. (Hrsg.) *Musawwarat es Sufra (Sudan): Die Ausgrabungen der Humboldt-Universität zu Berlin 1960–1970*. Bd. I: *Der Löwentempel. Textband*. Berlin: ADAW; 1993.

16. Török L. *The Royal Crowns of Kush. A Study in Middle Nile Valley Regalia and Iconography in the 1st Millenia B.C. and A.D.* Oxford: BAR; 1987. 105 p.

17. Leahy A. Royal Iconography and Dynastic Change, 750–525 B.C.; The Blue and Cap Crowns. *Journal of Egyptian Archaeology*. 1992;78:223–240.

18. Gamer-Wallert I. *Der Löwentempel von Naq'a in der Butana (Sudan): Die Wandreliefs. I Text*. Wiesbaden: Reichert; 1983. 272 S.

19. Kormysheva E. Lion Temple at Abu Erteila. Sudan & Nubia. *The Sudan Archaeological Research Society*. 2020;24:162–172.

20. Gardiner A. *Egyptian Grammar*. Oxford: Griffith Institute, Ashmolean Museum; 1964. 646 p.

21. Kröper K., Schoske S., Wildung D. (eds) *Königsstadt Naga. Naga-Royal city-Grabbungen in der Wüste des Sudan. Excavations in the Desert of the Sudan*. Berlin – München: Staatliches Museum Ägyptischer Kunst; 2011. 216 p.

22. Dunham D. *The Barkal Temples*. Boston: Boston Museum of Fine Arts; 1970. 124 p.

23. Wildung D. (Bearb.) *Sudan. Antike Königreiche am Nil*. Paris (France) – München (Germany): Institut du Monde arabe, Flammarion; Hypo-Kulturstiftung, Kunsthalle; 1996. 428 p.

24. Kormysheva E., Lebedev M., Malykh S., Vetokhov S. *Abu Erteila. Excavations in Progress*. Moscow: IVRAN; 2019. 251 p., CXL tabl.

25. Kroeper K. Excavation of “Offering Chapel 360” in Naga. In: Anderson J. R., Welsby D. A. (eds) *The Fourth Cataract and Beyond. Proceedings of the 12th Internatio-*



nal Conference for Nubian Studies. British Museum Publications on Egypt and Sudan 1. Leuven – Paris – Walpole: Ed. by Peeters; 2014. P. 711–718.

26. Francigny V., De Voogt A. Jeux de la nature et dépôts votifs et funéraires dans les royaumes nubiens. *Journal of Egyptian Archaeology*. 2014;100:233–243.

27. Rondot V. Le matériel cultuel du temple à Amon d'El-Hassa. In: Andreu-Lanoë G., Baud M., Sackho-Autissier A. (eds) *Méroé. Un empire sur le Nil*. Paris: Musée du Louvre editions; 2020. P. 236–239.

28. Kendall T. Talatat Architecture at Jebel Barkal: Report on the NCAM Mission 2008–2009. *Sudan & Nubia. The Sudan ArchaeologicaMoskvl Research Society*. 2009;13:2–16.

References

1. Dreier O. K. (ed.) *Istorija Afriki v drevnich I srednevekovih istochnikah. Hrestomatia (History of Africa in ancient and medieval sources. Anthology)*. Moscow: GRVL; 1990. 468 p. (In Russ.)

2. Welsby D. A. *The Kingdom of Kush. The Napata and Meroitic Empires*. London: British Museum Press 1996; 240 p.

3. Kormysheva E. E. *Mir bogov Meroe. (The world of the gods Meroe)*. Moscow: Institute of Oriental Studies of RAS; St. Petersburg: Letnii sad; 2000. 364, [3] p.: il., tabl., map. (In Russ.)

4. Reisner G. A. Inscribed Monuments from Gebel Barkal. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache*. 1931;66:76–100.

5. *Fontes Historie Nubiorum*. Vol. I. Bergen: Klassisk institutt, Universitetet i Bergen; 1994. 343 p.

6. *Quatre stèles napatéennes au Musée du Caire JE 48863–48866*. Publié par N.-C. Grimal. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale; Paris: Ministère des Universités; 1981. XIV, 115 p., XXV pl.

7. Macadam M. F. L. *The Temples of Kawa I. The Inscriptions*. London: Oxford university press; 1949. 256 p.

8. *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*. Bd. II. Berlin: Akademie-Verlag; 1955. 506 S.

9. *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*. Bd. I. Berlin: Akademie-Verlag; 1961. 583 S.

10. Liddell H. G., Scott R. A. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press; 1940. 726 p.

11. *Fontes Historie Nubiorum*. Vol. II. Bergen: Klassisk institutt, Universitetet i Bergen; 1996. 745 p.

12. Schäfer H. *Die äthiopischen Königsinschrift des Berliner Museums. Regierungsbericht des Königs Nastesen des gegners des Kambyzes*. Leipzig: J. C. Hinrich; 1901. 136 S., Taf. IV.

13. Kormysheva E. Das Intronisationsrituals des Königs von Meroe. In: Gundlach R., Rochholz M. (Hrsg.) *Ägyptische Tempel. Struktur, Funktion und Programm (Akten der Ägyptologischen Tempeltagungen in Gosen 1990 und in Mainz 1992)*. Hildesheimer: Gerstenberg Verlag; 1994, SS. 187–210.

14. Hintze F. *Musawwarat es Sufra. Der Löwentempel. Tafelband*. Bd. 1–2. Berlin: Akademie Verlag; 1971. 109 Taf.



15. Hintze F. (Hrsg.) *Musawwarat es Sufra (Sudan): Die Ausgrabungen der Humboldt-Universität zu Berlin 1960–1970*. Bd. I: *Der Löwentempel*. Textband. Berlin: ADAW; 1993.

16. Török L. *The Royal Crowns of Kush. A Study in Middle Nile Valley Regalia and Iconography in the 1st Millenia B.C. and A.D.* Oxford: BAR; 1987. 105 p.

17. Leahy A. Royal Iconography and Dynastic Change, 750–525 B.C.; The Blue and Cap Crowns. *Journal of Egyptian Archaeology*. 1992;78:223–240.

18. Gamer-Wallert I. *Der Löwentempel von Naq'a in der Butana (Sudan): Die Wandreliefs. I Text*. Wiesbaden: Reichert; 1983. 272 S.

19. Kormysheva E. Lion Temple at Abu Erteila. Sudan & Nubia. *The Sudan Archaeological Research Society*. 2020;24:162–172.

20. Gardiner A. *Egyptian Grammar*. Oxford: Griffith Institute, Ashmolean Museum; 1964. 646 p.

21. Kröper K., Schoske S., Wildung D. (eds) *Königsstadt Naga. Naga-Royal city-Grabungen in der Wüste des Sudan. Excavations in the Desert of the Sudan*. Berlin–München: Staatliches Museum Ägyptischer Kunst; 2011. 216 p.

22. Dunham D. *The Barkal Temples*. Boston: Boston Museum of Fine Arts; 1970. 124 p.

23. Wildung D. (Bearb.) *Sudan. Antike Königreiche am Nil*. Paris (France) – München (Germany): Institut du Monde arabe, Flammarion; Hypo-Kulturstiftung, Kunsthalle; 1996. 428 p.

24. Kormysheva E., Lebedev M., Malykh S., Vetokhov S. *Abu Erteila. Excavations in Progress*. Moscow: Institute of Oriental Studies of RAS; 2019. 251 p., CXL tabl.

25. Kroeper K. Excavation of “Offering Chapel 360” in Naga. In: Anderson J. R., Welsby D. A. (eds) *The Fourth Cataract and Beyond. Proceedings of the 12th International Conference for Nubian Studies*. British Museum Publications on Egypt and Sudan 1. Leuven – Paris – Walpole: Ed. by Peeters; 2014, pp. 711–718.

26. Rondot V. Le matériel culturel du temple à Amon d'El-Hassa. In: Andreu-Lanoë G., Baud M., Sackho-Autissier A. (eds) *Méroé. Un empire sur le Nil*. Paris: Musée du Louvre editions; 2020, pp. 236–239.

27. Francigny V., De Voogt A. Jeux de la nature et dépôts votifs et funéraires dans les royaumes nubiens. *Journal of Egyptian Archaeology*. 2014;100:233–243.

28. Kendall T. Talatat Architecture at Jebel Barkal: Report on the NCAM Mission 2008–2009. Sudan & Nubia. *The Sudan Archaeological Research Society*. 2009;13:2–16.

Информация об авторе

Кормышева Элеонора Ефимовна – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Отдела истории Востока, Институт востоковедения РАН, Москва, Россия.

Information about the author

Eleonora E. Kormysheva – Ph. D. habil. (Hist.), Prof., Principal Research Fellow, Department of History of Orient, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Author's Links





Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 01 июня 2021
Одобрена после рецензирования: 03 июля 2021
Принята к публикации: 31 июля 2021
Опубликована: 29 сентября 2021

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Информация о рецензировании

«*Ориенталистика*» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы, а также за согласие на публикацию (размещение) текстов рецензий на сайте журнала и передачу (размещение) в Научную электронную библиотеку eLIBRARY.RU. Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

Submitted: June 06, 2021
Approved after peer reviewing: July 03, 2021
Accepted for publication: July 31, 2021
Published: September 29, 2021

The author has read and approved the final manuscript.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work. It is also grateful for their consent to publish (place) of the review on the journal's website and transfer (place) to the Scientific Electronic Library eLIBRARY.RU. The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.

HISTORY OF THE EAST

Universal history

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Всеобщая история

Научная статья

УДК 94(3)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-596-619>

Исторические науки

Аккадское выражение *ubānum ištēt* ‘один палец’: проблемы изучения

Борис Евгеньевич Александров

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия,

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия

boris_alexandrov@icloud.com, <https://orcid.org/0000-0001-7295-0628>

Аннотация. Аккадское выражение *ubānum ištēt* ‘один палец’ засвидетельствовано в старовавилонских эпистолярных источниках XVIII в. до н. э. как аллегорическое описание тесного союза между правителями. В литературе были выдвинуты две основные гипотезы, объясняющие его происхождение. Согласно первой гипотезе, в основе аллегории ‘один палец’ лежал символический жест, совершавшийся царями во время процедуры заключения союза. Этот жест состоял в соединении больших или указательных пальцев. Вторая гипотеза предполагает, что оборот ‘один палец’ отсылал к явлению синдактилии: врожденному пороку, при котором происходит сращивание пальцев. Сросшиеся пальцы могли послужить в воображении древних символом неразрывного союза. Автор обеих гипотез У. Моран отдавал предпочтение первой из них. Позднее в ее пользу высказались и другие специалисты. Так, в 2019 г. Д. Шарпен сопоставил аккадское выражение с описанием заключения союза азиатскими правителями I в. н. э. в «Анналах» Тацита. Согласно римскому историку, церемония предполагала связывание правых больших пальцев будущих союзников. Вместе с тем ни одна из указанных гипотез не получила подтверждения данными письменных или иконографических источников II тыс. до н. э. В статье предлагается рассматривать изображение на стеле из Угарита RS 7.116 как иллюстрацию жеста, о котором писал в свое время У. Моран. Стела датируется XIV в. до н. э., и на ней, согласно одной из интерпретаций, запечатлена сцена заключения союза: два стоящих друг напротив друга правителя соприкасаются пальцами согнутых в локте рук, локти опираются на таблички с договором, которые лежат на высоком столике, стоящем между правителями. Если старовавилонские и угаритские источники действительно отсылают к одному и тому же жесту, то на его примере можно говорить о континуитете символических и правовых практик в Сирии и Месопотамии II тыс. до н. э.



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





Ключевые слова: древний Ближний Восток; дипломатия; символические жесты; аккадский язык; идиоматические выражения

Благодарности: статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ (проект № 20-09-00386 А «Ранг и статус в социальных и правовых системах древних обществ»).

Для цитирования: Александров Б. Е. Аккадское выражение *ubānum ištēt* ‘один палец’: проблемы изучения. *Ориенталистика*. 2021;4(3):596–619. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-596-619>.

Original article

History studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-596-619>

Problems in studying of Akkadian expression *ubānum ištēt* ‘one finger’

Boris E. Alexandrov

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia,

National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia,

boris_alexandrov@icloud.com, <https://orcid.org/0000-0001-7295-0628>

Abstract. The Akkadian expression *ubānum ištēt* ‘one finger’ is found in the Old Babylonian letters of the 18th century BCE, where it is used as an allegoric description of a close alliance between rulers. In the Assyriological literature, there are two possible explanations of the origin of this expression. According to the first one, the allegory of ‘one finger’ was based on a symbolic gesture performed by the kings while concluding a treaty. This gesture consisted of joining or locking thumbs or index fingers. The second explanation suggested that the expression ‘one finger’ referred to a phenomenon of syndactyly, i.e. an inborn defect of fusing of two or more fingers. The imagination of ancient Mesopotamians could turn such fused fingers into the symbol of alliance. W. L. Moran, whom these explanations belong to, considered the first one to be the clearest. Other scholars also accepted this explanation. Thus, in 2019 D. Charpin compared the Akkadian expression with a scene of concluding alliance between two Asian rulers of the 1st century AD, as described in the “Annals” of Tacitus. According to the Roman historian, the ceremony included binding the right thumbs of the two rulers. However, no direct proofs from written or iconographic sources from the 2nd millennium BCE were found, which support any of these explanations. The present article suggests considering as an iconographic proof of the first explanation the Ugarit stele, RS 7.116. This stele dates back to the 14th century BCE and likely preserves an iconographic source for concluding an alliance. The two rulers are standing in front of each other with a high table placed between them. On this table are sitting two tablets representing a treaty between the two parties. The rulers lean the elbows of one of their hands against the tablets and join (or are about to join) the fingers of those hands at the height of their heads. If this is so, and the Old Babylonian and Ugarit sources refer to the same gesture, the stele from Ugarit provides a sufficient ground for speculations about continuity of symbolic and legal practices in Syria and Mesopotamia in the 2nd millennium BCE.



Keywords: Ancient Near East; diplomacy; symbolic gestures; Akkadian language; idiomatic expressions

Acknowledgements: The article was written with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research (project no. 20-09-00386 A “Rank and status in the social and legal systems of ancient societies”).

For citation: Alexandrov B. E. Problems in studying of Akkadian expression *ubānum ištēt* ‘one finger’. *Orientalistica*. 2021;4(3):596–619. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-596-619>.

Источники и исторический контекст исследования

В аккадских текстах старовавилонского периода при описании тесного союза между правителями иногда используется идиоматическое выражение *ubānum ištēt* ‘один палец’¹:

(1) (...) *iš-tu a-na-ku, [ù zi-im-ri-]i-i[m] a-na ú-bá⁰-ni-im iš-te-et ni-tu-ru, [ša-ab] ṛa*-tam^{1*}-ri-im ša-hi-iṭ* (ARM II 21: 11–13)

«С тех пор, как я (царь Вавилона Хаммурапи. – Б. А.) и Зимри-Лим (вновь) стали одним пальцем, войско Атамрума совершает набеги»².

(2) *šum-ma an-ni-tam a-tam-rum i-ip-pé-eš, ni-iš dingir-lim a-na-ku ù šu-ú ša li-ib-bi-im ga-am-ri-im, i ni-iz-ku-ur a-na ú-ba-nim iš-te₉-et, ni-ta-ar* (...) (ARM XXVI/2 392: 27–30)

«Если Атамрум сделает это, то пусть мы, я и он, поклянемся без задней мысли клятвой бога и станем одним пальцем».

(3) *a-na mi-nim ú-ba-na-am iš₇-te₉-et a-na ši-ni-šu ta-ṛba¹-ta-aq* (ARM XXVI/2 438: 22’)

«Почему ты разделяешь надвое единый палец?»

(4) (...) *iš-tu pa-na a-na wa-ar-ka a-lum ma-ri^{ki} ù ká-dingir-ra^{ki}, é-tum iš-te-en ù ú-ba-nu-um iš-te-et ša a-na na-áš-tu-qí-im, la i-r[e-e]d-du-ú* (...) (ARM XXVI/2 449: 14–16)

«Город Мари и Вавилон испокон века один дом и один палец, который не может быть разделен».

¹ Цитаты приведены в соответствии со списком аттестаций выражения (см.: [1, p. 259]), дополненным за счет текстов, изданных после 1993 г. Сначала приведены цитаты из текстов из Мари, потом из Шубат-Энлиля. Тексты из Мари даются в алфавитном порядке, по сериям и музейным номерам. См. об исследуемом выражении словарные статьи: [2, p. 6, 3, S. 1333]. Об этимологии аккадского слова *ubānum* ‘палец’ см.: [4, p. 33]. Стоит отметить, что в старовавилонском корпусе также встречается выражение *ahum ištēn u tillatum ištēat* ‘одна рука и одна помощь’, употребленное в контексте обсуждения клятвы, см. письмо RIHANS 131 3: 43–44. К сожалению, соответствующее место на табличке повреждено.

² См. полный перевод текста и комментарий к нему: [5, p. 542–546]. Ср. также перевод и комментарий: [6, p. 46].



(5) *dumu si-ma¹-le-em ù dumu nu-ma-ha-a, a-na ú-ba-nim iš-te-et, ša a-na ša-ta-qí-im la i-re-ed-du-ú, be-el-ni li-te-er* (FM II 117: 12–15)

«Пусть наш господин сделает бинсимъалитов и нумхейцев одним пальцем, который не разделить!»

(6) *é ma-ri^{ki} ù é aš-na-ak-ki-im^{ki}, ú-ba-nu-um iš-te₉-en¹ (...)* (FM VI 6: 10–11)

«Дом Мари и дом Ашнаккума – один палец».

(7) *ha-na-meš ù ma-at i-d[a-ma-ra-aš^{ki}], iš-tu pa-[na] ù wa-ar-ka, ú-ba-nu-um iš-te-et ú li-ib-bu-u[m i]š-[te-e]n, i-na-an-na am-mi-nim at-ta, ú-ba-na-am iš-te-et, a-na še-na ta-pa-ar-ra-ás* (A.2326: 8–13)³

«Ханей и страна Идамарац испокон века один палец и одно сердце. Почему ты сейчас разрезаешь единый палец надвое?»

(8) *ù um-ma šu-ma dumu ia-ku-un-ha-m[u] ù a-na-[ku], ù ia-ku-un-ha-mu ù a-ia-lum, ú-ba-nu-um [i]š-ti-a-at (...)* *iš-[tu šar-ru-ut⁴utu-ší]-^diškur, mi-i[m-ma ú-ba-nu-um ú-ul iš-t]i-a-at* (A.4026: 10–12, 28–29)⁴

«И он (сказал) так: “Я сын Якун-Хамму, а Якун-Хамму и Айялум – это один палец” (...) со времен [царствования Шамши-]Адада ник[оим образом не являются од]ним [пальцем]».

(9) *iš-tu pa-na-a-ma é ká-dingir-ra^{ki}, [ù é] an-nu-ú-um ú-ba-nu-[u]m iš-te-e-e[t], [hi-ṭi-t]um bi-ri-it é ká-dingir-ra^{ki}, [ù é] an-ni-i-im ú-ul i-ba-aš-ši* (M.7412: 8–11)⁵

«Дом Вавилона и этот дом с давних пор один палец, между домом Вавилона и этим домом нет никакой размолвки».

(10) *a-na ša ma-te du-ri-im nu-um-hu-um^{Гki1}, ù ma-at a-pí-im ú-ba-nu-um iš-te-et* (PIHANS 117 37: 6–7)

«Нумхум и страна Апум навеки один палец».

Все процитированные отрывки за исключением последнего происходят из документов, найденных в одном архиве – архиве царя города Мари (совр. Телль-Харири) Зимри-Лима (1775–1762 гг. до н. э.). Эпистолярные архивы Мари содержат, прежде всего, входящую корреспонденцию: письма, которые получал царь Мари от своих провинциальных чиновников, дипломатов, военачальников, вассальных правителей и равных себе царей из разных уголков Ближнего Востока. Такое происхождение эпистолярных источников из Мари означает, что они отражают лексику, которую использовали как в самом городе, так и в других частях царства Мари, а также в сопредельных странах. Это позволяет говорить, что исследуемое в данной статье выражение *ubānum ištēt* является не какой-то локальной особенностью диалекта Мари, а, вероятно, относится к пласту

³ См. издание текста: [7, р. 175], перевод и комментарий: [5, р. 633].

⁴ См. издание текста: [8, р. 49–50, note 51], перевод и комментарий: [6, р. 189–190].

⁵ См.: [9, р. 109–110, note 78; 10, р. 111, note 289].



общеаккадской лексики старовавилонского периода. В этом дополнительно убеждает пример (1): в нем оборот *ubānum ištēt* вложен в уста вавилонского царя Хаммурапи. А пример (10) свидетельствует, что выражение употреблялось в Верхней Месопотамии и через десять-пятнадцать лет после завершения архивов Мари.

Кратко остановимся на историческом контексте писем, в которых употреблено выражение *ubānum ištēt*. Письмо (1) датируется концом 10-го года правления Зимри-Лима (= 1765 г. до н. э.) [2, р. 545]. К этому моменту между Вавилоном и Мари был заключен союз, направленный против Элама, вторгшегося на территорию Месопотамии. Возникшие в результате этого договора дружественные отношения сторон и описываются выражением *ubānum ištēt*. Вместе с тем, как следует из дальнейшего текста письма, определенное недоверие между Хаммурапи и Зимри-Лимом еще оставалось: так, вавилонский царь опасался, что войска, собранные Зимри-Лимом и его союзниками против ставленника эламитов в Эшнунне Атамрума, могут угрожать его интересам [10, р. 221, note 473].

Документ (2) относится к 12-му году Зимри-Лима (= 1763 г. до н. э.). В нем описываются переговоры посланника царя Мари Хабду-Малика с правителем верхнемесопотамской страны Курда Хаммурапи. Цель этих переговоров заключалась в том, чтобы убедить Хаммурапи заключить мир со своим соседом, царем Андарига Атамрумом. Хаммурапи излагает свои условия такого договора и говорит, что после их принятия Атамрумом они оба станут «одним пальцем».

Текст (3) также связан с фигурой Атамрума. Он датируется несколькими месяцами позднее, чем (2) [10, р. 248–249]. Письмо представляет собой отчет мариотского представителя Ясим-Эля в столице Атамрума, куда тот возвратился из Вавилона, сопровождаемый вавилонскими войсками. События происходят в момент охлаждения отношений между Мари и Вавилоном. Атамрум, в прошлом лояльно относившийся к Мари, теперь вынужден предпринимать недружественные шаги. Так, возвращаясь из Вавилона в Андариг, Атамрум не заехал к Зимри-Лиму в Мари, что было расценено как оскорбление. А в самом Андариге Атамрум не допускал Ясим-Эля на совместные трапезы и приемы, куда приглашались представители других государств. Это и вызвало у последнего восклицание: «Почему ты разделяешь надвое единый палец?». Иными словами, Ясим-Эля недоумевал и возмущался тем, что Атамрум ведет себя не по-союзнически.

Текст (4) сохранил, пожалуй, самый яркий пример употребления оборота *ubānum ištēt*. Письмо представляет собой отчет мариотских дипломатов Ишхи-Дагана и Янциб-Адду о переговорах с царем Вавилона Хаммурапи в 5-й год правления Зимри-Лима (= 1770 г. до н. э.). В центре переговоров была проблема города Хит, важного религиозного и экономического центра на Среднем Евфрате, обладание которым оспаривали



обе стороны. В ходе переговоров вавилонский царь активно апеллировал к историческому прошлому и ссылался на давний прочный союз с Мари: именно в этом контексте в речи Хаммурапи появляется выражение *ubānum ištēt*⁶. Однако сторонам не удалось достичь соглашения, и мир был заключен лишь спустя пять лет, в тот момент, к которому относится письмо (1) [10, p. 202].

К началу правления Зимри-Лима, а именно к концу его 1-го – 2-му году (= 1774–1773 гг. до н. э.), относятся события, описанные в документе (5). В этот период царь Мари стремился усилить свое влияние на востоке Верхней Месопотамии, в частности – в области Нумха / Нумхум, к юго-востоку от гор Джебель-Синджар. Одной из его целей было добиться союза между нумхейцами и зависимыми от него кочевыми бинсимъалитами. Такой союз позволил бы бинсимъалитам свободно проводить свой стада через территорию Нумхи [11, p. 213–215; 10, p. 189–190]⁷.

Письмо (6) также датируется началом правления Зимри-Лима (1-й год правления = 1774 г. до н. э.). После покорения города Кахат в центре треугольника Хабура другие царства этого региона спешили признать над собой власть Зимри-Лима. Одним из них было царство Ашнаккум во главе с Якби-Адду. Якби-Адду обратился к Зимри-Лиму с дружественным письмом, в котором утверждал, что тесный союз между Мари и Ашнаккумом восходит ко времени предков Зимри-Лима.

Текст (7) также связан с Ашнаккумом, однако датируется более поздним временем, 10-м годом правления Зимри-Лима (= 1765 г. до н. э.), когда Верхняя Месопотамия переживала эламское вторжение. Правитель Ашнаккума того времени, Ишме-Адду, являлся вассалом сразу двух царей – эламского суккальмаха и правителя Андарига Атамрума, союзного эламита. В своем письме к правителю царства Ашлакка Ибаль-Адду⁸ Ишме-Адду обвинял своего адресата в том, что тот препятствует заключению союза между Ашнаккумом и кочевым населением региона⁹. Эти действия Ибаль-Адду образно описаны как «разрезание надвое одного пальца».

Точная датировка текста (8) затруднительна, упоминание царствования Шамши-Адада указывает на то, что письмо было написано позднее, в правление царя Зимри-Лима. В тексте говорится о тесном союзе двух правителей или вождей. Один из них, Айялум, известен как царь Абаттума [8, с. 50]¹⁰, второй, Якун-Хамму, вероятно, был предводителем

⁶ Д. Шарпен отмечает, что подобные исторические экскурсы нужно воспринимать с осторожностью. Так, слова Хаммурапи противоречат информации текста (8) [9, p. 109–110].

⁷ Зимри-Лим сам принадлежал к племени бинсимъалитов (*mārū simʾal*).

⁸ Отдельный вопрос, как это письмо попало в архивы Мари. См. об этом: [7, p. 166].

⁹ Царство Ишме-Адду – Ашнаккум – фигурирует в этом пассаже под обозначением Идамарац. О ханеях см.: [12, S. 79–142].

¹⁰ О городе Абаттум см.: [13, p. 1–2].



кочевого населения [8, с. 50]. Возможно, оборот *ubānum ištēt* был употреблен в письме еще раз, однако соответствующее место на табличке сильно повреждено.

Историческим контекстом письма (9) выступает ситуация, возникшая после смерти царя державы Верхней Месопотамии Шамши-Адада (1776 г. до н. э.). В этот момент старший сын и преемник Шамши-Адада Ишме-Даган стремился возобновить союзы своего отца, в том числе союз с Вавилоном. В Вавилон была отправлена миссия во главе с высокопоставленным сановником Хулалумом, и на фоне этих событий Ишме-Даган писал своему брату Ясмах-Адду о давности тесных союзных связей между их династией и династией Вавилона [10, р. 141].

Наконец, текст (10) происходит из архивов Шубат-Энлила (совр. Телль-Лейлан), столицы верхнемесопотамской страны Апум середины – второй половины XVIII в. до н. э. Это письмо адресовано правителем Курды Аштамар-Ададом царю Апума Тилль-Абну (ок. 1747–1746 гг. до н. э.) [14, р. 10–11]. Царь Курды, страны, которая относилась к области Нумха / Нумхум, приглашает своего адресата, недавно вступившего на престол, к возобновлению союза, которого придерживался его предшественник. На основе приведенных данных можно выстроить предположительную хронологическую последовательность разобранных документов: (9), (6), (5), (4), (7), (1), (2), (3), (10)¹¹.

Варианты и особенности употребления

В плане морфосинтаксиса и орфографии варьированию в обороте *ubānum ištēt* подлежит в первую очередь числительное «один». В подавляющем числе случаев оно представлено формой абсолютного состояния ж. р.: *ištēt* (10x) и *ištīat* (2x). Лишь однажды употреблена форма м. р. *ištēn*. Форма *ištēt* может писаться с помощью *scriptio plena* (1x), но преобладают краткие записи без дополнительного знака для гласного (9x). Можно также отметить, что в двух кратких записях *ištēt* и в записи формы м. р. *ištēn* для выражения фонетического значения /te/ используется знак *te*₉ (= TI).

Синтаксически выражение *ubānum ištēt* чаще всего выступает именным сказуемым (6x). Трижды оно засвидетельствовано в функции косвенного дополнения при глаголе *tārum* 'превращаться, становиться'. Еще два раза оказывается прямым дополнением при глаголах *batāqum* 'отделять' и *parāsum* 'отрезать'. В одном случае оборот располагается в поврежденном месте таблички, и его реконструкция, а значит, и синтаксическая структура остаются под вопросом.

¹¹ Письмо (8), как было указано выше, не поддается точной датировке: теоретически оно могло бы располагаться в приведенной последовательности в любой позиции между (9) и (10).



В семантическом плане выражение передает идею тесного, неразрывного союза. Аллегория касается только двух участников. Она может применяться по отношению к двум правителям (1, 2, 8), двум династиям («домам») (6, 9), двум городам, странам или народам (4, 5, 7, 10). Два таких участника могут уже пребывать в состоянии тесного союза, тогда оборот чаще выступает в роли именного сказуемого, а для того, чтобы подчеркнуть давность и нерушимость такого союза, в предложение могут быть введены наречные выражения типа «испокон века», «навек». Вступление в союзные отношения описывается с помощью фразы «обратиться в один палец, стать одним пальцем», *ana ubānim ištēt târum*. Когда нужно было сказать, что кто-то нарушает единство союзников или один из союзников ведет себя недружественно по отношению к другому, то использовались фразы, в которых словосочетание *ubānum ištēt* выступало прямым объектом таких глаголов, как «разделять», «разрезать», «расщеплять». В качестве близких, синонимичных выражений, употребляемых вместе с оборотом *ubānum ištēt*, в текстах встречаются словосочетания «один дом» и «одно сердце».

История изучения

Уместно задаться вопросом о происхождении оборота *ubānum ištēt*. Как получилось, что он стал передавать идею тесного политического союза? Этому вопросу в специальной литературе посвящена по сути лишь одна заметка У. Морана [15]. В ней автор высказывает два предположения. Согласно первому, аллегория отсылала к символическому жесту, который совершали правители, заключая договор¹². Жест состоял в соединении или сцеплении больших или указательных пальцев. При этом обе стороны могли произносить торжественные клятвы, как сообщает текст (2) [15, р. 74]. Вторая гипотеза состоит в том, что выражение отсылало к явлению синдактилии, врожденному сращиванию пальцев руки. Такого рода сращения могли выступать ярким образом двух сторон, объединенных в союз, который невозможно разделить [15, р. 75]. Моран считал первое объяснение более естественным и логичным.

В этом его поддерживал Ж.-М. Дюран, также кратко прокомментировавший выражение *ubānum ištēt*. Дюран полагает, что оно отсылало к жесту, который до сих пор используется на Ближнем Востоке: «Еще и сейчас сближение двух указательных пальцев, правого и левого, символизирует в Сирии братство или дружбу, когда говорят о ком-то» [6, р. 39, note 4].

Интересную параллель из области древней истории привел Д. Шарпен [18, р. 75]. Он ссылается на пояснение, которое дает в своих «Анналах»

¹² В целом о символических жестах и их отражении в языке народов древнего Ближнего Востока см.: [16; 17].



Тацит по поводу заключения договора между царем Армении Митридатом и его племянником, иберийским царевичем Радамистом в 51 г. н. э.:

«У восточных царей в обычае всякий раз, как они вступают в союз, выставляют перед собой правые руки и, приложив друг к другу большие пальцы, туго перетягивать их узлом; а когда пальцы нальются кровью, она выпускается из них посредством легких надрезов, и цари друг у друга ее высасывают» (Тас. Ann. XII.47) (*пер. А. С. Бобовича*).

Шарпен считает описанный здесь обряд прямым продолжением древневосточной практики II тыс. до н. э. Эта параллель тем более интересна, что может быть увязана с другим символическим действием, которое, согласно старовавилонским источникам, совершали цари во время заключения договора, а именно с помазанием кровью (см. ниже) [18, p. 75].

Вместе с тем проблема «жестового» объяснения оборота *ubānum ištēt* заключается в отсутствии каких-либо подтверждений со стороны письменных или иконографических источников II тыс. до н. э. Пока не было приведено ни одного текста или изображения, которые бы прямо указывали на использование соответствующего жеста в ходе церемонии заключения союзного договора в старовавилонскую эпоху.

Эти церемонии между тем достаточно неплохо освещены в текстах. С процедурной точки зрения в старовавилонской Месопотамии выделялось два типа соглашений: соглашения, заключающиеся при личной встрече правителей, и соглашения, заключающиеся на расстоянии¹³. В рамках первого типа участники собирались в заранее условленном месте, возможно, в присутствии свидетелей из числа представителей других государств. Далее шло обсуждение и провозглашение условий договора. После чего совершался ритуал заклания осла (*hayaram qatālum*), при котором животное уподоблялось будущему нарушителю договора [18, p. 53]. Также, как свидетельствуют староассирийские данные, мог совершаться и другой символический акт: участники церемонии выплескивали из сосуда жидкость, символизировавшую кровь нарушителя договора [18, p. 53]¹⁴. Момент произнесения клятвы до, во время или после заклания осла, а также последовательность, в которой ее приносили участники, установить сложнее [18, p. 58]. Д. Шарпен допускает, что после этих ритуально-символических актов цари обнимались [18, p. 58–59, il. 2–2]. Затем они испивали из одной чаши, обменивались подарками, после чего разъезжались¹⁵. Данная реконструкция основана, по сути, на одном тексте, ARM XXVI/2 404. Этот текст очень подробно описывает

¹³ На русском языке см.: [19, с. 187–192].

¹⁴ Ср. похожую практику при принесении клятвы у хеттов и древних греков [20, p. 220].

¹⁵ Обряд, при котором приносящие взаимную клятву пили из одной чаши, засвидетельствован в хеттских источниках [21, p. 94; 20, p. 189, 221–220, 260].



процедуру заключения договора. Вместе с тем он ставит и важную историко-этнографическую проблему: отражает ли документ обычную процедуру или же, наоборот, некий исключительный случай, необычность которого побудила автора составить столь подробный отчет [18, р. 60]. В первом случае нельзя исключать, что процедура могла включать какие-то другие ритуальные жесты, в том числе действия, которые могли стать основой для выражения *ubānum ištēt*.

Соглашения, заключающиеся на расстоянии, подразумевали достаточно длительную подготовительную стадию. Сначала шло обсуждение условий договора через послов. Послы царя везли к его контрагенту на согласование так называемую «малую табличку» (*tuppum šeħrum*), в которой содержались базовые пункты будущего соглашения. В случае согласия контрагент должен был совершить жест «касания горла» в присутствии послов, доставивших «малую табличку»¹⁶. Далее следовал обмен «большими табличками» (*tuppum rabûm*) с окончательным, подробным вариантом договора, включая проклятия, призываемые на его нарушителя. Стороны также обменивались «богами» (очевидно, статуями или символами богов-покровителей) и «великим оружием» (вероятно, церемониальным оружием, наделенным сакральной силой и олицетворявшим неминуемую кару нарушителю договора): эти предметы были частью церемонии заключения договора. Каждая сторона клялась перед богами своего партнера в присутствии его послов. Послы следили за тем, чтобы текст клятвы был произнесен в точном соответствии с «большой табличкой» [18, р. 100–101].

Принесение клятвы происходило либо в храме, либо во дворце. Накануне послы омывали руки царю, к которому они прибыли с миссией от своего господина. Во время принесения клятвы царь совершал жест «поднятия руки» (*nīš qātim*) и «касания горла» (*lipit napištīm*) [22, р. 301–302; 18, р. 68–70]. Последнее действие, видимо, символизировало то, что царь гарантирует выполнение договора собственной жизнью: горло, где проходили дыхательные пути, считалось у месопотамцев средоточием жизни [18, р. 72]. Еще одним жестом было помазание кровью партнера, для чего эту кровь специальным образом, вероятно, смешав с маслом во избежание свертывания, доставляли в распоряжение другой стороны. Шарпен допускает, что касание горла и помазание кровью были одним ритуальным действием: произносивший клятву царь касался своего горла рукой, предварительно обмакнув ее в кровь партнера [18, р. 76]. Символизм такого жеста должен был быть другим по сравнению с тем,

¹⁶ Иногда эта стадия могла опускаться. Очевидно, в таком случае все предварительные договоренности достигались в ходе обмена письмами и устных переговоров послов. В результате имела место лишь одна процедура «касания горла» и принесения клятвы. Такая ситуация, возможно, объясняет, почему до нас дошло мало «малых табличек», всего три [18, р. 99–100].



что было сказано выше: речь шла не о клятве жизнью, а об установлении кровных связей с противоположной стороной [18, р. 76]. Также могло иметь место связывание края или бахромы одежды двух царей (*sissiktam rakāsum* или *kašārum*) [1, р. 258], однако нет уверенности в том, что данное выражение отсылает к реальному символическому жесту. Не исключено, что оно употреблялось только в переносном смысле [18, р. 95]. Можно отметить, что первый тип соглашений был основан на ритуальных действиях и произнесении торжественных формул. Второй тип соглашений подразумевал в старовавилонскую эпоху, помимо этих элементов, еще и важную роль письменных текстов.

Подытоживая проведенный обзор старовавилонской процедуры заключения договоров, следует сказать, что на настоящий момент знания об этой процедуре еще не полны, она могла включать элементы, о которых доступные нам источники либо умалчивают, либо говорят слишком кратко.

Поиски параллелей в эпоху поздней бронзы

Восполнить имеющиеся в этих знаниях лакуны могут только новые источники. Вышедшие недавно издания эпистолярных текстов из Мари, к сожалению, не добавляют новой информации [23; 24]. В этих условиях допустимо обратиться к более позднему материалу в рамках II тыс. до н. э. Безусловно, эпоха поздней бронзы (XV – начало XII в. до н. э.) по сравнению с предыдущим периодом среднебронзового века была ознаменована рядом важных новаций в сфере межгосударственных отношений, дипломатии и связанных с ними ритуально-символических практик¹⁷. Вместе с тем говорить о резком культурном разрыве между двумя эпохами неправомерно.

В связи с оборотом *ubānum ištēt* 'один палец' заслуживает внимания стела RS 7.116 из сирийского города Угарит, датируемая XIV в. до н. э. Эта стела была найдена в ходе седьмого сезона раскопок на городище Рас-Шамра в 1935 г. Местом обнаружения памятника стало здание в северной части квадрата С в верхнем городе, к юго-западу от храма Баала: стела залегала на глубине 2 м 70 см в углу дома. Она сделана из известняка и имеет небольшие размеры (ок. 13 x 22 см). На стеле изображены две фигуры, стоящие друг напротив друга. Между фигурами размещен высокий столик или подставка, опора которого разделяется книзу на две ножки, скрепленные перемычкой. На столике лежат два прямоугольных предмета, интерпретируемые как таблички. Над головами каждого из двух участников изображен цветок лотоса¹⁸. Участники сцены соверша-

¹⁷ См. об этом, в частности: [25, р. 115; 18, р. 135–137].

¹⁸ Цветок лотоса в угаритском искусстве может указывать на связь с культом предков или погребальный характер памятника, в связи с чем Р. Дюссо предположил, что на стеле изображена сцена жертвоприношений в честь умершего предка [26, р. 119].



ют одной рукой симметричный жест: локти оперты на прямоугольные предметы на столике, кисти подняты на уровень подбородка, указательные пальцы соединены или вот-вот соединятся. Вторую руку каждый участник держит на уровне пояса. В целом обе фигуры выглядят похоже, имеют почти одинаковый рост, позу и одеяние. Ничто не указывает на то, что одна из них представляет божество. Все комментаторы согласны, что перед нами люди, вероятно, правители. Главным отличием двух персонажей выступает головной убор: на фигуре справа головной убор в форме усеченного конуса, напоминающий современную феску. Сложнее понять, что на голове у фигуры слева: Кл. Шеффер полагал даже, что этот участник изображен с непокрытой головой [26, р. 116], в связи с чем приписывал ему более низкий статус. М. Йон считает, что либо головной убор присутствует, и это своего рода колпак (*bonnet*), либо голова фигуры покрыта тканью [27, р. 304].

Как бы то ни было, оба исследователя сходились в том, что скорее всего на стеле изображена светская, а не религиозная сцена. Симметричность композиции, торжественный жест, который совершают оба участника, наводили на мысль, что древний скульптор запечатлел момент принесения клятвы о союзе или договоре. По мнению М. Йон, участник, изображенный слева, – это угаритский царь-жрец, а фигура справа изображает некоего чужеземного правителя. Условия заключаемого ими договора должны были быть записаны на табличках, лежащих на столике. Очевидно, предполагалось, что после обряда принесения клятвы стороны обменяются ими [26, р. 116]. Такую интерпретацию памятника разделяют и авторы недавних работ: для них угаритская стела тоже является изображением сцены договора [28, р. 401; 29, р. 131]. Эти исследователи добавляют важную деталь: предметы, лежащие на столике, вероятно, представляют собой не глиняные таблички, а деревянные складни с восковым покрытием, также служившие на древнем Ближнем Востоке для записи текстов.

Безусловно, особого внимания заслуживает жест, который совершают участники сцены. На фотографии в первоначальной публикации Кл. Шеффера отчетливо видно, что обе фигуры соприкасаются пальцами (см. рис.) [26, pl. XIV].



Рис. Угаритская стела RS 7.116

[26, pl. XIV]

Fig. Ugarit stele RS 7.116 [26, pl. XIV]



То же можно сказать о фотографиях, помещенных в некоторых других изданиях [30, S. 135, Abb. 432; 31, p. 92, pl. VI; 32, p. 199, fig. 608; 29, p. 131, fig. 3]. Вместе с тем, судя по фотографии в переиздании стелы М. Йон, пальцы не соприкасаются, а лишь сближаются. Это отражено на прорисовке автора [27, p. 335]. К. Шеффер и М. Йон пишут о симметричном жесте, но не описывают его в деталях. Между тем Н. Постгейт, а также М. Каммарозано с соавторами четко заявляют, что две фигуры касаются друг друга руками¹⁹. Как бы то ни было, изображенный на прорисовке М. Йон жест вряд ли можно понять как простое торжественное поднятие рук, пальцы двух участников сцены явно устремлены друг к другу и вот-вот должны соединиться. Резонно предположить, что это и есть тот самый жест, возможно, один из его вариантов, который, по мнению У. Морана, лег в основу аккадского выражения *ubānum ištēt*.

Если стела действительно изображает сцену принесения клятвы по случаю заключения союза, то она несет важную информацию об изменениях в дипломатической практике, происшедших со времен старовавилонского периода. Как отмечалось выше, в старовавилонскую эпоху договоры, заключающиеся при личной встрече, не подразумевали письменной фиксации условий соглашения: главным было их торжественное произнесение, подкрепленное клятвой и символическими действиями. Потребность в письменном оформлении возникала при заключении договора на расстоянии, но опять же, юридическую силу имел не сам документ, а торжественная клятва, которую правитель приносил в присутствии послов и богов своего партнера. Угаритская стела, очевидно, свидетельствует, что ситуация в период поздней бронзы изменилась: письменный текст приобрел тогда новое значение и стал играть непосредственную роль в церемонии заключения договора при личной встрече правителей. Как указывалось выше, существует точка зрения, что договор записывался в двух экземплярах и после принесения клятвы стороны обменивались ими.

Безусловно, заслуживает внимания вопрос, есть ли в письменных источниках эпохи поздней бронзы сведения о заключении договоров при личной встрече. Однозначно можно утверждать, что личные встречи царей происходили и что цари путешествовали ради таких встреч на достаточно дальние расстояния²⁰.

¹⁹ О соприкосновении кончиками пальцев пишет Ю. Бёркер-Клен [33, S. 242].

²⁰ См. обсуждение этого вопроса, например: [34, p. 78–82]. Т. Брайс насчитывает в позднебронзовом корпусе всего два примера встреч на высшем уровне, причем обе эти встречи не состоялись. Исследователь полагает, что визит в чужую столицу, ко двору другого великого царя, ронял престиж правителя крупной державы, поэтому подобные визиты могли обсуждать, но в реальности никто не стремился их осуществить. В то же время встречи на пограничной территории, в вассальных землях одного из царей, вряд ли были сопряжены с теми же проблемами. Именно о таких встречах, видимо, и сообщают в основном источники, которые обсуждаются ниже в статье.



Так, известно, что готовилась, но не состоялась личная встреча между Хаттусили III и Рамсесом II [35, S. 92–93]. Возможно, с предложением встретиться к своему хеттскому современнику обращался ассирийский царь Ададнерари I (текст КВо 1.14, см.: [36, p. 184–194])²¹. В пределы Хеттской державы, на территорию царства Каркемиш, совершали поездку ассирийский правитель Салманасар I вместе с сыном, будущим царем Тукульти-Нинуртой I [38]²². На оплакивание умершего Тукульти-Нинурты I в Ашшур прибыла представительная делегация правителей из Хеттской державы [39; 40]. В ходе траурных мероприятий, безусловно, должны были состояться переговоры с новым ассирийским царем.

Практически не вызывает сомнения то, что хеттские цари заключали договоры со своими вассалами во время личных встреч²³. Однако ситуация с союзами, заключенными при личной встрече великих царей, к каковым в XIII в. до н. э. относились лишь правители Вавилонии, Ассирии, Египта, Хатти и, вероятно, Ахейской Греции, сложнее.

Решающие сведения об этом, по моему мнению, дает письмо КВо 18.28+, которое является частью хетто-ассирийской межгосударственной переписки, то есть переписки между двумя великими державами позднебронзового века [43; 44]. Автор этого документа, вероятно, хеттский царь Тудхалия IV, обращаясь к адресату, предположительно отождествляемому как Салманасар I, цитирует его слова: «Встань перед той первой табличкой, которую мы составили в Кум(м)аху». Ассирийский царь требовал, чтобы хеттский партнер сверился с текстом договора, который они оба заключили в городе Кумаху при личной встрече. Этот пассаж не только убеждает, что практика заключения договоров в ходе прямых переговоров сторон имела место в XIII в. до н. э., но и что на подобных встречах договор составлялся в двух экземплярах, которыми стороны, возможно, обменивались.

К сожалению, мы не располагаем сведениями о том, как в точности проходила сама процедура заключения договора и какие символические действия совершались в ее ходе. То же письмо КВо 18.28+ свидетельствует, что стороны приносили взаимную клятву. Вместе с тем о символических жестах, которые сопровождали клятву, в документе не сообщается.

²¹ В этом письме (KUB 23.102), которое было реакцией на ассирийские предложения, хеттский царь писал: «Зачем ты пишешь мне о хождении на гору Аммана и о братстве?». Поездка на гору Аманус в хеттских владениях могла предполагать личную встречу царей и заключение договора о братстве. Именно в таком ключе рассматривает данный пассаж А. Харрак (см.: [37, p. 113]).

²² Предположу, что во время этой поездки, датируемой 28-м годом правления Салманасара (1246/1236 г. до н. э.), могла состояться его личная встреча с хеттским царем Тудхалией IV, в ходе которой был подписан мирный договор.

²³ Так, например, в Хаттусе были, вероятно, заключены договоры с Апарру из страны Каласма и с Хукканой из страны Хайяса (см.: [41, p. 170; 42, p. 23, 28]).



Однако, думаю, что процедура вряд ли радикально отличалась от старовавилонской, за исключением роли письменных текстов, которые приобрели самостоятельное значение. Издавна совершаемые при принесении клятвы жесты могли быть частью этой процедуры. Касание или сцепление пальцев с большим основанием можно отнести к их числу.

Закономерно возникает вопрос, не запечатлен ли этот символический жест в ближневосточных письменных источниках, датируемых эпохой поздней бронзы или, по крайней мере, временем после XVIII в. до н. э. Разумеется, речь не идет о прямых упоминаниях и тем более достаточно подробных описаниях в духе отрывка из Тацита: если бы таковые действительно существовали, то они бы уже давно были отмечены в историографии. Однако, возможно, аллюзии, не прямые отсылки к жесту соединения пальцев сохранились в ином церемониальном контексте, нежели заключение договора. Поскольку проанализированный памятник, стела RS 7.116, происходит из Угарита, то логично вести поиск в угаритском корпусе, а также в письменных памятниках, которые близки к нему географически и хронологически, т. е. в текстах из сирийских и анатолийских архивов.

Беглый обзор угаритской литературы, а также других сирийских текстов середины – второй половины II тыс. до н. э., в частности из Алалаха и Эмара, не позволяет выявить отсылку к символическому жесту сцепления или соприкосновения пальцев²⁴. Вместе с тем хеттский корпус сохранил один пример, который может с определенными оговорками представлять интерес для обсуждаемой темы: в описании древнехеттского праздничного обряда присутствует фраза «старые люди (LÚ.MEŠ ŠU.GI) [...] соединяют свои пальцы ([k]alulupuš-šmuš hurtaliyanzi)»²⁵ [62, S. 120]. К сожалению, контекст слишком поврежден для того, чтобы делать на основании этого примера сколько-нибудь уверенные выводы.

Выводы и заключения

Выше максимально полно проанализированы известные на сегодняшний день сведения, позволяющие интерпретировать старовавилонский

²⁴ См. переводы основных угаритских памятников с основной библиографией: [45, р. 239–366 и 46, р. 87–115, 254–258]. Тексты из Алалаха см.: [47–51], тексты из Эмара см.: [52–60], оба списка не являются исчерпывающими. О символических жестах в документах из Эмара см.: [61].

²⁵ Увы, контекст и грамматика не позволяют сказать, о каком типе действия, возвратном (каждый участник церемонии соединяет свои пальцы, например, сжимая их в кулак) или взаимном (два участника соприкасаются пальцами друг с другом), идет речь. Даже если имелось в виду взаимное действие, мы не знаем, было ли оно наделено той же или близкой семантикой, что и в случае аналогичного жеста при заключении договора. Помимо этого примера, можно также упомянуть древнехеттский ритуал, посвященный очищению царской четы: в нем описываются действия по обвязыванию пальцев царя и царицы нитью [63, S. 38–39]. О хеттских идиомах, в состав которых входят названия частей тела, см.: [64].



оборот *ubānum ištēt* ‘один палец’. Это выражение обозначало тесный политический союз между правителями или государствами. Согласно наиболее убедительной гипотезе У. Морана, выражение возникло благодаря торжественному жесту, который совершали правители во время церемонии заключения союза между ними. Этот жест состоял в соприкосновении или сцеплении пальцев двух участников церемонии. Предположительно угаритская стела XIV в. до н. э. RS 7.116 сохранила изображение того, как этот жест или одна из разновидностей этого жеста выглядела на самом деле. Если старовавилонские и угаритские данные действительно отсылают к одному и тому же действию, то на этом примере можно говорить о преемственности правовых и дипломатических традиций в Сирии и Месопотамии II тыс. до н. э. Об этом же косвенно может свидетельствовать, как показано в статье, задокументированная в источниках эпохи поздней бронзы практика заключения договоров при личной встрече правителей великих держав.

Список сокращений / Abbreviations

- ВДИ – Вестник древней истории
- АОАТ – Alter Orient und Altes Testament
- ARM – Archives royales de Mari
- ASJ – Acta sumerologica
- AuOr – Aula Orientalis
- BaF – Baghdader Forschungen
- CM – Cuneiform Monographs
- FM – Florilegium marianum
- HANE/M – History of the Ancient Near East / Monographs
- LAPO – Littératures du Proche-Orient ancien
- M.A.R.I. – Mari: Annales de Recherches Interdisciplinaires
- MRS – Mission de Ras Shamra
- N.A.B.U. – Nouvelles assyriologiques brèves et utilitaires
- OBO – Orbis biblicus et orientalis
- OLA – Orientalia lovaniensia analecta
- Or. – Orientalia
- PIHANS – Publications de l’Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul
- RA – Revue d’assyriologie et d’archéologie orientale
- RSOu – Ras Shamra-Ougarit
- SBL WAW – Society of Biblical Literature, Writings from the Ancient World
- SMEA – Studi micenei ed egeo-anatolici
- StBoT – Studien zu den Boğazköy-Texten
- TSO – Texte und Studien zur Orientalistik

Литература

1. Lafont B. Relations internationales, alliances et diplomatie au temps des royaumes amorrites. In: Durand J.-M., Charpin D. (éds) *Mari, Ébla et les Hourrites, dix ans de travaux. Actes du colloque international (Paris, mai 1993)* (Amurru, 2). Paris: Éditions Recherches sur les Civilisations; 2001. P. 213–328.



2. Roth M. (ed.) *The Assyrian Dictionary of the University of Chicago*. Vol. 20: *U and W*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago; 2010. XXXII, 411 p.

3. von Soden W. *Akkadisches Handwörterbuch*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag; 1985. XVIII, 1592 S.

4. Militarev A., Kogan L. *Semitic Etymological Dictionary*. Vol. 1: *Anatomy of Man and Animals* (AOAT, 278/1). Münster: Ugarit-Verlag; 2000. CLIV, 425 p.

5. Durand J.-M. *Documents épistolaires du palais de Mari* (LAPO, 16). Paris: Les Éditions du Cerf; 2002. 654 p.

6. Durand J.-M. Espionnage et guerre froide: la fin de Mari. In: Durand J.-M. (éd.) *Recueil d'études en l'honneur de Michel Fleury* (FM, I). Paris: SEPOA; 1992. P. 39–52.

7. Charpin D. Un souverain éphémère en Ida-Maraş: Išme-Addu d'Āšnakkum. *M.A.R.I.* 1993;7:165–191.

8. Durand J.-M. La cite-état d'Imâr à l'époque des rois des Mari. *M.A.R.I.* 1990;6:39–92.

9. Charpin D. L'évocation du passé dans les lettres de Mari. In: Prosecky J. (ed.) *Intellectual Life of the Ancient Near East. Papers Presented at the 43rd Rencontre assyriologique internationale, Prague, July 1–5, 1996*. Prague: Academy of Sciences of the Czech Republic, Oriental Institute; 1998. P. 91–110.

10. Charpin D., Ziegler N. *Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite. Essai d'histoire politique* (FM, V). Paris: SEPOA; 2003. XI, 302 p.

11. Lafont B. L'admonestation des Anciens de Kurdâ. In: Charpin D., Durand J.-M. (éds) *Recueil d'études à la mémoire de Maurice Birot* (FM, II). Paris: SEPOA; 1994. P. 209–220.

12. Kärger B. *Leben in der amurritischen Welt. Nomaden und Sesshafte im Reich von Mari im 19. Und 18. Jahrhundert vor Christus* (Philippika, 68). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag; 2014. XVI, 400 S.

13. Ziegler N., Langlois A.-I. *Les toponymes paleo-babyloniens de la Haute-Mésopotamie* (Matériaux pour l'étude de la toponymie et de la topographie, I/1: La Haute-Mésopotamie au II^e millénaire av. J.-C.). Antony: SÉPOA; 2016. XXII, 500 p.

14. Eidem J. *The Royal Archives from Tell Leilan. Old Babylonian Letters and Treaties from the Lower Town Palace East* (PIHANS, 117). Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten; 2011. LII, 625 p.

15. Moran W. L. *Ubānum ištēt*. *N.A.B.U.* 1989;4:74–75.

16. Gruber M. I. *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East* (Studia POHL, 12/I–II). Rome: Biblical Institute Press; 1980. XXX, 770 p.

17. Malul M. *Studies in Mesopotamian Legal Symbolism* (AOAT, 221). Kevelaer; Neukirchen-Vluyn: Verlag Butzon & Bercker; Neukirchener Verlag; 1988. XIII, 512 p.

18. Charpin D. *"Tu es de mon sang". Les alliances dans le Proche-Orient ancien*. Paris: Collège de France; Les Belles Lettres; 2019. 338 p.

19. Шарпен Д. *Хаммурапи, царь Вавилона*. М.: РГГУ; 2013. 312 с.

20. Rutherford I. *Hittite Texts and Greek Religion: Contact, Interaction, and Comparison*. Oxford: Oxford University Press; 2020. XV, 385 p.

21. Devecchi E. *Trattati internazionali ittiti*. Brescia: Paideia Editrice; 2015. 317 p.

22. Charpin D. Histoire politique du Proche-Orient amorrite (2002–1595). In: Charpin D., Edzard D.-O., Stol M. *Mesopotamien. Die altbabylonische Zeit* (OBO, 160/4). Fribourg: Academic Press; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; 2004. P. 23–480.



23. Reculeau H. *L'agriculture irriguée au royaume de Mari. Essai d'histoire des techniques*. Vol. 1–2 (FM, XVI). Paris: SEPOA; 2018. X, 535 p., 3 cartes.

24. Durand J.-M. *Les premières années du roi Zimri-Lîm de Mari. Première partie* (ARM, XXXIII). Leuven–Paris – Bristol: Peeters; 2019. 602 p.

25. Altman A. *Tracing the Earliest Recorded Concepts of International Law: The Ancient Near East (2500–330 B.C.E.)* (Legal History Library, 8; Studies in the History of International Law, 4). Leiden–Boston: Martinus Nijhoff Publishers; 2012. XXVI, 254 p.

26. Schaeffer C. F.-A. Les fouilles des Ras-Shamra-Ugarit. Septième campagne (printemps 1935). *Syria*. 1936;17:105–149.

27. Yon M. Stèles de pierre. In: Yon M. (éd.) *Arts et industries de la pierre* (RSOu, VI). Paris: Editions Recherche sur les Civilisations; 1991. P. 273–344.

28. Postgate N. *Bronze Age Bureaucracy. Writing and the Practice of Government in Assyria*. Cambridge –New York: Cambridge University Press; 2013. XI, 484 p.

29. Cammarosano M., Weirauch K., Maruhn F., Jendritzki G., Kohl P. L. They Wrote on Wax. Wax Boards in the Ancient Near East. *Mesopotamia*. 2019;54:121–180.

30. Bossert H. *Altsyrien. Kunst und Handwerk in Cypern, Syrien, Palästina, Transjordanien und Arabien von den Anfängen bis zum völligen Aufgehen in der griechisch-römischen Kultur*. Tübingen: Verlag Ersnt Wasmuth; 1951. XVI, 407 S.

31. Schaeffer Cl. F.-A. *Ugaritica III. Sceaux et cylindres hittites, épée gravée du cartouche de Mineptah, tablettes chyro-minoennes et autres découvertes nouvelles de Ras Shamra* (MRS, 8). Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner; 1956. IX, 289 p.

32. Pritchard J. B. *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*. Princeton: Princeton University Press; 1969. 384 p.

33. Börker-Klähn J. *Alt Vorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs* (BaF, 4). Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern; 1982. 288 S.

34. Bryce T. *Letters of the Great Kings of the Ancient Near East. The Royal Correspondence of the Late Bronze Age*. London–New York–Routledge; 2003. IX, 244 p.

35. Klengel H. *Hattuschili und Ramses – ihr langer Weg zum Frieden*. Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern; 2002. 179 S.

36. Mora C., Giorgieri, M. *Le lettere tra i re ittiti e i re assiri ritrovate a Ḫattuša* (HANE/M, 7). Padua: S.A.R.G.O.N. Editrice e Libreria; 2004. XII, 270 p.

37. Harrak A. *Assyria and Hanigalbat: A Historical Reconstruction of Bilateral Relations from the Middle of the Fourteenth to the End of the Twelfth Centuries B.C.* (TSO, 4). Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms Verlag; 1987. XVIII, 315 p.

38. Shibata D. An Expedition of King Shalmaneser I and Prince Tukulti-Ninurta to Carchemish. In: Y. Heffron, A. Stone, M. Worthington (eds) *At the Dawn of History: Ancient Near Eastern Studies in Honour of J. N. Postgate*. Vol. 1. Winona Lake: Eisenbrauns; 2017. P. 491–506.

39. Wiggermann F. A. M. The Seal of Ilī-padā, Grand Vizier of the Middle Assyrian Empire. In: Taylor P. (ed.) *The Iconography of Cylinder Seals*. London–Turin: Warburg Institute; Nino Aragno editore; 2006. P. 92–99.

40. Александров Б. Е. «Цари из другой страны пришли оплакивать»: Ассирия в начале XII в. до н. э. по данным письма Т 02-32. *Древний Восток и античный мир*. 2018;9:12–34.



41. Devecchi E. Missing Treaties of the Hittites. *KASKAL. Rivista di storia, ambienti e culture del Vicino Oriente Antico*. 2015;12:155–178.

42. Beckman G. *Hittite Diplomatic Texts* (SBL WAW, 7). Atlanta: Scholars Press; 1996. XX, 206 p.

43. Александров Б. Е. Хеттское царство и страны Верхней Месопотамии в правление Тудхалии IV и его сыновей (2-я половина XIII – начало XII в. до н. э.): новые гипотезы и источники. *ВДИ*. 2010;4:112–132.

44. Alexandrov B., Sideltsev A. Hittite *āššweni*. *RA*. 2009;103:59–84.

45. Hallo W.W., Younger K. L., Jr. (eds) *The Context of Scripture*. Vol. 1: *Canonical Compositions from the Biblical World*. Leiden–New York–Köln: Brill; 1997. XXVIII, 599 p.

46. Hallo W.W., Younger K. L., Jr. (eds) *The Context of Scripture*. Vol. 3: *Archival Documents from the Biblical World*. Leiden–New York–Köln: Brill; 2002. CVII, 403 p.

47. Wiseman D. *The Alalah Tablets*. London: The British Institute of Archaeology at Ankara; 1953. IV, 164 p., LVIII pl.

48. von Dassow E. Lists of People from the Alalah IV Administrative Archives. *UF*. 2002;34:835–211.

49. Niedorf C. Zeeb F. Texte aus Alalah. In: Lichtenstein M. (Hrsg.) *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge*. Bd. 1: *Texte zum Rechts- und Wirtschaftsleben*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus; 2004. P. 129–145.

50. Niedorf C. *Die mittelbabylonischen Rechtsurkunden aus Alalah* (Schicht IV). (AOAT, 352). Münster: Ugarit-Verlag; 2008. XIII, 497 S.

51. Durand J.-M. La fondation d'une lignée royale syrienne. La geste d'Idrimi d'Alalah. In: Durand J.-M., Römer T., Langlois M. (éds) *Le jeune héros. Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien* (OBO, 250). Fribourg–Göttingen: Academic Press Fribourg, Vandenhoeck & Ruprecht; 2011. P. 94–150.

52. Arnaud D. *Recherches au pays d'Aštata. Emar VI.3–4. Textes sumériens et accadiens*. Paris: Editions Recherche sur les Civilisations; 1986–1987. 494 p.; 400 p.

53. Arnaud D. *Textes syriens de l'âge du bronze récent* (AuOr Supplementa, 1). Barcelona: Editorial AUSA; 1991. 220 p.

54. Arnaud D. Tablettes de genres divers du moyen-Euphrate. *SMEA*. 1992; 30:195–245.

55. Tsukimoto A. Sieben spätbronzezeitliche Urkunden aus Syrien. *ASJ*. 1988; 10:153–178.

56. Tsukimoto A. Akkadian Tablets in the Hirayama Collection (I). *ASJ*. 1990;12:177–227.

57. Tsukimoto A. Akkadian Tablets in the Hirayama Collection (II). *ASJ*. 1991;13:275–333.

58. Tsukimoto A. Akkadian Tablets in the Hirayama Collection (III). *ASJ*. 1992;14:289–310.

59. Beckman G. *Texts from the Vicinity of Emar in the Collection of Jonathan Rosen*. (HANE/M, II). Padova: Sargon srl; 1996. XIV, 143 p., 97 pl.

60. Westenholz J. G. *Cuneiform Inscriptions in the Collection of the Bible Lands Museum. The Emar Tablets* (CM, 13). Groningen: Styx Publications; 2000. XVII, 193 p.



61. Sigrist M. Gestes symboliques et rituels à Emar. In: Quaegebeur J. (ed.) *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference Organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th April 1991* (OLA, 55). Leuven: Peeters Press; 1993. P. 381–410.
62. Neu E. *Althethitische Ritualtexte in Umschrift* (StBoT, 25). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag; 1980. XXIII, 250 S., 2 Tfn.
63. Otten H., Souček V. *Ein althethitisches Ritual für das Königspaar* (StBoT, 8). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag; 1969. 136 S., 5 Tfn.
64. Dardano P. 'La main est coupable', 'le sang deviant abondant': sur quelques expressions avec des noms de parties et d'éléments du corps humain dans la littérature juridico-politique de l'Ancien et du Moyen Royaume Hittite. *Or*. 2002;71:333–392.

References

1. Lafont B. Relations internationales, alliances et diplomatie au temps des royaumes amorrites. In: Durand J.-M., Charpin D. (éds) *Mari, Ébla et les Hourrites, dix ans de travaux. Actes du colloque international (Paris, mai 1993)* (Amurru, 2). Paris: Éditions Recherches sur les Civilisations; 2001, pp. 213–328.
2. Roth M. (ed.) *The Assyrian Dictionary of the University of Chicago*. Vol. 20: *U and W*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago; 2010. XXXII, 411 p.
3. von Soden W. *Akkadisches Handwörterbuch*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag; 1985. XVIII, 1592 S.
4. Militarev A., Kogan L. *Semitic Etymological Dictionary*. Vol. 1: *Anatomy of Man and Animals* (AOAT, 278/1). Münster: Ugarit-Verlag; 2000. CLIV, 425 p.
5. Durand J.-M. *Documents épistolaires du palais de Mari* (LAPO, 16). Paris: Les Éditions du Cerf; 2002. 654 p.
6. Durand J.-M. Espionnage et guerre froide: la fin de Mari. In: Durand J.-M. (éd.) *Recueil d'études en l'honneur de Michel Fleury* (FM, I). Paris: SEPOA; 1992, pp. 39–52.
7. Charpin D. Un souverain éphémère en Ida-Maraş: Išme-Addu d'Ašnakkum. *M.A.R.I.* 1993;7:165–191.
8. Durand J.-M. La cite-état d'Imâr à l'époque des rois des Mari. *M.A.R.I.* 1990; 6:39–92.
9. Charpin D. L'évocation du passé dans les lettres de Mari. In: Prosecky J. (ed.) *Intellectual Life of the Ancient Near East. Papers Presented at the 43rd Rencontre assyriologique internationale, Prague, July 1–5, 1996*. Prague: Academy of Sciences of the Czech Republic, Oriental Institute; 1998, pp. 91–110.
10. Charpin D., Ziegler N. *Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite. Essai d'histoire politique* (FM, V). Paris: SEPOA; 2003. XI, 302 p.
11. Lafont B. L'admonestation des Anciens de Kurdâ. In: Charpin D., Durand J.-M. (éds) *Recueil d'études à la mémoire de Maurice Birot* (FM, II). Paris: SEPOA; 1994, pp. 209–220.
12. Kärger B. *Leben in der amurritischen Welt. Nomaden und Sesshafte im Reich von Mari im 19. Und 18. Jahrhundert vor Christus* (Philippika, 68). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag; 2014. XVI, 400 S.
13. Ziegler N., Langlois A.-I. *Les toponymes paleo-babyloniens de la Haute-Mésopotamie* (Matériaux pour l'étude de la toponymie et de la topographie, I/1: La Haute-Mésopotamie au II^e millénaire av. J.-C.). Antony: SÉPOA; 2016. XXII, 500 p.



14. Eidem J. *The Royal Archives from Tell Leilan. Old Babylonian Letters and Treaties from the Lower Town Palace East* (PIHANS, 117). Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten; 2011. LII, 625 p.
15. Moran W. L. *Ubānum ištēt*. *N.A.B.U.* 1989;4:74–75.
16. Gruber M. I. *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East* (Studia POHL, 12/I–II). Rome: Biblical Institute Press; 1980. XXX, 770 p.
17. Malul M. *Studies in Mesopotamian Legal Symbolism* (AOAT, 221). Kevelaer; Neukirchen-Vluyn: Verlag Butzon & Bercker; Neukirchener Verlag; 1988. XIII, 512 p.
18. Charpin D. *"Tu es de mon sang". Les alliances dans le Proche-Orient ancien*. Paris: Collège de France; Les Belles Lettres; 2019. 338 p.
19. Charpin D. *Hammurabi, King of Babylon*. Moscow: RGGU; 2013. 312 p. (In Russ.)
20. Rutherford I. *Hittite Texts and Greek Religion: Contact, Interaction, and Comparison*. Oxford: Oxford University Press; 2020. XV, 385 p.
21. Devecchi E. *Trattati internazionali ittiti*. Brescia: Paideia Editrice; 2015. 317 p.
22. Charpin D. Histoire politique du Proche-Orient amorrite (2002–1595). In: Charpin D., Edzard D.-O., Stol M. *Mesopotamien. Die altbabylonische Zeit* (OBO, 160/4). Fribourg: Academic Press; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; 2004, pp. 23–480.
23. Reculeau H. *L'agriculture irriguée au royaume de Mari. Essai d'histoire des techniques*. Vol. 1–2 (FM, XVI). Paris: SEPOA; 2018. X, 535 p., 3 cartes.
24. Durand J.-M. *Les premières années du roi Zimrî-Lîm de Mari. Première partie* (ARM, XXXIII). Leuven–Paris – Bristol: Peeters; 2019. 602 p.
25. Altman A. *Tracing the Earliest Recorded Concepts of International Law: The Ancient Near East (2500–330 B.C.E.)* (Legal History Library, 8; Studies in the History of International Law, 4). Leiden–Boston: Martinus Nijhoff Publishers; 2012. XXVI, 254 p.
26. Schaeffer C. F.-A. Les fouilles des Ras-Shamra-Ugarit. Septième campagne (printemps 1935). *Syria*. 1936;17:105–149.
27. Yon M. Stèles de pierre. In: Yon M. (éd.) *Arts et industries de la pierre* (RSOu, VI). Paris: Editions Recherche sur les Civilisations; 1991, pp. 273–344.
28. Postgate N. *Bronze Age Bureaucracy. Writing and the Practice of Government in Assyria*. Cambridge – New York: Cambridge University Press; 2013. XI, 484 p.
29. Cammarosano M., Weirauch K., Maruhn F., Jendritzki G., Kohl P. L. They Wrote on Wax. Wax Boards in the Ancient Near East. *Mesopotamia*. 2019;54:121–180.
30. Bossert H. *Altsyrien. Kunst und Handwerk in Cypern, Syrien, Palästina, Transjordanien und Arabien von den Anfängen bis zum völligen Aufgehen in der griechisch-römischen Kultur*. Tübingen: Verlag Ersnt Wasmuth; 1951. XVI, 407 S.
31. Schaeffer Cl. F.-A. *Ugaritica III. Sceaux et cylindres hittites, épée gravée du cartouche de Mineptah, tablettes chypro-minoennes et autres découvertes nouvelles de Ras Shamra* (MRS, 8). Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner; 1956. IX, 289 p.
32. Pritchard J. B. *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*. Princeton: Princeton University Press; 1969. 384 p.
33. Börker-Klähn J. *Alt Vorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs* (BaF, 4). Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern; 1982. 288 S.
34. Bryce T. *Letters of the Great Kings of the Ancient Near East. The Royal Correspondence of the Late Bronze Age*. London–New York–Routledge; 2003. IX, 244 p.



35. Klengel H. *Hattuschili und Ramses – ihr langer Weg zum Frieden*. Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern; 2002. 179 S.

36. Mora C., Giorgieri, M. *Le lettere tra i re ittiti e i re assiri ritrovate a Ḫattuša* (HANE/M, 7). Padua: S.A.R.G.O.N. Editrice e Libreria; 2004. XII, 270 p.

37. Harrak A. *Assyria and Hanigalbat: A Historical Reconstruction of Bilateral Relations from the Middle of the Fourteenth to the End of the Twelfth Centuries B.C.* (TSO, 4). Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms Verlag; 1987. XVIII, 315 p.

38. Shibata D. An Expedition of King Shalmaneser I and Prince Tukultī-Ninurta to Carchemish. In: Y. Heffron, A. Stone, M. Worthington (eds) *At the Dawn of History: Ancient Near Eastern Studies in Honour of J. N. Postgate*. Vol. 1. Winona Lake: Eisenbrauns; 2017, pp. 491–506.

39. Wiggermann F. A. M. The Seal of Ili-padā, Grand Vizier of the Middle Assyrian Empire. In: Taylor P. (ed.) *The Iconography of Cylinder Seals*. London–Turin: Warburg Institute; Nino Aragno editore; 2006, pp. 92–99.

40. Alexandrov B. E. “Kings of a Foreign Land Came Here and Mourned”: Assyria in the Early 12th Century BC in the Light of T 02-32. *Drevniy Vostok i antichnyi mir. (The Ancient East and the Antique World)*. 2018;9:12–34. (In Russ.)

41. Devecchi E. Missing Treaties of the Hittites. *KASKAL. Rivista di storia, ambienti e culture del Vicino Oriente Antico*. 2015;12:155–178.

42. Beckman G. *Hittite Diplomatic Texts* (SBL WAW, 7). Atlanta: Scholars Press; 1996. XX, 206 p.

43. Alexandrov B. E. The Hittite Kingdom and Upper Mesopotamia in the Times of Tudhaliya IV and His Sons (Latter Half of the 13th – Last Decades of the 12th Century BCE): New Sources and Hypotheses. *Vestnik drevney istorii (Journal of Ancient History)*. 2010;4:112–132. (in Russ.)

44. Alexandrov B., Sideltsev A. Hittite *āššweni*. *RA*. 2009;103:59–84.

45. Hallo W.W., Younger K. L., Jr. (eds) *The Context of Scripture*. Vol. 1: *Canonical Compositions from the Biblical World*. Leiden–New York–Köln: Brill; 1997. XXVIII, 599 p.

46. Hallo W.W., Younger K. L., Jr. (eds) *The Context of Scripture*. Vol. 3: *Archival Documents from the Biblical World*. Leiden–New York–Köln: Brill; 2002. CVII, 403 p.

47. Wiseman D. *The Alalakh Tablets*. London: The British Institute of Archaeology at Ankara; 1953. IV, 164 p., LVIII pl.

48. von Dassow E. Lists of People from the Alalakh IV Administrative Archives. *UF*. 2002;34:835–211.

49. Niedorf C. Zeeb F. Texte aus Alalakh. In: Lichtenstein M. (Hrsg.) *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge*. Bd. 1: *Texte zum Rechts- und Wirtschaftsleben*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus; 2004, pp. 129–145.

50. Niedorf C. *Die mittelbabylonischen Rechtsurkunden aus Alalakh* (Schicht IV). (AOAT, 352). Münster: Ugarit-Verlag; 2008. XIII, 497 S.

51. Durand J.-M. La fondation d'une lignée royale syrienne. La geste d'Idrimi d'Alalakh. In: Durand J.-M., Römer T., Langlois M. (éds) *Le jeune héros. Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien* (OBO, 250). Fribourg–Göttingen: Academic Press Fribourg, Vandenhoeck & Ruprecht; 2011, pp. 94–150.

52. Arnaud D. *Recherches au pays d'Aštata. Emar VI.3–4. Textes sumériens et accadiens*. Paris: Editions Recherche sur les Civilisations; 1986–1987. 494 p.; 400 p.



53. Arnaud D. *Textes syriens de l'âge du bronze récent* (AuOr Supplementa, 1). Barcelona: Editorial Ausa; 1991. 220 p.

54. Arnaud D. Tablettes de genres divers du moyen-Euphrate. *SMEA*. 1992;30:195–245.

55. Tsukimoto A. Sieben spätbronzezeitliche Urkunden aus Syrien. *ASJ*. 1988;10:153–178.

56. Tsukimoto A. Akkadian Tablets in the Hirayama Collection (I). *ASJ*. 1990;12:177–227.

57. Tsukimoto A. Akkadian Tablets in the Hirayama Collection (II). *ASJ*. 1991;13:275–333.

58. Tsukimoto A. Akkadian Tablets in the Hirayama Collection (III). *ASJ*. 1992;14:289–310.

59. Beckman G. *Texts from the Vicinity of Emar in the Collection of Jonathan Rosen*. (HANE/M, II). Padova: Sargon srl; 1996. XIV, 143 p., 97 pl.

60. Westenholz J. G. *Cuneiform Inscriptions in the Collection of the Bible Lands Museum. The Emar Tablets* (CM, 13). Groningen: Styx Publications; 2000. XVII, 193 p.

61. Sigrist M. Gestes symboliques et rituels à Emar. In: Quaegebeur J. (ed.) *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference Organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th April 1991* (OLA, 55). Leuven: Peeters Press; 1993, pp. 381–410.

62. Neu E. *Althethitische Ritualtexte in Umschrift* (StBoT, 25). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag; 1980. XXIII, 250 S., 2 Tfn.

63. Otten H., Souček V. *Ein althethitisches Ritual für das Königspaar* (StBoT, 8). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag; 1969. 136 S., 5 Tfn.

64. Dardano P. 'La main est coupable', 'le sang deviant abondant': sur quelques expressions avec des noms de parties et d'éléments du corps humain dans la littérature juridico-politique de l'Ancien et du Moyen Royaume Hittite. *Or*. 2002;71:333–392.

Информация об авторе

Александров Борис Евгеньевич – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории древнего мира исторического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова; доцент Института классического Востока и античности Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Москва, Россия.

Information about the author

Boris E. Alexandrov – Ph. D. (Hist.), Assistant professor, Department of Ancient History, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University; Assistant professor, Institute for Oriental and Classical Studies, National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia.

Author's Links





**Раскрытие информации
о конфликте интересов**

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 16 июня 2021
Одобрена после рецензирования: 28 июня 2021
Принята к публикации: 17 июля 2021
Опубликована: 29 сентября 2021

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Информация о рецензировании

«*Ориенталистика*» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы, а также за согласие на публикацию (размещение) текстов рецензий на сайте журнала и передачу (размещение) в Научную электронную библиотеку eLIBRARY.RU. Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

Submitted: June 16, 2021
Approved after peer reviewing: June 28, 2021
Accepted for publication: July 17, 2021
Published: September 29, 2021

The author has read and approved the final manuscript.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work. It is also grateful for their consent to publish (place) of the review on the journal's website and transfer (place) to the Scientific Electronic Library eLIBRARY.RU. The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.

HISTORY OF THE EAST
Ethnology, anthropology and ethnography
ИСТОРИЯ ВОСТОКА
Этнология, антропология и этнография

Научная статья
УДК 39(470.1/.6)

Исторические науки

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-620-634>

Вещь в музейном пространстве: изменение статуса и другие трансформации

Маргарита Федоровна Альбедиль

*Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН,
Санкт-Петербург, Россия,
albedil@inbox.ru, <https://orcid.org/0000-0002-8805-2184>*

Аннотация. Статья посвящена многогранной проблеме «вещь в музее». Она анализируется на основе направлений современной мысли, признающих за вещами качества субъектности и агентивности, ранее считавшиеся прерогативой лишь людей. Вещи, хранящиеся в этнографических музеях и отражающие мир традиционных культур разных народов, входили в общую мировоззренческую систему наряду с языком, мифами, ритуалами и социальными институтами. Помимо утилитарного назначения, они служили также знаковыми средствами культуры и обладали своим семиотическим языком, удобным для выражения тех идей и понятий, которые сложно или невозможно выразить в других кодах и языках культуры. Попавшая в музей вещь, вырванная из привычного контекста, меняет свой статус и претерпевает существенные трансформации в своей биографии. Она становится прежде всего источником разнообразных сведений о культуре, в рамках которой была создана и функционировала. Благодаря большому информационному потенциалу музейные предметы могут служить ценным источником коведческим ресурсом для разного рода гуманитарных исследований.

Ключевые слова: вещь в традиционной культуре; субъектность; статус; музейный экспонат; информационный потенциал

Для цитирования: Альбедиль М. Ф. Вещь в музейном пространстве: изменение статуса и другие трансформации. *Ориенталистика*. 2021;4(3):620–634. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-620-634>.



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





Thing in museum space: change of status and other transformations

Margarita F. Albedil

Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) RAS,

St. Petersburg, Russia,

albedil@inbox.ru, <https://orcid.org/0000-0002-8805-2184>

Abstract. The article deals with the “thing”, i.e. the “museum item” and its diverse nature. This phenomenon is analyzed based on modern thought, which recognizes the subjectivity and agency for things. Previously, these categories were used exclusively as applied to human beings. The items, which reflect the universe of traditional cultures of diverse peoples, when preserved in ethnographic museums have to be traditionally included in the general worldview system along with language, myths, rituals and social institutions. Apart from their utilitarian purpose, things also serve as cultural symbols and possess certain semiotic language. This language was convenient for expressing such ideas and concepts, which are difficult or impossible to express by other cultural codes. An item, which enters a museum collection is effectively removed from its usual cultural context. As a result, it changes its status and undergoes a significant transformation in its “biography”. In the first instance, it becomes a source of diverse information concerning the culture within which it was initially created and used. Due to the great information potential, museum items can serve as a valuable source study resource for various studies in the field of humanities.

Keywords: thing in traditional culture; subjectivity; status; item, museum; information, source of

For citation: Albedil M. F. Thing in museum space: change of status and other transformations. *Orientalistica*. 2021;4(3):620–634. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-620-634>.

Введение

Музеи нерасторжимо связаны с миром вещей, без и вне которых невозможно жить, несмотря на властно вторгающуюся виртуальную реальность. Например, индийская женщина не выйдет на улицу без сари и украшений, китайцу для еды нужны палочки, а японскую чайную церемонию невозможно провести без соответствующей посуды. Не только повседневная жизнь, но и разнообразные события и явления во все времена и во всех местах земного шара разворачивались и проходили на фоне вещей, а иногда и при их активном участии, поэтому во многих случаях нельзя составить полное и адекватное представление об этих событиях и явлениях без знания их вещного контекста.

Однако в исследованиях материальной культуры – этнографических, археологических, культурологических – до недавнего времени вещи



парадоксальным образом рассматривались чаще всего как обособленная область научных интересов, практически никак не связанная с деятельностью людей. Негласно предполагалось, что вещи ничего не делают и делать не могут, согласно одному из центральных постулатов картезианства, остававшегося нерушимым базисом новоевропейской картины мира и главным способом его осмысления [1, с. 154–156].

Современная ситуация вносит существенные коррективы в понимание роли и места вещей в жизни людей. Достаточно отметить некоторые новые направления мысли, например, акторно-сетевую теорию, согласно которой действуют не только люди, но и вещи; новый материализм, усматривающий проявление культуры и ценностей в артефактах, или теорию ассамбляжа, включающую в себя не только людей, но и вещи [2, с. 9–15]. Таким образом, за вещами признаются такие качества, как субъектность и агентивность, которые раньше считались присущими одним только людям. Подобная смена парадигмы позволяет переосмыслить некоторые прежние подходы к проблеме «вещь в музее», признавая за вещью способность иметь собственную биографию и индивидуальные качества. Этому и посвящена настоящая статья. Ее цель – выявить основные трансформации, которые претерпевают в музее вещи, созданные и функционировавшие в рамках традиционных культур.

Вещи в традиционной культуре: хранители памяти, смыслов и ценностей

Речь пойдет об этнографических музеях, в которых собирают и хранят предметы, отражающие мир традиционных культур разных народов. В таких культурах вещи расценивались как важнейшая мировоззренческая категория, которой в общей системе ценностей отводилась весьма значительная роль. Их не только использовали в утилитарных целях, они также участвовали в той игре смыслов, которая составляла суть и красоту всякой традиционной культуры. Наряду с языком, социальными институтами, мифами и ритуалами вещи входили в общую систему мировосприятия. Мы часто недооцениваем подобное значение вещей, поскольку оно совершенно не сопоставимо с тем, какое они имеют в нашей современной культуре и в обществе потребления.

На этом различии следует, пожалуй, остановиться подробнее. Вещи в традиционной культуре никогда не служили только предметами, характеризовавшимися в первую очередь определенными прагматическими функциями. В них заключалось неразрывное единство материального, или «телесности» (формы, материала, структуры, цвета, пропорций, соответствующих пространственно-временных координат), и знаково-символического содержания, причем ни один из этих аспектов не являлся приоритетным, а изменение одного из них неизбежно влекло за



собой изменение всего остального. При этом таксономия материальных свойств вещи определялась не только ее соотношением с культурным контекстом, но и тем, что ее признаки коррелировали с органами чувств человека. Согласно структурно-семиотическому подходу, разработанному представителями московско-тартуской школы под руководством Ю. М. Лотмана, бытие вещи в традиционных культурах можно рассматривать как целостную семиотическую систему, каждый элемент которой соотносился со всеми другими элементами, а все вместе они участвовали «в единой всеобъемлющей метафоре» [3, с. 39].

Веками сохраняя основополагающие смыслы и коллективные ценности родной культуры, вещные комплексы помогали сохранять культурную память и этническую идентичность. При этом как знаковые средства культуры и как предметные символы они обладали своим особым семиотическим языком, удобным для выражения тех идей, понятий и ценностей, которые сложно или даже невозможно выразить в других кодах и языках культуры, поскольку они имели вполне конкретную и осязаемую форму [4, с. 67–68]. В отличие, скажем, от вербальных текстов, вещи сразу и полностью воспринимались зрительно и объемно, к ним можно было прикоснуться и почувствовать их тактильно, наконец, они вызывали разнообразные ассоциативные связи.

Вещей было сравнительно немного, а технология их изготовления подчинялась строгой ритуализации. Она предполагала тесное взаимодействие человека с природной средой, неотъемлемой частью которой он себя ощущал. И само ремесло понималось как нечто, присущее самому человеку, как бы проявление и продолжение его собственной природы, что прямо противоположно современному безликому промышленному изготовлению вещей. Полезные и нужные предметы изготавливали в основном из глины, дерева, металлов, т. е. из тех же материалов, из которых некогда боги и демиурги творили мир [4, с. 65–67].

Человек создавал вещи и духовно осваивал их, между ним и предметной средой выстраивались довольно сложные и весьма близкие отношения. Важно отметить и тесную взаимосвязь между структурами мышления и предметным комплексом каждой традиционной культуры: мировоззренческие представления обязательно отражались в грамматике вещного мира. Целостность и системное качество вещей обеспечивала традиция; она была основным механизмом, ответственным за наследование смыслов вещей, техники их создания ремесленниками (искусство в традиционных культурах не отделялось от ремесла и не воспринималось как отдельная самостоятельная сфера), канонов их восприятия и практик использования.

В этнографических музеях давно утвердился анонимный дискурс, когда в предметах видят лишь экземпляры того или иного классификационного ряда или расценивают их как манифестантов этнических



традиций, которые отражают социальные, этнические, ритуальные и иные явления. Между тем возможен и иной подход, «биографический», позволяющий увидеть в вещах индивидуальность и даже уникальность [5, с. 114]. В самом деле, материальную индивидуальность ремесленных вещей стоит отметить особо: мастер никогда в точности не копировал своих изделий. Точное воспроизведение, копирование, тиражирование – это свойство культуры индустриального типа с ее средствами массового производства [6, с. 53–54].

Готовую и вполне пригодную к употреблению вещь не использовали до тех пор, пока не «оживляли» ее и не наделяли собственным «характером». Для этого, например, на нее наносили орнамент, который считался не обычным украшением, а расценивался как магическое средство одушевления вещи. Только после этого начинался жизненный путь того или иного предмета, и он обретал свою биографию, которая вплеталась в биографию человека, владеющего этим предметом; он становился практически полезной полноценной вещью с индивидуальным набором качеств. То, что мы называем функцией той или иной вещи, воспринималось как проявление ее собственных свойств и признаков. Дефектные вещи не включались в предметный мир человека, более того, их расценивали как средоточие враждебных сил, не пользовались ими, а порой и избавлялись от них. Возможно, мы и сейчас следуем отзвукам подобных традиций, когда избегаем употреблять чашку или тарелку с трещиной и предпочитаем их выбросить, даже если они вполне крепкие. В целом же прагматика традиционных вещей была иной, чем привычная нам: практически любой утилитарный предмет мог использоваться и в символических целях [7, с. 3–4].

В качестве примера, иллюстрирующего сказанное, возьмем сосуды – один из самых распространенных бытовых предметов, издавна употреблявшийся с различными целями практически всеми этносами. Не будет преувеличением сказать, что во многих историко-культурных регионах сосуды сопровождали человека всю жизнь от рождения до смерти, а в истории человечества – от самых ранних ее этапов до современности, и потому они с полным основанием могут считаться одним из ключевых знаков культуры.

Первобытные охотники и собиратели делали сосуды преимущественно из шкур животных; позже, с утверждением оседлого хозяйства древние земледельцы изготавливали сосуды разной формы из разных материалов, но предпочтение отдавали глине. Вероятно, первоначально гончарство было женским делом: свойства женщины как рождающей матери и кормилицы должны были проявляться в изготавливаемых ею вещах, женщине уподоблялась и сама земля, глина. По этой же причине в глину добавляли семена злаков, а сами сосуды часто уподобляли женскому лону, и они нередко ассоциировались с почитаемыми богинями-матерями.



Глиняные сосуды у древних земледельцев использовались для множества разных целей, но главной их функцией было служить вместилищем пищи и питья – главных подателей жизни. Через образы пищи и напитка осуществлялась семантическая связь сосуда с другими природными и культурными формами, которые тоже понимались как дающие пропитание, изобилие, благо – с землей, божеством, храмом. Во всех земледельческих праздниках сосуды символизировали образ несущей изобилие жертвы и служили знаками-посредниками, объединяющими во время коллективных обрядовых трапез людей и богов. При этом символическое значение сосудам задавал контекст их использования, так как они функционировали в семантическом ритуальном поле. С сосудами были связаны и представления о круговороте жизни и смерти: «линия смерть – рождение проходит через сосуд» [8, с. 36]. Об этом свидетельствуют обычаи погребать покойников в особых сосудах – оссуариях, широко распространенные во всей земледельческой ойкумене.

Символическая роль сосудов как визуальных ритуальных символов сохранялась и позже. Например, в Южной Азии она четко прослеживается с периода протоиндийской цивилизации, где в ритуальных практиках использовались теофорные сосуды, т. е. сосуды, содержащие в себе бога, который нисходит в них [9, с. 13]. До недавнего времени подобные теофорные сосуды – при отсутствии антропоморфных или иных изображений божества, а иногда и наряду с ними – употреблялись в разных локальных традициях как в постоянных храмовых и домашних, так и в окказиональных ритуальных практиках индуизма [10, с. 149–150]. Неудивительно, что гончары с древних времен наделялись сакральными функциями, а в некоторых деревенских храмах они до сих пор выполняют обязанности жрецов [11, с. 14–18].

Таким образом, вещь в традиционной культуре представляла собой довольно сложное явление, которое включало в себя и непосредственные физические свойства того или иного материального предмета, и его разнообразные символические культурные смыслы. Предметный мир не только коррелировал с органами чувств людей, которые их изготавливали и которые ими пользовались, но и соотносился с определенным контекстом в общем мировоззренческом поле традиционной культуры.

Вещь в музее: знак и предметно выраженное знание

Вещи попадают в музей разными способами, но в любом случае они претерпевают существенные трансформации в своей культурной и социальной биографии. Эти трансформации условно можно уподобить тем изменениям, которые переживают люди во время ритуалов перехода. Как известно, их концепцию впервые сформулировал французский этнограф А. ван Геннеп (1873–1957). Согласно ему, подобные ритуалы, совершающиеся в ключевые моменты жизни, представляют собой



последовательность церемоний, сопровождающих переход человека (или группы людей) из одного состояния в другое. Он выделял в таких обрядах три стадии: прелиминарную (отделение), лиминарную (промежуточную) и постлиминарную (включение) [12].

Следуя этой схеме, можно сказать, что попавшая в музей вещь «переживает» прелиминарную стадию. Она как бы открепляется от своего предыдущего статуса, изымается из привычного контекста и перестает использоваться по своему прямому изначальному назначению: отныне никто не наденет платье и туфли, никто не украсит себя бусами и серьгами, никто не сыграет на музыкальных инструментах, и никто не станет совершать ритуалы, обращенные к изображениям богов.

Затем вещь проходит промежуточную (лиминарную) стадию, когда осуществляются все необходимые бюрократические процедуры, в результате которых она меняет свой статус: вещь принимают на учет и хранение, присваивают ей номер, атрибутируют и составляют ее научное описание. В результате этих процедур она приобретает новый статус и становится «предметом музейного значения», «единицей хранения». Это уже постлиминарная стадия ее «переходного обряда». Итак, вещь, изъятая из привычной среды бытования (культуры ее создателей), попадает через культуру собирателей в совсем иную чужеродную среду, где она утрачивает свойственные ей ранее характеристики и смыслы.

Эти трансформации неизбежно сопровождаются утратой вещью полезности, практической значимости. Она лишается и самодостаточности, попадая в зависимость от музейных сотрудников: администрации, специалистов по учету, хранителей, реставраторов, дизайнеров, исследователей, музейных педагогов и т. п. Отныне именно они решают судьбу предмета: он поступает на экспозицию или отправляется в фондохранилище, но в любом случае приобретает новые связи с другими предметами, т. е. получает новые функции и назначение, включается в совершенно иной, отличный от привычного контекст.

Оставаясь, казалось бы, прежней, вещь полностью меняет свои позиции в пространстве и во времени и получает новые характеристики, ранее ей несвойственные. Она становится частью коллекции, некоего особого пространства, где формируются новые культурные значения и новые этнографические реалии [13, с. 67]. При этом каждая коллекция – результат не только собирания, но и классификации, для которой очень важен принцип полноты. Отныне вещь как музейный предмет становится, прежде всего, знаком, и для нее конструируется новая культурная биография, отличная от прежней. Говоря словами Ж. Бодрийяра, такая вещь «лишена какого-либо выхода в практику и явлена нам исключительно затем, чтобы нечто означать. Она неструктурна, отрицает структурность в принципе, знаменует собой отречение от первичных функций» [14, с. 58].



Меняется и перспектива восприятия вещи: из антропоцентрической она превращается в вещецентрическую. Как отмечал отечественный лингвист и филолог В. Н. Топоров, «суть этой перемены взгляда в том, что вещь, как бы освобождаясь от своей подчиненности, “прикладности”, пассивности, вынуждает человека задавать вещи вопрос о ней самой – “что это такое?” <...> “антропоцентрическая” в отношении вещей позиция вовсе не исключает целесообразность “вещецентрического” взгляда на человека. Не только “человек – мера всех вещей”, но в известном отношении и обратно “вещь – мера всех людей”» [15, с. 17].

Отныне главным контекстом вещи становится музейное пространство, которое можно определять по-разному. Для целей настоящей работы допустимо использовать концепт музея как «контактной зоны», введенный в 1990-х гг. американским культурологом Мэри Луиз Пратт, которая считается одним из самых широко признанных специалистов в современной музеологии [16]. Контактные зоны – это пространства, в которых культуры встречаются друг с другом, и люди, исторически и географически отделенные друг от друга, вступают в непосредственный контакт и устанавливают определенные взаимоотношения. Американский историк и культуролог Джеймс Клиффорд применил идеи М. Л. Пратт к музейному материалу. Он предложил считать музейные коллекции не обычным набором этнографических предметов, а продолжением исторических, политических и моральных отношений [17, с. 192–193]. Основываясь на подобных постулатах, правомерно рассматривать этнографический музей, прежде всего, как пространство соприкосновения и диалога различных культур.

В этом пространстве музейный предмет вовлекается в совершенно иные, несвойственные ему ранее разнообразные коммуникативные системы, которые существуют между музеем и современным обществом. Наиболее востребованным становится информационный аспект вещей: и музейные сотрудники, и посетители воспринимают их как тексты (в семиотическом смысле слова), из которых можно «вычитать» соотнесение той или иной вещи с определенными моделями культуры.

Благодаря визуальной природе вещь дает знание наглядное, достоверное и предметно выраженное, например, о том, в каких домах жили люди, принадлежавшие к тому или иному этносу, какую одежду носили, каких богов почитали и т. п. Каждая вещь может «рассказать» о времени и месте ее изготовления, о мастере, ее создавшем, ее владельце и о многом другом. Даже самая простая вещь, получив статус музейного экспоната, способна превратиться в уникальное свидетельство, поскольку связь с ее создателями и теми, кому она раньше служила, может стать важным информационным источником. Так, например, кусок обычной индийской дмотканной материи из хлопка, выставленный в витрине, свидетельствует не только о мастерстве ремесленника-ткача, но и о том,



какой урон понесло индийское ткачество после появления паровых, а затем и электрических ткацких станков; особенно сильно оно пострадало в период английского колониального владычества. Не случайно один из вождей индийского национального движения Махатма Ганди призывал бойкотировать английские ткани и провозгласил домотканую хлопковую материю символом индийской свободы.

Но для посетителя, далекого от науки и традиционной культуры, музейный предмет, выставленный в экспозиционном шкафу или витрине, – прежде всего, объект популярной репрезентации, а информационная емкость этого предмета прямо пропорциональна объему знаний посетителя о той культуре и эпохе, к которой эта вещь принадлежит.

Музейный экспонат: предмет и образ

В музейном пространстве происходит встреча экспоната и посетителя, за которой может последовать «диалог» человека с вещью. Один из его участников, музейный предмет, выступает как часть того или иного сообщения в экспозиционной коммуникативной системе. Практически каждый экспонат содержит запас самой разнообразной информации, связанной с историей его создания и бытования, с технологическими и эстетическими качествами, с былой функцией, культурными смыслами и значениями и т. п.

Относясь к вещному миру, предмет отражает не только сферу производства и воспроизводства материальных предметов, но и специфические для данной культуры формы присвоения мира. Он передает разнообразные идеи, знания, принципы и импульсы, вложенные в его создание. С музейными предметами может быть связан комплекс разнообразных социальных аспектов, например, отношение к труду и собственности, богатству и бедности; показана человеческая личность как часть определенной социальной группы и т. п. Наконец, в вещах может воплощаться определенный комплекс мировоззренческих взглядов, таких как восприятие пространства и времени, отношения мира земного и трансцендентного, место человека в структуре мироздания, восприятие природы и другие особенности.

Другой участник общения – посетитель, который, строго говоря, воспринимает не выставленный экспонат, а его образ, создающийся на базе реального материального объекта; формирование таких образов обусловлено прежде всего процессами ассоциативного мышления. Каждый посетитель вольно или невольно оперирует признаками реальных объектов и образов, хранящихся в его памяти. Нередко складывается парадоксальная ситуация, когда не вещь «рассказывает» о себе, а посетитель наделяет ее своим собственным смыслом и содержанием.

Разумеется, образ музейного экспоната тем больше привлекает внимание посетителей, чем больше его информационный потенциал.



Этот потенциал складывается из двух тесно связанных составляющих: внешнего информационного поля вещи (ее происхождение, история, бытование, события или люди, связанные с ней и другие характеристики) и внутреннего (название предмета, назначение, размер, форма, материал, техника изготовления). Немаловажный интерес представляет и собственная биография вещи, наличие сопровождающей информации, связанной с ней легенды и т. п. Итак, музейный экспонат воспринимается чаще всего как носитель определенного послания, смысл которого может быть «прочитан» разными способами, например, при помощи культурно-исторических ассоциаций. В некоторых случаях лишенная привычного контекста вещь может приобрести значение символа абстрактного целого как этнографической метонимии [18, с. 220]. К примеру, африканские маски могут стать метонимией народов этого континента, а ремесленные изделия из Кашмира – метонимией определенного региона Индии.

Итак, музейный предмет и его образ оказываются двумя специфическими взаимозависимыми компонентами в музейном пространстве; образ должен соответствовать предмету, а не расходиться с ним. И хотя экспонат сам является овеществленным образом, для посетителя он может оставаться немым и не восприниматься во всей полноте смыслов.

Музейный предмет «оживет» и «заговорит» в том случае, если снабдить его продуманной и четко выстроенной интерпретацией. Именно она способна сыграть роль той необходимой «оптики», через которую посетитель сможет адекватно воспринять предмет чужой культуры и создать (или сконструировать) его адекватный образ. Эта «оптика», в свою очередь, зависит от определенных характеристик вещи. Сюда входят особенности этой вещи как предмета традиционной культуры (название и его этимология, статус мастера, ее изготовившего, материал, технология, место и время изготовления и т. п.), а также статус музейного экспоната, которым стал этот предмет. Не последняя роль здесь отводится и посетителю: эффективность коммуникации в музейном пространстве зависит и от его возможностей восприятия. Невостребованное посетителем пространство экспозиции, даже идеально выстроенное, может остаться для него полем мертвых смыслов, несмотря на то что каждая вещь с ее символическим посланием служит метафорой реальности, из которой она попала в музей и с которой она продолжает сохранять связи [19, с. 66].

Какими же должны быть определяющие принципы предлагаемой интерпретации, с помощью которой можно выстраивать из музейных предметов поле воспринимаемых смыслов при условии, что предмет и образ не расходятся, а совпадают друг с другом? В идеальном случае эта интерпретация должна включать в себя несколько уровней. Исходный уровень составляет та информация, которую «транслируют» музейные экспонаты и сами по себе, и благодаря контексту в соответствующих



тематических блоках на экспозиции. Следующие уровни интерпретации создаются этикетажом для каждого экспоната, развернутыми пояснительными текстами для всей экспозиции и для ее разделов, а также устными сообщениями, например в ходе экскурсий. И, наконец, последний уровень интерпретации обеспечивает мультимедийный информационно-экспозиционный комплекс, который может быть представлен в навигационном киоске здесь же на экспозиции. В этом виртуальном варианте музейных экспозиций можно разворачивать более объемные научные комментарии, включающие в себя такие крупные информационные блоки, как обычаи и традиции, верования и жизненные ценности, этикет и культура повседневности и т. п. Благодаря столь многоуровневой системе информационной архитектуры заинтересованный посетитель может отфильтровать полученную информацию, перевести ее на свой «язык», превратить в информацию «для себя» и присвоить ее себе. В итоге он имеет возможность получить представление о многоликости и разнообразии традиционных культур, отраженных, как в зеркале, в выставленных экспонатах.

Таким образом, неизменно актуальной является задача создания в музее интересного, нескучного и привлекательного информационного пространства. Обычная форма работы с посетителями – экскурсия – далеко не всегда удовлетворяет современного посетителя, потому что он зачастую не согласен с привычной пассивной просветительской установкой экскурсионного изложения. Он скорее настроен на равноправное диалоговое общение, старается вписать свои ожидания и свои реакции в контекст экспозиционного показа, ему нравится активное взаимодействие с музейным пространством. При этом в восприятие и содержание экспозиционного демонстрирования он привносит логику своего возраста и образования, свой жизненный опыт. Это создает совершенно особую ситуацию, когда посетители в известном смысле становятся полноправными создателями музейных экспозиций наряду с собирателями, хранителями, дизайнерами и научными сотрудниками. Не будет преувеличением сказать, что в каждом экспонате ровно столько смысла, сколько сможет воспринять посетитель.

Современные посетители нередко приходят в этнографический музей не потому, что хотят провести там свое свободное время. Нет, они рассчитывают через знакомство с музейными предметами получить интересную профессиональную информацию о глубинных основах и закономерных особенностях традиционных культур народов мира, понять взаимовлияние этих культур, их цивилизационные контексты, прагматические функции вещей и т. п. Не стоит забывать и о том, что многие посетители, с детства усвоившие ценности и стереотипы родной культуры, склонны проецировать их на панораму этнографической экспозиции и на традиционные культуры в целом. А это значит, что создание музейного



информационного пространства не сводится к сугубо техническим процедурам, а предполагает определенное качество всей предоставляемой информации [20, с. 15–17].

Следует упомянуть еще одно немаловажное обстоятельство. Музей прекрасно вписывается в каноны преобладающей ныне экранной культуры, потому что визуальный способ восприятия информации, заложенный в экспонатах, остается и традиционным, и наиболее эффективным. В этих условиях музею иногда приходится конкурировать с современными средствами массовой информации, стремящимися привлечь внимание аудитории экзотичностью разнообразных этнических культур. Для того чтобы выдерживать конкуренцию, требуется искать новые пути и способы совершенствования информационного пространства музея.

Заключение

Всякая вещь в народном быту имела целый набор функций (практическую, эстетическую, магическую, сословную и т. п.), а кроме того, могла выполнять определенные символические роли в разных культурных контекстах. Мастера, изготавливавшие предметы повседневного обихода, ритуальную утварь или иные вещи, следовали канонам, установленным традициями своего народа. Оказавшись в музее, вещь начинает жить совсем не той жизнью, для которой она предназначалась в рамках своей этнической культуры. К примеру, кузнец, ковавший меч, готовил его для боя, а не для разглядывания в экспозиционном шкафу. Лишенная привычного контекста вещь меняет свой статус, получает новую биографию и начинает служить как текст в семиотическом смысле этого термина. Иными словами, она становится источником самой разнообразной информации об ее создателе, о смыслах, заключенных в ней, и о той культуре, к которой она изначально принадлежала. Подобный взгляд на музейные вещи позволяет увидеть в них ценный источниковедческий потенциал, который может быть использован как для просвещения, так и для разного рода гуманитарных исследований.

Литература

1. Визгин В. П. Картезианство. *Философская антропология*. 2020;6(1):139–162.
2. Харман Г. Сети и ассамбляжи: возрождение вещей у Латура и Деланда. *Логос*. 2017;3(118):1–34.
3. Сегал Д. М. Мир вещей и семиотика. *Декоративное искусство СССР*. 1985;(6):38–41.
4. Байбурин А. К. Семиотические аспекты функционирования вещей. *Этнографическое изучение знаковых средств культуры*. Л.: Наука; 1989. С. 67–88.
5. Баранов Д. А. Обезличенные вещи: парадоксы этнографического экспоната. *Антропологический форум*. 2020;(47):113–136.



6. Щепанская Т. Б. Ржавая сеть: к вопросу о трансформации и вариативности традиционной культуры. *Фольклор и этнография. К девяностолетию со дня рождения К. В. Чистова*. СПб.: МАЭ РАН; 2011. С. 48–61.
7. Байбурун А. К. О жизни вещей в народной культуре. *Живая старина*. 1996;(3):2–4.
8. Клейн Л. С. От Дуная до Инда. *Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока*. Ч. I. М.: Наука; 1984. С. 34–39.
9. Кнорозов Ю. В. Классификация протоиндийских надписей. *Сообщение об исследовании протоиндийских текстов. Сборник*. М.: Наука; 1975. С. 4–15.
10. Альбедиль М. Ф. Метафора сосуда в непальском буддизме. *Вещь в трансляции этничности: Материалы 17-х Международных Санкт-Петербургских этнографических чтений*. СПб.: ИПЦ СПбГУТД; 2018. С. 149–154.
11. Альбедиль М. Ф. О символическом языке вещей. *Зографский сборник*. Вып. 5. СПб.: МАЭ РАН; 2016. С. 12–22.
12. Ван Геннеп А. *Обряды перехода*. М.: Восточная литература; 1999. 200 с.
13. Tilley C. Interpreting Material Culture. *Interpreting Objects and Collections*. London–New York: Routledge; 2003. P. 67–75.
14. Бодрийяр Ж. *Система вещей*. М.: Домино; 1995. 172 с.
15. Топоров В. Н. Вещь в антропоцентрической перспективе (апология Плюшкина). *Миф. Ритуал. Символ. Образ: исследования в области мифопоэтического*. Избранное. М.: Изд. группа «Прогресс» – «Культура»; 1995. С. 7–111.
16. Pratt M. L. The Arts of the Contact Zone. *Profession*. 1991;(91):33–40.
17. Clifford J. Museums as Contact Zones. Idem. *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge–London: Harvard University Press; 1997. P. 188–219.
18. Clifford J. *The Predicament of the Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge: Harvard University Press; 1988. 381 p.
19. Pearce S. M. *Museums, Objects and Collections: A Culture Study*. Washington: Smithsonian Institution Press; 2003. 312 p.
20. Шляхтина Л. М. Современный музей: идеи и реалии. *Вопросы музеологии*. 2011;2(4):14–19.

References

1. Visgin V. P. Kartesianstvo. [Cartesianism]. *Philosophskaya antropologiya [Philosophical anthropology]*. 2020;6(1):139–162 (In Russ.)
2. Harman G. Seti I assamblyazhi: vosrozhdeniye veshey u Latura i Delanda. [Networks and assemblages: the rebirth of things in Latour and DeLanda]. *Logos*. 2017; 3(118):1–34 (In Russ.)
3. Segal D. M. Mir veshey i semiotica [The world of things and semiotics]. *Dekorative iskusstvo SSSR [Decorative art of the USSR]*. 1985;(6):38–41 (In Russ.)
4. Baiburin A. K. Semioticheskie aspekti funkcionirovaniya veshey [Semiotic aspects of the functioning of things]. *Etnographicheskoye isucheniyе snakovih sredstv culture [Ethnographic study of the symbolic means of culture]*. Ltnungrad: Nauka; 1989, pp. 67–88 (In Russ.)



5. Baranov D. A. Obeslichenniye veshi: paraoksi etnographicheskogo eksponata [Depersonalized things: paradoxes of an ethnographic exhibit]. *Antropologicheskiiy forum* [Anthropological Forum]. 2020;(47):113–136 (In Russ.).

6. Schepanskaya T. B. Rzhavaya merezha: k voprosu o transformazii i variativnos-ty traditsionnoy kul'tury [Rusty Fringe: On the Transformation and Variation of Traditional Culture]. *Fol'klor i etnografiia. K devianostoletiiu so dnia rozhdeniia K. V. Chistova* [Folklore and Ethnography. On the occasion of the ninetieth birthday of K. V. Chistov]. St. Petersburg: MAE RAN; 2011, pp. 48–61 (In Russ.)

7. Baiburin A. K. O zhisni veshey v narodnoy culture [About the life of things in folk culture]. *Zhivaia starina* [Living antiquity]. 1996;(3):2–4. (In Russ.)

8. Klein L. S. Ot Dunaya do Inda [From the Danube to the Indus]. Linguistic reconstruction and the most ancient history of the East. Pt. I. Moscow: Nauka; 1984, pp. 34–39 (In Russ.)

9. Knorosov Yu. V. Klassifikatsiya protoindiiskikh nadpisey [Classification of proto-Indian inscriptions]. *Soobshchenie ob issledovanii protoindiiskikh tekstov* [Report on the study of proto-Indian texts]. Moscow: Nauka; 1975, pp. 4–15 (In Russ.)

10. Albedil M. F. Metaphora sosuda v nepalskom buddizme [The metaphor of the vessel in Nepali Buddhism]. *Veshch' v translyatsii etnichnosti: Materialy 17-kh Mezhdunarodnykh Sankt-Peterburgskikh etnograficheskikh chtenii* [The Thing in the Broadcast of Ethnicity: Materials of the Seventeenth International St. Petersburg Ethnographic Readings]. St. Petersburg: IPC SPBGUTD; 2018, pp. 149–154 (In Russ.)

11. Albedil M. F. O simvolicheskom yasike veshey [About the symbolic language of things]. *Zografsky sbornik* [Zografsky collection]. No. 5. St. Petersburg: MAE RAS; 2016, pp. 12–22 (In Russ.)

12. Van Gennep A. *Obyadi perehoda* [Rites of passage]. Moscow: Vostochnaia literatura; 1999. 200 p. (In Russ.)

13. Tilley C. *Interpreting Material Culture. Interpreting Objects and Collections*. London–New York: Routledge; 2003, pp. 67–75.

14. Bodriiyar Zh. *Sistema veshey* [System of things]. Moscow: Domino; 1995. 172 c. (In Russ.)

15. Toporov V. N. Vesh v antropozentricheskoi perspective (apologiya Plyushkina) [A Thing in an Anthropocentric Perspective (Plyushkin's Apology)]. *Mif. Ritual. Simvol. Obras: issledovaniya v oblasti mifopoeticheskogo. Isbrannje* [Myth. Ritual. Symbol. Image: research in the field of mythopoetic. Selected]. Moscow: Izd. gruppya "Progress" – "Culture"; 1995, pp. 7–111 (In Russ.)

16. Pratt M. L. The Arts of the Contact Zon. *Profession*. 1991;91:33–40.

17. Clifford J. *Museums as Contact Zones. Idem. Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge–London: Harvard University Press; 1997, pp. 188–219.

18. Clifford J. Clifford J. *The Predicament of the Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. Cambridge: Harvard University Press; 1988. 381 p.

19. Pearce S. M. *Museums, Objects and Collections: A Culture Study*. Washington: Smithsonian Institution Press; 2003. 312 p.

20. Shlyahtina L. M. Sovremenniye musey: idei i realii [Contemporary museum: ideas and realities]. *Voprosi museologii* [Questions of museology]. 2011;2(4):14–19 (In Russ.)



Информация об авторе

Альбедиль Маргарита Федоровна – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Отдела этнографии стран Южной и Юго-Западной Азии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамеры), член редакционной коллегии журнала «Кунсткамера», Санкт-Петербург, Россия.

Information about the author

Margarita F. Albedil – Ph. D. Habil. (Hist.), Leading research fellow of the Department of Ethnography of South and South-West Asia, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) RAS, St. Petersburg, Russia.

Author's Links



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: 15 мая 2021
Одобрена после рецензирования: 24 июня 2021
Принята к публикации: 21 августа 2021
Опубликована: 29 сентября 2021

Article info

Submitted: May 15, 2021
Approved after peer reviewing: June 24, 2021
Accepted for publication: August 21, 2021
Published: September 29, 2021

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

The author has read and approved the final manuscript.

Информация о рецензировании

«Ориенталистика» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы, а также за согласие на публикацию (размещение) текстов рецензий на сайте журнала и передачу (размещение) в Научную электронную библиотеку eLIBRARY.RU. Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

Peer review info

Orientalistika thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work. It is also grateful for their consent to publish (place) of the review on the journal's website and transfer (place) to the Scientific Electronic Library eLIBRARY.RU. The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.

HISTORY OF THE EAST

Historiography, source critical studies, historical research methods

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Историография, источниковедение, методы исторического исследования

Научная статья

Исторические науки

УДК 930.2 + 94(510).05

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-635-661>

Последний свод законов империи Юань: история и текст

Сергей Владимирович Сидорович

Независимый исследователь, Санкт-Петербург, Россия,
sccc@zmail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-7817-4890>

Аннотация. С правовой точки зрения эпоха Юань (1271–1368) представляет особый интерес в истории Восточной Азии, поскольку в этот период китайская традиция была обогащена многочисленными иноземными влияниями. При этом источники юаньского права немногочисленны, степень их комплектности также оставляет желать лучшего. Предлагаемая статья вводит в научный оборот сведения о недавно обнаруженной части законодательного сборника «Чжи-чжэн тяо-гэ», опубликованного в 1346 г. на заре правления империи Юань. Приводятся упоминания памятника в других источниках, анализируется состав документов по периодам обнаружения, производится сравнение со сборниками предыдущих лет, обсуждается возможность их взаимной реконструкции. В последней части статьи дается краткое описание сохранившихся глав. Результаты проведенного анализа позволяют рассматривать «Чжи-чжэн тяо-гэ» как правовой источник не только позднеюаньского периода, но и всей эпохи Юань.

Ключевые слова: эпоха Юань; Монгольская империя; правовые нормы; правовая система Юань; «Чжи-чжэн тяо-гэ»; «Тун-чжи тяо-гэ»; «Юань дэнь-чжан»; кодекс; свод законов

Для цитирования: Сидорович С. В. Последний свод законов империи Юань: история и текст. *Ориенталистика*. 2021;4(3):635–661. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-2-635-661>.

Original article

History studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-635-661>

The last Legal Code of the Yuan Empire: History and Text

Sergey V. Sidorovich

Independent Researcher, St. Petersburg, Russia,
sccc@zmail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-7817-4890>

Abstract. From the jurial point of view, the Yuan era (1271–1368) can be considered as one of the most interesting in the history of Eastern Asia. This is partly because at



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



© Сидорович С. В., 2021

© Ориенталистика, 2021

635



that time the Chinese tradition was enriched by a foreign influence. However, very few sources on the Yuan legal system have survived, and even those which did survive are usually far from being complete. The article introduces the recently discovered part of the *Zhi-zheng tiao-ge* code published in 1346 at the very end of the Yuan Empire. The author lists the testimonia, which mention this document. He also offers the analysis of legal documents mentioned there following the time of their issue. The introduced source is compared with legal codes of the previous years and suggests ways of their reconstruction. The final part of the article contains a brief description of the surviving chapters of the monument. The results of the analysis allow us to see in the *Zhi-zheng tiao-ge* code an important source on the legislation not only of the late Yuan but also on the Yuan dynasty as a whole.

Keywords: China, Dynasty, Yuan of; Mongolian Empire; China, legal tradition of; Mongol-Yuan, legal system of; *Zhi-zheng tiao-ge*; *Tong-zhi tiao-ge*; *Yuan dian-zhang*; legal Code

For citation: Sidorovich S. V. The last Legal Code of the Yuan Empire: History and Text.. *Orientalistica*. 2021;4(3):635–661. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-635-661>

Введение

Свод «Чжи-чжэн тяо-гэ» (至正條格, «Постатейно-систематизированные нормы [периода правления] Чжи-чжэн¹») был обнародован в 1346 г. и, по-видимому, являлся основным кодексом вплоть до окончания монгольского владычества в Китае. Он также послужил основным источником для создания в 1391 г. корейского кодекса [1, р. 38]. Памятник длительное время считался утраченным, пока в 2002 г. в Южной Корее не было обнаружено 12 глав (№ 23–34, всего 373 статьи) из части «Постатейно-систематизированные нормы» (тяо-гэ 條格) и 13 глав (№ 1–13, всего 427 статей) из части «Примеры [судебных] решений» (дуань-ли 斷例). В 2007 г. после длительной реставрации вышло его двухтомное издание: первый том представлял собой фотолитографическую копию оригинала, а второй содержал сверенный и размеченный текст с комментариями.

Сведения источников о «Чжи-чжэн тяо-гэ»

Официальная история «Юань ши»² содержит крайне скудную информацию о «Чжи-чжэн тяо-гэ». Любопытно отметить, что даже во вводной части трактата «Законы о наказаниях» (син-фа 刑法), где приводятся названия других кодексов, данный памятник не упоминается:

¹ Чжи-чжэн 至正, название девиза императора Хуэй-цзуна 惠宗 (Тогон-Тэмур (То-хуань-те-му-эр 妥懽帖睦爾), посмертное имя Шунь-ди 順帝, 1320–1370, прав. 1333–1370), под которым он царствовал в 1341–1368 гг. в качестве императора Юань (1271–1368), а с момента изгнания монголов из Китая в 1368 г. вплоть до своей смерти в 1370 г. – в качестве императора Северной Юань (1368–1635).

² Юань ши 元史, «История [эпохи] Юань», официальная история империи Юань, включает в себя 210 глав. Составлена в 1370 г., в самом начале эпохи Мин (1368–1644) по приказу императора Тай-цзу 太祖 (Чжу Юань-чжан 朱元璋, 1328–1398, прав. 1368–1398).



元興，其初未有法守，百司斷理獄訟，循用金律，頗傷嚴刻。及世祖平宋，疆理混一，由是簡除繁苛，始定新律，頒之有司，號曰至元新格。仁宗之時，又以格例條畫有關於風紀者，類集成書，號曰風憲宏綱。至英宗時，復命宰執儒臣取前書而加損益焉，書成，號曰大元通制。其書之大綱有三：一曰詔制，二曰條格，三曰斷例。凡詔制為條九十有四，條格為條一千一百五十有一，斷例為條七百十有七，大概纂集世祖以來法制事例而已。 [2, гл. 102, с. 2603–2604].

«[Когда государство] Юань [только] было основано, в начале его еще не было законов, вся администрация, разбирая судебные тяжбы, придерживалась использования цзиньского кодекса³, [который был] весьма жестоким и строгим. Когда Ши-цзу⁴ усмирил Сун⁵ и территории были объединены, с этого времени [он] упростил сложные и отменил жестокие [законы], только тогда были установлены и распространены [среди] официальных властей новые правовые нормы, названные “Чжи-юань синь-гэ”⁶. Во времена Жэнь-цзун⁷ вновь законы и декреты, касающиеся норм поведения, собрали по категориям и создали книгу, названную “Фэн-сянь хун-ган”⁸. Во времена Ин-цзун⁹ вновь было велено *цзай-чжи*¹⁰ и конфуцианским сановникам взять вышеуказанную книгу, произвести сокращения и добавления

³ Цзинь люй 金律, букв. «цзиньский кодекс», «цзиньские законы». Имеется в виду кодекс «Тай-хэ люй» 泰和律, «Законы [периода правления] Тай-хэ», вышедший в годы правления под девизом Тай-хэ (1201–1208) императора Чжан-цзун 章宗 (личное чжурчжэньское имя Мадагэ 麻達葛, китайское имя Ваньянь Цзин 完顏璟, 1168–1208, прав. 1189–1208) чжурчжэньского государства Цзинь (1115–1234). Кодекс использовался на начальном этапе монгольского владычества в Китае, его дальнейшее использование было отменено лишь в день *и-хай* 11-го месяца 8-го года Чжи-юань (18.12.1271) [2, гл. 7, с. 138].

⁴ Ши-цзу 世祖, храмовое имя Хубилай (Ху-би-ле 忽必烈, 1215–1294), пятого монгольского великого каана (1260–1294), основателя империи Юань (1271–1368). Хубилай взшел на трон 05.05.1260, правил под девизами Чжун-тун 中統 (1260–1264) и Чжи-юань 至元 (1264–1294).

⁵ Государство Южная Сун (1127–1279) было покорено монголами в 1279 г.

⁶ Чжи-юань синь-гэ 至元新格, «Новые нормативные установления [периода правления] Чжи-юань» – первый юаньский кодекс, выпущен в 1291 г. Впоследствии был утерян, однако некоторые отрывки сохранились в других источниках, на их основе была проведена частичная реконструкция памятника (см.: [1]).

⁷ Жэнь-цзун 仁宗 – храмовое имя Аюрбаригады (Ай-юй-ли-ба-ли-ба-да 愛育黎拔力八達, 1285–1320), императора Юань с 1311 по 1320 г.

⁸ Фэн-сянь хун-ган 風憲宏綱, букв. «Основные положения ограничительных правил». Впрочем, также вполне допустим перевод как «Основные положения нравов и правил». Данный памятник до наших дней не сохранился.

⁹ Ин-цзун 英宗 – храмовое имя Шидэбалы (Шо-дэ-ба-ла 碩德八剌, 1302–1323), императора Юань с 1320 по 1323 г.

¹⁰ Цзай-чжи 宰執 – «министр, который держит в руках [дела управления государством]». То же, что и *цзай-сян* 宰相, собирательный термин для высших сановников Секретариата. На русский язык обычно переводится как «канцлер» или «премьер-министр». Поскольку термин «канцлер» у нас уже занят для обозначения должностей *чэн-сянов* 丞相, а перевод «премьер-министр» представляется неудачным, так как подразумевается, что им может являться всего одно лицо, то будет уместно оставить данное слово без перевода.



в ней, [новая] книга была составлена [и] названа “Да Юань тун-чжи”¹¹. Эта книга имела три основных части: первая называлась “Высочайшие указы” (*чжао-чжи 詔制*), вторая называлась “Постатейно-систематизированные нормы” (*тяо-гэ 條格*), третья называлась “Примеры [судебных] решений” (*дуань-ли 斷例*). Всего [часть] “Высочайшие указы” представляла собой 94 статьи, [часть] “Постатейно-систематизированные нормы” представляла собой 1151 статью, [часть] “Примеры [судебных] решений” представляла собой 717 статей. В общем, [в книгу были] сведены вместе законы и примеры [судебных] дел со времен [после] Ши-цзу, вот и все».

Тем не менее в «Юань ши» памятник все же упоминается в пяти местах.

1. В сообщении, датированном днем *синь-ю 辛酉* 3-го месяца 4-го года правления под девизом Чжи-юань (16.04.1338), говорится:

命中書平章政事阿吉刺監修至正條格 [2, гл. 39, с. 843].

«Велено директору Центрального секретариата А-цзи-ла (Ачжила)¹² наблюдать за составлением [нового кодекса, который впоследствии назовут] “Чжи-чжэн тяо-гэ”».

2. День *цзя-у 甲午* 11-го месяца 5-го года правления Чжи-чжэн (08.12.1345):

至正條格成 [2, гл. 41, с. 874].

“Чжи-чжэн тяо-гэ” составлен».

3. В сообщении, датированном днем *гуй-чоу 癸丑* 4-го месяца 6-го года правления Чжи-чжэн (26.04.1346), сказано:

頒至正條格於天下 [2, гл. 41, с. 874].

«Распространили “Чжи-чжэн тяо-гэ” в Поднебесной».

4. Далее из «Юань ши» следует, что в 3-м году правления Чжи-чжэн (1343):
詔修遼、金、宋三史, 命脫脫為都總裁官。又請修至正條格頒天下。 [2, гл. 138, с. 3344].

«Высочайший указ [повелевал начать работу по] составлению трех [официальных] историй [государств] Ляо, Цзинь, Сун¹³, велено назначить

¹¹ «Да Юань тун-чжи» 大元通制, «Всеобщие установления Великой Юань» – сборник законов, составленный во времена правления Ин-цзуна (1320–1323). До наших дней сохранились лишь некоторые главы части *тяо-гэ* данного сборника, опубликованные в 1930 г. под названием «Тун-чжи тяо-гэ» 通制條格, «Постатейно-систематизированные нормы из Всеобщих установлений».

¹² В рассматриваемое время высшим административным органом империи являлся Центральный секретариат (*чжун-шу шэн 中書省*) [2, гл. 85, с. 2120–2123]. *Чжун-шу пин-чжан чжэн-ши 中書平章政事*, букв. «планирующий дела управления в Центральном секретариате», или «директор» – третья по значимости должность в данном учреждении. А-цзи-ла Агжила занимал данный пост в 1335–1339 гг., являясь одним из четверых *пин-чжанов* [2, гл. 113, с. 2843–2845]. Жизнеописание данного лица нет в «Юань ши».

¹³ Имеются в виду «История [эпохи] Ляо» («Ляо ши» 遼史), «История [эпохи] Цзинь» («Цзинь ши» 金史), «История [эпохи] Сун» («Сун ши» 宋史) – официальные истории государств Ляо (907–1125), Цзинь (1115–1234) и Сун (960–1279), составление которых было закончено соответственно в 1344, 1344 и 1346 гг.



Тогто¹⁴ главным чиновником-распорядителем [по этим делам]. Также пригласили [его возглавить] составление “Чжи-чжэн тяо-гэ” [для] распространения в Поднебесной».

5. И, наконец, последнее из обнаруженных упоминаний даже содержит свидетельства о касающейся свода придворной дискуссии:

時纂集至正條格，朶爾直班以謂是書上有祖宗制誥，安得獨稱今日年號；又律中條格乃其一門耳，安可獨以為書名。[2, гл. 139, с. 3358].

«Во время составления “Чжи-чжэн тяо-гэ” До-эр-чжи-бань (Дорджибал)¹⁵ говорил об этом, [что] в данной книге содержатся императорские указы предков, как можно только лишь восхвалять нынешний девиз [царствования]? К тому же постатейно-систематизированные нормы (тяо-гэ) в законах – всего лишь один из разделов, разве можно только на основании [этого] называть книгу?»

На этом упоминания «Чжи-чжэн тяо-гэ» в «Юань ши» заканчиваются. В источниках также сохранилось «Предисловие к “Чжи-чжэн тяо-гэ”», написанное Оуян Сюанем¹⁶. Ниже приводится этот текст с современной разметкой и его перевод, сделанный автором:

至元四年戊寅三月二十六日中書省臣言大元通制為書續集於延祐之乙卯頒行於至治之癸未距今二十餘年。朝廷續降詔條，法司續議格例，歲月既久，簡牘滋繁，因革靡常。前後衡決，有司無所質正。往復稽留，奸吏舞文。臺臣屢以為言請擇老臣耆舊，文學法理之臣，重新刪定為宜。上乃敕中書專官，典治其事，遴選樞府、憲臺、大宗正、翰林集賢等官明章程習典故者，遍閱故府所藏新舊條格，襍議而圖聽之，參酌比校，增損去存，務當其可。書成，為制詔百有五十條，格千有七百，斷例千五十有九。至正五年冬十一月十有四日，右丞相阿魯圖、左丞相伯勒濟爾布哈、平章政事特穆爾達實、恭布巴勒、納琳、巴延、右丞相吹斯綱、參知政事多爾濟巴勒等奏請賜其名曰至正條格。上曰可。既而群臣復議曰：制詔，國之典常，尊而閣之，禮也。昔者《周官》，正月之吉，始和太宰而下各以政教治刑之法，懸之象魏，挾日而斂之，示不敢褻也。條格、斷例，有司奉行之事也。甫

¹⁴То-то 脫脫, Тогто (1314–1355) – монголиз племени меркит, племянник отстраненного от власти в 1340 г. великого канцлера Баяна 伯顏 (1280–1340). В рассматриваемое время Тогто служил историографом. Жизнеописание данного лица содержится в «Юань ши» [2, гл. 138, с. 3341–3349].

¹⁵До-эр-чжи-бань 朶爾直班, Дорджибал (1315–1354), в 1345–1346 гг. занимал пост *цань-чжи чжэн-ши* 參知政事, советник по делам управления (букв. «участвующий в управлении делами управления»). Данный пост являлся пятой по значимости должностью в Центральном секретариате. В «Хронологических таблицах высших сановников Секретариата» (*цзай-сян нянь-бяо* 宰相年表) его имя записано как До-эр-чжи-бань 朶兒只班 [2, гл. 113, с. 2847–2848]. Жизнеописание данного лица содержится в «Юань ши» [2, гл. 139, с. 3355–3361].

¹⁶Оуян Сюань 歐陽玄 (1283–1357) по прозвищу Гуй-чжай 圭齋 – литератор и историк времен Юань. Под началом Тогто принимал участие в составлении официальных историй «Ляо ши», «Цзинь ши» и «Сун ши». Также им написано «Предисловие к “Чжи-чжэн тяо-гэ”» («Чжи-чжэн тяо-гэ сюй» 至正條格序). Жизнеописание данного лица содержится в «Юань ши» [2, гл. 182, с. 4196–4199].



刑云：明啟刑書胥占，其所從來遠矣。我元以忠質治天下，寬厚得民心，簡易定國政，臨事制宜，晉叔向所謂古人議事以制之意，斯謂得之。請以制詔三本，一置宣文閣，以備聖覽；一留中書，藏國史院。條格、斷例，申命錚梓示萬方。上是具議。於是屬玄敘其首篇。玄乃拜手稽首揚言曰：人君制法，奉天而行。臣知事君，即知事天。敬君敬天，敢不敬法。《書》曰：「天命有德，五服五章哉。天討有罪，五刑五用哉。」《易》曰：「雷電噬嗑，先王以明罰敕法。」又曰：「雷電皆至，豐，君子以折獄致刑。」二卦之象，為電為雷，所以明天威也。繼自今司平之官、執法之士，當官蒞政，有徵是書，毋瀆國憲，毋乾天常。刑期無刑，實自此始，亦曰懋敬之哉！[3].

«В 26-й день 3-го месяца 4-го года [правления под девизом] Чжи-юань, [года под циклическими знаками] у-инь (16.04.1338), сановники Центрального секретариата произнесли речь о том, что книга “Да Юань тун-чжи” составлялась в [году под циклическими знаками] и-мао [периода правления] Янь-ю (1315), распространена [в Поднебесной] и введена в действие в [год под циклическими знаками] гуй-хай¹⁷ [периода правления] Янь-ю (1323), [т. е.] свыше 20 лет тому назад. Императорский двор [все это время] продолжал издавать высочайшие указы, судебные учреждения продолжали обсуждать законы, в течение длительного времени [объемы] переписки возрастали, изменения были не упорядочены. Прежние и поздние [установления] были беспорядочно смешаны, официальные власти не могли удостовериться в [их] соответствии действительности. Обмен письмами затягивался, [а] чиновники-лихоимцы [тем временем] использовали лазейки в законах. Сановники Цензората неоднократно выступали с увещанием [государя], просили отобрать опытного человека преклонных лет [из числа] сановников, имеющих литературные таланты и знания в области права, [чтобы] заново удалить лишнее и внести исправления, [что было бы] подходящим [делом]. Император поэтому дал высочайшее повеление [назначить] чиновника по особым поручениям руководить приведением в порядок данного дела, отобрать [из] Верховного военного совета¹⁸, Цензората¹⁹,

¹⁷ В данном месте в тексте стоит знак *вэй* 未, но это явная ошибка, поскольку год *гуй-вэй* 癸未 соответствует 1283 или 1343 г. Очевидно, что здесь должен быть знак *хай* 亥, таким образом, имеется в виду год *гуй-хай* 癸亥, т. е. 1323 г.

¹⁸ *Шу-фу* 樞府, имеется в виду *шу-ми юань* 樞密院 – Тайный совет или Верховный военный совет. Этот орган подчинялся непосредственно императору. 掌天下兵甲機密之務。凡宮禁宿衛，邊庭軍翼，征討戍守，簡閱差遣，舉功轉官，節制調度，無不由之 [2, гл. 86, с. 2155–2156]. «Заведует вооружением и тайными (т. е. военными. – С. С.) делами во всей Поднебесной. Все дела, касающиеся охраны императорского дворца, армейских корпусов на пограничных форпостах, карательных экспедиций и охраны [границ], инспектирования войск и отправки [посланцев] с поручениями, рекомендации отличившихся и продвижения по службе, управления и переброски [войск], всегда проходят через [шу-ми юань].»

¹⁹ *Сянь-тай* 憲臺, букв. «башня законности», или центральный правительственный аппарат по обеспечению законности, то же, что и *юй-ши-тай* 御史臺 – Цензорат. Учреждение имело возможность прямого контакта с императором и занималось выявлением случаев нарушения законов, неисполнения императорских указов, неправомерного использования полномочий, притеснений населения, а также некомпетентности или коррупции чиновников (см.: [2, гл. 86, с. 2177–2178]).



Приказа по делам императорского рода²⁰, Академии Хань-линь²¹, Палаты по сбору талантов²² и т. д. чиновников, постигших законоположения и хорошо осведомленных в установлениях и традициях, [чтобы они] повсюду проверили хранящиеся в казенных кладовых новые и старые постатейно-систематизированные нормы, совместно обсудили и вместе разобрали их, принимали участие в сравнении и сличении, в добавлении и сокращении, в удалении и сохранении [определенных статей], насколько это возможно. В составленной книге [насчитывалось:] императорских указов – 150, норм – 1700, примеров [судебных] решений – 1059²³. Зимой, 14-го дня 11-го месяца 5-го года [правления] Чжи-чжэн (08.12.1345), правый министр А-лу-ту (Аругту)²⁴, левый министр Бо-ле-ци-эр-бу-ха (Берке-Бука)²⁵, [четверо] директоров [Секретариата]: Те-му-эр-да-ши (Темурташ)²⁶, Гун-бу-ба-ле (Гонпопал)²⁷, На-линь (Налин)²⁸,

²⁰ Да цзун-чжэн 大宗正, имеется в виду да цзун-чжэн фу 大宗正府 – Приказ по делам императорского рода. Учреждение занималось разбором дел, связанных с нарушением законов принципами крови, императорскими зятями, владельцами уделов, монголами, западными инородцами сэ-му, разбором тяжких преступлений, совершенных китайцами, вопросами беглых рабов и т. д. (см.: [2, гл. 87, с. 2187–2188]).

²¹ Хань-линь 翰林, имеется в виду хань-линь цзянь го-ши юань 翰林兼國史院, [Академия] Лес кистей и по совместительству Палата составления государственной истории. В задачи учреждения, также бывшего своего рода «кадровым резервом» правительства, входили: составление черновиков императорских указов и бумаг для нужд императора, предоставление советов императору и подготовка истории государства [2, гл. 87, с. 2189–2190].

²² Цзи-сянь юань 集賢院, букв. «Палата по сбору талантов». Учреждение контролировало учебные заведения, осуществляло поиск и набор на службу талантливых людей среди тех, кто удалился от дел, а также из числа обладавших знаниями в даосском учении, последователей школы инь/ян, гадателей и т. д. [2, гл. 87, с. 2192].

²³ В сохранившемся оглавлении упомянута 1051 статья [4, с. 165].

²⁴ А-лу-ту 阿魯圖, Аругту, его имя записывается в «Юань ши» как А-лу-ту 阿魯圖. В 1344 г. он был назначен на должность правого министра (правого канцлера, ю-чэн-сян 右丞相) в Центральном секретариате, после Тогто занимался составлением официальных историй «Ляо ши», «Цзинь ши» и «Сун ши», при этом, судя по сообщению в биографии, не знал китайского письма. Его жизнеописание содержится в «Юань ши» [2, гл. 139, с. 3361–3362].

²⁵ Цзо-чэн-сян 左丞相伯勒濟爾布哈, левый министр [Центрального секретариата] Берке-Бука. В «Хронологических таблицах высших сановников Секретариата» его имя записывается как Бе-эр-це-бу-хуа 別兒怯不花. Пост левого министра занимал в 1343–1346 гг. [2, гл. 113, с. 2846–2848], его жизнеописание см.: [2, гл. 140, с. 3365–3367].

²⁶ Пин-чжан чжэн-ши 平章政事鐵穆爾達識 – директор [Секретариата] Темурташ. В «Хронологических таблицах высших сановников Секретариата» его имя записывается как Те-му-эр-та-ши 鐵木兒塔識. Пост директора занимал в 1341–1347 гг. [2, гл. 113, с. 2846–2848], его жизнеописание см.: [2, гл. 140, с. 3372–3374].

²⁷ Гун-бу-ба-ле 恭布巴勒, Гонпопал (тиб. mgon-po dpal) [5, S. 46, п. 4]. В «Хронологических таблицах высших сановников Секретариата» имя записывается как Гун-бу-бань 鞏卜班. Пост директора Секретариата занимал в 1345–1346 гг. [2, гл. 113, с. 2848]. Жизнеописание данного лица не содержится в «Юань ши».

²⁸ На-линь 納琳, Налин. В «Хронологических таблицах высших сановников Секретариата» его имя записывается как На-линь 納麟. Пост директора занимал в 1343–1346 гг. [2, гл. 113, с. 2846–2848], жизнеописание см.: [2, гл. 142, с. 3406–3408].



Ба-янь (Баян)²⁹, правый министр Чуй-сы-цзюн (Чосгем)³⁰, советник по делам управления До-эр-цзи-ба-ле (Дорджибал)³¹ представили доклад [трону], просили удостоить ее названием “Чжи-чжэн тяо-гэ”. Император сказал: “Можно”.

Вслед за тем сановники вновь сделали представление [трону]: “Императорские указы – это [незыблемая] основа, чтить и хранить их – [это часть] правил поведения. В древности, [согласно] “Чжоу гуань”³², в первый счастливый день начального месяца [года], первым делом собирались [чиновники] от *тай-цзая*³³ и ниже, чтобы править и наставлять – устанавливали законы наказаний, вешали их на Вратах Закона³⁴, [по прошествии] 10 дней забирали их, [таким образом законы] были объявлены, нельзя [было] пренебрегать [ими]. [Что касается] “Постатейно-систематизированных норм” и “Примеров [судебных] решений”, то официальные власти также строго руководствуются [этими] делами. [В] “Наказаниях по Фу[-хоу]”³⁵ сказано: “Прояснять и распространять записи о наказаниях, повсеместно сверять [их]”³⁶ – это то, что издавна [является] дальновидным! Наша [империя] Юань посредством верных и одаренных управляет Поднебесной, широко завоевывает народные сердца, просто и легко приводит в порядок [вопросы] государственного управления, в случае инцидента поступает сообразно. Смысл того, о чем цзиньский Шу-сян³⁷

²⁹ Ба-янь 巴延, Баян. В «Хронологических таблицах высших сановников Секретариата» его имя записывается как Бай-янь 伯顏. Пост директора занимал в 1344–1345 гг. [2, гл. 113, с. 2847–2848]. Его жизнеописание нет в «Юань ши».

³⁰ Ю-чэн-сян Чуй-сы-цзюн 右丞相吹斯綱. В «Хронологических таблицах высших сановников Секретариата» его имя записывается как Шо-сы-цзянь 搠思監, Ф. В. Кливз реконструирует имя как Cösgem (тиб. chos sgam) [6, р. 92–93, п. 53]. Чосгем занимал пост правого министра Секретариата в 1345 и затем в 1349 г. [2, гл. 113, с. 2847, 2850]. Жизнеописание данного лица см.: [2, гл. 205, с. 4585–4588].

³¹ Цань-чжи чжэн-ши До-эр-цзи-ба-ле 參知政事多爾濟巴勒, советник по делам управления Дорджибал. Как и в вышеперечисленных примерах, Оуян Сюань использует для записи имен оригинальную транскрипцию. Подробнее о Дорджибале см. прим. 15.

³² «Чжоу гуань» 周官, «Чжоуские чиновники» – альтернативное название памятника «Чжоу ли» («Чжоуские ритуалы», 周禮).

³³ Тай-цзай 太宰, глава так называемых Небесных чиновников, одного из шести министерств. В «Чжоу ли» говорится, что тай-цзай управлял Поднебесной, руководил чиновниками, приводил к послушанию народ и т. д. Подробнее об обязанности тай-цзая, см.: [7, с. 149–155].

³⁴ Сян-вэй 象魏, старокит. «Врата Закона» (дворцовые столичные ворота, где вывешивались правительственные распоряжения) [8, с. 848].

³⁵ Фу син 甫刑, «Наказания по Фу[-хоу]». Составление законов при чжоуском Му-ване 周穆王 (947–928 гг. до н. э.) приписывается либо Люй-хоу 呂侯, либо Фу-хоу 甫侯. В «Чтимых писаниях» («Шан-шу» 尚書, альтернативное название канона «Шу-цзин» (書經 «Канон писаний»), см. прим. 39) глава носит название «Наказания по Люй[-хоу]» (Люй син 呂刑). В «Каноне сыновней почтительности» («Сяо цзин» 孝經) данный текст называется «Наказания по Фу[-хоу]» (Фу син 甫刑) [9, с. 325, прим. 142]. Глава представляет собой основы мнимой правовой системы начала эпохи Чжоу (1046 г. до н. э. – 256 г. до н. э.).

³⁶ Здесь в оригинале стоит цитата из «Канона писаний»: 明啟刑書胥占 [10, р. 608].

³⁷ Шу-сян 叔向 (?–528 до н. э.) – крупный политический деятель княжества Цзинь (вторая половина XI в. – 376 г. до н. э.), образец высокой нравственности.



говорил, что люди древности обсуждали дела, чтобы направлять на верный путь, так говоря, [они] добивались этого. [Сановники также] просили, чтобы [из] трех экземпляров [части] “Императорские указы” – один поместили в Павильон [для хранения] текстов высочайших повелений³⁸, чтобы иметь в наличии на усмотрение государя, по одному [экземпляру соответственно] оставить в Центральном секретариате и отдать на хранение в Палату составления государственной истории. [В отношении] “Постатейно-систематизированных норм” и “Примеров [судебных] решений” [следует] издать приказ вырезать доски [для печати] и отпечатать, повсеместно довести до сведения [компетентных властей]. Император полностью одобрил представление [трону]. И тогда [мне,] Сюаню, было поручено изложить эту заглавную статью. Поэтому [я,] Сюань, склонил голову в земном поклоне и держал речь: “Государь устанавливает законы, принимает веления Неба и исполняет [их]. Сановники сведущи в службе государю, это и есть быть сведущими в исполнении велений Неба. Почитая государя и почитая Небо, как можно осмелиться не почитать закон?” В “Шу [цзине]”³⁹ сказано: “Небо приказывает обладающим добродетелью, [да пребудут] пять [видов официального] платья [и] пять [видов] регалий! Небо карает виновных, [да пребудут] пять [видов] применения пяти [видов] наказаний⁴⁰!” В “И [цзине]”⁴¹ сказано: “[Триграммы, представля-

³⁸ Сюань *вэнь гэ* 宣文閣 – Павильон [для хранения] текстов высочайших повелений. Данное учреждение было создано в 1340 г. из Палаты ученых мужей при павильоне [для хранения] государевых документов (*куй-чжан гэ сюэ-ши-юань* 奎章閣學士院), в которой находились книги для использования императором [2, гл. 40, с. 861; гл. 92, с. 2329].

³⁹ Шу 書, здесь подразумевается древний трактат «Шу-цзин» 書經, «Канон писаний», входящий в конфуцианский канон «У цзин» (五經 «Пятиканоние»). При переводе идущей далее по тексту цитаты автор учитывал вариант, предлагаемым Дж. Леггом [11, р. 74], однако не во всем с ним согласен.

⁴⁰ У син 五刑, букв. «пять [видов] наказания». В древности под этим термином понималась система из следующих наказаний: клеймение (*мо* 墨), отрезание носа (*и* 劓), отрубание ступни/ступней (*фэй* 剕), кастрация (*зун* 宮), смертная казнь (*да-ни* 大辟) [12, т. 1, с. 149]. Система у син «возникла не ранее периода Чжаньго (V–III вв. до н. э.)... причем перечисленные пять наказаний являлись, по-видимому, лишь частью более широкого круга карательных мер, использовавшихся на практике» [13, с. 75]. Число наказаний, судя по всему, было выбрано не из соображений фиксации всех возможных вариантов, а с целью соответствия традиционному нумерологическому подходу. Данная система с течением времени претерпевала изменения. В танском кодексе, ныне известном под названием «Тан люй шу и» (唐律疏議, «Уголовные установления Тан с разъяснениями»), первая версия которого была создана в 624 г. на основе кодекса империи Суй (581–618), система включала в себя порку тонкими батогами, порку толстыми батогами, временную высылку на принудительные работы, вечную ссылку и смертную казнь. В таком виде она просуществовала вплоть до конца империи Цин (1644–1912) и все это время дальнейшие изменения касались лишь деталей, таких как число ударов батогами, варианты высшей меры и т. д., не затрагивая самого списка основных видов наказаний.

⁴¹ И 易, имеется в виду «И цзин» 易經 («Канон перемен»), наиболее ранний из сохранившихся китайских философских текстов, входит в конфуцианский канон. Указанные далее по тексту цитаты взяты из толкования гексаграмм под названием «Большое [пояснение] образа» (Да сянь 大象) [14, с. 37, 67], приписываемого Конфуцию. Учитывается также и перевод Дж. Легга [15, р. 293, 335], однако автор не во всем с ним согласен.



ющие] гром и молнию, [образуют 21-ю гексаграмму] “Стиснутые зубы”. Прежние государи посредством четко установленных наказаний приводили в порядок законы”. И вдобавок сказано: “[Триграммы, представляющие] гром и молнию, образуют [55-ю гексаграмму] “Изобилие”. Благородный муж посредством решения судебных дел полностью осуществляет наказание”. Образы [этих] двух гексаграмм – это молния и это гром, то, посредством чего делается ясной мощь Неба. Далее, с этих пор чиновникам, ответственным за умиротворение, чиновникам, ответственным за исполнение законов, чиновникам, занимающимся делами управления, [следует] получить эту книгу [и] не сметь нарушать законоуложения государства, не сметь нарушать [естественные] этические нормы поведения. Цель наказаний в том, чтобы наказания [более] не требовались⁴², [эта идея] действительно берет свое начало только с этого времени, о чем [я, Сюань,] также говорю: “Прекрасно и почтенно это!”»

Некоторая информация о памятнике содержится в цинском каталоге «Сы ку цюань шу цзун-му ти-яо»⁴³. Несмотря на то что значительная часть описания пересказывает упомянутые выше вводную часть главы 102 «Юань ши» и предисловие Оуян Сюаня, здесь также обнаруживаются важные сведения, например, о том, что 23 главы «Чжи-чжэн тяо-гэ» были включены в минский свод «Юн-лэ да-дянь»⁴⁴. Однако наибольший интерес представляет приведенная здесь структура части *тяо-гэ* памятника, насчитывающая 27 разделов:

1. Жертвоприношения (*цзи-сы* 祭祀),
2. Предписания о дворах [населения] (*ху лин* 戶令),
3. Предписания об учебных заведениях (*сюэ лин* 學令),
4. Отбор [чиновников] (*сюань-цзюй* 選舉),
5. Дворцовая стража (*гун-вэй* 宮衛),
6. Военные дела и оборона (*цзюнь-фан* 軍防),
7. Правила этикета (*и-чжи* 儀制),
8. Платье (*и-фу* 衣服),
9. Формы официальных [документов] (*гун-ши* 公式),

⁴² *Син ци усин* 刑期無刑 – идиоматическое выражение, смысл которого можно передать как «цель наказаний в том, чтобы наказания [более] не требовались». Иными словами, применение наказания направлено на то, чтобы учить людей строго соблюдать законы, таким образом создается общество, в котором отпадает необходимость использования наказаний.

⁴³ Сы ку цюань шу цзун-му ти-яо 四庫全書總目提要, «Резюме общего оглавления “Полного собрания книг по четырем разделам”» – универсальный аннотированный каталог книг, составленный в 1782 г.

⁴⁴ Юн-лэ да-дянь 永樂大典, «Великий свод [годов правления под девизом] Юн-лэ» – одна из крупнейших хрестоматий (сборник фрагментов и полных текстов книг, собранных по темам и сюжетам). Свод составлен в 1403–1408 гг. во время правления под девизом Юн-лэ 永樂 (1402–1424) минского императора Чэн-цзу 成祖 (Чжу Ди 朱棣, 1360–1424, прав. 1402–1424). До настоящего времени сохранилось лишь 3% исходного текста.



10. Предписания о жалованье (*лу лин* 祿令),
11. Амбары и казначейства (*цан-ку* 倉庫),
12. Выкармливание и выпас [скота] (*цзю-му* 廐牧),
13. Предписания о полях (*тянь лин* 田令),
14. Налоговые обложения и повинности (*фу-и* 賦役),
15. Заставы и рынки (*гуань-ши* 關市),
16. Аресты и побеги (*бу ван* 捕亡),
17. Предписания о награждениях (*шан лин* 賞令),
18. Медицина и лекарства (*и-яо* 醫藥),
19. Временное освобождение от работы (*цзя-нин* 假寧),
20. Тюремная администрация (*юй-гуань* 獄官),
21. Различные предписания (*цза лин* 雜令),
22. Буддийские и даосские монахи (*сэн-дао* 僧道),
23. Строительство и ремонт (*ин-шань* 營繕),
24. Речные плотины (*хэ-фан* 河防),
25. Порядок [ношения траурного] платья (*фу-чжи* 服制),
26. Почтовые станции (*чжань-чи* 站赤),
27. Монопольные товары (*цюзэ хо* 權貨).

Далее, здесь говорится следующее:

据欧阳玄序, 则此书乃顺帝至元四年中书省言, 《大元通制》, 纂集於延禧乙卯, 颁行於至治之癸亥, 距今二十餘年。朝廷续降诏条, 法司续议格例, 简牒滋繁, 因革靡常。前後衡决, 有司无所质正。往复稽留, 吏或舞文。请择老成耆旧、文学法理之臣, 重新删定。上乃敕中书专官, 典治其事。遴选枢府宪台、大宗正、翰林集贤等官, 编阅新旧条格, 参酌增损。书成, 为制诏百有五十条, 格千有七百, 断例千五十有九。至正五年书成, 丞相阿鲁图等入奏, 请赐名曰《至正条格》。其编纂始末, 厘然可考。《元史》遗之, 亦疏漏之一证矣。原本卷数不可考, 今载於《永乐大典》者, 凡二十三卷。[16, гл. 84].

«Согласно предисловию Оуян Сюаня, [по поводу] этой книги Центральный секретариат выступил с увещанием [государя] в 4-м году [правления] Чжи-юань императора Шунь-ди (1338) [о том, что] “Да Юань тун-чжи” [начали] составлять в [год] *и-мао* [правления] Янь-ю⁴⁵ (1315) [и] обнародовали в [год] *гуй-хай* [правления] Чжи-чжи (1323), свыше 20 лет тому назад. Императорский двор продолжал издавать высочайшие указы, судебные учреждения продолжали обсуждать законы, [объемы] переписки возрастали, изменения были не упорядочены. Прежние и поздние [установления] были беспорядочно смешаны, официальные власти не могли удостовериться в [их] соответствии действительности. Обмен письмами затягивался, [а] делопроизводители [в это время] использовали лазейки в законах. [Поэтому] просили отобрать опытного человека преклонных лет [из числа] сановников, имеющих литературные

⁴⁵ В данном месте в тексте лакуна, однако иероглиф ю 祐 однозначно восстанавливается из контекста.



таланты и знания в области права, [чтобы] заново удалить лишнее и внести исправления. Император поэтому дал высочайшее повеление [назначить] чиновника по особым поручениям руководить приведением в порядок данного дела, отобрать чиновников Верховного военного совета, Цензората, Академии Хань-линь, Палаты по сбору талантов и т. д., составлять и проверять новые и старые постатейно-систематизированные нормы, участвовать в разборе таких дел, как добавление или изъятие [определенных статей. Когда составление] книги завершилось, [в ней насчитывалось:] императорских указов – 150, норм – 1700, примеров [судебных] решений – 1059. Книга завершена в 5-м году [правления] Чжи-чжэн (1345), министр А-лу-ту (Аругту) представил доклад [трону], просил, чтобы книга получила [от государя] название “Чжи-чжэн тяо-гэ”. Начало и конец [работ] по ее составлению можно четко установить. В “Юань ши” ее упустили [из виду], также проглядели [добавить хотя бы даже] единственное свидетельство⁴⁶ о ней! Изначальное количество глав невозможно установить. Из тех, что ныне занесены в “Юн-лэ да-дянь”, в итоге [насчитывается] 23 главы».

Наиболее важные сведения о памятнике сведены в таблицу 1.

Т а б л и ц а 1 Важнейшие сведения о «Чжи-чжэн тяо-гэ»

Table 1 Most important data about Zhi-zheng tiaoge

Сведения	Источники		
	Юань ши	Предисловие к ЧЧТГ	СКЦШ ЦМТЯ
16.04.1338. Начало работ по составлению	Гл. 39, с. 843		Гл. 84 ⁴⁷
08.12.1345. Окончание работ по составлению	Гл. 41, с. 874		Гл. 84
08.12.1345. Присвоение сборнику названия «Чжи-чжэн тяо-гэ»		✓	Гл. 84
Состав сборника: Императорские указы (150 статей), Постатейно-систематиз. нормы (1700 статей), Примеры [судебных] решений (1059 ⁴⁸ статей)		✓	Гл. 84
26.04.1346 Обнародование сборника	Гл. 41, с. 874		
Описание структуры части <i>тяо-гэ</i> памятника, всего 27 разделов			Гл. 84
23 главы включены в «Юн-лэ да-дянь»			Гл. 84

⁴⁶ Здесь, очевидно, имеется в виду, что «Чжи-чжэн тяо-гэ» оказался не упомянут в главе 102 «Юань ши».

⁴⁷ В «Сы ку цюань шу цзун-му ти-яо» даты указаны с точностью до года, в «Юань ши» – с точностью до дня.

⁴⁸ См. прим. 23.



Обзор сохранившегося текста памятника. Сравнение со сборниками предыдущих лет. Вопросы реконструкции

На сегодняшний день в нашем распоряжении с той или иной степенью полноты имеются следующие сборники законов времен эпохи Юань:

1. «Чжи-юань синь-гэ», не дошедший до нас в оригинале, но частично воссозданный в конце 1970-х гг. на основе статей, сохранившихся в других источниках (см.: [1]);

2. «Да Юань шэн-чжэн го-чао дянь-чжан»⁴⁹ (сокращенно «Юань дянь-чжан», «Уложение Юань»), дошедший до нас в полном объеме (см.: [17]);

3. «Тун-чжи тяо-гэ», представляющий собой сохранившиеся главы сборника «Да Юань тун-чжи», опубликован в 1930 г. (см.: [18]);

4. «Чжи-чжэн тяо-гэ», обнаруженная в 2002 г. часть памятника (см.: [4]).

Даже при беглом сравнении памятников становится очевидным, что структуры «Чжи-юань синь-гэ» и «Юань дянь-чжан» радикально отличаются как друг от друга, так и от «Тун-чжи тяо-гэ» и «Чжи-чжэн тяо-гэ», в то время как последние два источника явно выстроены по общей схеме. Выше уже была приведена структура части *тяо-гэ* рассматриваемого памятника из 27 разделов. В юаньском источнике «Ли-сюэ чжи-нань»⁵⁰ встречается подобная схема для законов категории *лин*, т. е. общеобязательных предписаний⁵¹. Там же отмечено, что во времена Сун законы *лин* состояли из 37, а во времена Цзинь – из 29 разделов и далее по тексту приводятся их названия [19]. В таблицу 2 внесена имеющаяся информация относительно структуры памятников, дополненная данными о сохранившихся главах.

Таблица 2 Сравнение структуры памятников
Table 2 Comparison of the structure of monuments

Разделы цзиньск. кодекса по «Ли-сюэ чжи-нань»	Разделы и главы «Тун-чжи тяо-гэ»	Разделы «Чжи-чжэн тяо-гэ» по «Юн-лэ да-дянь»	Разделы и главы «Чжи-чжэн тяо-гэ»
官品 Чиновничьи ранги	—	—	—
職員 Служащие	—	—	—

⁴⁹ Да Юань шэн-чжэн го-чао дянь-чжан 大元聖政國朝典章, «Уложение по священному управлению правящего двора Великой Юань». Здесь и далее используется сокращенное название «Юань дянь-чжан» («Уложение Юань»). Точное время обнаружения сборника неизвестно, однако его текст состоит из основной части, содержащей документы, вышедшие в период 1260–1320 гг., и дополнения (*синь цзи* 新集, «Новый сборник»), в который вошли документы, обнаруженные в 1321–1322 гг. Памятник, видимо, был скомпилирован по инициативе местных властей в Цзянси или даже частных лиц [1, p. 30].

⁵⁰ Ли-сюэ чжи-нань 吏學指南, «Руководство по изучению бюрократии» – труд юаньского автора Сюй Юань-жуя 徐元瑞, разъясняющий терминологию, используемую официальными служащими. Предисловие к данному источнику датировано 1301 г. Важность «Ли-сюэ чжи-нань» для изучения юаньской эпохи неоднократно отмечалась исследователями.

⁵¹ Законы *лин* 令 или «предписания» не устанавливали меру наказания за преступления, а содержали различные общественные нормы и регулировали деятельность администрации.



Разделы цзиньск. кодекса по «Ли-сюэ чжи-нань»	Разделы и главы «Тун-чжи тяо-гэ»		Разделы «Чжи-чжэн тяо-гэ» по «Юн-лэ да-дянь»	Разделы и главы «Чжи-чжэн тяо-гэ»	
祠令 Предписания о жертвоприношениях	—		祭祀 Жертвоприношения	—	
戶令 Предписания о дворах [населения]	戶令	2	戶令 Предписания о дворах [населения]	—	
		3			
		4			
學令 Предписания об учебных заведениях	學令	5	學令 Предписания об учебных заведениях	—	
選舉 Отбор [чиновников]	選舉	6	選舉 Отбор [чиновников]	—	
封爵 Пожалов. титулов	—		宮衛 Дворцовая стража	—	
封贈 Пожалов. титулов родств. заслуж. лиц	—		軍防 Военные дела и оборона	—	
宮衛 Дворцовая ⁵² стража	—		儀制 Правила этикета	—	
軍防 Воен. дела и оборона	軍防	7	衣服 Платье	—	
公式 Формы оф. [док-тов]	—		公式 Формы оф. [док-тов]	—	
祿令 Предп. о жалованье	祿令	13	祿令 Предп. о жалованье	—	
儀制 Правила этикета	儀制	8	倉庫 Амбары и казнач-ва	倉庫	23
衣服 Платье	衣服	9	廐牧 Выкармливание и выпас [скота]	廐牧	24
倉庫 Амбары и казнач-ва	倉庫	14	田令 Предписания о полях	田令	25
					26

⁵² В «Ли-сюэ чжи-нань» в данном месте стоит знак *гуань* 官, но это явная описка, и здесь должен быть графически схожий знак *гун* 宮, отсюда предложенный здесь перевод. Стандарты законов категории *лин* были заложены при империи Тан (618–907) и, хотя танские *лины* не дошли до нас в изначальном виде, часть из них была реконструирована японским исследователем Ниидо Нобору (仁井田陞, 1904–1966) и опубликована в 1933 г. в его труде *唐令拾遺* (Tōrei Shūi, «Танские [законы категории] *лин*: восполнение утраченного [текста] посредством сбора цитат»), где один из разделов носит название *гун-вэй* 宮衛, см. китайское издание книги Н. Ниидо [20, с. 271]. В пользу подтверждения догадки автора также говорит название соответствующего раздела «Чжи-чжэн тяо-гэ», сохранившегося в «Юн-лэ да-дянь» (см. таблицу 2).



Разделы цзиньск. кодекса по «Ли-сюэ чжи-нань»	Разделы и главы «Тун-чжи тяо-гэ»		Разделы «Чжи-чжэн тяо-гэ» по «Юн-лэ да-дянь»	Разделы и главы «Чжи-чжэн тяо-гэ»	
羣牧 Выпас табунов	廐牧	15	賦役 Налогов, обложения и повинности	賦役	27
田令 Предписания о полях	田令	16	關市 Заставы и рынки	關市	28
賦役 Налогов, обложения и повинности	賦役	17	捕亡 Аресты и побег	捕亡	29
關市 Заставы и рынки	關市	18	賞令 Предписания о награждениях	賞令	30
捕亡 Аресты и побег	捕亡	19	醫藥 Медицина и лекарства	醫藥	31
賞令 Предписания о награждениях	賞令	20	假寧 Врем. освобождение от работы	假寧	32
醫疾 Медицина и болезни	醫藥	21	獄官 Тюрем. администр.	獄官	33
				獄官	34
假寧 Врем. освобождение от работы	假寧	22	雜令 Различные предписания	—	—
獄官 Тюрем. администр.	—	—	僧道 Будд. и даос. монахи	—	—
雜令 Разл. предписания	雜令	27	營繕 Стр-во и ремонт	—	—
		28			
釋道 Будд. и даос. монахи	僧道	29	河防 Речные плотины	—	—
營繕 Строительство и ремонт	營繕	30	服制 Порядок [ношения траурного] платья	—	—
河防 Речные плотины	—	—	站赤 Почтовые станции	—	—
服制 Порядок [ношения траурного] платья	—	—	榷貨 Монопольные товары	—	—

Несмотря на определенную громоздкость таблицы и на то, что порядок некоторых глав не всегда совпадает, можно заметить, что оба памятника «Тун-чжи тяо-гэ» и «Чжи-чжэн тяо-гэ» выстроены по общей схеме, уходящей корнями в танский период, таким образом можно говорить об определенной преемственности законодательства. Также данная таблица наглядно дает представление о том, какие разделы законов



покрываются теми или другими уцелевшими главами обоих памятников. При этом, к сожалению, следует отметить, что полноценная взаимная реконструкция памятников на настоящий момент не представляется возможной. Во-первых, некоторые разделы отсутствуют целиком. Во-вторых, при реконструкции глав нет однозначного понимания того, какие документы «Тун-чжи тяо-гэ» ко времени компиляции «Чжи-чжэн тяо-гэ» не потеряли актуальность. В-третьих, при сравнении сохранившихся в обоих памятниках статей было замечено, что они не всегда находятся в одноименных разделах.

Тем не менее памятники неплохо дополняют друг друга, тем самым давая более полное представление о законодательстве той эпохи. Кроме того, наличие параллельных мест (167 статей) значительно облегчило задачу восстановления утерянных фрагментов.

Некоторые соображения о действительной потребности империи Юань в новом кодексе

Считается, что создание «Чжи-чжэн тяо-гэ» было призвано ослабить несоответствие между меняющимся обществом и устаревшим «Да Юань тун-чжи». Уже в 1333 г. факт неадекватности этого сборника современным требованиям отметили в докладной записке трону и в докладе цензора [1, р. 36].

На основе доступного материала в данной статье предпринята попытка оценить объемы дополнений, которые заставили Тогон-Тэмуря принять решение о необходимости компиляции нового сборника, а также приведены некоторые соображения автора по этому поводу.

Понятно, что выборка имеющихся статей не репрезентативна, поскольку сохранилась только часть исходного текста «Чжи-чжэн тяо-гэ». Было решено выделить в одну группу документы, датированные правлением Хубилая, поскольку при нем было отменено использование цзиньского кодекса «Тай-хэ люй» и в 1291 г. был обнародован «Чжи-юань синь-гэ». Временной отрезок между датой кончины Хубилая (18.02.1294) и началом правления Тогон-Тэмуря логически делится на два периода, которые определяются обнародованием «Да Юань тун-чжи» в 1323 г.: первый период включает документы, которые, судя по дате, должны были войти в него, а второй включает документы, вышедшие между 1324 и 1333 гг., т. е. уже после выхода «Да Юань тун-чжи» и до начала правления Тогон-Тэмуря. Последнюю группу составили документы, обнародованные при Тогон-Тэмуре до момента завершения работ по составлению «Чжи-чжэн тяо-гэ», т. е. относящиеся к периоду 1333–1345 гг.

Данные по количеству статей, относящихся к каждому из выделенных периодов, представлены в таблице 3. Следует отметить, что в тексте есть значительное количество документов, вышедших в 1332 г. и



относившихся к запланированной на 1333 г. амнистии⁵³. Целесообразно учесть этот момент, указав для периода 1324–1332 гг. в скобках количество статей, посвященных данному мероприятию.

Т а б л и ц а 3 *Количество статей по периодам выпуска*
Table 3 *Total Amount of Articles by the Periods of Issue*

Главы	Периоды				Итого по главам
	1260–1294	1294–1323	1324–1332 ⁵⁴	1333–1345	
23. Амбары и казначейства (цан-ку 倉庫)	7	4	14 (4)	11	36
24. Выкармливание и выпас [скота] (цзю-му 廐牧)	1	14	7 (1)	7	29
25. Предписания о полях (тянь лин 田令)	7	5	1 (0)	1	14
26. Предписания о полях (тянь лин 田令)	10	24	10 (1)	8	52
27. Налоговые обложения и повинности (фу-и 賦役)	18	20	6 (1)	5	49
28. Заставы и рынки (гуань-ши 關市)	13	10	18 (11)	4	45
29. Аресты и побеги (бу ван 捕亡)	10	6	3 (1)	3	22
30. Предписания относительно награждений (шан лин 賞令)	7	25	5 (1)	6	43
31. Медицина и лекарства (и-яо 醫藥)	0	5	2 (1)	2	9
32. Временное освобождение от работы (цзя-нин 假寧)	5	2	1 (0)	2	10
33. Тюремная администрация (юй-гуань 獄官)	4	9	2 (0)	4 ⁵⁵	19
34. Тюремная администрация (юй-гуань 獄官)	21	19	3 (0)	2	45
Итого по периодам	103	143	72 (21)	55	373

⁵³ В 1332 г. умирает император Вэнь-цзун 文宗 (Туг-Тэмур (Ту-ге-му-эр 圖帖睦爾), 1304–1332, прав. 1328–1329 и 1329–1332), по этой причине в Поднебесной была объявлена амнистия [2, гл. 38, с. 815, 817].

⁵⁴ К этому же периоду следует отнести три документа (статьи 111, 173 и 205), которые, судя по датам, никак не могли попасть в вышедший в этом же году сборник «Да Юань тун-чжи».

⁵⁵ Статья 320 из данной главы датирована 4-м годом правления Чжи-юань. Во времена Юань было две эры с таким названием: под данным девизом с 1264 по 1294 г. правил Хубилай, а с 1335 по 1340 г. – Тогон-Тэмур. Вторую эру в историографии обычно называют «поздней» Чжи-юань. К сожалению, автор не располагает сведениями, позволяющими уточнить датировку статьи 320, тем не менее интуитивно склоняется к тому, что речь идет о периоде «поздней» эры Чжи-юань.



К сожалению, определение количества документов, вошедших в «Да Юань тун-чжи», но утративших силу к моменту компиляции «Чжи-чжэн тяо-гэ», по понятным причинам затруднено. Тем не менее, несмотря на доклад сановников о необходимости нового свода, сохранившиеся главы «Чжи-чжэн тяо-гэ» показывают, что большинство (246 штук, или 66%) составили документы, выпущенные в период 1260–1323 гг. и, следовательно, вошедшие в свое время в «Да Юань тун-чжи». Лишь 72 документа (19,3%), вошедших в новый свод, действительно были составлены после выхода «Да Юань тун-чжи» и до появления инициативы сановников. Еще 55 статей (14,7%) приходится на документы, появившиеся после инициативы, за период 1333–1345 гг.

Здесь, правда, следует отметить, что некоторые главы вообще практически не получили добавлений, а необходимость включения некоторых документов вызывает вопросы. В частности, для сборника, обнаруженного в 1346 г., представляется сомнительной актуальность статей, посвященных амнистии 1333 г., а таких в рассматриваемой выборке – 21 документ.

В то же время некоторые новые статьи, в частности – относительно арестов и побегов, а также награждений, не внесли принципиально новой информации. Очевидно, что составители сборника не могли не понимать этого. Безусловно, изменения в законодательстве имелись, и их необходимо было учесть. Вопрос заключается в том, можно ли было обойтись дополнениями к существующему кодексу «Да Юань тун-чжи», или действительно назрела необходимость в выпуске нового? Выше упоминалось, что имелась возможность проанализировать только сохранившиеся документы части *тяо-гэ* 條格 сборника (373 из 1700 статей, т. е. 22,9%), но выявленное количество дополнений не выглядит критическим. Возможно, утерянные разделы части *тяо-гэ* показывают иную картину, но из тех, которые доступны на сегодняшний день, далеко не все демонстрируют ярко выраженную потребность в выпуске нового сборника.

Пока создается впечатление, что компиляция «Чжи-чжэн тяо-гэ» была продиктована не столько реальной необходимостью обновления сборника законов, сколько, возможно, желанием угодить молодому императору в демонстрации судьбоносности его правления. По этой же причине свод мог быть искусственно раздут.

Если изложенные здесь соображения верны, то можно сделать осторожный вывод о том, что основные принципы государственного и общественного порядка, заложенные во времена правления двух первых императоров Юань, в дальнейшем мало подвергались изменениям. К похожему выводу для минского законодательства на основе анализа соотношения статей кодекса «Да Мин люй» и дополнительных постановлений ранее пришла Н. П. Свистунова [21, с. 24].



Краткое описание сохранившихся глав памятника

Глава 23 «Амбары и казначейства» (*цан-ку* 倉庫) содержит 36 документов, регламентирующих работу и устанавливающих ответственность для служащих казначейств и кладовых. Здесь рассматриваются обмен и уничтожение изношенных ассигнаций, вопросы, связанные с перевозкой казенного имущества, порядок выдачи тканей, обмундирования, пожалований и т. д.

Глава 24 «Выкармливание и выпас [скота]» (*цзю-му* 廐牧) содержит 29 документов. Здесь указаны мероприятия по предотвращению хищения скота, по бережливому распределению фуража, описываются различные злоупотребления в этой сфере и примеры подпадания определенных проступков под амнистию. Часть документов устанавливает порядок взимания доли с поголовья скота, регистрации собранных животных, их сопровождения для передачи в пользу казны. Заключительная группа документов посвящена беглым людям и утерянному скоту: устанавливается порядок их содержания, процедура оповещения владельцев и возврата опознанного имущества, описываются злоупотребления в данной сфере, определяется круг лиц, ответственных за те или иные проступки.

Следующие две главы относятся к одному и тому же разделу – «Предписания о полях» (*тянь лин* 田令). **Глава 25** содержит 14 документов, часть которых посвящена созданию в деревнях общин для поощрения земледелия и шелководства, требованиям к кандидату на должность старшины общины, определению круга задач, возлагаемых на старшин, а также уровня ответственности за те или иные проступки. Часть документов посвящена созданным Управлениям поощрения земледелия и обязанностям чиновников данных учреждений. Здесь же рассматриваются различные дела, относящиеся к земледелию и шелководству: высаживание культур и деревьев, обустройство систем орошения, учреждение общественных хлебозапасных амбаров, разведение прудовой рыбы, мероприятия по борьбе с саранчой. Отдельное внимание уделяется созданию сельских школ (с перечислением классических трудов, обязательных к изучению), а также выявлению и исправлению праздношатающих людей.

Глава 26 содержит 52 документа. Часть документов запрещает проезжающим войскам беспокоить население, требовать продовольствие и фураж. Кроме того, военным, а также богатым и влиятельным лицам запрещалось попустительствовать тому, что принадлежащий им скот наносит ущерб простому народу, вытаптывая их посевы, обгладывая и ломая тутовые и плодовые деревья. Здесь же говорится о том, что во время земледельческих работ местным официальным властям не следует загружать население прочими делами, а также вести судебные споры, чтобы таким образом не отвлекать крестьян. Большое количество документов



описывает злоупотребления с землями, присоединенными в ходе борьбы с Южной Сун. Сюда относятся избыточные просьбы о пожаловании земель представителями знати, монастырями и храмами, самовольный захват земель, махинации с арендой и субарендой и т. д. Отдельные статьи регулируют возвращение в казну излишне переданной земли. Особое внимание также уделено сделкам с недвижимостью и связанным с ними судебным искам. Поскольку в связи с инфляцией стоимость недвижимости значительно выросла, бывшие хозяева зачастую пытались оспорить сделку или представить ее в качестве залоговой, а не как безусловную продажу. Одна из статей признавала недействительными жалобы относительно сделок, произведенных до 1308 г., за исключением тех, что уже были приняты к рассмотрению и по которым была очевидна договоренность сторон относительно залога. Другая обязывала стороны заключать двусторонний контракт с печатью на линии разреза, что должно было сократить количество судебных исков.

Глава 27 «Налоговые обложения и повинности» (*фу-и* 賦役) содержит 49 статей, которые покрывают разнообразные вопросы данной сферы. В случае наводнения, засухи, набегов саранчи и прочих стихийных бедствий, в зависимости от объема ущерба, причиненного посевам, население могло освобождаться от части налогов, для чего устанавливались сроки подачи письменных донесений о причиненном ущербе. С целью недопущения возможных злоупотреблений при подаче донесений, для оценки в действительности нанесенного ущерба на места направлялись чиновники Цензората. Отдельная группа документов запрещала владельцам уделов производить самовольную или чрезмерную разверстку повинностей на население уделов, а также беспокоить людей поборами продовольствия и фуража для проезжающих войск. Особый упор делался на справедливую разверстку налогов и повинностей, на недопущение препятствия сельскохозяйственным работам. Часть статей устанавливала нормы налогообложения для различных категорий дворов, например освобождала одиноких стариков и инвалидов, почтительных сыновей и целомудренных вдов.

Глава 28 «Заставы и рынки» (*гуань-ши* 關市) насчитывает 45 статей, регламентирующих торговлю, в том числе и внешнюю, а также контроль на заставах. Здесь рассматриваются нарушения в сфере морской торговли: незаконное отправление в чужие страны и осуществление там торговли, контрабандный вывоз запрещенных товаров, уклонение от уплаты пошлины и т. д. Один из документов содержит любопытные сведения относительно денежного обращения в Юньнани, где традиционным платежным средством издавна являлись раковины каури: с целью недопущения их обесценивания и неизбежного роста цен на товары запрещался ввоз раковин извне. Отдельное внимание уделено запрету на продажу в казну драгоценностей, которая осуществлялась под видом



щедро оплачиваемых подношений и наносила ущерб казне, к тому же открывала широкие возможности для мошеннических действий. Одна из статей отменяла монопольный запрет на куплю-продажу золота и серебра. Часть документов была призвана пресечь возможные злоупотребления чиновников при организации вольного найма на казенные работы и сделок по соглашению, а также махинации со стороны торговых посредников.

Глава 29 «Аресты и побег» (*бу ван 捕亡*). В главе содержится 22 документа, посвященных аресту злодеев, а также мерам по предотвращению появления преступников.

Глава 30 «Предписания [относительно] награждений» (*шан лин 賞令*). Данная глава содержит 43 документа, регламентирующих награждения чиновников, отличившихся на поле боя или при усмирении варваров, награждения доносчиков или лиц, произведших арест преступников самого различного толка.

Глава 31 «Медицина и лекарства» (*и-яо 醫藥*) содержит 9 документов, в которых рассматриваются медицинские учебные заведения, перечисляются врачебные специальности и вопросы, касающиеся экзаменационных испытаний врачей. Отдельное внимание уделяется благотворительным аптекам, официальным лицам, которым разрешена выдача лекарств Императорской медицинской палатой, а также лжеврачам.

Глава 32 «Временное освобождение от работы» (*цзя-нин 假寧*). Глава содержит 10 документов, которые устанавливают выходные и праздничные дни, а также регламентируют продолжительность и порядок предоставления отпусков в связи с похоронами или перезахоронением ближайших родственников, отпусков по болезни, а также «отпусков на сборы» перед отправкой к новому месту службы.

Главы 33 и 34 относятся к одному разделу «Тюремная администрация» (*юй-гуань 獄官*) и включают в себя соответственно 19 и 45 документов, относящихся к содержанию под стражей, следственным мероприятиям, суду, исполнению приговора. Особое внимание уделяется недопущению затягивания рассмотрения дел, незаконных видов пыток и вообще жестокости при проведении расследования. Часть документов покрывает различные вопросы, относящиеся к содержанию преступников под стражей (размещение, правила заковывания, обеспечение необходимым минимумом, лечение заболевших арестантов и т. д.). Здесь же описываются нарушения чиновников, проводящих расследования, начальников тюрем и тюремных стражников. Таким образом, документы обеих глав дают вполне исчерпывающее представление об уголовно-процессуальном праве империи Юань.

Заканчивая обзор «Чжи-чжэн тяо-гэ», следует отметить, что данный памятник является последним сборником законов юаньской эпохи и за счет включения документов всех периодов дает обобщающую картину



законодательства, что и определило выбор его в качестве объекта для данного исследования. На сегодняшний день в сколько-либо значимом объеме памятник переводился лишь на русский язык. Сравнительно недавно Е. Ф. Баялиевой (ИВ РАН, Москва) были частично переведены главы 23, 25 и 28 «Чжи-чжэн тяо-гэ» [22; 23; 24], однако знакомство с этими работами показало, что они страдают многими недостатками и в целом не отвечают требованиям, предъявляемым к научному переводу источника, что было отражено в рецензиях автора на них с подробными комментариями [25; 26]. Кроме этого, мной были опубликованы небольшая заметка, позволившая восстановить один из утерянных документов памятника [27], а также полный комментированный перевод глав 29–32 «Чжи-чжэн тяо-гэ» [28]. Тем не менее, увлекшись разбором чужих ошибок, я и сам также допустил ряд непростительных оплошностей, которые еще раз подтверждают, что памятник требует от переводчика значительных усилий и не терпит кавалерийского наскока. На настоящий момент мной сделан полный комментированный перевод сохранившихся глав части *тяо-гэ* (главы 23–34), в котором исправлены выявленные недочеты предыдущих переводов. В следующих публикациях предполагается подробнее рассмотреть особенности текста и ознакомить читателя с авторскими переводами сохранившихся частей этого памятника юаньского права, которым посчастливилось вернуться из многовекового забвения.

Литература

1. Ch'en Paul Heng-chao. *Chinese Legal Tradition under the Mongols: The Code of 1291 as Reconstructed*. Princeton–New Jersey: Princeton University Press; 1979. 205 p.
2. Сун Лянь 宋濂. *Юань ши 元史 (История [эпохи] Юань)*. Пекин: Чжун-хуа шу-цзюй 北京: 中華書局; 1976, переизд. 2005. 4678 с. (На кит. яз.)
3. Оуян Сюань 歐陽玄. Чжи-чжэн тяо-гэ сюй 至正條格序 (Предисловие к «Чжи-чжэн тяо-гэ»). В: Гуй-чжай вэнь-цзи 圭齋文集 (Собрание сочинений [Оуян] Гуй-чжайя). Сы-бу цун-кань 四部叢刊 (Свод изданий по четырем разделам). – URL: <http://skqs.guoxuedashi.com/3267p/1918261.html> (На кит. яз.)
4. Чжи-чжэн тяо-гэ цзяо-чжу бэнь 至正條格校注本 («Постатейно-систематизированные нормы [периода правления] Чжи-чжэн»). Сверенное и снабженное комментарием издание). Сеул: Гуманист 서울: 인본주의 자; 2007. 490 с. (На кор. и кит. яз.)
5. Schulte-Uffelage H. *Das Keng-Shen Wai-Shi. Eine Quelle zur Späten Mongolenzeit*. Berlin: Akademie-Verlag; 1963. 133 S.
6. Cleaves F. W. The Sino-Mongolian Inscription of 1346. *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1952;15(1/2):1–123. <https://doi.org/10.2307/2718274>
7. Установления династии Чжоу (Чжоу ли). Раздел 1. Небесные чиновники. Цзюань 1. Пер. с кит., вступ. ст., коммент. и прилож. С. Кучеры. М.: Восточная литература; 2010. 496 с.



8. *Большой китайско-русский словарь*. Под ред. И. М. Ошанина. Т. 1–4. Т. 3. М.: Наука; 1984. 1104 с.

9. Сыма Цянь. *Исторические записки* (Ши цзи). Т. I. Пер. с кит. и коммент. Р. В. Вяткина и В. С. Таскина; под общ. ред. Р. В. Вяткина. Вступит. ст. М. В. Крюкова. М.: Восточная литература; 2001. 415 с.

10. Legge J. *The Chinese Classics: with A Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*. Vol. III. Part II. London: Trübner & Co.; 1865. 281–735 p.

11. Legge J. *The Chinese Classics: with A Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*. Vol. III. Part I. London: Henry Frowde; 1872. XII+208 p. +1-279 p.

12. Хань-юй да цы-дянь 漢語大詞典 (*Большой словарь китайского языка*). Ред. Ло Чжу-фэн 羅竹風. Со-инь бэнь 縮印本 (*Издание с уменьшенным шрифтом*). Т. 1–3. Шанхай: Хань-юй да цы-дянь чу-бань-шэ, 上海: 漢語大詞典出版社; 1997. 15+7926 с. (На кит. яз.)

13. *Законы Великой династии Мин со сводным комментарием и приложением постановлений* (Да Мин люй цзи цзе фу ли). Пер. с кит. Н. П. Свистуновой. Ч. I. М.: Восточная литература; 1997. 573 с.

14. Чжоу и чжэн-и – ши-сань-цзин чжу-шу 周易正義—十三經注疏 (*Истинный смысл «Чжоуских перемен» – «Тринадцатиканоние» с комментариями и толкованиями*). Сост. Жуань Юань 阮元. Т. 1–2. Шанхай: Шанхай гу-цзи чу-бань-шэ, 上海: 上海古籍出版社; 1997. 29+2784 с. (На кит. яз.)

15. Legge J. (ed. and transl.) *The Sacred Books of China: The Texts of Confucianism*. Part II: *The Yi King*. Delhi–Varanasi–Patna; 1966. 21+448 с.

16. Сы ку цюань шу цзун-му ти-яо 四庫全書總目提要 (*Резюме общего оглавления «Полного собрания книг по всем четырем разделам»*). – URL: <http://www.saohua.com/shuku/sikuquanshu/> (На кит. яз.)

17. Да Юань шэн-чжэн го-чао дянь-чжан (ин-инь юань кань-бэнь) 大元聖政國朝典章 (影印元刊本) (*Уложение по священному управлению правящего двора Великой Юань* (фотолитографическое издание)), Т. 1–3. Пекин: Чжун-го гуан-бо дянь-ши чу-бань-шэ, 北京: 中國廣播電視出版社; 1998. 2481 с. (На кит. яз.)

18. Тун-чжи тяо-гэ цзяо-чжу 通制條格校注 (*Сверенные и снабженные комментарием «Постатейно-систематизированные нормы из Всеобщих установлений»*). Сверка и комментарии: Фан Лин-гуй 方齡貴. Пекин: Чжун-хуа шу-цзюй 北京: 中華書局; 2001. 744 с. (На кит. яз.)

19. Сюй Юань-жуй 徐元瑞. Ли-сюэ чжи-нань 吏學指南 (*Руководство по изучению бюрократии*). – URL: <https://zh.wikisource.org/zh/吏學指南> (На кит. яз.)

20. Ниида Нобору 仁井田陞. Тан лин ши и 唐令拾遺 (*Танские [законы категории] лин: восполнение утраченного [текста] посредством сбора цитат*). Сост. и пер.: Ли Цзинь 栗劲, Хо Цунь-фу 霍存福, Ван Чжань-тун 王占通, Го Янь-дэ 郭延德. Чанчунь: Чанчунь чу-бань-шэ 长春: 长春出版社; 1989. 926 с. (На кит. яз.)

21. *Законы Великой династии Мин со сводным комментарием и приложением постановлений* (Да Мин люй цзи цзе фу ли). Пер. с кит. Н. П. Свистуновой. Ч. II. М.: Восточная литература; 2002. 408 с.

22. Баялиева Е. Ф. Правовые аспекты обращения бумажных денег в юаньском Китае (по данным кодексов Чжичжэн тяогэ 至正條格 и Юаньдянь чжан 元典章).



В: *Общество и государство в Китае*. Т. XLIV, ч. 2. Редколл.: А. И. Кобзев и др. М.: ИВ РАН; 2014 (*Ученые записки Отдела Китая. ИВ РАН*. Вып. 15). С. 114–130.

23. Баялиева Е. Ф. Законы юаньского Китая о морской торговле и морских перевозках (по материалам цз. 28 кодекса *Чжи-чжэн тяо-гэ* 至正條格). В: *Общество и государство в Китае*. Т. XLVI, ч. 1. Редколл.: А. И. Кобзев и др. М.: ИВ РАН; 2016 (*Ученые записки Отдела Китая. ИВ РАН*. Вып. 20). С. 53–69.

24. Баялиева Е. Ф. Закон о полях династии Юань (по кодексу «Чжи-чжэн тяо-гэ», цзюань 25). В: *Общество и государство в Китае*. Т. XLVII, ч. 2. Редколл.: А. И. Кобзев и др. М.: ИВ РАН; 2017 (*Ученые записки Отдела Китая. ИВ РАН*. Вып. 23). С. 59–76.

25. Сидорович С. В. О статье Е. Ф. Баялиевой «Правовые аспекты обращения бумажных денег в юаньском Китае». В: *Общество и государство в Китае*. Т. XLVII, ч. 1. Редколл.: А. И. Кобзев и др. М.: ИВ РАН; 2017 (*Ученые записки Отдела Китая. ИВ РАН*. Вып. 22). С. 300–320.

26. Сидорович С. В. О переводе Е. Ф. Баялиевой главы 28 кодекса «Чжи-чжэн тяо-гэ». В: *Общество и государство в Китае*. Т. XLVII, ч. 2. Редколл.: А. И. Кобзев и др. М.: ИВ РАН; 2017 (*Ученые записки Отдела Китая. ИВ РАН*. Вып. 23). С. 77–101.

27. Сидорович С. В. Об одном из документов, содержащихся в утерянной части «Чжи-чжэн тяо-гэ». В: *Общество и государство в Китае*. Т. XLVII, ч. 2. Редколл.: А. И. Кобзев и др. М.: ИВ РАН; 2017 (*Ученые записки Отдела Китая. ИВ РАН*. Вып. 23). С. 102–107.

28. Сидорович С. В. Главы 29–32 кодекса «Чжи-чжэн тяо-гэ». В: *Общество и государство в Китае*. Т. XLIX, ч. 1. Редколл.: А. И. Кобзев и др. М.: ИВ РАН; 2019 (*Ученые записки Отдела Китая. ИВ РАН*. Вып. 30). С. 214–309.

References

1. Ch'en Paul Heng-chao. *Chinese Legal Tradition under the Mongols: The Code of 1291 as Reconstructed*. Princeton–New Jersey: Princeton University Press; 1979. 205 p.
2. Song Lian 宋濂. *Yuan shi* 元史 (*History of the Yuan [Dynasty]*). Beijing: Zhonghua shu-ju 北京: 中華書局; 1976, reprint 2005. 4678 p. (In Chin.)
3. Ouyang Xuan 歐陽玄. Zhi-zheng tiao-ge xu 至正條格序 (Preface to Zhi-zheng tiao-ge). In: *Gui-zhai wen-ji* 圭齋文集 (*Collected Works of [Ouyang] Gui-zhai*). *Si-bu congkan* 四部叢刊 (*Collected Editions of the Four Sections*). –URL: <http://skqs.guoxuedashi.com/3267p/1918261.html> (In Chin.)
4. *Zhi-zheng tiao-ge jiao-zhu ben* 至正條格校注本 (*Itemized Regulations of the Zhi-zheng [era]*). *Checked and annotated edition*. Seoul: Humanist 서울: 인본주의 자; 2007. 490 p. (In Kor. and Chin.)
5. Schulte-Uffelage H. *Das Keng-Shen Wai-Shi. Eine Quelle zur Späten Mongolenzeit*. Berlin: Akademie-Verlag; 1963. 133 S.
6. Cleaves F. W. The Sino-Mongolian Inscription of 1346. *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1952;15(1/2):1–123. – <https://doi.org/10.2307/2718274>
7. Kuczera S. (transl. from Chin., prolusion, comment. and suppl.) *Institutions of the Zhou [Dynasty] (Zhou li)*. Part 1: *Heavenly officials. Juan 1*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2010. 496 p. (In Russ.)
8. Oshanin I. M. (ed.) *Comprehensive Chinese-Russian Dictionary*. Vol. 1–4. Vol. 3. Moscow: Nauka; 1984. 1104 p.



9. Vyatkin R. V. (ed.) *Sima Qian. Historical Records (Shi ji)*. Vol. I. Transl. from Chin. and comment. by R. V. Vyatkin and V. S. Taskin; Introductory article by M. V. Kryukov. Moscow: Vostochnaya literatura; 2001. 415 p. (In Russ.)

10. Legge J. *The Chinese Classics: with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*. Vol. III. Part II. London: Trübner & Co.; 1865. 281–735 p.

11. Legge J. *The Chinese Classics: with A Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*. Vol. III. Part I. London: Henry Frowde; 1872. XII+208 p.+1-279 p.

12. Luo Zhu-feng 羅竹風 (ed.) *Han-yu da ci-dian 漢語大詞典 (Comprehensive Chinese Word Dictionary)*. *Suo-yin ben 縮印本 Compact edition*. Vol. 1–3. Shanghai: Han-yu da ci-dian chu-ban-she, 上海:漢語大詞典出版社; 1997. 15+7926 p. (In Chin.)

13. Svistunova N. P. (transl. from Chin) *Laws of the Great Ming Dynasty with the Consolidated Commentary and Application Regulations (Da Ming lü ji jie fu li)*. Vol. I. Moscow: Vostochnaya literatura; 1997. 573 p. (In Russ.)

14. Ruan Yuan 阮元 (ed.) *Zhou yi zheng-yi – shi-san-jing zhu-shu 周易正義—十三經注疏 (Exact Meaning of the “Changes of Zhou”. – The thirteen Classics with Notes and Commentaries)*. Vol. 1–2. Shanghai: Shanghai gu-ji chu-ban-she, 上海:上海古籍出版社; 1997. 29+2784 p. (In Chin.)

15. Legge J. (ed. and transl.) *The Sacred Books of China: The Texts of Confucianism*. Part II: *The Yi King*. Delhi–Varanasi–Patna; 1966. 21+448 p.

16. *Si ku quan shu zong-mu ti-yao 四庫全書總目提要 (Resume of the General Contents of the “Complete Collection of Books in Four Sections”)*. – URL: <http://www.saohua.com/shuku/sikuquanshu/> (In Chin.)

17. *Da Yuan sheng-zheng guo-chao dian-zhang (ying-yin yuan kan-ben) 大元聖政國朝典章 (影印元刊本) (Institutions of Sacred Administration of the ruling Court of the Great Yuan (Photoreproduction of Original Edition))*, Vol. 1–3. Beijing: Zhong-guo guang-bo dian-shi chu-ban-she, 北京:中國廣播電視出版社; 1998. 2481 p. (In Chin.)

18. Fang Ling-gui 方齡貴 (check. and annot.) *Tong-zhi tiao-ge jiao-zhu 通制條格校注 (Checked and annotated “Itemized Regulations from Comprehensive Institutions”)*. Beijing: Zhong-hua shu-ju 北京:中華書局; 2001. 744 p. (In Chin.)

19. Xu Yuan-rui 徐元瑞. *Li-xue zhi-nan 吏學指南 (Guidance to the Studies of a Bureaucracy)*. – URL: <https://zh.wikisource.org/zh/吏學指南> (In Chin.)

20. NIIDA Noboru 仁井田陞. *Tang ling shi yi 唐令拾遺 (Tang statutes: reconstruction of omissions by gathering of citations)*. Ed. and transl. by Li Jin 栗勁, Huo Cun-fu 霍存福, Wang Zhan-tong 王占通, Guo Yan-de 郭延德. Changchun: Changchun chu-ban-she 長春:長春出版社; 1989. 926 p. (In Chin.)

21. Svistunova N. P. (ed. and transl. from Chin.) *Laws of the Great Ming Dynasty with the Consolidated Commentary and Application Regulations (Da Ming lü ji jie fu li)*. Vol. II. Moscow: Vostochnaya literatura; 2002. 408 p. (In Russ.)

22. Bayalieva E. F. Legal aspects of paper money circulation in Yuan China. In: Kobzev A. I. et al. (ed.) *Society and State in China*. Vol. XLIV, pt. 2. Moscow: Institute of Oriental Studies RAS; 2014, pp. 114–130. (In Russ.)



23. Bayalieva E. F. Yuan Dynasty laws on sea carriage and sea trade. In: Kobzev A. I. et al. (ed.) *Society and State in China*. Vol. XLVI, pt. 1. Moscow: Institute of Oriental Studies RAS; 2016, pp. 53–69. (In Russ.)

24. Bayalieva E. F. Yuan Dynasty: The Fields Law. In: Kobzev A. I. et al. (ed.) *Society and State in China*. Vol. XLVII, pt. 2. Moscow: Institute of Oriental Studies RAS; 2017, pp. 59–76. (In Russ.)

25. Sidorovich S. V. Critical review of the article on legal aspects of paper money circulation in Yuan China by E. F. Bayalieva. In: Kobzev A. I. et al. (ed.) *Society and State in China*. Vol. XLVII, pt. 1. Moscow: Institute of Oriental Studies RAS; 2017, pp. 300–320. (In Russ.)

26. Sidorovich S. V. On translation of chapter 28 of “Zhi-zheng tiao-ge” by E. F. Bayalieva. In: Kobzev A. I. et al. (ed.) *Society and State in China*. Vol. XLVII, pt. 2. Moscow: Institute of Oriental Studies RAS; 2017, pp. 77–101. (In Russ.)

27. Sidorovich S. V. On one of the documents from the lost part of *Zhizheng tiaoge*. In: Kobzev A. I. et al. (ed.) *Society and State in China*. Vol. XLVII, pt. 2. Moscow: Institute of Oriental Studies RAS; 2017, pp. 102–107. (In Russ.)

28. Sidorovich S. V. Chapters 29–32 of *Zhizheng tiaoge* code. In: Kobzev A. I. et al. (ed.) *Society and State in China*. Vol. XLIX, pt. 1. Moscow: Institute of Oriental Studies RAS; 2019, pp. 214–309. (In Russ.)

Информация об авторе

Сидорович Сергей Владимирович – независимый исследователь, Санкт-Петербург, Россия.

Information about the author

Sergey V. Sidorovich – independent researcher, St. Petersburg, Russia.

Author's Links



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: 28 марта 2021
Одобрена после рецензирования: 23 апреля 2021
Принята к публикации: 17 августа 2021
Опубликована: 29 сентября 2021

Article info

Submitted: March 28, 2021
Approved after peer reviewing: April 23, 2021
Accepted for publication: August 17, 2021
Published: September 29, 2021



HISTORY OF THE EAST

Sidorovich S. V. The last set of laws of the Yuan Empire

***Orientalistica*. 2021;4(3):635—661**

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Информация о рецензировании

«*Ориенталистика*» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы, а также за согласие на публикацию (размещение) текстов рецензий на сайте журнала и передачу (размещение) в Научную электронную библиотеку eLIBRARY.RU. Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

The author has read and approved the final manuscript.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work. It is also grateful for their consent to publish (place) of the review on the journal's website and transfer (place) to the Scientific Electronic Library eLIBRARY.RU. The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.

HISTORY OF THE EAST

Historiography, source critical studies, historical research methods

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Историография, источниковедение, методы исторического исследования

Научная статья
УДК 930.25

Исторические науки

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-662-675>

Челобитные иранского купчины Биджан-бека царю Михаилу Фёдоровичу (1613–1645) из Российского государственного архива древних актов

Сергей Евгеньевич Костиков

Институт истории Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург, Россия, kostikov1@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3322-1259>

Аннотация. В статье публикуются 6 челобитных на персидском языке, хранящихся в фонде 77 РГАДА «Сношения России с Персией». Челобитные были написаны на имя царя Михаила Фёдоровича *купчиной* Биджан-беком, торговым представителем Сефевидских шахов в Московском царстве в 1641–1643 гг. Тексты челобитных переведены на русский язык. Челобитные предваряет историко-лингвистический комментарий, вкратце освещающий зарождение и развитие дипломатических и торговых отношений между Россией и Ираном в эпоху Сефевидов, обрисовывающий цели и задачи *купчин* в целом и Биджан-бека в частности, а также описывающий языковые особенности челобитных.

Ключевые слова: государство Сефевидов; Московское царство; русско-иранские дипломатические отношения; русско-иранская торговля; купчина; Сафи I; Аббас II; Михаил Федорович

Благодарности: исследование выполнено при финансовой поддержке РФФ в рамках научного проекта № 18-78-10052 «Документальная история русского направления дипломатии Сефевидов (1501–1722).

Для цитирования: Костиков С. Е. Челобитные иранского купчины Биджан-бека царю Михаилу Фёдоровичу (1613–1645) из Российского государственного архива древних актов. *Ориенталистика*. 2021;4(3):662–675. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-662-675>.



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





Petitions of the Iranian *kupchina* (Merchant) Bijan-bek to Tsar Mikhail Fiodorovich (1613–1645) from the Russian State Archives of Ancient Acts

Sergey E. Kostikov

Institute of History, St. Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia,
skostikov1@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3322-1259>

Abstract. This is a publication of six petitions written in Persian by *kupchina* (trade representative of the Safavid shahs) Bijan-bek during his mission to the Tsardom of Muscovy in 1641–1643 and addressed to Tsar Mikhail Fiodorovich. The originals are preserved in the Russian State Archives of Ancient Acts (Collection 77 “Russia’s relations with Persia”). The publication is accompanied by a translation into Russian and supplied with an introduction and commentary. The latter sheds some light upon the origins and development of the diplomatic and trade relations between Russia and Iran during the Safavid period and also outlines the goals and objectives of *kupchinas* in general and Bijan-bek in particular. It also contains valuable data regarding the vocabulary and grammar of these kinds of documents.

Keywords: Safavid state; Muscovy, Tsardom of; Russo-Iranian diplomatic relations; Russo-Iranian trade; *kupchina*; Safi I; Abbas I; Mikhail Fiodorovich

Acknowledgements. This research was supported by the grant of the Russian Scientific Foundation (RNF) (№ 18-78-10052: “Documentary history of the Russian dimension of the Safavid dynasty diplomacy”).

For citation: Kostikov S. E. Petitions of the Iranian *kupchina* (Merchant) Bijan-bek to Tsar Mikhail Fiodorovich (1613–1645) from the Russian State Archives of Ancient Acts. *Orientalistica*. 2021;4(3):662–675. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-662-675>.

Введение

Временем официального установления дипломатических отношений между Сефевидской империей и Московским царством считаются 1552–1553 гг. По сведениям Н. М. Карамзина, цитирующего не дошедший до нас источник, тогда в Москву приехал посол от шаха Тахмаспа I (1524–1576) по имени Саййид Хусайн (Сеид Хусейн в русских источниках) [1, примеч. 256 (с. 82)]. Материалов о том, чем закончились эти переговоры, не сохранилось, но можно с высокой долей вероятности утверждать, что одним из ключевых вопросов стала борьба с Османской империей, угрожавшей интересам обеих стран. Этот вопрос будет оставаться одной из важнейших тем российско-иранских отношений и в дальнейшем [2, с. 39–40].

Действия последующих посольств, которыми обменивались Москва и Казвин, не привели к каким-либо значимым результатам. Изменилась



политическая обстановка – после заключенного в 1555 г. мирного договора с турками в Амасье Сефевидская империя не могла решиться на активные действия против них, в то время как Московское царство вело Ливонскую войну и находилось в состоянии острейшего конфликта с Османской империей [2, с. 45]. Но к 1586 г., когда в Москву прибыл посол по имени Хади Маджид (Анди-бек в русских источниках), ситуация изменилась вновь. Шах Мухаммад Худабанде (1578–1587) проигрывал очередную войну с Османами и, нуждаясь в помощи, предлагал русскому царю заключить военный союз. Подобный союз означал разрыв с Турцией, на что правительство царя Фёдора Иоанновича не могло пойти, и дело закончилось поддержкой инициативы на словах. Но при этом именно с визита Хади Маджида можно отсчитывать начало регулярных дипломатических отношений между державой кызылбашей и Русским государством [2, с. 52, 73].

С 80-х гг. XVI в. до конца XVII в. Русское государство посетили 29 посольств из Ирана [3, с. 6]. Тема Османской империи так или иначе поднималась в ходе дипломатических переговоров во время приезда Анди-бека и Бутак-бека (Будак-бек) в 1589/1590 г. [2; 4]. Были даже прецеденты трехсторонних контактов, когда в Москве в 1592–1593 гг. одновременно находились и вели переговоры представители двух правителей: Ходжа Хосров от шаха Аббаса I и Николай Варкоч от императора Священной Римской империи Рудольфа II. Для Сефевидов в конце XVI в. османский вопрос был вопросом выживания, а Рюриковичей и вслед за ними Романовых интересовало продвижение на юг и юго-восток [2, с. 39–40]. При этом торговые дела тоже не оставались в стороне. Посланники обоих государств почти всегда занимались торговлей: например, гонец от шаха Аббаса I Великого (1588–1629) по имени Кая (в русских источниках – Кай, по-видимому, перс. Кийа), побывавший в Москве в 1591–1593 гг. с шахской грамотой [2, с. 160], должен был также исполнить торговое поручение суверена, а посла Григория Борисовича Васильчикова, отправленного в «кызылбашскую державу» в 1587 г., сопровождали четыре купца [5, с. 11]. Послы в те времена зачастую были купцами, а купцы выполняли функции послов.

Купчины и их задачи

Именно во время визита Кая была заключена договоренность о беспошлинной торговле двух монархов, во многом заложившая основу для дальнейшего развития русско-иранских торговых отношений [2, с. 177–178]. Со стороны шахов такую торговлю вели специальные уполномоченные представители, которых называли *киракйараками* (کیرکیراکی). *Киракйараки* занимались поставками ко дворам шахов или ханов и выступали в роли их торговых представителей [6, с. 593]. В русских документах



такие люди именовались купчинами, и именно купчины стали в дальнейшем важными членами персидских посольств.

Купчины отличались от частных купцов и пользовались особыми привилегиями, одной из которых было освобождение от таможенных сборов [7, с. 97]. Первым официальным шахским купчиной был Хаджи Искандар (Хозя Искандер в русских источниках), приехавший в Москву от Аббаса I в 1594 г. [8, с. 208–214].

Поставщики ко двору шаха продолжали приезжать и в дальнейшем. Мало того, со временем торговые вопросы, которыми они занимались, становились приоритетными. К примеру, в начале правления Аббаса I очередная война с Османами проходила не слишком удачно для кызылбашей, вследствие чего шах, по-видимому, стремился заключить военно-политический союз с русскими царями, о чем свидетельствуют многие источники [8, с. 162, 165]. Но уже в 1620-х гг., после заключения выгодного для Сефевидов Серавского мира (1618), захвата Ормуза (1622) и занятия Багдада (1623) представители шаха в Москве больше интересовались торговлей.

Похожим образом развивались и отношения русских царей с посланниками внука и наследника Аббаса I Сефи I. Ярким примером визита такого представителя может служить история купчины Хваджи Рахмата (Хозя Муллы Рахмета в русских источниках). Фонд 77 РГАДА «Сношения России с Персией» содержит сведения о его пребывании в Московском царстве в 1630–1631 гг., в том числе персоязычные челобитные на имя царя Михаила Фёдоровича [9]. Судя по содержанию челобитных, купчина занимался в первую очередь торговыми вопросами, но также выполнял и политические поручения своего суверена [10].

Купчина Биджан-бек и его челобитные

Похожими задачами занимался и автор публикуемых ниже документов, *киракйарак* Сафи I и Аббаса II Биджан-бек. Впервые Биджан-бек приехал в Москву в составе большой торговой миссии (37 человек) от Сафи I, состоявшейся в 1637–1639 гг. Помимо торговли, купчина занимался и вопросом возврата шахских товаров, захваченных воровскими казаками в 1636–1637 гг., в чем, по-видимому, добился необходимых результатов [11].

Судя по всему, в ходе этой поездки Биджан-бек достойно зарекомендовал себя, так как в 1641–1642 гг. посетил Россию второй раз. Меньшая по числу людей (26 человек), эта торговая миссия располагала большим количеством шахских и собственных товаров. Помимо опасностей дальней дороги, сложности добавило то, что в путь Биджан-бек выехал представителем Сафи I, а в Москву прибыл уже представителем его сына, шаха Аббаса II. Несмотря на эти трудности (Посольский приказ узнал о смерти Сафи I раньше самого купчины), ему удалось утвердиться при



дворе в качестве посланника Аббаса II и реализовать большую часть товара, как шахского, так и своего.

Следующий раздел статьи содержит 6 челобитных, написанных *киракйараком* шаха Аббаса II Биджан-беком на персидском языке в адрес царя Михаила Фёдоровича. Челобитные содержатся в фонде 77 РГАДА «Сношения России с Персией» [12, л. 63, 65, 76, 154, 166–167, 280]. Помимо них, в деле также содержатся другие арабографичные документы, относящиеся ко времени Сафи I: 2 фирмана Сафи I астраханским и казанским воеводам и список подарков, товаров и людей Биджан-бека [12, л. 7–10, 31], которые будут опубликованы в рамках сборника «Персидские дипломатические документы времен шаха Сафи I из собрания Российского государственного архива древних актов».

Содержание публикуемых челобитных дает возможность понять, какими торговыми делами занимался Биджан-бек, а также рассказывает о затруднениях, с которыми ему пришлось встретиться во время своего путешествия. В первой челобитной купчина сообщает о смерти Сафи I и просит аудиенции у Михаила Фёдоровича. Вторая содержит повторную просьбу об аудиенции и жалобу на задержку. В третьей Биджан-бек просит не брать с него пошлин – эта проблема преследовала всех купчин, так как власти постоянно подозревали, что они пытаются выдать свои товары за товары шаха [2, с. 177–178]. Четвертая челобитная посвящена постройке корабля для перевозки товаров из Нижнего Новгорода в Астрахань, пятая – договоренностям о покупке шелка и шестая, как и третья, – пошлинам.

Отдельного упоминания заслуживает и лингвистическая составляющая челобитных – в них неоднократно встречаются заимствования-экзотизмы из русского языка. В одной челобитной Биджан-бек использует слово *купчийан* (کوچیان) для обозначения своих предшественников, заменяя его словом *киракйаракан* в других челобитных. Говоря о торговых делах, он использует меру веса *пуд* (пуд) и даже такое специфическое слово, как *завазина* («завозенный» – о судне, протянутом по реке вверх по течению с использованием специального якоря на маленькой лодке и подтягивания к нему судна). Рассказывая же о своем взаимодействии с властями, Биджан-бек употребляет такие слова, как *кинас* (князь), *укас* (указ), *пичак* (печать) и *пирикас пусулскай* (Посольский приказ). Употребление им подобной лексики служит очередным подтверждением того, что процесс заимствования персидских слов в русский язык в XVI–XVII вв. [13] не был односторонним, и русские слова продолжали использоваться в лексиконе персидских послов и купцов в России и в этот период [14, с. 127].

При публикации текстов были приняты следующие правила: 1) новая строка документа соответствует новой строке в публикации и предваряется порядковым номером в скобках; 2) упоминание бога, являющегося



частью формуляра, помещается над текстом без порядкового номера строки; 3) если текст продолжается на правом поле снизу вверх, нумерация продолжается и место перехода на поле отмечается косыми чертами; 4) соблюдается орфография первоисточника, в том числе слитное или раздельное написание составных частей сложных слов, префиксов, суффиксов, неразграничение букв ک و گ, постановка огласовок и обозначение изафетов; 5) опiski и случаи мотивированного отклонения от орфографических норм, наличествующие в первоисточнике, отражаются в тексте публикации с указанием общепринятого варианта написания в примечании.

Документы

1

(РГАДА. Ф. 77. Оп. 1. 1642. Д. 4. Л. 63)

هو

- (1) الو پادشاه خان هم اولو بی میخایل فدر آویچ جمله اروسونوک
- (2) پادشاهی عالم پناه بیجن غلام شاه عباس شاه صفی
- (3) بحکم خدا برحمت خدا رفته ایلچی پادشاه بزرک نزد
- (4) شاه عباس رفته شاه عباس فرزند شاه صفی است
- (5) الحمد لله¹ که غیر دیگری پادشاه نیست مملکت همه در دست
- (6) او است استدعا کمترین آنست که دیدار مبارک پادشاه را ببینم

Перевод

(1–2) Великий государь, хан и великий князь Михаил Фёдорович, государь всяя Руси, покровитель мира! [Челобитная] Бйджана, холопа шаха 'Аббаса.

(2–4) Шах Сафй по велению Господа ушел к господнему благословию, [после чего] посол великого государя отправился к шаху 'Аббасу.

(4–6) Шах 'Аббас – сын шаха Сафй, слава Аллаху, что нет другого государя [и] все земли в руке его.

(6) Ничтожнейший [холоп] молит о том, чтобы увидеть благословенный лик государя.

2

(РГАДА. Ф. 77. Оп. 1. 1642. Д. 4. Л. 65)

هو

- (1) اولو پادشاه خان هم اولو بی میخایل فدر آویچ جمله اروسونوک پادشاهی
- (2) عالم پناه عرضه داشت غلام شاه عباس بیجن بیک قبل از [این]
- (3) یک بار دیگر درین جا آمده بودیم هفت هشت روز دیدار مبارک پادشاه بزرک

¹ Так в тексте вместо «الحمد لله».



- (4) را دیده بودم حالا مودت^۲ بیست^۳ روز است که درین جا ام صد [قه]
(5) سر خود یکی دیدار مبارک خود بما بنما که وقت سودا میکند [رد]
(6) و مال شاه عباس بزمین می ماند امر از پادشاه بزرگ است

Перевод

(1–2) Великий государь, хан и великий князь Михаил Фёдорович, государь всея Руси, покровитель мира! Челобитная холопа шаха 'Аббаса Биджан-бика.

(2–4) Когда мы в прошлый раз приезжали сюда, увидел благословенный лик великого государя [через] семь-восемь дней.

(4–6) Сейчас уже двадцать дней, как я здесь, одну благословенную встречу по своей милости даруй. Ведь время торговли проходит, а имущество шаха 'Аббаса на земле [лежать] остается. На всё воля великого государя!

3

(РГАДА. Ф. 77. Оп. 1. 1642. Д. 4. Л. 76)

- هو
(1) اولو پادشاه خان هم اولو بی میخایل فدروویچ جمله آروسنونک^۴ پادشاهی
(2) عالم پناه عرضه داشت غلام شاه عباس بیجن بیک بعرض میرساند که یک سفینه
(3) کشتی در نچنه فرموده بودیم که بسازند که پاره بار سقط از جمله ساغری و
(4) تلاطین^۵ پر قو و غیره در نچنه و قزان فرموده بودیم که بخرند مال شاه را
(5) حمل کشتی نموده همراه غافله^۶ زوازینه^۷ بعنایت الله تعالی بجای ترخان روانه
(6) شود چون موسم نزدیک است و هیچ خبر از ساختن کشتی نداریم استدعا آنست که
(7) بتصدق فرق مبارک خود نموده رخصت بدهد که چهار نفر از ملازمان اینجانب
(8) محمد حسین و مصطفی و حسین و صفر نام بر سر کشتی رفته ساختن کشتی را بزودی
(9) فیصل دهند موسم نزدیک است امر... (?) مد بیاض

Перевод

(1–2) Великий государь, хан и великий князь Михаил Фёдорович, государь всея Руси, покровитель мира! Челобитная холопа шаха 'Аббаса Биджан-бика.

(2–5) Докладывает: мы ранее приказали построить в Нижнем [Новгороде] корабль, приказали купить в Нижнем [Новгороде] и Казани

² Так в документе, очевидно, вместо «مدت».

³ Ср. в переводе толмача: «... к Москве приехал тому дней з дватцать».

⁴ Так в тексте вместо آروسنونک.

⁵ Так в тексте вместо تلاطین.

⁶ Так в тексте вместо قافله.

⁷ Очевидно, заимствование из русского «завозенной» [15, с. 156], т. е. караван, который прибудет в Нижний Новгород вверх по течению «завозом», т. е. помощи завоза на маленькой лодке вверх по течению специального якоря и подтягивания к нему судна.



немного мелкого товара, в том числе шагрени, юфти, лебяжьего пуха и прочих, и [то] шахово имущество по милости Аллаха всемогущего отправить с завозенным (?) караваном в Астрахань.

(5–9) А так как срок [отправки] близок, а вестей о строительстве корабля нет, молю, чтобы [государь] по своей великой милости разрешил четырем людям из моих приближенных, которых звать Мухаммад-Хусайн, Мустафа, Хусайн и Сафар, отплыть [туда] и скорее уладить дело со строительством корабля, срок близок. [На всё] воля [царя] (?).

4

(РГАДА. Ф. 77. Оп. 1. 1642. Д. 4. Л. 154)

- هو
- (1) اولو پادشاه خان هم اولو بی میخایل فدر آویچ جمله اروس [نونک] پادشاهی
 - (2) شازاده^۸ کناس السکی میخایل آویچ
 - (3) عالم پناه عرضه داشت غلام شاه عباس بیجن بیک بعرض میرساند که
 - (4) ایلچیان و کوپچیان که مال پادشاه را می آورده اند و می برد [ه اند]
 - (5) در مسکاو و قزان حاجی ترخان و ترک چیزی بعلت تمقا طلب نمی [کرده اند]
 - (6) استدعا آنست که بتصدق فرق مبارک بکند بنوعی که سابق با ایل [چیان]
 - (7) و کوپچیان سلوک نموده اند از ان قرار نیز با کمترین سلوک کنند ...

Перевод

(1, 3) Великий государь, хан и великий князь Михаил Фёдорович, государь всея Руси, покровитель мира! Челобитная холопа шаха 'Аббаса Биджан-бика.

(2) Царевич, князь Алексей Михайлович.

(3–5) Докладывает, что [прежде] с послов и *купчин*, которые привозили и увозили товары падишаха, в Москве, Казани, Астрахани и Терки никаких пошлин не требовали.

(4–7) Молю о том, чтобы по великой милости [государя] с ничтожным [холопом] поступали так же, как прежде с послами и *купчинами*.

5

(РГАДА. Ф. 77. Оп. 1. 1642. Д. 4. Л. 166-167)

- (1) اولو پادشاه خان هم اولو بی میخایل فدر آویچ جمله اروسنونک پادشاهی
- (2) شاه زاده کناس السکی میخایل آویچ
- (3) عالم پناه عرضه داشت غلام شاه عباس بیجن بیک بعرض میرساند که
- (4) قبل ازین رفعت پناه محمد صالح بیک ایلچی شاه عباس که به ایلچی کری
- (5) درین جا امده ابریشم آورده بود بسرکار پادشاه پوت از قرار چهل سام
- (6) فروخته و چنین نیز قرار شده که چه مقدار ابریشم که ایلچیان و
- (7) کرکیراقان شاه که بدینصوب بیارند پوت از قرار چهل سام بسرکار
- (8) پادشاه خریده می شود مشخص نموده کمترین نیز از جمله سه هزار تومان

^۸ شاهزاده



- (9) چند خروار ابریشم در کیلان خریده از قرار تصدیق و قراری که رفعت پناه
(10) محمد صالح نموده درین جا آورده ام استدعا آنست بتصدیق فرق مبارک
(11) نموده ملازمان را مقرر دارد که چه نوع سلوک که با ایلچیان و کرکیراقان
(12) سابق نموده اند از ان قرار نیز با کمترین سلوک کنند مد بیاض

Перевод

(1, 3) Великий государь, хан и великий князь Михаил Фёдорович, государь всея Руси, покровитель мира! Челобитная холопа шаха 'Аббаса Биджан-бика.

(2) Царевич, князь Алексей Михайлович.

(3–6) Докладывает, что когда прежде сюда в качестве посла приехал прибежище возвышенности посол шаха 'Аббаса Мухаммад Салих-бик⁹, он продал двору государя шелк по сорок рублей за пуд.

(6–8) И установился такой порядок, что любое количество шелка, которое привозят в эту сторону послы и *киракйараки* шаха, у них покупают по сорок рублей за пуд.

(8–11) Ничтожнейший [холоп] купил в Гиляне несколько харваров шелка за три тысячи туманов и в соответствии с установленным порядком и договоренностью, которая была с Мухаммад Салих-биком, привез сюда.

(11–12) Молю о том, чтобы [государь] по своей величайшей милости указал слугам поступать с ничтожнейшим [холопом] по такому же порядку, который был установлен для прежних послов и *киракйараков*.

6

(РГАДА. Ф. 77. Оп. 1. 1648. Д. 4. Л. 280)

هو

- (1) الو پادشاه خان الو بی میخایل فدر اویج جمله اورسونک پادشاهی عالم پناه
(2) عرضه داشت کمترین غلام بیجن بیک بعرض میرساند که چیز وی از مال پادشاه
(3) از بابت تحویل انجانب در قزان بتحویل بابا عزیز نام شخصی از ملازم خود بنموده
(4) بودم که بعضی ضروریات که در قزان بهم میرسد بسرکار خاصه شریفه خریداری
(5) نماید بعد از چند مددت¹⁰ آدم انجانب چیزی بما نوشته بود که تمقاچی
(6) قزان از مال شاه تمقا طلب میکند کمترین درمسکاو بعرض پادشاه رسانیده
(7) بودم پادشاه شفقت کرده اوکاس نمود که چون سابق کسی از مال شاه
(8) تمقا نکرفته است باز بطریق سابق طلب تمقا نکنند اوکاس پادشاه را
(9) در قزان آورده بکناس میخایل میخایل اویج تام کن دادم ایشان نمودند که

⁹ Мухаммад Салих-бик (Магмет Сали-бек) – посол от Аббаса I, находившийся в России в 1627–1629 гг. (см.: [16]).

¹⁰ Так в тексте вместо مدت.



- (10) صباء(؟)¹¹ آینده بطورخانه¹² ببیاید که تمقاچی را طلبیده بگویم که پی چک¹³ دکان را
(11) وا کند مال پادشاه را بدهد روز دیگر که بطورخانه کس خود را فرستادم
(12) کناس میخایل میخایل اویچ تام کن فرمود که پرکاس پسولسکای مسکاو نوشته
(13) آند که از مال شاه تمقا طلب نکنند اما در پرکاس قزان نوشته اند که تمقا
(14) بکیرند هر دو اوکاس در یک تاریخ شده است چون دست از طلب تمقا /
(15) بر نداشتند رفعت پناه عزت دس[نگاه]
(16) حاجی محمد علی چب خون¹⁴ خاصه شریفه در...
(17) بیابوس مشرف می شد در قزان ضامن تمقا
(18) شده است که بعنایت الله تعالی بعرض بادشاه رسانید[...ه]
(19) اوکاس پادشاه را آورده ضامن نامه خود را
(20) در قزان بکیرد چون واجب بود بعرض رساند

Перевод

(1–2) Великий государь хан и великий князь Михаил Фёдорович, государь всея Руси, покровитель мира! Челобитная нижайшего холопа Бйджан-бйка.

(2–8) Докладывает, что часть из имущества падишаха в Казани он поручил для хранения в Казани человеку из его слуг по имени Бабā 'Азйз, чтобы тот некоторые необходимые вещи, которые соберёт в Казани, для казны благородного двора купил. Через некоторое время человек наш написал нам, что таможенник в Казани требует пошлину с имущества шаха. Ничтожный [холоп] в Москве доложил государю [об этом]. Государь проявил заботу и издал указ, что как ранее никто с имущества шаха не брал пошлин, так и сейчас по прежнему обычаю пусть никто не требует пошлины.

(8–11) Указ государя я привез в Казань и отдал князю Михаилу Михайловичу Темкину¹⁵. Тот велел: на следующее утро пусть придет в съезжую избу¹⁶, я призову таможенника и велю, чтобы он снял с лавки печать и имущество шаха отдал.

¹¹ Так в тексте, вероятно, вместо صباح.

¹² Так в тексте; в челобитных других купчин «присутственное место» (приказ, съезжая изба) чаще обозначено как *توره خانه* (ср. челобитные Хваджи Рахмата [17]).

¹³ Возможно, искаженное заимствование из русск. «печать». В переводе толмача: «...и ему скажу чтоб он тое лавку распечатал...» (л. 282).

¹⁴ Здесь: гонец. Это тюркское отглагольное существительное, образованное путем присоединения аффикса *-кын* (в данном случае он имеет графическую форму *-хүн*) к основе *чп-* «бежать, нестись, мчаться». По В. В. Радлову [18, стлб. 1922], Л. З. Будагову [19, с. 452] и Дж. У. Редхаусу [20, с. 699], основное значение лексемы *чпкын/чпкун* в тюркских языках – быстро идущая лошадь. Диапазон смыслов, передаваемых данным словом в современных тюркских языках, чрезвычайно широк, например: тур. «женолюб, бабник», азерб. «набег, разбой», тат. и башк. «гонец, посыльный, курьер».

¹⁵ Михаил Михайлович Темкин-Ростовский, воевода Казани в 1641–1643 гг., ум. 1661 г. [21, с. 87].

¹⁶ Так в переводе толмача.



(11–14) На следующий день я послал своего человека в съезжую избу, а князь Михаил Михайлович Темкин сказал, что из Посольского приказа в Москве написали, чтобы с имущества шаха пошлину не требовали, однако из приказа Казани¹⁷ написали, чтобы пошлину взымали; оба указа изданы с одной датой.

(14–20) Поскольку они не отказались от взыскивания пошлины, то прибежище вознесенности, средоточие величия Хаджжи Мухаммад-‘Али¹⁸, гонец благородного двора, который был удостоен чести направиться для целования ног [государя], в Казани стал поручителем пошлины, дабы с помощью Аллаха доложить государю, указ государев привезти и свое поручительство в Казани забрать. И если будет необходимость, он доложит.

Литература

1. Карамзин Н. М. *История государства Российского*. В 12 т. СПб.: Тип. Н. Греча; 1818–1829. Т. IX. СПб., 1821. 770 с.
2. Бушев П. П. *История посольств и дипломатических отношений Русского и Иранского государств в 1586–1612 гг. (по русским архивам)*. М.: Наука; 1976. 478 с.
3. Алексеева А. И., Воронова А. А., Исаев Г. Г. и др. *Астрахань-Гилян в истории русско-иранских отношений*. Гл. ред. А. П. Гужвин. Астрахань: Астраханский университет; 2004. 213 с.
4. Андреев А. А., Костиков С. Е., Писчурникова Е. П. Несостоявшийся союз: российско-иранские отношения накануне Смутного времени в иранской и российской историографии. *Новое прошлое*. 2020;3:85–100.
5. Фехнер М. В. *Торговля русского государства со странами Востока в XVI веке*. М.: Госкультпросветиздат; 1956. 122 с.
6. Doerfer G. *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen, unter besonderer Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit*. Bd. III. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag; 1967. 232 S.
7. Зоннестраль-Пискорский А. А. *Международные торговые договоры Персии*. М.: Московский институт востоковедения им. Н. Н. Нариманова при ЦИК СССР; 1931. 254 с.
8. *Памятники дипломатических и торговых сношений Московской Руси с Персией*. Под ред. Н. И. Веселовского. Т. 1. СПб.: Товарищество паровой скоропечати Яблонский и Перотт; 1890. 453 с.
9. РГАДА (*Российский государственный архив древних актов*). Ф. 77. Оп. 1. 1630. Д. 1. «Приезд от шаха Сефия купчины Хозя Моллы Рахмета и отпуск его».
10. Kostikov S. E., Yastrebova O. M. Bondsman of Two Monarchs: Documents on the Persian Kirakyaraq Khwaja Rahmat's Mission to Moscow in 1629–1631. *Manuscripta Orientalia*. 2019;2:37–46.
11. РГАДА (*Российский государственный архив древних актов*). Ф. 77. Оп. 1. 1637. Д. 3. «Приезд персидского купчины Бежим-бека. Переводы грамот к государю».

¹⁷ В переводе толмача – «из казанского дворца».

¹⁸ Хаджжи Мухаммад-‘Али (Хаджи Магомед Алей, Аджи Магмед Алей) – гонец, находившийся в Москве в 1643–1644 гг. с письмом, извещающим о восшествии на престол шаха Аббаса II [22].



рю от шаха Сефия, от шемахинского хана и от визиря. Тут же отпуск одного купчины обратно в Персию».

12. РГАДА (*Российский государственный архив древних актов*). Ф. 77. Оп. 1. 1642. Д. 4. «Приезд персидского купчины Бежим-бека с товарами, бытность его у государя и привезённые от шаха грамоты и обратной отпуск в Персию с ответною от государя к шаху грамотою».

13. Бахмутова Е. К. Иранские элементы в деловом языке Московского государства. *Ученые записки Казанского педагогического института. Факультет языка и литературы*. 1940;3:40–71.

14. Костиков С. Е., Писчурникова Е. П., Ястребова О. М. Из истории русско-персидских языковых контактов эпохи Сефевидов. Русские заимствования в челобитных купчины Хваджи Рахмата. *Ученые записки Петрозаводского государственного университета*. 2019;4(181): 48–55.

15. *Словарь русского языка XI–XVII вв.* Вып. 5. Гл. ред. С. Г. Бархударов. М.: Наука; 1978. 392 с.

16. РГАДА (*Российский государственный архив древних актов*). Ф. 77. Оп. 1. 1627–1628. Д. 1: Отписки от воевод из разных городов о приезде персидского посла Магмет-Сали-бека и купчины Аги Асана. Разные предписания о принятии их и препровождении в Москву.

17. Костиков С. Е., Ястребова О. М. Челобитные иранского купца Хваджи Рахмата царю Михаилу Федоровичу (1613–1645) из Российского государственного архива древних актов. *Письменные памятники Востока*. 2019;16(2(37)):122–145.

18. Радлов В. В. *Опыт словаря тюркских наречий*. Т. 3. СПб.: Тип. Имп. академии наук; 1905. [2] с., 2204 стб., 98 с.

19. Будагов Л. З. *Сравнительный словарь турецко-татарских наречий*. Т. 1. СПб.: Тип. Имп. академии наук; 1869. 810 с.+6 с.

20. Redhouse J. W. *A Turkish and English Lexicon*. Constantinople: A. H. Boyajian; 1890. 2224 p.

21. Барсуков А. П. *Списки городовых воевод и других лиц воеводского управления Московского государства XVII столетия по напечатанным правительственным актам*. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича; 1902. 611 с.

22. РГАДА (*Российский государственный архив древних актов*). Ф. 77. Оп. 1. 1643. Д. 1. «Приезд персидского гонца Аджи Магмет Аги».

References

1. Karamzin N. M. *History of the Russian State*. В 12 vols. St. Petersburg: Тип. N. Grech; 1818–1829. Vol. IX. St. Petersburg, 1821. 770 p. (In Russ.)

2. Bushev P. P. *History of Embassies and Diplomatic Relations of the Russian and Iranian States in 1586–1612 (according to the Russian Archives)*. Moscow: Nauka; 1976. 478 p. (In Russ.)

3. Alekseeva A. I., Voronova A. A., Isaev G. G. et al. *Astrakhan-Gilan in the History of Russo-Iranian Relations*. Ed. by A. P. Guzhvin. Astrakhan': Astrakhanskii Universitet; 2004. 213 p. (In Russ.)

4. Andreev A. A., Kostikov S. E., Pischurnikova E. P. Valueless Union: Russo-Iranian Relations Before the Time of Troubles in the Interpretation of Iranian and Russian Historiography. *Novoe Proshloe*. 2020;3:85–100. (In Russ)

5. Fekhner M. V. *The Trade of the Russian State with the Countries of the East in the 16th Century*. Moscow: Goskultprosvetizdat; 1956. 122 p. (In Russ.)



6. Doerfer G. *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen, unter besonderer Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit*. Bd. III. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag; 1967. 232 p.

7. Zonneshtral'-Piskorskii A. A. *International Trade Agreements of Persia*. Moscow: Moskovskii Institut Vostokovedeniia im. N. N. Narimanova pri TSIK SSSR; 1931. 254 p. (In Russ.)

8. Veselovsky N. I. (ed.) *Monuments of the Diplomatic and Commercial Relations of the Muscovite Russia and Persia*. Vol. 1. St. Petersburg: Tovarischestvo Parovoi Skoropechati Iablonskii i Perott; 1890. 453 p. (In Russ.)

9. RGADA (*Russian State Archives of Ancient Acts*). Fond 77. Inventory 1. 1630. File 1. Arrival of *Kupchina* Khozia Molla Rahmet from Shah Sefii and His Release.

10. Kostikov S. E., Yastrebova O. M. Bondsman of Two Monarchs: Documents on the Persian Kirakyaraq Khwaja Rahmat's Mission to Moscow in 1629–1631. *Manuscripta Orientalia*. 2019;2:37–46.

11. RGADA (*Russian State Archives of Ancient Acts*). Fond 77. Inventory 1. 1637. File 3. Arrival of Persian *Kupchina* Bezhim-bek. Translations of Missives to the Sovereign from Shah Sefii, from the Khan of Shamakhi and from the vizier. Here is Also Release of That *Kupchina* Back to Persia.

12. RGADA (*Russian State Archives of Ancient Acts*). Fond 77. Inventory 1. 1642. File 4. Arrival of Persian *Kupchina* Bezhim-bek with Goods, His Sojourn at Sovereigns' and Missives from the Shah and Release Back to Persia with a Missive from Sovereign to the Shah.

13. Bakhmutova E. K. Iranian Elements in the Business Language of the Muscovite State. *Uchionie Zapiski Kazanskogo Pedagogicheskogo Instituta. Fakultet Iazika i Literaturi* [Bulletin of the Kazan pedagogical Institute. Faculty of language and literature]. 1940;3:40–71. (In Russ.)

14. Kostikov S. E., Pischurnikova E. P., Yastrebova O. M. On the History of Russo-Persian Language Contacts in the Safavid Age. Russian Loanwords in the Petitions of *Kupchina* Khwaja Rahmat. *Uchionie Zapiski Petrozavodskogo Gosudarstvennogo Universiteta* [Bulletin of the Petrozavodsk State University]. 2019;4(181):48–55 (In Russ)

15. Barkhudarov S. G. (ed.) *Dictionary of the Russian Language of 11–17th Centuries*. Issue 5. Moscow: Nauka; 1978. 392 p. (In Russ.)

16. RGADA (*Russian State Archives of Ancient Acts*). Fond 77. Inventory 1. 1627–1628. File 1. Letters from *Voivodes* from Different Cities About Arrival of the Persian Ambassador Megmet-Sali-bek and *Kupchina* Aga Asan. Various Instructions on His Hosting and Escorting to Moscow.

17. Kostikov S. E., Yastrebova O. M. Petitions of the Iranian *Kupchina* (Merchant) Khwaja Rahmat to Tsar Mikhail Fiodorovich (1613–1645) from the Russian State Archives of Ancient Acts. *Pis'menniiie Pamiatniki Vostoka*. 2019;16(2(37)):122–145 (In Russ.)

18. Radlov V. V. *Attempt of the Dictionary of the Turkic Dialects*. Vol. 3. St. Petersburg: Tip. Imp. Akademii Nauk [Imperial Academy of Sciences]; 1905. [2] p., 2204 col., 98 p. (In Russ.)

19. Budagov L. Z. *Comparative Dictionary of the Turkic and Tatar Dialects*. Vol. 1. St. Petersburg.: Tip. Imp. akademii nauk [Imperial Academy of Sciences]; 1869. 810 p.+6 p. (In Russ.)

20. Redhouse J. W. *A Turkish and English Lexicon*. Constantinople: A. H. Boyajian; 1890. 2224 p.

21. Barsukov A. P. *Lists of the City Voivodas and Other People of Voivoda Administration of the Muscovite State in the 17th Century According to the Published Governmental Acts*. St. Petersburg: Tip. M. M. Stasiulevicha; 1902. 611 p. (In Russ.)



HISTORY OF THE EAST

Kostikov S. E. Petitions of the Iranian *kupchina* (Merchant) Bijan-bek to Tsar...
Orientalistica. 2021;4(3):662–675

22. RGADA (*Russian State Archives of Ancient Acts*). Fond 77. Inventory 1. 1643. File 1. Arrival of the Persian Messenger Aji Magmet Aga.

Информация об авторе

Костиков Сергей Евгеньевич – аспирант Восточного факультета СПбГУ, лаборант-исследователь Института истории СПбГУ, Санкт-Петербург, Россия.

Information about the author

Sergey E. Kostikov – postgraduate, Faculty of Oriental Studies of the St. Petersburg State University; research laboratory assistant of the Institute of History, St. Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia.

Author's Links



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: 29 апреля 2021
Одобрена после рецензирования: 06 мая 2021
Принята к публикации: 03 августа 2021
Опубликована: 29 сентября 2021

Article info

Submitted: April 29, 2021
Approved after peer reviewing: May 06, 2021
Accepted for publication: August 03, 2021
Published: September 29, 2021

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

The author has read and approved the final manuscript.

Информация о рецензировании

«*Ориенталистика*» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы, а также за согласие на публикацию (размещение) текстов рецензий на сайте журнала и передачу (размещение) в Научную электронную библиотеку eLIBRARY.RU. Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work. It is also grateful for their consent to publish (place) of the review on the journal's website and transfer (place) to the Scientific Electronic Library eLIBRARY.RU. The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.

HISTORY OF THE EAST
Philosophy of Religion and Religious Studies
ИСТОРИЯ ВОСТОКА
Философия религии и религиоведение

Научная статья
УДК 930+2-141

Исторические науки

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-676-701>

«Исторический Иисус» как научная проблема

Андрей Сергеевич 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, Россия,
ailoyros@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9959-7358>*

Аннотация. Статья предлагает краткое введение в современную проблематику «поиска исторического Иисуса» как научной проблемы. Основное внимание уделено оригинальной русскоязычной литературе в общемировом контексте. Поскольку Иисус из Назарета – ключевая фигура крупнейшей мировой религии – христианства, то посвященные ему работы обычно бывают не строго научными, даже если используют научный метод, и ставят свой целью оправдать или, наоборот, опровергнуть религиозную традицию. Но в последнее время достаточно много было сделано для того, во-первых, чтобы описать Иисуса на фоне иудейской традиции, к которой он принадлежал, а во-вторых, проследить развитие рассказов о нем в нарождающейся христианской традиции. Исследования такого рода выглядят вполне научно и перспективно.

Ключевые слова: Библия; Евангелия; исторический Иисус; Новый Завет; реконструкция; традиция

Для цитирования: Десницкий А. С. «Исторический Иисус» как научная проблема. *Ориенталистика*. 2021;4(3):676–701. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-676-701>.

Original article

History studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-676-701>

“Historical Jesus” as a Scholarly Problem

Andrey S. Desnitsky^{1,2}

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

² *The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia,
ailoyros@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9959-7358>*

Abstract. The article presents a brief introduction into the modern research area concerning “the quest for historical Jesus” from the scholarly point of view. In the focus is the original Russian literature in its global context. Since Jesus from Nazareth is the key



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





figure for the most widespread religion in the world, i.e. Christianity, the works devoted to him usually step out of the mere scholarly paradigm even if they used scholarly methods, seeking to approve or to disapprove the religious tradition. Recently, however, a lot has been done to describe Jesus as belonging to his own Jewish tradition and, on the other hand, to investigate the development of Jesus narratives in the emerging Christian tradition. Such kind of studies meet the scholar requirements and look promising.

Keywords: Bible; Gospels; Historical Jesus; New Testament; reconstruction; tradition

For citation: Desnitsky A. S. "Historical Jesus" as a Scholarly Problem. *Orientalistica*. 2021;4(3):676–701. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-676-701>.

Описание проблемы

Поводом для написания этой работы стал выход в свет двух новых книг. Первая из них написана молодым российским исследователем А. В. Андреевым и носит название «Поиск исторического Иисуса от Реймаруса до наших дней» [1] (автор этой статьи выступал научным редактором книги).

Вторая – переведенный с английского сборник статей под редакцией видного американского новозаветника Дж. Чарлсворта под названием «Иисус: все мировые исследования» [2]. Сразу стоит отметить, что русский перевод называется куда более претенциозно, чем английский оригинал ("Jesus Research: New Methodologies and Perceptions"), и к этой тенденции давать русским переводам нарочито сенсационные, увеличивающие продажи названия мы еще вернемся. Но это действительно фундаментальное издание, оно представляет, по сути, срез состояния (на 2010-е гг.) мировой англоязычной науки в том, что касается «поисков исторического Иисуса» и смежных дисциплин.

Но это вовсе не развернутая рецензия на новые книги, а скорее – представление российским читателям, не знакомым в деталях с предметом исследования, его проблематики. В этой статье нет новых открытий или оригинальных теорий – впрочем, в мировой науке за два с половиной века обсуждения этой темы уже, пожалуй, были сформулированы все разумные гипотезы относительно личности и жизни Иисуса из Назарета – самого обсуждаемого в мире исторического персонажа.

И все же работы о нем не утрачивают актуальности, более того, на русском языке их все еще не хватает. Почему вышло так, какие проблемы ставит перед собой наука и какие из них могут быть решены с помощью научных методов? Именно это и описывает в кратком виде настоящая статья, которая также предлагает обзор существующей русскоязычной литературы.

Христиане разных конфессий и деноминаций составляют около трети населения мира, это самая многочисленная группа (разумеется, точные цифры зависят от методики подсчета, но в целом такую оценку никто не



оспаривает). Более того, библеистика как наука возникла и развивалась почти исключительно в христианской среде, она у своих истоков была всего лишь вспомогательной дисциплиной, цель которой – помочь общине верующих правильно истолковать свое Священное Писание. Поэтому любое суждение так или иначе оказывается значимым для религиозных общин и отдельных верующих, выводы исследователя могут подтверждать или опровергать их верования, а значит, им крайне трудно сохранять объективность в своих оценках.

А когда мы говорим о Новом Завете, то ученому довольно трудно давать эти оценки. Если Ветхий Завет описывает события большого масштаба: переселения народов, возникновение и уничтожение государств, правление различных царей и т. д., то Новый Завет – это, по сути, набор историй о частной жизни узкого круга людей, не занимавших видного положения в обществе. О таких людях, как правило, не остается никаких независимых исторических свидетельств, кроме воспоминаний тех, кому они были дороги, а такие воспоминания не бывают объективными, проверить их достоверность практически невозможно. Более того, интересны эти события тоже лишь тем, кому дороги эти персонажи (или кто, наоборот, хочет ниспровергнуть их авторитет).

В центре Нового Завета мы видим рассказ о жизни, смерти и воскресении Иисуса из Назарета, христиане называют его Христом, т. е. помазанным Божьим. В этом повествовании достаточно много чудес, которые для христиан крайне важны – прежде всего, воскресение. Эти рассказы приходят в противоречие с наблюдаемой нами реальностью, и не удивительно, что со становлением истории как науки возникло желание подвергнуть эти повествования научному анализу и выделить в них, если это возможно, достоверное историческое ядро, т. е. ответить на вопрос: жил ли на свете такой человек, и если да, что именно с ним происходило.

Самый простой ответ (и он был одно время официальным ответом советской науки) заключается в том, что такого человека никогда не существовало, а все истории о нем носят исключительно мифологический характер. Однако в современной науке такая точка зрения не разделяется практически никем. В самом деле, если сравнить Иисуса из Назарета с Сократом из Афин или Буддой Шакьямуни, мы обнаружим, что от каждого из них не сохранилось ни строчки письменного текста, что все повествования о них составлены их учениками и, по-видимому, отражают не только исторические факты, но и определенные верования и взгляды самих учеников. Однако влияние каждого из них на историю идей настолько велико и неоспоримо, что гораздо логичнее считать каждого из них исторической личностью. Другое дело, что при этом совершенно не обязательно принимать любое сообщение о каждом из них как исторически достоверное.

При этом проблема «поиска исторического Сократа» или «поиска исторического Гаутамы» не занимают, насколько мы можем судить, ключевого



места в истории греческой философии или истории буддизма. О «поисках исторического Иисуса» такого сказать нельзя, в настоящей статье предпринята попытка разобраться, почему. Статья не ставит своей целью изложить историю этого поиска (тут можно отослать читателя к упомянутой выше книге Андреева), а скорее познакомить его с современным положением дел, прежде всего на материале русскоязычной литературы.

Иисус в оригинальной русской литературе

Итак, если современный русский читатель пожелает ознакомиться с научным подходом к этой проблеме, что он обнаружит? Разумеется, есть море разнообразной религиозной литературы, но по условиям задачи мы сейчас говорить о ней не будем. Если же он захочет прочитать научные книги, посвященные личности и жизни Иисуса, выбор будет вполне обозрим. Правда, здесь сразу встанет вопрос: какой именно подход считать научным и где наука переходит во что-то иное?

Рассматривать этот философский вопрос в общем виде не входит сейчас в задачу автора, но следует обратить внимание на две пары «пограничных» и при этом оригинальных русскоязычных работ, которые позволяют составить вполне внятное представление об этой проблеме. Первая пара – две книги под одинаковым названием «Сын Человеческий». Одна из них была написана в 1950-е гг. верующим православным юношей, будущим священником А. Менем [3], вторая – в 1990-е гг. молодым неверующим писателем Р. Смородиновым, взявшим псевдоним Хазарзар [4]. Оба активно привлекают научные данные и оба стараются найти для себя ответ и помочь его найти читателю: кто такой Иисус из Назарета и как к нему относиться? Чтобы ответить на этот вопрос, они (особенно Хазарзар) дают широкую панораму самых разнообразных сведений из древней истории.

Собственно, в той стране воинствующего атеизма, которой был СССР, невозможны были не только сочувственные, но и просто непредвзятые исследования раннего христианства, а потому всякий, кто брался за эту задачу, чувствовал необходимость восполнить все зияющие пробелы. Но при этом каждый ответ был личным и субъективным, и это неудивительно: браться за такую тему можно было только при условии огромного интереса, а он предполагает личную вовлеченность. Не случайно даже книга Хазарзара, написанная уже в России девяностых, завершается кратким публицистическим очерком об отрицательном отношении автора к «православному возрождению» тех лет. Собственно, сама книга во многом была ответом на него, указанием, насколько отличается это православие от раннего христианства.

Рассмотрим еще одну пару оригинальных русских книг, вышедших в более новое время, когда стали доступны многие справочные издания и не было нужды перечислять все факты, связанные с историей Древнего



Израиля. Во-первых, это шеститомный труд одного из высших иерархов Русской православной церкви, митрополита Илариона Алфеева [5]. В предисловии к первому тому, в самом начале этого большого труда, автор указывает, что в его задачу не входит изложение православной догматики, но в чем тогда ее цель? На этот вопрос автор отвечает, рассуждая о том, для кого предназначена эта серия книг: «не столько для укорененных в Предании Церкви православных христиан, сколько для неверующих, сомневающихся и колеблющихся. Она, во-первых, может дать некоторые ответы тем, кто считает, что Иисус вообще не существовал. Во-вторых, она для тех, кто признает, что Иисус существовал, но не верит, что Он – Бог. В-третьих, для тех, кто, может быть, и считает себя христианином, но относится к евангельским рассказам скептически или воспринимает Евангелие через призму той критики, которой оно подверглось в трудах западных специалистов по Новому Завету» [5, т. 1, с. 5–6].

Итак, это труд апологетический, он призван подтвердить правоту православной традиции, хотя при этом его автор обращается и к данным науки, и к научному методу, но только в той мере, в которой они не противоречат традиции. В этом, кстати, он продолжает линию, заданную еще в советские годы книгой А. Меня. Также можно вспомнить оригинальные русские работы, в названии которых упоминается имя Иисуса и которые выглядят введениями в Новый Завет, написанными с православных позиций (труды протоиерея А. Сорокина и епископа К. Безобразова [6; 7]).

Совсем другой подход представлен в книге журналистки Ю. Латыниной: «Представьте себе, что вы – журналист, делающий репортаж о человеке, который претендует на то, чтобы быть Сыном Бога, лечит наложением рук и воскрешать мертвых. Если вы приведете в этом репортаже свидетельства только его поклонников, ваш репортаж вряд ли можно будет считать объективным» [8, с. 213].

Для журналистики такой подход, безусловно неприемлем. Но журналист обычно обладает возможностью посетить места недавних событий, опросить очевидцев, взять интервью у выразителей разных мнений. К сожалению, вплоть до изобретения машины времени эта возможность закрыта для всех, кто занимается древней историей. Но Латынина проводит свое сенсационное расследование так, как будто всё это ей доступно, и приходит к выводу: «“христиане” были просто римским названием того, что Иосиф Флавий назвал “зилоты” и “четвертая секта”. Именно поэтому их и запретили» [8, с. 404]. То есть первые христиане оказываются иудейскими экстремистами и радикалами, ведущими вооруженную борьбу против римского господства. Это хлестко, это ярко, это явно будет пользоваться успехом. Справедливости ради надо признать, что такая точка зрения, пусть и не настолько радикально, высказывалась и раньше (см., например: [9]).

Если митрополит Иларион защищает православную традицию (что естественно), то журналистка Латынина ее всячески ниспровергает (эту



тему она продолжает в следующей книге своей серии [10]). Она прибегает к научным данным и научному методу, но опять-таки отбирает лишь то, что подходит для ее целей. По сути, оба исследования призваны подтвердить заранее готовый вывод, что каждое из них и делает, вполне убедительно для той аудитории, которая этот вывод заведомо разделяет.

На русском языке есть еще одно оригинальное исследование Глеба Ястребова, которое уже в заглавии ставит вопрос «Кем был Иисус из Назарета?» [11] – тот самый, на который отвечают так по-разному две предыдущие книги. В самом деле, кем? Для начала: воскрес ли Иисус из мертвых? Этот вопрос для христианина самый главный, все остальные по сравнению с ним вторичны. Ястребов почти в самом конце книги пишет про свидетельства встречи с воскресшим Иисусом: «Мы сейчас оставляем в стороне вопрос о том, как объяснить эти видения: массовой галлюцинацией, выдачей желаемого за действительное или реальным явлением Иисуса» [11, с. 353]. И возвращается к ней в последнем абзаце: «...говорить о доказательстве воскресения Иисуса невозможно. Но необходимо признать корректной более осторожную формулировку: удовлетворительного рационалистического объяснения пустой гробнице, особенно в сочетании ее с «явлениями Воскресшего» очень большому числу людей, пока не найдено» [11, с. 363]. По-видимому, это самое большее, что можно сказать об этом событии, оставаясь хотя бы отчасти на научных позициях.

В самом деле, такие понятия, как «Сын Божий», «Царствие Небесное» или «воскресение из мертвых» полностью выпадают из научного дискурса, тогда как для подавляющего большинства читателей Нового Завета они имеют первостепенную важность. Если оставить их в стороне, – что, собственно, можно реконструировать, что исследовать? Явно не подробности внешней биографии Иисуса (когда именно и сколько раз он посещал синагогу в Капернауме), но скорее суть его учения, его соотношение с другими идеями того времени, его восприятие и передачу учениками Иисуса.

Переводная литература на русском языке

Именно по этому пути идут большинство современных исследователей, и труды некоторых из них тоже доступны русскому читателю. Для полного обзора всей современной научной литературы здесь не хватит места, даже если ограничиться только переведенными на русский язык изданиями, но можно обратить внимание на наиболее характерные тенденции и значимые публикации.

Своеобразной параллелью к трудам Алфеева и Латыниной можно считать книги Й. Ратцингера, более известного как римский папа Бенедикт XVI [12; 13], и режиссера П. Верховена [14]. Первый, как и можно ожидать от римского понтифика, предлагает некоторую апологию традиционной христианской веры, связав ее с вызовами нового времени.



В предисловии к первому тому он пишет: «Начиная с 1950-х годов... стал ощущаться разрыв между историческим Иисусом и Иисусом веры – разрыв, который постепенно настолько углубился, что оба понятия оказались противопоставлены друг другу... Попытки реконструировать образ Иисуса на основании относимых к разным традициям евангельских текстов и их возможных источников привели к множественности вариантов прочтения образа Иисуса, причем сами варианты представляли порой как прямо противоположные версии: от пламенного революционера, провозвестника антиримской идеи, выступающего за свержение господствующей власти и терпящего в конечном счете крах, до кроткого моралиста, который все приемлет и со всем смиряется, но который по непонятным причинам все же становится жертвой и погибает... В итоге сложилось впечатление, будто мы не располагаем достаточными и надежными сведениями об Иисусе и что вера в Его Божественность была соотнесена с Его образом ретроспективно. Это мнение постепенно укоренилось в общем сознании христианского мира. Такое положение дела весьма пагубно для веры, ибо это знак того, что поколебалось ее главное, сущностное основание: внутренняя, доверительная связь с Иисусом» [12, с. 5–6].

Как нетрудно понять, примерно ту же задачу оправдания и восстановления этой связи ставит перед собой и Алфеев. Говоря, что этот подход не вполне научен, мы не должны забывать, что наука, в свою очередь, нуждается в некоторой апологии и в том, чтобы ее достижения встраивались в контекст иных форм интеллектуальной деятельности человека, особенно когда речь идет о столь сложных и значимых для многих явлениях.

В книге Верховена, напротив, предложен крайне субъективный взгляд, и он тоже отталкивается от научного дискурса. Автор пишет об идее ее создания так: «Меня всегда завораживал Иисус, еще с детских лет, не знаю почему... Я продолжал читать и размышлять об Иисусе, а когда мне было под сорок, загорелся идеей сделать о нем фильм. Но в то время я не в состоянии был разобраться, что в Евангелиях правда, что полуправда, а что неправда. В 1985 г. я переехал в Америку и там услышал про “Иисусов семинар”. Его тогда как раз организовал Роберт Функ, специально чтобы заняться этой проблемой. Большая группа теологов, в основном американских, из протестантов, взялась исследовать всё, что Иисус якобы говорил и делал, и дважды в год обсуждать на четырехдневной конференции, в самом ли деле Иисус так говорил, так делал или нет? И в течение пятнадцати лет семинар голосовал “за” или “против”. Итоги конференций были зафиксированы в двух книгах... Не то чтобы я готов подписаться под всеми результатами семинара, и я вовсе не уверен, что его участников обрадуют те положения, которые выдвигаются в этой книге» [14, с. 14–15].

Заметим, что два этих, столь разных, подхода прекрасно дополняют друг друга. В середине XX в. разделение между «Иисусом веры» (ИВ),



которого проповедует церковь, и «историческим Иисусом» (ИИ), которого реконструируют ученые, в западном обществе стало очевидным и практически непреодолимым. Ратцингер остается на стороне ИВ и стремится преодолеть разрыв, Верховен не обращает на веру никакого внимания, но к общепризнанному и однозначному ИИ не приходит уже просто потому, что такого не существует. Он достаточно точно и верно описывает работу «Иисусова Семинара» (Jesus Seminar, сокращенно ИС). Итак: решение о подлинности того или иного высказывания Иисуса принимается простым большинством голосов самоназначенных экспертов. С другой стороны, их решение не обладает никакой обязательной силой, каждый волен принимать или не принимать его – по собственному желанию. Можно ли считать такой подход строго научным? По-видимому, не в большей степени, чем подход Ратцингера или Алфеева: научные данные и методы здесь используются, но не более того. В конечном счете все решает для одних традиция, для других – личное предпочтение. Видимо, такова цена работы с текстом, который для огромного числа людей является сверхценным, священным.

Вполне достойный выход из этой ситуации предлагает в своей книге Н. Райт [15]. В ее первой части он излагает историю поисков ИИ, связанную, как мы уже поняли, с широким интеллектуальным и религиозным (или атеистическим) контекстом, с представлениями различных авторов и тем, что принято называть веянием времени. Вторая часть посвящена реконструкции внешней канвы событий, а третья – намерениям и верованиям Иисуса. И когда он кратко подводит итоги своего исследования в третьей части, то характеризует не столько предмет исследования – жизнь и воззрения Иисуса из Назарета, сколько самих исследователей. Он пишет: «Швейцер сказал, что Иисус приходит к нам как неизвестный. Если я прав, то дело обстоит как раз наоборот. Мы приходим к нему как неизвестные, добираясь ползком из далекой страны, где мы промотали средства на мятежный, но бесплодный историцизм. Рожки для свиней – “несомненные результаты современной критики” – напомнили нам о том знании, которое чуть не стерла из памяти гордыня, и мы отправились к дому» [15, с. 600].

Если серьезно подходить к этой красивой метафоре, которая уподобляет исследователей ИИ персонажу евангельской притчи о блудном сыне, можно подумать, что итогом этого важнейшего труда для Райта стало признание его полной бесполезности: поиск ИИ приводит его к ИВ, для встречи с которым никакой научный анализ не нужен по определению, да и едва ли возможен применительно к нему такой анализ. Однако было бы, пожалуй, наивностью воспринимать этот красивый заключительный образ как отчет о результатах многолетнего научного исследования. Скорее, это признание человека, который одновременно является христианином (более того, епископом) и ученым: научный анализ



поисков ИИ рассказал об ищущем не меньше, чем об искомом, и не изменил его изначальных религиозных убеждений.

Стоит упомянуть также и работы, в которых рассказывается о восприятии личности Иисуса в последующих неортодоксальных и нехристианских сообществах: в различного рода сектах [16] и в исламе [17] – обе упомянутых книги скорее научно-популярные и отчасти публицистические, но содержат немало интересного материала.

Феномен Эрмана

Пожалуй, самый известный русскому читателю иностранный автор, который пишет о Новом Завете, – это Б. Эрман. И прежде, чем говорить о его книгах, которые неизменно пользуются успехом, стоит обратить внимание на его собственную историю, которую он рассказывает в книге под названием «Великий обман»: «В переходном возрасте я стал рожденным свыше христианином, окончил среднюю школу и отучился в фундаменталистском библейском колледже... Мы в колледже были весьма преданы истине. Я бы сказал, даже сегодня, что нет на планете человека, более преданного истине, чем серьезный и честный христианин-евангелик. И в колледже мы были именно серьезны и честны. Истина для нас была так же важна, как сама жизнь... И прошло совсем немного времени, когда я начал понимать, что “истина” о Библии вовсе не то, что я когда-то думал, будучи убежденным евангельским христианином... В Библии есть ошибки. И если в ней есть ошибки, это уже не вполне истина... Она также содержит то, что большинством в наше время признаётся ложью. Об этом и будет настоящая книга» [18, с. 16–20].

Иными словами, Эрман не просто сообщает нам, что он провел определенное исследование и пришел к некоторым выводам. Нет, он с юных дней искал истину и стремился быть ей преданным. Первоначально он полагал, что она содержится в Библии, причем именно в фундаменталистском ее толковании, а когда убедился, что такое мнение противоречит фактам, то принял другую версию истины.

Это не означает, будто Эрман как ученый несостоятелен или недобросовестен, напротив, он привлекает все известные нам факты, подвергает их тщательному анализу, делает корректные выводы и доказывает их должным образом. Но он, как и Алфеев, при этом не скрывает, что первично в его случае убеждение, а не анализ. И, вероятно, в случае с такими идеологически значимыми текстами, как библейские, трудно было бы ожидать иного.

К этому можно добавить, что российский издатель внес свои коррективы в его труд уже на уровне оформления. Оригинальное издание носит название “Forged: Writing in the Name of God – Why the Bible’s Authors Are Not Who We Think They Are” («Подделка: написано от имени Бога – почему авторы Библии совсем не те, про кого мы думаем»). Но русское название



куда более глобально: «Великий обман: научный взгляд на авторство священных текстов». А обложка русского издания содержит коллаж со множеством слов, составляющих крест: «подлог, обман, ложь, фальсификация», а к тому же цитату из самого Эрмана: «Одержимость истиной делает лжецами». Понятно, что это в значительной мере определяется желанием издательства привлечь читателя, но нельзя не заметить, что такое оформление расставляет определенные акценты и еще в большей степени, чем англоязычный оригинал, представляет этот труд как изложение абсолютной и окончательной истины, ниспровергающей ложь.

Кстати, Эрман со строго научной точки зрения не предлагает новых аргументов: в мировой науке давно и подробно обсуждается вопрос о псевдонимности новозаветных книг (т. е. о том, что авторами не всегда были те самые люди, которых называет авторами традиция или даже сам текст книги) (см., например: [19; 20; 21]).

Вообще, что касается Эрмана, нельзя не заметить, что его книги (выходящие теперь и в русских переводах практически сразу после их появления на оригинальном английском языке) сочетают научный подход с коммерческим, причем последний основан на интересе публики. Так, его книга с провокационным названием «А был ли Иисус? Неожиданная историческая правда» [22] доказывает, главным образом, то, что уже принято в современной науке практически единогласно: исходя из всей совокупности данных, гораздо логичнее считать Иисуса из Назарета подлинной исторической личностью, нежели вымышленной фигурой. Но для широкой публики этот вопрос звучит актуально.

Ничего дурного нет в том, что настоящий ученый (каким Эрман, безусловно, является) облачает результаты своих исследований в понятную людям форму, и его книги издаются большими тиражами. В итоге такой процесс способствует распространению научных знаний среди широкой аудитории. Другое дело, когда человек, явно не владеющий научным методом, облачает свои завлекательные писания в наукообразную форму, стараясь придать им больше весомости и убедительности (уже упомянутый случай Ю. Латыниной).

Итак, Эрман написал еще несколько книг, посвященных Иисусу и его восприятию в раннехристианской традиции, переведенных в том числе и на русский язык (о некоторых из них будет сказано далее). Описывать все эти работы здесь незачем, так как они в некотором роде дополняют и продолжают друг друга. Но уместно будет привести еще одну цитату из книги о том, «как Иисус стал Богом». Подводя итог всему своему исследованию, Эрман пишет: «Пока я работал над этой книгой, мне пришло в голову, что история развития моих богословских представлений зеркально отражает историю богословия ранней церкви... Мои собственные, личные верования касательно Иисуса развивались прямо в противоположном направлении. Вначале я думал об Иисусе как о Боге Сыне, равном



Отцу, одном из лиц Троицы; но со временем я начал рассматривать его все “ниже и ниже”, до тех пор, пока я не пришел к представлению о нем как о человеческом существе, ничем не отличающемся по своей природе от всех прочих людей» [23, с. 501–502].

То есть исследователь создает некую реконструкцию представлений первых христиан об Иисусе, а потом с удивлением обнаруживает, что она зеркально отражает его собственные верования. Деконструкция христианской традиции, по сути, привела его к тому «изначальному факту», который он принял за таковой собственным волевым решением, можно даже сказать – актом веры. Чем тогда это отличается от книги, к примеру, митрополита Илариона, который с помощью научных аргументов приходит сам и приводит читателя к выводу, что Иисус есть предвечный Сын Бога, равный Отцу? Логика анализа приводит каждого из них в ту точку, где он назначил ей свидание.

Иисус и традиция

Итак, мы видим, что говорить о жизни Иисуса как таковой достаточно сложно по целому ряду причин. Прежде всего, дело в том, что исследователи в значительной мере стремятся подтвердить или опровергнуть взгляд христианской традиции на личность Иисуса, что делает сам их подход проблематичным со строго научной точки зрения. Есть ли выход из этого тупика?

Разумеется, можно заниматься истолкованием и интерпретацией тех или иных высказываний, как делает У. Луц с Нагорной проповедью [24], анализируя не столько личность, сколько связанный с ней текст, или И. Павлов, чья книга посвящена всего лишь одному, хотя и очень важному отрывку длиной в четыре стиха [25], – говорить об этом подходе к жизни Иисуса здесь нет смысла.

Но можно говорить о том, как эта жизнь вписывается в широкий историко-культурный контекст, о котором мы знаем довольно много. Иными словами, рассмотреть, как выглядит Иисус на фоне традиции. Здесь возможны три подхода:

- Личность и учение Иисуса на фоне иудейской традиции, к которой он так или иначе принадлежал;
- Развитие собственно христианской традиции, которая строится вокруг личности и учения Иисуса;
- Изложение взгляда самой христианской традиции (той или иной деноминации) на возникновение этой религии.

Д. Флуссер в книге «Иисус, свидетельствующий о себе» [26], а также М. Хенгель и А.-М. Швемер в фундаментальном труде «Иисус и иудаизм» [27] рассматривают жизнь и учение Иисуса на фоне иудаизма того времени. Сходным образом поступает и Х. Маккоби в книге «Революция в Иудее (Иисус и еврейское сопротивление)» [28], но он обращает больше



внимания на политику, в особенности на освободительное движение, нежели на религию (именно этим путем и пошла Латынина, дойдя при этом до крайних и зыбких выводов). Примерно так же и К. Эванс рассказывает об «Иисусе и его мире» [29], описывая каждую сферу жизни, значимую для евангельских повествований.

Хенгель и Швемер завершают свое фундаментальное исследование выводом: «Оглядываясь назад, мы убеждаемся в справедливости нашего тезиса о том, что фрагментарность дошедших до нас источников, а также «своеобразие» четырех евангелистов в отборе материала преданий, его оформлении и расположении, иными словами, их богословская воля делают невозможным такое изображение Иисуса из Назарета, которое действительно удовлетворило бы наше современное «историческое любопытство»... Однако, как мы уже неоднократно подчеркивали, возможны конкретные «попытки исторического приближения»» [28, с. 663]. То есть многое из того, что мы хотели бы узнать об Иисусе, нам не удастся достоверно определить с помощью научного анализа, а некоторые вопросы вообще лежат вне сферы научного знания (был ли Иисус Сыном Божиим или обычным человеком). Однако это не означает, будто научный анализ евангельских текстов бесполезен – он помогает уточнить и полнее понять многие частности.

Если говорить о втором подходе – реконструкции раннехристианской традиции, связанной с Иисусом, – то о ней куда более подробно будет сказано дальше. На русском языке существует прекрасное исследование Р. Бокэма [30], цель которого состоит в том, чтобы найти выход из той довольно тупиковой (с этой оценкой автора стоит согласиться) ситуацией, в которой оказался к настоящему моменту «поиск исторического Иисуса». Вместо этого поиска он предлагает обратиться к «Иисусу свидетельств», т. е., по сути дела, к его образу в раннехристианской традиции. Почему он предлагает так поступить и в чем заключается его метод – к этому еще предстоит вернуться.

Этой теме и Эрман посвятил две своих книги, переведенные на русский язык [23; 31]. Его позиция остается гиперкритичной: объявлять неподлинным всё, что только можно. Вот как он комментирует одно из древнейших свидетельств Папия Иерапольского об авторстве первых двух Евангелий: «Уму непостижимо, что некоторые современные ученые, вроде Бокэма, видят в словах Папия ценное свидетельство того, что первые два Евангелия написаны Матфеем и Марком. Почему-то они думают, что на его свидетельство можно положиться. И начисто упускают из виду *другие* слова Папия, в надежность которых сами не верят» [31, с. 145].

Это все же взгляд из современной этики деловых отношений: если данный контрагент раз или два поставил недостоверную информацию, веры ему не может быть ни в чем. Но ученые, которые работают с античными и средневековыми источниками, едва ли могут позволить себе такую щепетильность: мифологический и легендарный материал нередко



переплетается с достаточно достоверными сведениями. Собственно, этими вопросами занимается отдельная историческая дисциплина под названием «источниковедение». Бокэм именно такой анализ и проводит в своей книге, посвящая анализу краткой реплики Папия целую главу [30, с. 229–265].

Подобным образом устроен и небиблейский пример, который приводит Эрман, – это память о президенте США А. Линкольне. Эрман отмечает, что он вошел в историю как борец за равноправие чернокожих [31, с. 13–17], хотя на самом деле он этого равноправия не желал и даже не считал его возможным. То есть если оценивать некоторые его высказывания по критериям нашего времени, они будут выглядеть вполне расистскими. Это действительно так, но нужно понимать, что отказ от расизма в США был не одномоментным событием, а долгим процессом, и что Линкольн во многих отношениях был сыном своего времени, когда о черных принято было говорить как о низшей расе. То есть современный тест на политкорректность Линкольн явно не проходит, но сама эта политкорректность возникла в ходе долгого процесса, у истоков которого стоял и Линкольн. Видимо, нечто подобное можно сказать и о многих ранних христианах.

Но Эрман исходит из позиции: христианская традиция меня обманула, поэтому я всем буду рассказывать, как она лжива. Он остается в рамках научного метода, приводит факты и интерпретирует их в рамках возможного и допустимого, просто он при этом субъективен и пристрастен не меньше христианских апологетов.

Разговор о реконструкции раннехристианской традиции у нас еще впереди, но стоит для начала отметить, что анализ устной традиции, которая позднее была положена в основу евангельских текстов, представляет сейчас одно из самых перспективных направлений в новозаветных исследованиях. К примеру, Дж. Данн обращает наше внимание на сходство устной традиции об Иисусе, лежащей в основе евангельских повествований, с ближневосточной традицией устных повествований (مسند متلفذ, *хафлат самар*), которые передаются с некоторыми вариациями из уст в уста, но при этом очень устойчивы.

Он выделяет [32, с. 129–137] пять характерных признаков такой устной традиции.

1. Устное представление мимолетно, оно не может быть отредактировано после произнесения.

2. Община присутствует при исполнении, контролирует его и в значительной мере выступает как автор произносимого текста.

3. Устные представления исполняются особыми людьми, которые выступают как носители общинной традиции.

4. Для устной традиции невозможно говорить об оригинале и редакциях (которые так напряженно искала классическая «библейская критика»).

5. Устная традиция сочетает постоянство и гибкость, стабильность и разнообразие.



В заключение Данн говорит: «Осознание характера традиции Иисуса как устной равноценно осознанию ее как *живой* традиции. Традиция Иисуса вначале не была записанным текстом, предназначенным для индивидуального прочтения в тиши кабинета... Ее не столько сохраняли, сколько использовали» [32, с. 170].

Более подробно Данн разбирает этот вопрос в другой книге [33, р. 206 and following], название которой (*Jesus Remembered*) можно перевести примерно как «Иисус, каким его запомнили» и которая является самой первой в его серии «Возникновение христианства». Уже судя по названию этого труда, Данн предпочитает говорить не об Иисусе веры (что слишком субъективно), и не об историческом Иисусе (установить подробности его жизни едва ли представляется возможным), а скорее об «Иисусе коллективной памяти». Его жизнь и его проповедь оказала огромное влияние на раннехристианскую общину, потому можно говорить скорее об этой памяти, чем о самих исторических событиях.

Иисус или все-таки Павел?

Третий из упомянутых выше подходов, который излагает взгляд религиозной общины на свое собственное возникновение, представлен в литературе по Новому Завету давно и широко. Из отечественных работ можно снова назвать уже упомянутых Безобразова и Сорокина [6; 7]. А британский библеист и англиканский епископ Н. Т. Райт создал серию книг, доступную теперь и на русском языке, где предлагает целостную картину возникновения христианства, опираясь на тексты Нового Завета [15; 34; 35]. Нетрудно понять, что цели таких изданий – не только научные или научно-популярные, но и апологетические, их задача – доказать совместимость традиционных религиозных представлений с данными науки (хотя, безусловно, для этого необходимо отказаться от фундаменталистских интерпретаций).

Со своими краткими выводами применительно к апостолу Павлу Райт рассказал в отдельной небольшой брошюре [36] – в ней он, прежде всего, спорит с широко распространенным утверждением, что настоящим основателем христианства следует считать апостола Павла. Его вывод: «Действия и послания Павла не повторяют деяний и учения Иисуса Христа, но произрастают из них, последовательно связаны с ними... Иисус возвел историю Израиля на predeterminedенную ей вершину. Павел на этой вершине живет» [36, с. 176].

При этом вопрос об учении Павла, если рассматривать его в отношении жизни и учения Иисуса, действительно актуален в особой степени. Речь идет не просто о том, что некий ученик развил идеи учителя – и не искадил ли их тем самым? Именно послания Павла, прежде всего Римлянам, стали основой христианской догматики. Современные диалоги между католиками и протестантами разных деноминаций (и православными



в той малой мере, в которой они готовы в них участвовать), в догматической своей части, по сути, сводятся в основном к обсуждению точного значения тех или иных формулировок из текстов Павла, притом что евангельские тексты таких разнотолков обычно не вызывают.

Именно с этим связано относительно недавнее издание на русском языке двух классических работ западных паулинистов XX в. – А. Швейцера [37] и Э. П. Сандерса [38]. Их появление на свет на языках оригинала (1930 и 1983 гг. соответственно) разделяют примерно полвека и Вторая мировая война, а значит – массовые убийства евреев нацистами. И здесь возникает еще одна важная тема, которую на Западе обычно обозначают как «богословие после Освенцима» и которая в огромной степени определяет современные новозаветные исследования в западных странах.

Российскому читателю эта тема обычно понятна плохо, потому что история СССР была в XX в. не менее трагична, но трагична она была по-другому. Образно говоря, у нас можно говорить о неверном и людоедском прочтении трудов Маркса, а не посланий Павла. Но на Западе эта тема тесно связана с перспективами иудео-христианского диалога, которые здесь сейчас рассматриваться не будут. Ограничимся лишь констатацией: третье, условно говоря – «апологетическое», направление новозаветных реконструкций тесно связано с религиозными, идеологическими и социальными вызовами новейшего времени и во многом именно ими и определяется. И этому вопросу следует уделить некоторое внимание.

Итак, в середине XX в. нацисты в Германии и их пособники в оккупированных странах уничтожили подавляющее большинство проживавших там евреев (а равно и множество людей других национальностей). Казалось бы, они не цитировали при этом апостола Павла, их идеология вообще не может считаться христианской – при чем здесь эти трагические события? Но сразу после этих событий были поставлены вполне закономерные вопросы. Насколько связан антисемитизм в странах христианской культуры (он существовал и до нацистов) с традиционным христианским богословием? Не лежат ли его корни в тех проповедях, которые возлагали на весь еврейский народ ответственность за убийство Иисуса и считали само существование этого народа вызовом для христиан? Дескать, после воскресения Иисуса все евреи должны были признать его Христом и влиться в ряды христиан. Те, кто этого не сделал, – враги христиан.

И разве не в силу этой самой логики христиане разных деноминаций в подавляющем большинстве случаев никак не воспротивились подобным действиям нацистов, в том числе в странах с развитой богословской культурой? Германия в середине XX в. была общемировым лидером в том, что касалось новозаветных исследований. И если делать практические выводы из этих печальных наблюдений, разве не стоит создать некоторую новую парадигму прочтения Нового Завета, которая надежно



исключала бы подобное враждебное отношение к иудаизму, а как следствие – и к еврейскому народу?

Перед нами снова появляется актуальная идеологическая задача, но после 1945 г., пожалуй, приходится признать ее актуальной. Итак, Швейцер в конце 1920-х гг. ставит перед собой вопрос: какова природа мистики Павла, что в ней эллинистического, а что иудейского? Во многом это поиск корней собственной культуры, притом в ту пору, когда об ужасах нацизма еще никто не подозревал. Сандерс в начале 1980-х гг. подходит к этой проблеме с совершенно другой стороны: традиционно принято считать, что Павел полагал Моисеев закон совершенно бессильным и бесполезным и тем самым как бы «отменял» иудаизм (называя себя самого при этом иудеем), но так ли это «на самом деле»? А точнее: можем ли мы предложить некоторое новое понимание богословия Павла, которое не давало бы повода к национальной и религиозной вражде?

Швейцер формулирует тот самый вывод, с которым будет потом спорить Райт, да и все современные новозаветные исследователи консервативно-христианского крыла: «Греческое, католическое и протестантское вероучения роковым образом включают в себя Евангелие Павла в той форме, в которой оно не продолжает Евангелие Иисуса, а подменяет его... Как только учение Павла превращается в учение о спасении, в котором спасение уже не связано с верой в Царство Божье, оно неизбежно вступает в антагонизм с Евангелием Иисуса... Павел, значение которого признавалось всеми, в восточном христианстве понимался неправильно, а в западном – неполно» [37, с. 355]. Вновь мы видим интерес не столько к тому, что имел в виду древний автор, сколько к тому, как мы его прочитываем сегодня.

Сандерс приходит к логичному, хоть и не вполне стандартному выводу: «Все высказывания Павла невозможно свести в единое логически непротиворечивое целое, однако каждое из них может быть понято как приложение его основополагающих убеждений к разным проблемам» [38, с. 463]. То есть речь не идет об эволюции взглядов или тем более нечестности – нет, просто Павел не читает лекцию по догматическому богословию, а отвечает на разные вопросы и потому дает разные, порой противоречивые ответы, выступая скорее как ритор, чем как богослов. Следовательно, и сегодняшние его последователи могут выбирать из его наследия то, что подходит к их нынешней ситуации. Вполне постмодернистский подход.

Разумеется, попытки прочесть Новый Завет как ответ на современные вопросы не сводятся к одному Павлу. Об апостоле Петре, к примеру, на русском языке вышли книги тех же М. Хенгеля [39] и Б. Эрмана [40], причем оба автора много внимания обращают именно на рецепцию его образа в последующей традиции (в особенности Эрман).

В заключение этого раздела хотелось бы привести три вышедших на русском языке работы зарубежных авторов, принадлежащих к трем основным ветвям христианства. Строго говоря, в них трудно найти новые



открытия, но они прекрасно показывают, как верующие исследователи сочетают предмет своего исследования – Библию, в частности Новый Завет, со своей личной верой.

Православный священник Т. Стилианопулос предлагает некоторый целостный взгляд на «Новый Завет в православной перспективе» и «многоуровневую герменевтику как эвристический подход» – так он сам называет свой взгляд [41]. Он весьма похож на средневековую теорию «четырёх смыслов Писания», только у Стилианопулоса уровней три: экзегетический (смысл текста в историческом контексте), оценочный (личное принятие) и «преображающий» (принятие истины). По сути, научный подход не выходит за рамки первого уровня, но два последующих явно влияют на выводы каждого конкретного исследователя.

Протестантский теолог Г. Тайсен предлагает взглянуть на «библейскую веру в эволюционной перспективе» [42]. В фундаменталистской картине мира теория эволюции живых существ противоречит повествованию Книги Бытия о сотворении мира, но едва ли сегодня многие христиане готовы согласиться с фундаменталистами. В то же время сама история христианства, равно как и других религий, может быть описана в эволюционной перспективе: идеи возникают, видоизменяются, конкурируют друг с другом и, в конце концов, побеждают те, которые дают их носителям некоторое преимущество. Пожалуй, это неплохой пример того, как мнимое противоречие в подходах оборачивается новой и эффективной моделью описания реальности.

Третья из этих книг, самая личная, написана преподавателем католического университета Б. Леммелейн [43]. Не вдаваясь в подробности, можно лишь сказать, что это совсем другая история о том же открытии, которое сделал некогда Эрман: далеко не все содержащиеся в Библии утверждения можно считать буквально истинными. Правда, автора оно привело к иному личному выбору – к вере без четко очерченной догматики, но с глубоким доверием к Богу.

Несомненно, подход трех этих авторов скорее личностный и психологический, нежели научный. Но стоит быть им благодарными за то, что их труды показывают, какие именно процессы происходят в сознании авторов, ведь ни один исследователь не является бесчувственным роботом, каждый так или иначе исходит из своих убеждений, верований, предпосылок – только мало кто признается в этом открыто, а еще меньше тех, кто их подробно описывает и дает понять, как именно они влияют на его работу.

От «исторического Иисуса» к «Иисусу свидетельств»

Здесь уместно будет попытаться суммировать наши знания и разобраться, какие вопросы об Иисусе из Назарета, основателе христианства, могут иметь научно обоснованные ответы, а также какие из этих ответов уже получены и какие могут быть получены в обозримом будущем.



По-видимому, вопросы о том, был ли Иисус Сыном Божиим и воскрес ли из мертвых – важнейшие для христианской веры! – лежат за пределами компетенции науки уже потому, что включают в себя понятия, связанные с миром сверхъестественного. Ответ на них могут дать только личная вера или личное неверие.

В конце XIX в. был поставлен вопрос об отличиях ИИ от ИВ. Первым, насколько можно судить, принципиальное различие в подходах сформулировал М. Келер: ИИ – предмет изучения исторической науки, тогда как ИВ – адресат богословской рефлексии и религиозного культа [44]. Он, разумеется, не был первым, кто стал размышлять на эти темы: попытки согласовать между собой свидетельства Евангелий предпринимались еще в первые века христианства, а в новые времена – начиная с Г. С. Реймаруса, который постарался составить свою версию биографии Иисуса уже в середине XVIII в. Подробный очерк этих и иных трудов на русском можно найти в упоминавшейся выше книге Андреева [1], более краткий, но достаточно содержательный – в статье Г. Г. Ястребова [45], а из западных и более подробных изданий можно рекомендовать книгу М. А. Пауэлла [46].

Как нетрудно убедиться, ИИ предстал у разных историков совершенно в разном свете. Для Реймаруса, говоря упрощенно, это был неудавшийся политик, который стремился установить собственную власть в освобожденном Израиле, а для Ренана – радикальный проповедник, бросивший решительный вызов традиционным религиозным авторитетам. Как сформулировал это Пауэлл, «так называемый поиск исторического Иисуса постепенно превращался в поиск релевантного Иисуса» [46, с. 22]. Выражаясь библейским языком, Иисуса сотворяли «по образу и подобию своему», точнее – по той идеальной картине духовного наставника, которая была у исследователя в голове. Пожалуй, А. Швейцер был первым, кто постарался расстаться с этой практикой и вернуть ИИ в ту эпоху, которой он, собственно, и принадлежал.

Но «новый поиск», последовавший этому призыву в полной мере, открылся лишь во второй половине XX в., его связывают прежде всего с именем Э. Кеземанна и с идеей «демифологизации», высказанной Р. Бульманом. Если «старый», или «первый», поиск был связан со становлением исторической науки именно как науки со своими методами и стимулировался различными идеологическими баталиями начала XX в., то этот «новый поиск» был во многом вызван необходимостью ответить на вызовы, порожденные Второй мировой войной и Холокостом. Также важно отметить, что этот процесс протекал почти исключительно в немецко- и англоязычном интеллектуальном пространстве. В СССР, как нетрудно догадаться, на протяжении всей его истории господствовало радикальное атеистическое направление, которое обычно вообще отказывало Иисусу в существовании. Однако немногие появлявшиеся работы (как упомянутые выше труды Меня и Хазарзара [3; 4]) были вызваны к жизни как раз



неготовностью мыслящего человека эту плоскую картинку принять, вне зависимости от его личных убеждений, – то, что они создавали вместо атеистической картинки, напрямую вытекало из их убеждений.

Итак, «новый поиск» начался с Кеземанна и завершился, как обычно считают, работой Сандерса об Иисусе как иудее. Понятно, что все периоды и временные рамки тут достаточно условны, но все же есть некое тематическое единство: этот поиск был посвящен, говоря предельно схематично, возвращению Иисуса в его исторический и, прежде всего, иудейский контекст (а значит, и выстраиванию той версии христианского богословия, которая не отвергала бы иудаизм и тем самым решительно осуждала любые преследования евреев). Одновременно этот поиск – ответ на вызов со стороны последователей Бультмана, усматривающих в текстах Нового Завета всего лишь некий набор мифов, для которых существовали реальные исторические прототипы, но которые в любом случае нуждаются в переводе на современный рациональный язык.

Для сторонников этого подхода принципиально важно, что Иисус не просто существовал, но жил и учил в собственном историко-культурном контексте. В дальнейшем свидетельства о его жизни подвергались редактированию и переосмыслению, но можно выделить целый ряд критериев, которые позволят найти в них следы подлинных исторических событий. Важнейший из этих критериев – оригинальность того или иного эпизода, его принципиальная «несводимость» к историческому фону, общему для множества людей того времени. В результате этого поиска возник целый ряд портретов Иисуса-иудея.

В середине 1980-х гг. начинает работу уже упоминавшийся выше «Иисусов семинар», и в связи с ним обычно говорят о начале «третьего поиска». Он уже в значительной мере занят поиском аргументов для отбора критериев подлинности речений Иисуса и записи о совершенных им действиях, а решения по этим вопросам принимаются, как уже было сказано выше, простым голосованием.

В результате мы имеем, как отмечает Пауэлл [46], целый набор «исторических Иисусов» на все вкусы: сельский мудрец и остро слов («Иисусов семинар»), социальный революционер (Дж. Д. Кроссан), религиозный мистик (М. Дж. Борг), эсхатологический пророк (Э. П. Сандерс), маргинальный иудей (Дж. П. Майер), истинный Мессия (Н. Т. Райт). Появляются и новые, иные варианты.

Как отмечает Пауэлл, если «Иисусов семинар» берет за основу тезис, что Иисус был сельским мудрецом, который наставлял людей меткими словами, опираясь на повседневный опыт, то этот семинар оценивает подлинность всех изречений по этому основному критерию и получает на выходе доказательство, что Иисус был именно таким человеком. Но это порочная круговая аргументация: в качестве доказательства тезиса дается ссылка на сам этот тезис [46, с. 89]. А если (возьмем еще один пример)



Кроссан трактует повествование Марка (5:1–13) об изгнании из бесноватого «легиона бесов», которые вошли в свиней и утонули в море, как мечту об изгнании за море языческих римских легионов, то и эта трактовка целиком определяется изначальными установками ее автора [46, с. 100].

Ястребов завершает свой краткий обзор таким выводом, с которым стоит согласиться: «Попытка заменить евангельский рассказ на какой-либо альтернативный исторический сценарий не увенчалась успехом... Различие в версиях обусловлено отсутствием четких методологических критериев... Не следует, однако, рисовать смысл и результаты "поиска" в сугубо негативных красках. Удалось прояснить ветхозаветно-иудейскую специфику евангельских преданий, лучше осмыслить учение Иисуса в контексте I века» [45, с. 29].

Краткие итоги

Итак, если суммировать, в чем согласны все или практически все исследователи, получится совсем немного. Иисус – реальная историческая личность, иудей, живший в Галилее в начале I в. н. э., проповедовавший своим ученикам и другим слушателям, а затем распятый в Иерусалиме. Тексты Евангелий содержат его настоящие изречения и поступки, но следует учитывать, что эти тексты были переосмыслены, отредактированы и дополнены первыми христианами в соответствии с их верованиями и представлениями. Практически во всем остальном исследователи ИИ далеки от консенсуса.

И это не удивительно. Вот какое объяснение этому приводит Павлов: «В отличие, скажем, от Юлия Цезаря, бывшего крупным политическим деятелем и выдающимся полководцем в течение достаточно длительного времени, отчего его жизнь изобилует бурными событиями в разных регионах Средиземноморья, вошедшими затем в историю, Иисус предстает как учитель нескольких сотен последователей, чья общественная деятельность не превышала самое большее двух с половиной лет, ограничиваясь небольшой территорией Галилеи, да и то не всей, с вероятными ми паломничествами в Иерусалим» [47, с. 57–58].

В этом случае мы вынуждены признать, что задача реконструкции жизни и учения Иисуса из Назарета просто не имеет на данный момент удовлетворительного научного решения (что не мешает ее решать с позиций веры или неверия). И, по всей видимости, такое решение не станет возможным вплоть до появления каких-то принципиально новых исследовательских методов, вроде изобретения машины времени.

Тайсен высказывается на эту тему так: «Подводя итог: у нас нет, с одной стороны, исторического Иисуса в мире, лишенном мифа, – а с другой стороны, мифического Христа, которого на основании послепасхальных интерпретаций отодвигают все дальше от исторического мира. Исторический Иисус уже жил в мифе, который возвращал к жизни базовую



аксиому иудейской религии: единобожие. Он жил в мифе о приходящем Божьем царстве, в котором станет окончательной реальностью то, что уж утверждал иудейский монотеизм: Бог становится реальностью, которая определяет всё... Но он изменил его самой своей жизнью с ним и внутри него. 1. Он придал ему историчности, соединив его с собственными словами и действиями. 2. Он нашел для него поэтическую форму выражения в притчах, которые подталкивали к новому пониманию Бога. 3. Он соединил его с символично-политической формой выражения и так избавил от милитаризма в том смысле, что отделил от него надежду на победу над язычниками и освобождение от них. Но он его не лишил политического измерения... Иисус дает религиозной надежде большую свободу от политики: верность Богу не предполагает мятежа против императора, но по той же самой причине она не предполагает и безусловной верности этому императору» [48, с. 39–40].

Итак, полностью «демифологизировать» Иисуса просто невозможно, потому что и он сам, и его ученики, и те, кто рассказывал о них, видели его жизнь теснейшим образом соединенной с мифами своего времени.

Но можно перейти от «исторического Иисуса» к «Иисусу свидетельств» – так называется первая глава исследования Бокэма, уже упоминавшегося выше [30]. Имеется в виду, что мы не можем достоверно установить, «как это было на самом деле», но можем постараться определить, как именно сохранялась и передавалась память об этих событиях. При этом не нужно бояться и стесняться того факта, что свидетели небеспристрастны, что они сами были вовлечены в те процессы, которые описывали. Собственно, так всегда и писалась, отмечает Бокэм, история в Древнем мире. Можно лишь добавить, что обычно так пишется она и сейчас. Избавиться от субъективности невозможно, но ее можно осознавать и учитывать.

Книга Бокэма вызвала много отзывов. Один из самых интересных – статья Дж. Редман, которая подвергает его выводы критике с точки зрения психологических опытов, посвященных анализу того, как люди запоминают и пересказывают то, что запомнили [49], но это уже выходит за рамки настоящего исследования.

Подводя итог, можно сказать, что попытки создать научно обоснованную реконструкцию жизни и учения Иисуса из Назарета не привели к особенному успеху, т. е. ясное, непротиворечивое и доказательное повествование так и не было построено. Однако это вовсе не значит, что попытки его создать были бессмысленны и бесполезны. Прежде всего, обращение ученых к этой теме помогло уточнить много частных деталей относительно происхождения христианства и позволило полнее и точнее прочитать многие страницы Нового Завета. Далее, если реконструированные образы Иисуса говорят о реконструкторах больше, чем о личности самого Иисуса, это значит, что данная тема позволяет людям современной культуры лучше увидеть и понять самих себя. Наконец, проработка этой проблематики привела к очень интересным и важным выводам о том, как в традиционных



религиозных текста соотносятся исторические факты, мифологический язык и идеологические конструкции.

Если говорить о ближайших перспективах подобных исследований, то, по-видимому, самые интересные наблюдения будут сделаны в том, что касается развития представлений об Иисусе в раннем христианстве, о том, как предания о нем формировались внутри устной, а затем и письменной традиции и, в свою очередь, формировали саму традицию, разные ее ветви, взаимодействовавшие между собой.

Литература

1. Андреев А. В. *Поиск исторического Иисуса от Реймаруса до наших дней*. М.: Новое литературное обозрение; 2021 (в печати).
2. *Иисус: Все мировые исследования*. Под ред. Дж. Чарлсворта. М.: Эксмо; 2021. 1054 с.
3. Мень протоиерей А. *Сын Человеческий*. Брюссель: Жизнь с Богом; 1983. 495 с.
4. Хазарзар Р. *Сын Человеческий*. Волгоград: ПринТерра-Дизайн; 2004. 624 с.
5. Алфеев митрополит И. *Иисус Христос. Жизнь и учение*. М.: Сретенский монастырь; 2017. 1-6 тт.
6. Сорокин протоиерей А. *Христос и Церковь в Новом Завете*. М.: Крутицкое подворье; 2006. 646 с.
7. Безобразов епископ К. *Христос и первое христианское поколение*. Paris: YMCA-Press; 1950. 369 с.
8. Латынина Ю. *Иисус. Историческое расследование*. М.: Эксмо; 2019. 544 с.
9. Маккоби Х. *Революция в Иудее (Иисус и еврейское сопротивление)*. Иерусалим – Москва: Гешарим; Мосты культуры; 2007. 320 с.
10. Латынина Ю. *Христос с тысячью лиц*. М.: Эксмо; 2019. 576 с.
11. Ястребов Г. Г. *Кем был Иисус из Назарета?* М.: Эксмо; 2008. 384 с.
12. Ратцингер Й. *Иисус из Назарета*. СПб.: Азбука-классика; 2009. 413 с.
13. Ратцингер Й. *Иисус из Назарета. Часть вторая. От Входа в Иерусалим до Воскресения*. М.: Издательство Францисканцев; 2014. 224 с.
14. Верховен П. *Иисус из Назарета*. М.: Весь мир; 2017. 302 с.
15. Райт Н. Т. *Иисус и победа Бога*. М.: ББИ; 2004. 688 с.
16. Дженкинс Ф. *Многоликий Христос. Тысячелетняя история тайных Евангелий*. М.: Эксмо; 2017. 432 с.
17. Акийол М. *Исламский Иисус: Как Царь Иудейский стал у мусульман пророком*. М.: Эксмо; 2019. 400 с.
18. Эрман Б. *Великий обман: научный взгляд на авторство священных текстов*. М.: Эксмо; 2013. 448 с.
19. *In Defence of the Bible: a Comprehensio Apologetic for the Authority of Scripture*. ed. Ed. by S. B. Cowan, T. L. Wilder. Nashville: Broadman & Holman Publishers; 2013. XVI + 490 p.
20. Wilder T. L. *Pseudonimity, the New Testament and Deseption: An Enquiry into Intention and Reseption*. Lanham: University Press; 2004. 308 p.
21. Donelson L. R. *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles*. Tübingen: Mohr Siebeck; 1986. 221 p.
22. Эрман Б. *А был ли Иисус? Неожиданная историческая правда*. М.: Эксмо; 2014. 480 с.
23. Эрман Б. *Как Иисус стал Богом: откуда взялись и как развивались представления о Христе, ставшие догмами*. М.: Эксмо; 2016. 576 с.



24. Луц У. *Нагорная проповедь (Мф 5-7). Богословско-экзегетический комментарий*. М.: ББИ; 2014. 515 с.
25. Павлов И. *Ин 1:1-5. Главный богословский текст Нового Завета – его оригинал, поэтика, контекст*. М.: ББИ; 2019. 247 с.
26. Флуссер Д. *Иисус, свидетельствующий о себе*. Челябинск: Урал LTD; 1999. 327 с.
27. Хенгель М., Швемер А. М. *Иисус и цудаизм*. М.: ББИ; 2019. 724 с.
28. Маккоби Х. *Революция в Иудее (Иисус и еврейское сопротивление)*. Москва – Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим; 2006. 316 с.
29. Эванс К. *Иисус и его мир. Новейшие открытия*. М.: Эксмо; 2015. 302 с.
30. Бокэм Р. *Иисус глазами очевидцев. Первые дни христианства: живые голоса свидетелей*. М.: Эксмо; 2011. 672 с.
31. Эрман Б. *Иисус до Евангелий: как обрывочные воспоминания нескольких человек превратились в учение о Господе, покорившее мир*. М.: Эксмо; 2017. 384 с.
32. Данн Д. Д. *Новый взгляд на Иисуса. Что упустил поиск исторического Иисуса?* М.: ББИ; 2009. 207 с.
33. Dunn J. D. G. *Christianity in the making. Vol. I: Jesus Remembered*. Grand Rapids (mi): Eerdmans; 2003. XVII +1019 p.
34. Райт Н. Т. *Новый Завет и народ Божий*. Черкассы: Коллоквиум; 2013. 704 с.
35. Райт Н. Т. *Апостол Павел и верность Бога*. Черкассы: Коллоквиум; 2015. 784 с.
36. Райт Н. Т. *Что на самом деле сказал апостол Павел: был ли Павел из Тарса основателем христианства?* М.: ББИ; 2010. 190 с.
37. Швейцер А. *Мистика апостола Павла. Христос или Закон?* М.: Росспэн; 2006. С. 19–370.
38. Сандерс Э. П. *Павел, Закон и еврейский народ. Христос или Закон?* М.: Росспэн; 2006. С. 371–606.
39. Хенгель М. *Недооцененный Петр*. М.: ББИ; 2012. 172 с.
40. Эрман Б. *Петр, Павел и Мария Магдалина: последователи Иисуса в истории и легендах*. М.: Весь мир; 2009. 376 с.
41. Стилианопулос Т. *Новый Завет: православная перспектива. Писание, предание, герменевтика*. М.: ББИ; 2008. 296 с.
42. Тайсен Г. *Библейская вера в эволюционной перспективе*. М.: ББИ; 2009. 243 с.
43. Леммелейн Б. *Во что я верю, будучи ученым-библеистом? Мой искренний и уязвимый ответ*. М.: Даръ; 2020. 128 с.
44. Kähler M. *Der sogenannte Historische Jesus und der geschichtliche, Biblische Christus*. Leipzig: A. Deichert; 1892. 58 S.
45. Ястребов Г. Г. «Поиск исторического Иисуса»: выход из тупика? *Свет Христов просвещает всех. Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института*. 2014;12:11–33.
46. Powell M. A. *The Jesus Debate: Modern Historians Investigate the Life of Jesus Christ*. Oxford: Lion Publishing; 1999. 240 p.
47. Павлов И. *Как жили и во что верили первые христиане: учение двенадцати апостолов*. М.: Эксмо, 2018. 736 с.
48. Theissen G. *The Religion of the Earliest Churches. Creating a Symbolic World*. Minneapolis: Fortress Press; 1999. 416 p.
49. Redman J. C. S. How Accurate are Eyewitnesses? Bauckham and the Eyewitnesses in the Light of Psychological Research. *Journal of Biblical Literature* 2010;129(1):177–197.



References

1. Andreyev A. V. *The Quest for Historical Jesus from Reimarus till Nowadays*. Moscow: Novoye Literturnoye Obozreniye; 2021 (in print).
2. *Jesus Research: New Methodologies and Perceptions*. Ed. by J.H. Charlesworth. Moscow: Eksmo; 2021. 1054 p. (In Russ.)
3. Men', protopriest A. *The Son of Man*. Brussels: Zhizn' s Bogom; 1983. 495 p.
4. Khazarzar R. *The Son of Man*. Volgograd: PrintTerra-Dizain; 2004. 624 p.
5. Alfeyev, metropolitan I. *Jesus Christ. Life and Teaching*. Moscow: Sretensky Monastery; 2017. 1-6 vols.
6. Sorokin, protopriest A. *Christ and the Church in the New Testament*. Moscow: Krutitskoye Podvorye; 2006. 646 p.
7. Bezobrazov, bishop K. *Christ and the First Christian Generation*. Paris: YMCA-Press; 1950. 369 p.
8. Latynina Yu. *Jesus. Historical Investigation*. Moscow: Eksmo; 2019. 544 p.
9. Maccoby H. *Revolution in Judaea (Jesus & the Jewish Resistance)*. Jerusalem – Moscow: Gesharim; Mosty Kul'tury; 2007. 320 p. (In Russ.)
10. Latynina Yu. *Christ with Thousand Faces*. Moscow: Eksmo; 2019. 576 p.
11. Yastrebov G. G. *Who was Jesus of Nazareth?* Moscow: Eksmo; 2008. 384 p.
12. Ratzinger J. *Jesus of Nazareth*. Saint Petersburg: Azbuka-klassika; 2009. 413 p. (In Russ.)
13. Ratzinger J. *Jesus of Nazareth. Second Part. From the Entrance to Jerusalem to the Resurrection*. Moscow: Izdatel'stvo Frantsiskantsev; 2014. 224 p. (In Russ.)
14. Verhoeven P. *Jesus of Nazareth*. Moscow: Ves' Mir; 2017. 302 p. (In Russ.)
15. Wright N.T. *Jesus and the Victory of God*. Moscow: BBI; 2004. 688 p. (In Russ.)
16. Jenkins P. *The Many Faces of Christ. The Thousand-Year Story of the Survival and Influence of the Lost Gospels*. Moscow: Eksmo; 2017. 432 p. (In Russ.)
17. Akyol M. *The Islamic Jesus: How the King of the Jews Became a Prophet of the Muslims*. Moscow: Eksmo; 2019. 400 p. (In Russ.)
18. Ehrman B. D. *Forged: Writing in the name of God*. Moscow: Eksmo; 2013. 448 p. (In Russ.)
19. *In Defence of the Bible: a Comprehensive Apologetic for the Authority of Scripture*. ed. Ed. by S. B. Cowan, T. L. Wilder. Nashville: Broadman & Holman Publishers; 2013. XVI + 490 p.
20. Wilder T. L. *Pseudonymity, the New Testament and Deception: An Enquiry into Intention and Reception*. Lanham: University Press; 2004. 308 p.
21. Donelson L. R. *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles*. Tübingen: Mohr Siebeck; 1986. 221 p.
22. Ehrman B. D. *Did Jesus Exist?: The Historical Argument for Jesus of Nazareth*. Moscow: Eksmo; 2014. 480 p. (In Russ.)
23. Ehrman B.D. *How Jesus Became God : the Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee*. Moscow: Eksmo; 2016. 576 p. (In Russ.)
24. Luz U. *The Sermon on the Mountain (Mat 5-7). A Theological and Exegetical Commentary*. Moscow: BBI; 2014. 515 p. (In Russ.)
25. Pavlov I. *Jn 1:1-5. The Main Theological Text of the New Testament – Its Original, Poetics and Context*. Moscow: BBI; 2019. 247 p.
26. Flusser D. *Jesus Witnessing about Himself*. Chelyabinsk: Ural LTD; 1999. 327 p.
27. Hengel M., Schwemer A.M. *Jesus and Judaism*. Moscow: BBI; 2019. 724 p. (In Russ.)



28. Maccoby H. *Revolution in Judaea (Jesus & the Jewish Resistance)*. Jerusalem – Moscow: Gesharim; Mosty Kul'tury; 2006. 316 p. (In Russ.)
29. Evans C.A. *Jesus and His World. The Archaeological Evidence*. Moscow: Eksmo; 2015. 302 p. (In Russ.)
30. Bauckham R. *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*. Moscow: Eksmo; 2011. 672 p. (In Russ.)
31. Ehrman B.D. *Jesus before the Gospels: how the Earliest Christians Remembered, Changed and Invented their Stories of the Saviour*. Moscow: Eksmo; 2017. 384 p. (In Russ.)
32. Dunn J. D. G. *A New Perspective on Jesus: What the Quest for the Historical Jesus Missed*. Moscow: BBI; 2009. 207 p. (In Russ.)
33. Dunn J. D. G. *Christianity in the making. Vol. I: Jesus Remembered*. Grand Rapids (mi): Eerdmans; 2003. XVII +1019 p.
34. Wright N. T. *New Testament and the People of God*. Cherkassy: Kollokvium; 2013. 704 p. (In Russ.)
35. Wright N. T. *Paul and the Faithfulness of God*. Cherkassy: Kollokvium; 2015. 784 p. (In Russ.)
36. Wright N. T. *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* Moscow: BBI; 2010. 190 p. (In Russ.)
37. Schweitzer A. The Mysticism of Paul the Apostle. *Christ or the Law?* Moscow: Rosspen; 2006. P. 19–370. (In Russ.)
38. Sanders E. P. Paul, the Law, and the Jewish People. *Christ or the Law?* Moscow: Rosspen; 2006. P. 371–606. (In Russ.)
39. Hengel M. *St. Peter: Underestimated Apostle*. Moscow: BBI; 2012. 172 p. (In Russ.)
40. Ehrman B. D. *Peter, Paul and Mary Magdalene: The Followers of Jesus in History and Legend*. Moscow: Весь мир; 2009. 376 p. (In Russ.)
41. Stylianopoulos T. G. *The New Testament: An Orthodox Perspective. Scripture, Tradition, Hermeneutics*. Moscow: BBI; 2008. 296 p. (In Russ.)
42. Theissen G. *Biblical Faith: An Evolutionary Approach*. Moscow: BBI; 2009. 243 p. (In Russ.)
43. Lemmelein B. *What do I believe in as a Biblical Scholar? My Sincere and Vulnerable Response*. Moscow: Dar; 2020. 128 p. (In Russ.)
44. Kähler M. *Der sogenannte Historische Jesus und der geschichtliche, Biblische Christus*. Leipzig: A. Deichert; 1892. 58 S.
45. Yastrebov G. G. “The Quest for the Historical Jesus”: a Way out of a Dead End? *Svet Khristov prosveshhaet vsekh. Almanakh Svyato-Filaretovskogo pravoslavno-khristianskogo instituta*. 2014;12:11–33.
46. Powell M. A. *The Jesus Debate: Modern Historians Investigate the Life of Jesus Christ*. Oxford: Lion Publishing; 1999. 240 p.
47. Pavlov I. *First Christians, their Life and their Faith: The Teaching of the Twelve Apostles*. Moscow: Eksmo, 2018. 736 p.
48. Theissen G. *The Religion of the Earliest Churches. Creating a Symbolic World*. Minneapolis: Fortress Press; 1999. 416 p.
49. Redman J. C. S. How Accurate are Eyewitnesses? Bauckham and the Eyewitnesses in the Light of Psychological Research. *Journal of Biblical Literature* 2010;129(1):177–197.



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, Москва, Россия.

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, Russia.

Author's Links



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: 31 июля 2021
Одобрена после рецензирования: 30 августа 2021
Принята к публикации: 16 сентября 2021
Опубликована: 29 сентября 2021

Article info

Submitted: July 31, 2021
Approved after peer reviewing: August 30, 2021
Accepted for publication: September 16, 2021
Published: September 29, 2021

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

The author has read and approved the final manuscript.

Информация о рецензировании

«*Ориенталистика*» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы, а также за согласие на публикацию (размещение) текстов рецензий на сайте журнала и передачу (размещение) в Научную электронную библиотеку eLIBRARY.RU. Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work. It is also grateful for their consent to publish (place) of the review on the journal's website and transfer (place) to the Scientific Electronic Library eLIBRARY.RU. The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.

Ad orientem. Ad orientalia

Культурное наследие Китая в собраниях Музея Востока

«Китайская нация имеет более чем пяти тысячелетнюю историю, она создала великолепную китайскую цивилизацию, внесла выдающийся вклад в развитие человечества и стала великой мировой нацией».

Си Цзиньпин,

председатель Китайской Народной Республики



Гуаньинь

Китай, период Сун, 960–1279

Дерево, резьба

Бодхисаттва Гуаньинь почитается в Китае представителями всех религиозных направлений, которые верят в ее чудодейственную силу и мудрость. Это заступница на небесах за всех страждущих, избавляющая от болезней и несчастий.



Сосуд дин

Период Шан, XVI–XII вв. до н. э.

Бронза, литье

Форма треножника восходит к неолитическим сосудам из керамики, предназначенным для подогревания жертвенного мяса и помещавшимся в царские гробницы.



Слон

Китай, XVIII в.

Металл,

перегородчатая эмаль

На спине слона помещена ваза с напитком бессмертия амритой из буддийской мифологии.

В Китае этот образ трансформировался в пожелание долголетия и богатства.

Голова даоса с трехлапой жабой

Период Хань, 206 г. до н. э. – 220 г. н. э.

Керамика, раскраска

На лице персонажа блуждает загадочная улыбка, его уши удлинены, а затылок закрывает мифологическое трехлапое существо. Вероятно, это даосский святой Хоу-сянь, спутником которого была трехлапая Лунная жаба, способная творить чудеса.



© Государственный музей Востока
© The State Museum of Oriental Art



Государственный

МУЗЕЙ
ВОСТОКА

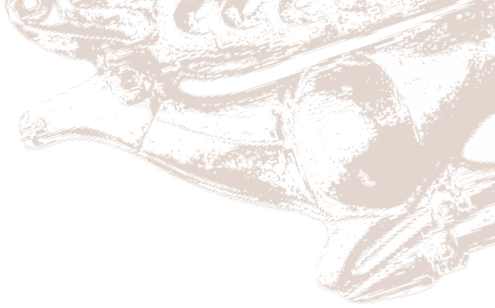


Государственный музей Востока – Партнер журнала *Orientalistica* – является единственным музеем в России, специализирующимся на собрании, хранении, изучении, популяризации произведений искусства Востока. В его собрании представлены памятники художественной культуры более чем 100 стран и народов Азии и Африки.

PHILOSOPHY OF THE EAST ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА



■ **History of philosophy**
История философии



PHILOSOPHY OF THE EAST

History of philosophy

ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

История философии

Научная статья

УДК 1(091)(510)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-704-719>

Философские науки

Гносеологическая теория Чжан Дунсуня

Мария Владимировна Рубец

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки

Институт философии РАН, Москва, Россия,

maria.bereznyak@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7307-206X>

Аннотация. Статья представляет собой изложение «теории гносеологического плюрализма» Чжан Дунсуня на основании его книги «Теория познания» (认识论). Чжан Дунсунь был одним из первых китайских философов XX в., создавших целостную гносеологическую теорию, а также одним из первых межкультурных философов. Актуальность заявленной темы обусловлена тем, что о данном философе в отечественной литературе существует довольно мало работ. О его теории «гносеологического плюрализма» в общем виде можно прочитать в энциклопедических статьях об авторе, встречаются также упоминания некоторых частных аспектов его теории. Целью данной работы являлось изложение гносеологической теории Чжан Дунсуня, содержащейся в его книге «Теория познания», которая стала основным источником данного исследования. В качестве литературы использованы статьи, соответствующие главы монографий отечественных и зарубежных специалистов. В качестве методов в работе использованы, главным образом, сравнительный и системный подходы. В результате было выявлено основное содержание теории гносеологического плюрализма, в связи с которым рассмотрены взгляды Чжан Дунсуня на космологию, на которую оказали влияние чань-буддизм и теория эволюции, также были затронуты его взгляды на культурную обусловленность знания. По ходу изложения теоретических идей философа проводятся параллели с западными и традиционными восточными философскими построениями, которые могли оказать влияние на формирование теории гносеологического плюрализма Чжан Дунсуня.

Ключевые слова: Чжан Дунсунь (張東蓀, 1886–1973); эпистемологический плюрализм; гносеологический плюрализм; плюралистическая эпистемология; культурная эпистемология; межкультурная философия; китайская философия

Для цитирования: Рубец М. В. Гносеологическая теория Чжан Дунсуня. *Ориенталистика*. 2021;4(3):704–719. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-704-719>.



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





Original article

Philosophy studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-704-719>

Zhang Dongsun`s epistemological theory

Maria Vladimirovna Rubets

The Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
maria.bereznyak@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7307-206X>

Abstract. The article is a study on Zhang Dongsun's "theory of epistemological pluralism" based on his book called "The Theory of Knowledge" (认识论). Zhang Dongsun was one of the first Chinese philosophers of the 20th century to create a holistic epistemological theory, and also one of the first intercultural philosophers. In the Russian scholarly literature, Zhang Dongsun's "theory of epistemological pluralism" is under-researched. The article aims to give a detailed account of the epistemological theory of Zhang Dongsun as comes from his book "The Theory of Knowledge". The article, which uses comparative and systematic approaches is also supported by a significant number of specialist works written both by Russian and foreign scholars. The author outlines the Zhang Dongsun theory regarding epistemological pluralism and his views on cosmology and the evolution theory. Equally, she presents the Zhang Dongsun views on the impact of culture on the phenomenon of knowledge. The author also considers the Western philosophical categories, which could have influenced the formation of Zhang Dongsun's theory of epistemological pluralism.

Keywords: Zhang Dongsun (張東蓀, 1886–1973); epistemological pluralism; pluralistic epistemology; cultural epistemology; intercultural philosophy; chinese philosophy

For citation: Rubets M. V. Zhang Dongsun`s epistemological theory. *Orientalistica*. 2021;4(3):704–719. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-704-719>.

Введение: цели и задачи

Плюралистическая теория познания Чжан Дунсуня (張東蓀, 1886–1973) не только стала первой гносеологической теорией в истории современной китайской философии. Это интереснейший пример интеграции западной и китайской культур и философий. В наше время межкультурному диалогу уделяется большое внимание во всех сферах, что делает изучение философского наследия Чжан Дунсуня актуальным и современным. В основном внимание отечественных исследователей привлекали его рассуждения о взаимосвязи структуры языка, логики и философии в Китае (например: [1]), а также его социально-политические взгляды [2].

Книга Чжан Дунсуня «Теория познания» (认识论) на русский язык не переводилась, и работ на тему его «гносеологического плюрализма» в русскоязычной литературе практически нет. Целью данной статьи было познакомить отечественных исследователей-эпистемологов, не владеющих китайским языком, с этой частью наследия китайского мыслителя, изложив теорию гносеологического плюрализма Чжан Дунсуня с опорой на его книгу «Теория познания» и на работы западных и китайских исследователей.



История проникновения в Китай западной научной мысли

Западная научная и техническая мысль пришла в Китай вместе с миссионерами в конце XVI в. В течение последующих 200 лет на китайский язык были переведены «Начала» Евклида, «О Небе» Аристотеля, университетский учебник по западной логике, книги по естественным и медицинским наукам [3, р. 11]. После «опиумных войн» цинское правительство приняло решение отправлять студентов на учебу за границу, в результате чего многие китайские студенты уезжали учиться за свой либо за государственный счет в Европу, Америку, Японию. Благодаря этому стало возможным общение китайских интеллектуалов с западными, в том числе и в философской сфере [4, р. 353].

Огромный вклад в представление китайскому читателю достижений западных общественных наук и современной западной философии внес Янь Фу (嚴復, 1854–1921), прошедший обучение в Англии с 1876 по 1879 г. Он перевел «Эволюцию и этику» Томаса Хаксли (Huxley, Thomas Henry, 1825–1895), «О природе и причинах благосостояния народов» Адама Смита, «Социологические исследования» Герберта Спенсера, «О свободе» Дж. Милля, а также половину его «Системы логики», «Лекции по логике» Джевона и другие работы, в которых был совершенно иной набор концепций, нежели в китайской философии. Его переводы были крайне популярны в Китае в конце XIX – начале XX в. [5, р. 345].

Чжан Дунсунь был одним из самых компетентных в Китае знатоков западной философии, философом и историком философии. Он перевел на китайский язык «Диалоги» Платона, труды Бергсона «Материя и память» и «Творческая эволюция» [6, с. 564–566]. Чжан Дунсунь получил конфуцианское образование [7, р. 57], в молодые годы увлекался буддизмом, изучал буддистские писания, что развило в нем интерес к философии. С 1905 по 1911 г. учился в Токийском университете, где познакомился с западной философией и увлекся ею. Особенное влияние на Чжан Дунсуня оказали работы Канта, в частности его гносеология, что наложило заметный отпечаток на его дальнейшую работу [5, р. 42].

Чэнь Юнцзе (陳榮捷, Chan Wing-tsit, 1901–1994) описывает Чжан Дунсуня как человека, усвоившего большую часть западной мысли, сформировавшего наиболее полную и хорошо скоординированную систему философских взглядов и оказавшего наибольшее влияние на западно ориентированных китайских философов [8, р. 744]. Цзянь Синьянь называет Чжан Дунсуня первым современным китайским философом, создавшим собственную философскую теорию, в частности в гносеологии [7, р. 57]. В 30–40-е гг. XX в. он написал ряд работ, отразивших его философские взгляды и показавших не только глубокую эрудированность ученого в области западной философии того времени, но и влияние, которое оказала на него традиционная китайская мысль – даосская философия, чань-буддизм, а также некоторые теоретические парадигмы «Канона перемен» (Ицзин 易经) [9, р. 362].



Гносеология занимает центральное место в его философской системе. Сформированная Чжан Дунсунем гносеологическая теория, так называемая плюралистическая теория познания (多元认识论), или «гносеологический плюрализм» (认识论的多元论), была описана им в книге «Теория познания» (认识论, 1934). Сам автор называет ее пересмотренной теорией Канта [10, с. 92]. Далее рассмотрим теорию познания Чжан Дунсуня подробнее.

Плюралистическая теория познания Чжан Дунсуня

Гносеологический плюрализм предполагает, что наш опыт складывается из нескольких независимых компонентов, несводимых друг к другу. Чжан Дунсунь отличает его от гносеологического дуализма (认识二元论), признающего лишь два компонента познания – объективный (мир материальных вещей) и субъективный (разум), которые несводимы друг к другу, выполняют разные функции и имеют разные характеристики. К дуалистическим теориям Чжан Дунсунь относит:

– наивный реализм (朴素实在论) – свойственный простым людям взгляд на объекты внешнего мира как на самостоятельно существующие, не контролируемые нашим сознанием и воспринимаемые нами такими, какие они есть на самом деле (ошибочен, так как не учитывает искажения опыта под воздействием освещенности, самочувствия и т. д.) [10, р. 18];

– репрезентационизм (表象论) представлен теорией познания Дж. Локка, предполагающей, что существует объективный мир – вещи внешнего мира и субъективный – сознание, на котором, как на белом листе, отпечатываются все данные, полученные человеком из опыта [10, р. 19];

– личностный идеализм (персонализм) (人格唯心论), фактически унаследованный от идеализма Беркли, полагает, что идеи и объекты личного опыта – это две отдельные сущности, и чтобы исследовать какую-либо характеристику в опыте, нужно начинать с непосредственного переживания себя. Тем не менее с гносеологической точки зрения персонализм дуалистичен, поскольку допускает существование иного мира, нежели субъективный опыт [10, с. 19–20].

Также Чжан Дунсунь отличает гносеологический плюрализм от монизма (认识一元论), утверждающего, что мир идей и мир вещей, несмотря на «кажущиеся» отличия, являются одним целым, а субъективное и объективное – одно и то же. Есть два вида гносеологического монизма: при поглощении субъективного объективным – панобъективизм, при поглощении объективного субъективным – пансубъективизм.

Панобъективизм (范客观论) (основные разновидности – неореализм (新实在论) и бихевиоризм (行为论)) утверждает, что субъективное и объективное независимы друг от друга, одинаково познаваемы, а знание – это отношение между ними. Бихевиоризм отрицает существование



разума как особого объекта, все психические процессы считает реакциями разных систем организма, а знание взаимосвязью между стимулом и реакцией.

Пансубъективизм (范主观论), наиболее полно отраженный в солипсизме (唯我论), считающем, что познающий не может превзойти свой собственный внутренний опыт.

Нейтральный монизм (中立一元论) (или теория идентичности), полагающий, что один и тот же опыт можно объяснить при помощи сознания, а можно при помощи материальных вещей, психическое и физическое одинаково существенны и важны, а опыт нейтрален [10, с. 20–23].

Излагая свою плюралистическую теорию, Чжан Дунсунь останавливается на следующих компонентах познания: ощущения (感觉), внешний порядок (外界条理), когнитивные априорные формы (认知上的先验格式), логические априорные формы (постулаты / законы мышления) (名理上的先验格式), понятия (概念).

Ощущения для Чжан Дунсуня – базовый компонент познания. Однако, хотя они нам «даны» (所与), они не отражают в полной мере объекты внешнего мира. Они не являются сущностями внешнего мира, но и не содержатся в нашем сознании. Они являются чем-то «срединным» (中间物) и в то же время не существующим в реальности. Чжан Дунсунь уподобляет их «иллюзиям» (幻想), приводя в пример тот факт, что то, что обычный человек видит как красный цвет, человек с дальтонизмом увидит как фиолетовый, и для обоих эти ощущения будут истинными. Чжан Дунсунь также упоминает здесь пример Д. Дрейка (Durant Drake, 1878–1933) из его книги *Mind and its Place in Nature* (1925) о том, что красно-зеленая клетчатая ткань с большого расстояния кажется фиолетовой. Это иллюзия, в реальности фиолетового цвета нет, он был «создан» нами (由我们产生出来的) в момент восприятия. Мы можем понять, что наши ощущения отражают явления внешнего мира, когда наши ощущения меняются вслед за изменениями во внешнем мире. Однако каковы воспринимаемые нами объекты изначально, мы никогда не узнаем, поскольку все, что мы можем знать о них, мы получаем через ощущения [10, с. 34–36].

Здесь нельзя не заметить, с одной стороны, некоторое влияние на Чжан Дунсуня западных гносеологических построений, в частности – идеи существования первичных и вторичных качеств вещей, наиболее развернуто сформулированной Дж. Локком в «Опыте о человеческом разумении». Такие качества, как плотность, протяженность, форма и подвижность Локк относит к первичным, неотъемлемым качествам каждой вещи, порождающим в нас простые идеи плотности, протяженности, формы, движения или покоя и числа. Ко вторичным он относит те качества вещей, которые вызывают в нас идеи вкуса, цвета, запаха, звука и т. д., утверждая, что в самих вещах нет ничего, что похоже на идеи, которые у нас вызываются этими ощущениями [11, с. 184–192].



С другой стороны, здесь, бесспорно, прослеживается влияние на китайского философа И. Канта, который относит не только вторичные, но все качества, воспринимаемые нашими органами чувств, включая «протяжение, место и вообще пространство со всем, что ему присуще (непроницаемость или материальность, фигура и пр.)», к сфере явлений, а не вещей самих по себе [12, с. 45]. Эти явления Чжан Дунсунь, по всей видимости, и представляет в своей теории чем-то «срединным», практически воспроизводя здесь кантовское рассуждение «нам даны вещи как вне нас находящиеся предметы наших чувств, но о том, каковы они сами по себе, мы ничего не знаем, а знаем только их явления, т. е. представления, которые они в нас производят, воздействуя на наши чувства» [12, с. 45].

Исходя из всего этого, Чжан Дунсунь считает, что все, что мы можем извлечь из внешнего мира, это лишь некий порядок (条理) [10, с. 36].

Чжан Дунсунь признается, что поначалу он сомневался относительно существования подлинного порядка внешнего мира, но в дальнейшем пришел к выводу, что он есть, но в малом количестве, а тот, что есть, не очень отчетливо выражен. Поэтому его трудно постичь [10, с. 37]. Чжан Дунсунь выделяет три «проявленных» (или активных 积极方面) вида внешнего порядка (они видны нам) и один «скрытый» (или пассивный 消极方面). Проявленные это: 1) атомистичность (原子性); 2) непрерывность (连续性); 3) созидательность (创变性). Четвертый (скрытый) вид он называет пластичностью (可塑性) [10, с. 36–47].

Объясняя первый вид порядка – атомистичность (что можно понимать как дискретность или корпускулярность), – Чжан Дунсунь сразу делает оговорку, что данное название может быть ошибочно понято, и что он вовсе не отстаивает реальное существование неких атомов. Он сравнивает атомизм в физике с сенсуализмом в психологии, где целое полагается состоящим из частей, наподобие мозаики. Чжан Дунсунь называет такие теории партикуляризмом. Понятие атомистичности лишь указывает на строение внешнего мира. Существование атомов, электронов и волновых частиц говорит только о том, что порядок внешнего мира таков, что его можно поделить на некоторое количество единиц (单位). Пространство можно разделить на точки, время можно разделить на мгновения. Но это не означает, что пространство состоит из точек, а время – из мгновений. Чжан Дунсунь несколько раз подчеркивает, что в мире нет атомов, есть лишь атомистичность, нет элементарных частиц в материи – есть лишь потенциальная разложимость внешнего мира на некие элементы. Атомистичность можно наблюдать как в неорганическом мире, так и в органическом (клетка – это единица, организму присуща атомистичность), и в мире психологии, где в качестве атомарной единицы выступают психические состояния [10, р. 38–39].

В данном случае Чжан Дунсунь использует понятие атома, расширяя его на любые составляющие элементы целого. Возможно,



перевод его термина 原子性 как квантованность или корпускулярность (перевод, любезно предложенный А. И. Кобзевым) был бы более релевантным для современного читателя, однако представляется важным оставить термин именно с корнем «атом», поскольку книга Чжан Дунсуня была издана в 1934 г., а значит, термин 原子 уже утвердился в китайском языке в значении атома [13, с. 388–391]. Вероятнее всего, автор отдавал себе отчет в том, что подразумевается под этим словом, и имел в виду именно атомы как элементарные частицы материи. (Замечу, кстати, что на момент написания книги Чжан Дунсунем Дж. Томсон уже открыл электрон (1897), и термин «атом», вероятно, утратил свой натурфилософский смысл.) Отрицание существования атомов (原子), а также электронов (电子) и волновых частиц (波子) Чжан Дунсунем встречается не только в книге «Теория познания», но и в других его работах (см., например: [14, р. 168–169]), на что также обращают внимание исследователи его философского наследия [15, р. 155].

Порядок внешнего мира, по мнению Чжан Дунсуня, таков, что, хотя он имеет способность к делению на элементы, он должен с необходимостью иметь и способность к сохранению непрерывности. Хотя любая вещь может быть поделена на части, она все же остается одним целым. Это и есть одновременное проявление атомистичности и непрерывности. Для иллюстрации Чжан Дунсунь приводит пример из работы Б. Рассела «Наше познание внешнего мира как поле действия научного метода в философии» о том, что между двумя цифрами в числовом ряду всегда можно вставить еще одну, и так до бесконечности. В связи с этим непрерывность и бесконечность взаимосвязаны, и даже можно сказать, что второе и есть первое, поскольку бесконечность предполагает непрерывность.

Представление об одновременном существовании в мире атомистичности (дискретности) и непрерывности, видимо, сформировалось у Чжан Дунсуня под влиянием традиционного китайского мировоззрения, отразившегося в «Каноне перемен», в котором все ситуации мирового процесса могут быть описаны при помощи гексаграмм, состоящих из дискретных и непрерывных черт, ассоциируемых китайцами с иньским и янским началами соответственно. Видно, что сам автор не считает противоречием одновременное присутствие в вещах столь противоположных качеств, что также свойственно и китайскому мировоззрению (принцип инь – ян), и чань-буддизму [16], с которым у Чжан Дунсуня также связана часть биографии.

Третий вид внешнего порядка – созидательность выводится Чжан Дунсунем из того факта, что в мире происходят изменения, в результате которых создается что-то новое. Это новое – не продукт нашей мыслительной деятельности, а значит, содержится не в нашем внутреннем мире, а принадлежит миру внешнему. Констатация данного вида внешнего порядка, видимо, также обоснована влиянием «Канона перемен».



Чжан Дунсунь не объясняет, каким именно образом мы распознаем эти три вида внешнего порядка. Они нам просто даны, как если бы мы видели мир сквозь очки, которые невозможно снять. Мы не можем познать внешний мир как он есть, как если бы между нами и внешним миром висела плотная гардина, и сквозь нее могли проникать лишь редкие лучи света. Эти лучи и есть атомистичность, непрерывность и созидательность – три вида внешнего порядка, о которых мы только и можем знать [10, с. 43–44].

От внешнего порядка, благодаря которому возможно познание, Чжан Дунсунь переходит к внутреннему порядку – той самой «гардине», сквозь которую проходят лучи внешнего мира. К нему относятся два источника познания: когнитивные априорные формы и логические априорные формы. Когнитивных априорных форм Чжан Дунсунь выделяет три: пространство, время и отношение. Под когнитивными априорными формами Чжан Дунсунь понимает примерно то же, что и Кант, однако он не согласен с Кантом в том, что априорные формы чувственности являются источником данных для априорных форм рассудка. Для Чжан Дунсуня они стоят в одном ряду.

Пространство и время – это формы чувственности, связанные с интуицией, но не получаемые с помощью нее. Пространство он называет условием познания вещей внешнего мира, а время – условием познания как внутреннего мира (эмоций), так и внешнего (движение и изменение внешних объектов) [10, с. 51]. При этом философ отмечает, что когнитивные априорные формы пространства и времени должны соответствовать разным видам внешнего порядка, например, пространство соответствует атомистичности и непрерывности, а время – созидательности и непрерывности (соответствуют, но не являются ими) [10, с. 53–54]. Чжан Дунсунь, помимо кантовских пространства и времени, выделяет еще одну априорную форму – отношение между субъектом и объектом [10, с. 50]. Он ссылается на работу «Учение о порядке» Х. Дриша, для которого знание ассоциировалось с «полаганием», гипотетичностью: «Я полагаю, что есть нечто», и в этой формуле «я» неотделимо от «нечто», от «вещей». (При этом также необходимым третьим элементом этой формулы является «наличие» 有.) Таким образом, в любом акте познания участвуют две стороны – познающий и познаваемое, воспринимающий и воспринимаемое, субъект и объект [10, с. 55].

Четвертым элементом познания являются логические априорные формы (или постулаты). По мнению Чжан Дунсуня, логика (名理) – это не естественная структура и не результат мыслительной деятельности. Она подобна правилам игры в шахматы, но не придуманным кем-то, а сформировавшимся естественным образом, для выражения мыслей в слова, облегчения коммуникации между людьми. Фундаментальные логические принципы (они же априорные формы) бывают двух видов: динамичные



(动的) и статичные (静的). Статичные – постулаты (设准), называемые также категориями (范畴), сгруппированы по определенным принципам: такие как сходство – различие, единственность – множественность, часть – целое, абсолютное – относительное, активное – пассивное и т. д. Динамичные – это имплицативные отношения (相涵的关系) [10, с. 59].

С помощью категорий мы описываем предметы, их основная особенность – их антитезность (对偶), что отличает их от априорных форм: пространство и время не являются антиподами. При описании предметов можно использовать тот или иной набор категорий. Если один набор не подходит, мы можем взять другой, по принципу большего удобства. Это возможно благодаря тому, что категории создаются людьми. В отличие от них порядок внешнего мира и априорные формы поменять невозможно, так как они универсальны и необходимы: не может быть пространства без времени, и нельзя заменить пространство на время, как и нельзя атомистичность заменить непрерывностью [10, с. 61].

Динамичные формы (相涵的关系 – то, что сам Чжан Дунсунь переводит на английский язык термином *implicative relation* [10, с. 59]), это, по мнению автора, основа всех суждений и умозаключений. Это три закона логики (закон тождества, закон непротиворечия, закон исключенного третьего). Логическая импликация, пишет Чжан Дунсунь, это условие существования логики. Она невыводима из логики, но логика строится на ней. Ее нельзя подвергнуть логическому анализу, вывести с помощью дедукции, логически доказать. Это априорная форма [10, с. 62]. Сложно сказать, почему Чжан Дунсунь здесь назвал логические законы имплицативными отношениями, хотя это не одно и то же. Пословный перевод 相涵的关系 мог бы звучать как «отношения взаимопроникновения / инфльтрации», что также не отражает сути импликации, которая есть отношение логического следования. Далее Чжан Дунсунь говорит о динамическом аспекте как о смыслах (涵义): если бы не было смыслов, нельзя было бы построить никакого суждения, на них базируются все умозаключения. В этот контекст три логических закона ложатся более органично, что означает: под термином «имплицативные отношения» Чжан Дунсунь имел в виду не совсем то, что понимается под ним сейчас. Возможно, более адекватным переводом для динамического аспекта было бы «взаимообусловленность / взаимосвязи смыслов».

Пятый элемент плюралистической теории познания – это понятия (概念). Чжан Дунсунь предлагает их иерархию. Наивысшие понятия относятся к метафизике: субстанция, реальность, материя, сознание, сила и др. Далее следуют понятия, относящиеся к физике: движение, частицы, масса, энергия, инерция и т. д. Третью ступень иерархии занимают понятия, относящиеся к психологии: сознание, Я, личность, воля и т. д. На четвертой ступени находятся понятия, относящиеся к биологии: жизнь, организм, эволюция и т. д. На пятой – относящиеся к логике: суждение,



умозаключение, индукция, дедукция, абстракция и т. д. Шестую ступень занимают понятия, относящиеся к этике: высшее благо, свободная воля, бессмертие и т. д. [10, с. 65]. Перечисленные выше [понятия] – всего лишь примеры, на самом деле их гораздо больше. Например, понятие, [относящееся] к эстетике – гармония и др., понятие, [относящееся] к химии – сродство и т. д., все перечислить невозможно [10, р. 66].

Далее Чжан Дунсунь разбирает отличия постулатов от понятий, приведем этот отрывок целиком.

«Стоит все же понимать, что понятия (概念) не есть постулаты (设准), то есть, другими словами, между понятиями и постулатами неизбежны огромные отличия. Первое отличие в том, что понятия – эмпирические, а постулаты нет. С этим утверждением, возможно, кто-то не согласится, посчитав, что наивысшие понятия метафизики не являются эмпирическими. Здесь необходимо пояснить. Следует понимать, что “эмпирическим” называется то, что было выведено из опыта; иначе откуда в мире берутся абстрактные универсалии и эмпирическая истина? Таким образом, мы должны далее обозначить второе отличие: понятия образуются путем обобщения, а постулаты нет. Отсюда можно вывести третье различие: постулат – это логическая предпосылка, а понятие – логическое следствие. Говоря подробнее, если невозможно не иметь постулатов с самого начала, то понятия появляются в конце проведенного исследования. Из этих трех отличий далее рождается одно самое важное отличие: как было сказано выше, постулаты могут быть лишь заменены, но ни при каких условиях не станут ложными, понятия же могут потерять актуальность и быть полностью отвергнуты. Это также возможно по той причине, что понятия – это всего лишь заключения, а постулаты – нет. Посылка может быть заменена, но не может быть удалена вообще, заключение же может быть отвергнуто в случае несоответствия его изначальным посылкам» [10, с. 66].

Чжан Дунсунь связывает познание и формулировку понятий с нашим поведением. Понятия, по сути, это набор реакций / отношений (反应/态度), которые формируются у нас с опытом. Например, наше представление об апельсине – это набор [результатов] нашего взаимодействия с ним. Это понятие включает в себя следующее: его можно держать в руке, есть, нюхать, он сладкий, его можно кому-то подарить, положить на стол, он круглый, из него можно выжать сок и т. д. Без этого набора реакций само понятие теряет смысл, а значит, понятие – это не символ объектов внешнего мира, а символ нашего с ним взаимодействия. Множество наших поведенческих актов в отношении различных предметов объединяются в группы, у каждой из которых есть свое обобщающее имя, которое становится понятием. То же касается и научных понятий, например скорость, масса, энергия, электричество и т. д. [10, с. 75–78].

Согласно Чжан Дунсуню, все, что нам дано, это только восприятие, а внешний мир находится за восприятием. Мы видим цвет, это наши



ощущения. Научный эксперимент же показывает, что цвета нет, есть лишь определенная длина волны. Но сам эксперимент нем, чтобы получить знание, его нужно проинтерпретировать, и здесь уже требуются логические умозаключения [10, с. 72–73].

С гносеологическим плюрализмом тесно связана и космология, разработанная Чжан Дунсунем. Исходя из вышеизложенной теории гносеологического плюрализма, можно сделать вывод, что во внешнем мире не существует субстанции. Подлинным существованием обладает лишь порядок (条理), т. е. внешний мир – это пустая структура, без субстанции. Поэтому космология, разработанная Чжан Дунсунем, называется панструктурализмом (泛架构主义) [10, с. 86].

На примере понятия «вещь» (物) (которую Чжан Дунсунь переводит на английский словом “matter” [10, р. 87]) автор поясняет, что подобные общие понятия – это лишь логические конструкторы, не существующие в реальности. Поскольку то, что мы называем «вещью», является набором таких свойств, как размер, тяжесть, скорость и т. д., т. е. это по сути ряд физических формул. Иными словами, существуют не «вещи» (物), а «принципы вещей» (物理 – понятие, ставшее основой для обозначения науки физики – 物理学). Физика же, в свою очередь, основана на отношениях между вещами, а не на вещах как таковых. Другими словами, «физика» (物理) говорит об отношениях вещей 物, а не об их природе. А значит, такие понятия, как качество, скорость, плотность, отражают различные виды отношений. Их же, в свою очередь, мы вывели при помощи логических умозаключений, а не путем непосредственного восприятия. Отсюда видно, что каждый из этих «принципов вещей» (物理) является понятием (概念). Их сочетание рождает более высокие понятия, такие как «вещь» (物) [10, р. 87].

В области биологии понятие «живое» (生) не равно понятию «вещь» / «материя», поскольку живое отличается тем, что имеет организацию, функции, способности к росту, адаптации. «Живое» нельзя описать только лишь с применением понятий из области физики – их будет недостаточно, поскольку необходимо добавить такие понятия, как органическое, способность к развитию, самоподдержание и проч. Для описания «сознания» (心) не хватит понятий, относящихся к описанию живого, так как сознание – уникальная способность. Значит, необходимо будет добавить дополнительные понятия. Таким образом, во внешнем мире нет объекта, соответствующего концептам «материя», «сознание», «жизнь», действительным существованием обладают лишь конструкторы, «структуры» (架构) [10, с. 87–88].

Цзян Синьянь отмечает, что позиция Чжан Дунсуня относительно того, что существует не материя, а лишь взаимодействие между вещами, сформировалась под влиянием буддизма Махаяны, а точнее, учения о пустоте и теории взаимозависимого происхождения (pratitya samutpada) о том, что все вещи созданы не субстанцией, а взаимодействием, а также что каждая вещь во Вселенной определяется взаимоотношениями



с остальными и не имеет внутренней природы. По словам Цзянь Синьяня, в статье «Записки о новой философии» (新哲学论丛, 1929) Чжан Дунсунь сам писал о сходстве его космологии с буддистской на том основании, что они обе отрицают субстанциальность, делая акцент на взаимосвязях. Он утверждал, что «структуры» в его теории сходны с тем, что буддизм описывает как обусловленность или причинность (рассауа, 因缘) [7, р. 64–65]. Согласно учению мадхьямики, «явления пусты в том смысле, что не имеют “собственного”, т.е. независимого, субстанционального существования (свабхава). Пустота понимается Нагарджуной как “взаимозависимое возникновение” (пратитья самутпада)» [17, с. 425].

Помимо этого, Чжан Дунсунь указывал еще на одно сходство его космологии с буддистской, которая признает существование универсального и неизменного закона, которому подчинены все вещи во Вселенной, – закона причинности. Их сходство заключается в том, что обе они признают нечто объективное: в буддизме это взаимообусловленность, в космологии Чжан Дунсуня – структуры [7, р. 65].

Однако в теории Чжан Дунсуня есть нечто, радикально отличающее его видение мира от буддизма, – это его вера в теорию эволюции. Цзянь Синьянь полагает, что наибольшее влияние на него оказала теория эволюции видов, разработанная К. Ллойдом Морганом (1852–1936) и Сэмюэлем Александером (1859–1938). Согласно его интерпретации, эволюция предполагает в том числе и происхождение новых видов, которое осуществляется благодаря изменениям в структурах (а не в субстанции): несмотря на пустотность этих структур, они эволюционируют, и новые структуры могут возникнуть как результат слияния или рекомбинации различных структур. В результате этих изменений образуются структуры более высоких и сложных уровней [7, р. 65]. Эта способность к эволюции и возникновению новых структур органично сочетается в понимании Чжан Дунсуня с «внешним порядком», один из видов которого, по его мнению, как раз и есть «созидательность».

Свою плюралистическую гносеологию, опирающуюся на панструктурализм в космологии и предполагающую активное конструирование познающим субъектом знания, соответствующего структурам Вселенной, Чжан Дунсунь органично связывает с культурой, к которой принадлежит познающий субъект. По его мнению, культура играет очень важную, даже первостепенную роль в нашем способе формирования знания: «Знание коллективно, а значит, его нужно изучать с позиций социологии» (цит. по: [18, р. 42]). Эту свою теорию Чжан Дунсунь назвал «культурной гносеологией». Он анализирует отношения между китайской и западной гносеологией и китайской и западной культурами и обществами и указывает, что знания представляют собой многофакторные конструкции. В частности, он подчеркивает множественные взаимодействия между знанием и культурой, а также различными уровнями, элементами



и структурами общества. Знание включает в себя специфику, историю и взаимосвязь множества факторов. Он считает, что разные культуры имеют разные гносеологии, разные категориальные и логические системы, а также уделяют внимание разным онтологическим вопросам, а значит, подход к исследованию познания должен быть комплексным. Он называет это «плюралистическим интеракционизмом». В своей книге «Знание и культура» Чжан Дунсунь ставит цель, взяв за основу отношения между знанием и культурой, создать «всеохватную теорию познания», которая бы учитывала и культурный фактор [18].

В этом состоит отличие подходов к познанию Чжан Дунсуня от видения Канта, который искал «чистые» элементы знания изолированно от культурных, социальных и прочих факторов. По мнению китайского философа, аналитический метод Канта необходим для изучения познания, однако его недостаточно [18]. Чжан Дунсунь считал, что, хотя научное знание актуально для всех культур, это не говорит о том, что оно не обусловлено культурным фоном. Носители каждой культуры обладают некоторым набором качеств и особенностей, свойственным именно им, а значит, они должны иметь нечто общее в способах мышления и познания [7, р. 63].

В частности, одним из культурных факторов знания Чжан Дунсунь называет язык, который, с одной стороны, открывает новые пути для мысли, а с другой – ограничивает и определяет их. Разрешить это противоречие и избежать проблем, которые оно порождает, нелегко. Однако Чжан Дунсунь утверждает, что его концепция не ведет к лингвистическому детерминизму, но утверждает взаимосвязь и взаимообусловленность языка, логики и философской мысли [9, р. 365–366]. В частности, он первым отметил отсутствие в китайском языке глагола-связки «быть», а также отсутствие выделения субъекта и предиката в китайском предложении, что, по его мнению, стало причиной отсутствия в Китае логической теории, аналогичной Аристотелевой [9, р. 371–372]. Вопрос об отсутствии глагола-связки «быть» в китайском языке и об особенностях китайской философии, связанных с этим, который поднял в своих работах Чжан Дунсунь, в отечественной литературе детально разбирал А. И. Кобзев [1, с. 215–216]. Подробно рассмотреть здесь этот вопрос не позволяют рамки журнальной статьи, посвященной книге Чжан Дунсуня «Теория познания», где он лишь вскользь высказывает свои мысли относительно связи познания с культурой [10, р. 86].

Заключение

Чжан Дунсуня можно смело назвать одним из первых межкультурных философов, чьи сравнительные исследования китайской и западной философий привели к созданию оригинальной теории познания, основанной на синтезе западных и китайских воззрений и учитывающей культурный фактор. Он оказал огромное влияние на последующих исследователей китайской философии, его аргументы относительно



специфики китайского мышления также были переняты многими учеными в области сравнительной философии [7, р. 78]. Например, идея Чжан Дунсуня о том, что в китайской традиции не могла развиться формальная логика западного образца в связи с отсутствием в вэньяне глагола-связки «быть», была воспринята как западными синологами (А. Грэм, Ч. Хансен, Ф. Жюльен и др.), так и отечественными (А. И. Кобзев). Его теория познания в определенном смысле стала примером китаизации западной философии и в то же время глобализации философии китайской.

Литература

1. Кобзев А. И. *Учение о символах и числах в китайской классической философии*. М.: Восточная литература; 1994. 431 с.
2. Белоусов С. Р. *Китайская версия «государственного социализма»: 20–40-е годы XX в.* М.: Наука; 1989. 222 с.
3. Littlejohn R., Li Qingjun. Chinese and Western philosophy in dialogue. *Educational Philosophy and Theory*. 2019;53(1):10–20. DOI: 10.1080/00131857.2019.1701386.
4. Chen Bo. Justification of Induction: Russell and Jin Yuelin. A Comparative Study. *History and Philosophy of Logic*. 2012;33:353–378. DOI: 10.1080/01445340.2012.680703
5. Littlejohn R. Chinese reception of Western Philosophy. *ASIA Network Exchange*. 2014;22(1):38–48. DOI: 10.1080/00131857.2019.1701386.
6. Кобзев А. И. Чжан Дунсунь. *Духовная культура Китая. Энциклопедия*. В 5 т. Гл. ред. М. Л. Титаренко. М.: Восточная литература; 2006. Т. 1: *Философия*. Ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов. 2006. С. 564–566.
7. Jiang X. Zhang Dongsun: Pluralist Epistemology and Chinese Philosophy. In: Cheng Ch., Bunnin N. (eds) *Contemporary Chinese Philosophy*. Malden and Oxford: Blackwell Publishers Ltd.; 2002. P. 57–81. DOI: 10.1002/9780470753491.ch4.
8. Chan Wing-tsit (transl. and comp.). *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton – New Jersey: Princeton University Press; 1963.
9. Rošker J. S. Zhang Dongsun's Views on the Cultural Conditionality of Logic and Epistemology. *Studia orientalia Slovaca*, 2011;10.2:361–375.
10. Чжан Дунсунь. *Теория познания* [张冻孙. 认识论]. Шан-у иньшугуань; 2011. 179 с. (На кит. яз.)
11. Локк Дж. *Опыт о человеческом разумении*. В: Локк Дж. *Сочинения*. В 3 т. Т. 1. Под ред. И. С. Нарского. М.: Мысль; 1985. 623 с.
12. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука. В: Кант И. *Собрание сочинений*. В 8 т. Под ред. А. В. Гулыги. Т. 4. М.: Чоро; 1994. 630 с.
13. Кобзев А. И. Китай и атомизм. *Историко-философский ежегодник*. № 2010. М.: Институт философии РАН; 2011. С. 367–394. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kitay-i-atomizm> (дата обращения: 26.08.2021).
14. Чжан Дунсунь. *Лисин юй лянчжи. Чжан Дунсунь вэньсюань* [理性与良知. 张东荪文选] Шанхай: Шанхай Юаньдун чубаньшэ; 1995. (На кит. яз.)
15. Roshker J. The Abolishment of Substance and Ontology: A New Interpretation of Zhang Dongsun's Pluralistic Epistemology. *Synthesis Philosophica*. 2009;47(1):153–165.
16. Майданов А. С. Проблемы контрастности и их решение в чань-буддизме. *Вопросы философии*. 2009;4:126–138.



17. *Философия буддизма. Энциклопедия*. Отв. ред. М. Т. Степанянц. М.: Восточная литература; 2011. 1045 с.

18. Мао Ипэн. Трансформация трансцендентальной философии Канта Чжан Дунсунем как форма интеграции китайской и западной культур [毛翼鹏. 从张东荪对康德先验哲学的改造看中西方文化融通的形式]. *Жэньвэнь цзачжи*. 2005–06. С. 42–48. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.1xuezhexuezhexue.com/qk/art/303936?code=B5&pageIndex=0&pdyear=2006&pdno=02&dbcode=1&flag=1>. Дата обращения: 20.06.2021. (На кит. яз.)

References

1. Kobzev A. I. *The Doctrine of Symbols and Numbers in Classical Chinese Philosophy*. Moscow: Vostochnaja literature; 1994. 431 p. (In Russ.)
2. Belousov S. R. *Chinese Version of "State Socialism": 20–40s of the XX Century*. Moscow: Nauka; 1989. 222 p. (In Russ.)
3. Littlejohn R., Li Qingjun. Chinese and Western Philosophy in Dialogue. *Educational Philosophy and Theory*. 2019;53(1):10–20. DOI: 10.1080/00131857.2019.1701386.
4. Chen Bo. Justification of Induction: Russell and Jin Yuelin. A Comparative Study. *History and Philosophy of Logic*. 2012;33:353–378. DOI: 10.1080/01445340.2012.680703.
5. Littlejohn R. Chinese Reception of Western Philosophy. *ASIA Network Exchange*. 2014;22(1):38–48. DOI: 10.1080/00131857.2019.1701386.
6. Kobzev A. I. Zhang Dongsun. In: *Spiritual Culture of China. Encyclopedia*. In 5 vols. Vol. 1: *Philosophy*. Moscow: Vostochnaja literature; 2006, pp. 564–566. (In Russ.)
7. Jiang X. Zhang Dongsun: Pluralist Epistemology and Chinese Philosophy. In: Cheng Ch., Bunnin N. (eds) *Contemporary Chinese Philosophy*. Malden and Oxford: Blackwell Publishers Ltd.; 2002, pp. 57–81. DOI: 10.1002/9780470753491.ch4.
8. Chan Wing-tsit (transl. and comh.). *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton–New Jersey: Princeton University Press; 1963.
9. Rošker J. S. Zhang Dongsun's Views on the Cultural Conditionality of Logic and Epistemology. *Studia orientalia Slovaca*, 2011;10.2:361–375.
10. Zhang Dongsun. *Epistemology* [张冻孙. 认识论]. Shangwu Yinshuguan; 2011. 179 p. (In Chinese)
11. Locke J. An Essay concerning Human Understanding. In: Locke J. *Works*. In 3 vols. Vol. 1. Ed. by I. S. Narsky. Moscow: Mysl'; 1985. 623 p. (In Russ.)
12. Kant I. Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science. In: Kant I. *Collected writings in 8 vols*. Vol. 4. Moscow: Choro; 1994. 630 p. (In Russ.)
13. Kobzev A. I. China and Atomism. *History of Philosophy Yearbook*. № 2010. Moscow: Institute of Philosophy RAS; 2011, pp. 367–394. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kitay-i-atomizm> (Accessed: 26.08.2021). (In Russ.)
14. Zhang Dongsun. *Lixing yu liangzhi. Zhang Dongsun wenxuan* [理性与良知. 张东荪文选] Shanghai: Shanghai Yuandong Chubanshe; 1995. (In Chinese)
15. Roshker J. The Abolishment of Substance and Ontology: A New Interpretation of Zhang Dongsun's Pluralistic Epistemology. *Synthesis Philosophica*. 2009;47(1):153–165.
16. Maidanov A. S. The Problems of Contrariety and their solution in Ch'an Buddhism. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy]. 2009;4:126–138. (In Russ.)
17. Stepanyants M. T. (ed.) *Philosophy of Buddhism. Encyclopedia*. Moscow: Vostochnaja literature; 2011. 1045 p. (In Russ.)



18. Mao Yipeng. Transformation of Kant's Transcendental Philosophy by Zhang Dongsun as a Form of Integration of Chinese and Western Cultures [毛翼鹏. 从张东荪对康德先验哲学的改造看中西方文化融通的形式] *Renwen Zazhi*. 2005–06, pp. 42–48. [Digital source]. – URL: <https://www.1xuezhexuezhexue.com/qk/art/303936?code=B5&pageIndex=0&pdyear=2006&pdno=02&dbcode=1&flag=1>. Accessed: 20.06.2021. (In Chinese)

Информация об авторе

Рубец Мария Владимировна – кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии Российской академии наук, Москва, Россия.

Information about the author

Maria V. Rubets – Ph. D. (Phylos), research associate, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Author's Links



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: 29 апреля 2021
Одобрена после рецензирования: 06 мая 2021
Принята к публикации: 03 августа 2021
Опубликована: 29 сентября 2021

Article info

Submitted: April 29, 2021
Approved after peer reviewing: May 06, 2021
Accepted for publication: August 03, 2021
Published: September 29, 2021

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

The author has read and approved the final manuscript.

Информация о рецензировании

«*Ориенталистика*» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы, а также за согласие на публикацию (размещение) текстов рецензий на сайте журнала и передачу (размещение) в Научную электронную библиотеку eLIBRARY.RU. Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work. It is also grateful for their consent to publish (place) of the review on the journal's website and transfer (place) to the Scientific Electronic Library eLIBRARY.RU. The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.

Ad orientem. Ad orientalia!

«Сакральный атрибут» – цифровая коллекция с дополненной реальностью Музея истории мировых культур и религий в Дербенте

«Традиции доброго, уважительного отношения между людьми разных национальностей и вероисповеданий завещаны нам нашими предками. Но этим живым духовным наследием, опытом создания уникальной цивилизации мало просто гордиться... Их надо беречь, укреплять и развивать. Это наш общий долг перед нынешним, да и перед будущими поколениями».

В. В. Путин,

Президент Российской Федерации



Антиминс

Россия, 1853

Атлас, печать

Антиминс (*вместопрестоліе* – греч.) – шелковый или льняной четырехугольный плат, в угол которого вшиваются мощи какого-либо православного мученика, изображающей сцену ритуального погребения Христа. Одновременно он является также и документом, разрешающим совершение литургии.

Тора

Израиль, XX в.

Серебро. Чеканка

Футляр для Торы, в котором в праздник Симхат Тора выносят Свиток из синагоги для публичного чтения.

Поскольку прикосновение руками к Свитку возбраняется, его помещают в специальный футляр из дерева или серебра, золота, украшенный чеканкой и рельефным орнаментом.



Ляух

Дагестан, XX в.

Дерево. Ручная резьба

Раздвижная подставка для Корана. Вырезается из целого куска дерева, представляя собой раздвигающиеся и неотделимые части, при раскрытии образует форму пюпитра. Считается, что Священное Писание должно не касаться земли и находиться выше пояса сидящего на полу чтеца.



Загрузите в мобильное устройство приложение *Memoris*. Наведите камеру на QR-код через приложение *Memoris*, после загрузки контента направьте на фото. Просматривайте оживающие фотографии, отмеченные специальным значком, в режиме дополненной реальности. Download the *Memories* application to your mobile device. Point the camera at the QR code through the *Memories* application, after downloading the content, point at the photo. View animated photos marked with a special icon in augmented reality.



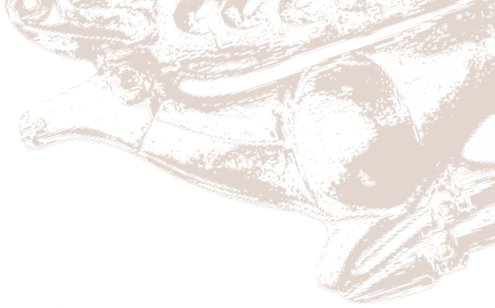
Основанный в 2014 г. Музей истории мировых культур и религий Министерства культуры Республики Дагестан – Партнер журнала «Ориенталистика» – является одним из центров сохранения и изучения историко-культурного наследия храмовой традиции разных исповеданий древнего города Дербента. Современные цифровые технологии позволили сотрудникам экспозиционно-выставочного отдела музея Андроник и Карен Мурадовым под руководством директора Дианы Гасановой реализовать проект «Сакральный атрибут». Фотографии предметов, относящихся к разным религиозным культурам России (православие, ислам, иудаизм, буддизм), оживают на смартфонах и планшетах зрителей с помощью специально созданного видеоконтента, мобильного приложения в формате дополненной реальности и сервиса облачного хранения данных.



LITERATURE OF THE EAST ЛИТЕРАТУРА ВОСТОКА



- **Theory of literature. Textology**
Теория литературы. Текстология
- **Literature of the peoples of the World**
Литературы народов мира



LITERATURE OF THE EAST
Theory of literature. Textology
ЛИТЕРАТУРА ВОСТОКА
Теория литературы. Текстология

Научная статья

Филологические науки

УДК 82-145+801. 677.3(=821.214.22, =801. 677.3)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-722-734>

Мотив бумажного одеяния у Галиба и его предшественников

Наталья Ильинична Пригарина^а, Людмила Александровна Васильева^б

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

^а *prigarina@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-1941-0467>*

^б *ludvas@yahoo.com, <https://orcid.org/0000-0002-2466-3832>*

Аннотация. В статье рассматривается первый стих (*ше'р*) первой газели «Дивана Галиба». Внимание комментаторов обычно привлекает в нем мотив бумажного одеяния (*kāghazī peirahan*), которое в древние времена надевали жалобщики, отправляясь к правителю. Круг тем, с которыми связана идея жалобы в поэзии Галиба и в других стихах урду и персидских поэтов, оказывается широким и при этом устойчивым. Надевая рубаху из бумаги, жалобщик сетует на Творца, на судьбу, на жестокую красавицу, на недостаточное понимание его поэзии и скудость вознаграждения, наконец – на самого поэта, одевшего в бумагу свои стихи. Все это разнообразие ситуаций тесно связано с обыгрыванием элементов мотива и его контекстом, складывающимся из стихов персидских предшественников Галиба и его собственных стихов с этим мотивом. Этот подход в определенной степени помогает понять все уровни смысла, заложенные в одном из самых трудных для интерпретации текстов Галиба.

Ключевые слова: ше'р; бейт; бумажное одеяние; жалобщик; Мирза Асадулла-хан Галиб (1792–1869); Фаиз Ахмад Фаиз (1911–1984); возлюбленная; справедливость

Для цитирования: Пригарина Н. И., Васильева Л. А. Мотив бумажного одеяния у Галиба и его предшественников. *Ориенталистика*. 2021;4(3):722–734. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-722-734>.



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





Original article

Philology studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-722-734>

Motif of paper garment in Ghalib's and his predecessors' verses

Natalia I. Prigarina^a, Ludmila A. Vasilyeva^b*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,**prigarina@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-1941-0467>**a prigarina@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-1941-0467>**b ludvas@yahoo.com, <https://orcid.org/0000-0002-2466-3832>*

Abstract. The article deals with *matla'* (first *she'r* – two-line couplet – in a ghazal) of the first ghazal in the Divan by Mirza Asadulla-khan Ghalib (1792–1869) written in Urdu. One of the items usually commented there is the garment made of paper (*kāḡḡhazī peirahan*). It used to be worn in ancient times by the complainers who appealed to the ruler. The range of complaints in the poetry of Ghalib as well as by other Urdu and Persian poets was wide, however, stable. “Wearing paper clothes”, the petitioner complained about the Almighty, the ill fate, a cruel girl, a lack of understanding of the petitioner's poetry and the poor remuneration, and finally, about the poet himself, who “dressed” his poems in the paper. These diverse situations form the elements of the literary motif as well as its context and are common in the Persian verses by the predecessors of Ghalib and also himself. Its analysis helps to understand all levels of meaning inherent in one of the most difficult-to-interpret texts by Ghalib.

Keywords. *she'r*; *beyt*; paper; garment made of; complainer; Mirza Asadulla-khan Ghalib (1792–1869); Faiz Ahmad Faiz (1911–1984); beloved; justice, a category

For citation: Prigarina N. I., Vasilyeva L. A. Motif of paper garment in Ghalib's and his predecessors' verses. *Orientalistica*. 2021;4(3):722–734. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-722-734>.

...В ней есть какая-то восточная бессмыслица,
имеющая свое поэтическое достоинство.

А. С. Пушкин

Сначала послушай о смысле бессмысленных бейтов...

Мирза Галиб

Введение

Великий поэт Индопакистанского субконтинента Мирза Асадулла-хан Галиб (1792–1869) свое основное произведение на языке урду «Диван Галиба» издал впервые в 1841 г. в Дели. К созданию этого окупа он шел с самых ранних лет жизни. Свои стихи, относящиеся к 1816–1821 гг., он последовательно редактировал, отбрасывал или сокращал. Все это время, до 1841 г., он писал и публиковал стихи на персидском языке. Поэт давал невысокую оценку своим опытам на урду и советовал читать его персидские стихи:



Пусть мала тетрадь моих стихов урду,
Это больные листья из пальмовой рощи моей поэзии.
Взгляни на мои персидские стихи – и увидишь многоцветный мир,
Оставь диван стихов урду – в нем я сам не свой [1, с. 53].

Так он писал в известном фрагменте (*кыт'а*) на персидском языке.

Однако славу великого поэта на его родине составил именно *Диван урду*. Диван открывается газелью, которую можно обнаружить в рукописях 1816 г. Поэт взял из нее только первые пять стихов из девяти. Первый стих – *матла'* газели, ее зачин привлекает постоянное внимание галибологов. В данной статье будут обсуждаться замысел, поэтическая тема и стилистические особенности этого первого стиха в контексте имеющих в нашем распоряжении поэтических вариаций самого Галиба и его предшественников в персидской и урду литературах.

Персидский контекст предоставлен одним из самых известных исследователей Галиба, составителем собрания его стихов на урду Имтиязом 'Али Арши [2]. Стихи раннего Галиба мы цитируем по другому изданию – «Полный диван урду» Калидаса Гупты Разы [3]. Наше внимание, как и многих комментаторов Галиба, в первую очередь сосредоточено на мотиве «бумажное одеяние жалобщика». Обращаясь к этому мотиву в поэзии Галиба и его персоязычных предшественников, мы пытались проследить разнообразные модели его употребления и девиации всего лишь с одной целью – как можно лучше понять замысел первого бейта газели.

Обратимся к первому стиху первой газели «Дивана Галиба».

نقش فریادی ہے کس کی شوخی تحریر کا
کاغذی ہے پیرہن پر پیکر تصویر کا

naqsh faryādī hei kis kī shoḡhī-e taḥrīr kā
kāghazī hei peirahan har peikar-e taṣvīr kā [2, с. 132].

На озорство чьего письма предстает жалобщиком рисунок?
Бумажное одеяние у каждого изображения на картине¹.

Сами носители языка считают этот стих (*ше'р*) усложненным и трудным для непосредственного понимания. Галиба постоянно обвиняли в чрезмерной усложненности, а порой и в недоступности смысла.

Существует комментарий самого Галиба, содержащийся в его письме к другу и ученику моулави Шакиру, которым поэт как бы отвечает на эти обвинения:

«Сначала послушай о смысле бессмысленных бейтов... В Иране существует обычай, согласно которому ищущий справедливости предстает перед правителем, надевая бумажную одежду, – это равносильно тому,

¹ Здесь и далее: если не указано имя переводчика, все переводы с языков урду и персидского на русский язык выполнены авторами.



как если бы зажечь факел днем или принести пропитанную кровью ткань на бамбуковом шесте. Так вот, поэт размышляет: на дерзость чье-го письма жалуется творение в виде картины? У картины – бумажное одеяние. То есть существование, пусть оно, подобно “бытию” рисунков, – абсолютная условность (*e'tebār-e maḥẓ*), все равно оно является причиной боли, печали и страданий» [3, с. 837].

Вернемся к содержанию *ше'ра*. Каждое создание подобно рисунку на бумаге, который вышел из-под пера беспечного озорного Художника. Но получилось так, что создания этого Художника с самого своего появления на бумаге бытия уже обречены стать неразлучными со своим бумажным одеянием. По старинному иранскому обычаю, бумажное одеяние – традиционная одежда жалобщика. Создания Художника таким образом появляются в мире сем, заранее готовые сетовать на свои земные страдания. Считается, что это, в первую очередь, страдания от разлуки с Создателем, хотя напрашивается объяснение, что причина страданий – странное поведение Творца, его неуместное озорство.

Рассматриваемый стих породил множество споров и комментариев, в которых принимали участие не только стиховеды, но и стихотворцы, включая современных, и в их числе – сам Фаиз Ахмад Фаиз, знаменитый поэт и продолжатель традиций Галиба в поэзии урду XX в. Толкованию зачина (*матла'*) посвящено множество больших и малых работ – от одного параграфа до целых статей, но практически каждая начинается с обсуждения фигуры «жалобщика» и его «бумажного одеяния».

Мотив бумаги как одежды жалобщика достаточно широко распространен в персидской литературе, он наличествует также и в литературе урду. Говоря о персидских предшественниках этого мотива, 'Арши приводит четыре *бейта* (здесь мы используем персидскую терминологию для слова *ше'р*) из классической персидской поэзии с темой одеяния жалобщика [2, с. 328] (заметим, что только у одного Хакани (1126–1199) это сочетание слов встречается около восьми раз). Поскольку 'Арши счел нужным привести именно эти строки, попробуем расширить за их счет свое понимание всей темы жалобы.

Хакани

تا که دست قدر، از دست تو بر بود قلم
کاغذین پیرهن از دست قدر باد پدر

Если рука судьбы похитила из рук твоих калам,
Да будет из руки судьбы, отец, – бумажная рубаха!

Этот бейт взят из *марси* № 9 «Оплакивание сына Рашид ад-Дина», длинной элегии на смерть сына поэта.

Смысл бейта: отец, если судьба выбила из твоих рук перо, т. е. лишила тебя возможности писать стихи из-за утраты сына, пусть, по крайней



мере, останется бумага, из которой можно сделать одежду жалобщика – бумажную рубаху. В этой жалобе поэта на невозможность выразить свое страдание с помощью пера, излить горе в стихах о своей утрате, на помощь может прийти то, что осталось в его руках, – бумага.

Отметим, что тема калама, выпавшего из рук, выбитого из рук злой судьбой, многократно варьируется в поэзии урду.

Камал Исма'ил Исфাহани:

کاغذین جامه پوشید و بدرگه آمد
زادهٔ خاطر من، تا بدهی داد مرا

Надел бумажное одеяние и пришел во дворец,
«О, мои стихи, когда воздадут мне должное за вас?!»

«Мои стихи» – *zādeh-e xātir-e man*, букв. «дитя моей души», на значение этого оборота – «стихи» – указывает [5, сл. ст. *zādeh-e xātir*]. Обращение, судя по слову «дворец», адресовано правителю, но может также указывать на покровителя, который не желает достойно оценить стихи поэта и должным образом вознаградить его. Здесь мы фактически видим прямую иллюстрацию к обычаю приносить жалобы повелителю, описанному Галибом в письме к Шакиру, а также традиционную поэтическую фигуру «красота просьбы» (*ḥusn-e ṭalab*), как правило, тематически связанную с вознаграждением поэта.

Сайф ад-Дин Исфиранги:

کاغذین جامه چو صیغگاهی برآرم هر شبی
تا کجا خواهد رسیدن زین تظلم کارمن؟

Бумажное одеяние, подобное рассвету, я надеваю каждую ночь,
Куда пойдет из-за этой жалобы на притеснение мое дело?

В первом полустушии рассвет по цвету сравнивается с бумагой, ночь в поэзии – время страданий и жалоб, ночные жалобы связаны здесь с безнадёжностью ситуации, неизвестно, как обернется жалоба на притеснение (*tazallum*). Поскольку контекст этого бейта неизвестен, это могут быть жалобы на любовные страдания, но также и на несправедливость правителя или на соперников поэта. Обратим внимание на время действия – ночь, время самых тяжелых мыслей и переживаний и в персидской поэзии, и в поэзии урду, неверие в то, что может наступить рассвет. Вместо него «утешением» в ночи станет светлая, бумажная, одежда жалобщика. Мы увидим, что Галиб не прошел мимо возможностей этого образа.

Баба Фигани Ширази:

زخویان داد میخواستیم فغانی، مهربانی کو؟
که سازد کاغذین پیراهن از طومار افسون هم

От красавиц требую справедливости, Фигани, где милость?
Ведь колдовство делает даже из амулета бумажную рубаху.



Амулет (*tūmār*), как правило, представлял собой изречение из Корана, записанное на клочке бумаги и вложенное в своего рода медальон в виде цилиндра или плоской коробочки, которую носили на шее. От хитрости и волшебных чар (*afsūn*) красавиц не поможет и амулет, остается использовать его бумагу для одевания жалобщика. Здесь мы находим мотив любовной болезни и жалобщика в бумажном платье из весьма экзотического материала – из бумажки с заклинаниями, хранящейся в амулетнице.

По всей вероятности, мотив жалобы и образ жалобщика в бумажном одевании какое-то время особо занимали ум молодого Галиба. Во всяком случае, в его ранней поэзии «бумажное одевание» встречается еще в трех *she'ra*х газелей раннего периода, не включенных в «Диван». Эти газели помещены в «Диване Арши» в разделе «Сокровищница смысла». Заметим, однако, что сам поэт впоследствии забраковал эти строки, его отбор вызывает сочувствие из-за их некоторой неуклюжести, создающей трудности для перевода. При этом анализ «забракованных» строк порой не менее интересен и полезен для понимания подходов поэта к разработке мотива.

В газели Галиба, отнесенной К. Г. Разой к «первому периоду» (до 1816 г.), встречается *she'p*, в котором словно испытываются возможности «бумаги»:

داد خواه تپش و مهر خموش بر لب
کاغذ سرمه ، بے جامہ ترے بیماروں کا

dādḵhwāh-e tapish o muhr-e ḵhamosh bar lab
kāghaḏ-e surma, hei jāma tire bīmāron kā [4, c. 328].

Ходатай сердцебиения и – печать молчания на губах,
Бумага из-под сурьмы – платье больных тобою.

Все первое полустихие написано фактически на персидском языке, хотя адекватно читается на урду. В его первом полустихии соположены две изафетные конструкции, содержащие генитивные определения. «ходатай сердцебиения» и «печать молчания». *Dādḵhwāh* (ходатай) – составное слово, первая его часть *dād* – справедливость, вторая *ḵhwāh* – требование, просьба. Слово *tapish* – «биение, трепет», от глагола *tapīdan* «биться, пульсировать, трепетать». Однако в словаре Деххода также отмечено и значение «вспыхивание и угасание огня» [5, сл. ст. *tapish*]. В урду это слово значит «внутреннее горение, жар»², и лишь в одном из старых персидско-урду словарей имеется значение *tapish* и как «волнение; дрожь» [6, с. 31]. В поэзии урду это слово обычно понимается как «любовный жар». Строку можно было бы перевести и как «Справедливо требующий горения / биения», но и тот и другой вариант не очень проясняют ситуацию бейта.

² В языке хинди, который считается литературной формой общего с урду разговорного «хиндустан», слово *tapish* употребляется в значении «жара; жар, лихорадка; мучение, страдание», а также «биение сердца».



Впрочем, даже если любовное волнение проявляется то как биение, то как горение, ни того ни другого состояния выразить в словах лирический персонаж не может, поскольку печать на устах обрекает его на немоту.

Лексический ряд второго полустушия содержит слово *jāta*, «платье, одежда». Отметим, что *jāta* – синоним *peirahan* (рубаха), и ему сопутствует богатство коннотаций, присущих *peirahan* в обоих языках, в том числе и метафоры страдания, обмана и лечебных свойств «рубahi Йусуфа»³. В контексте *she'ra* особый интерес представляет словосочетание *kāghaz-e surma* «бумага из-под сурьмы, со следами сурьмы», еще один экзотический материал для платья жалобщика!

Сурьма – мельчайшим образом истолченный черный порошок, которым на Востоке подводят глаза. Как лечебное средство она применяется и при болезнях глаз. Но сурьма, подсыпанная в пищу, лишает человека голоса (таким образом профессиональные певцы порой избавлялись от своих соперников; рассказы и легенды о таких случаях до сих пор бытуют в Индии). В урду идиома «накормить сурьмой» (*surma khilāna*) означает «лишить голоса». В небольших индийских лавочках лекарские товары, в том числе и порошки, лавочник продавал, завернув в листок бумаги, свернутый фунтиком.

Попробуем, исходя из этих реалий, истолковать вторую строку *she'ra*. В газельном прочтении «больные тобой» или «твои больные» – это влюбленные. Этикет любви предписывает им хранить молчание о своих чувствах и терпеть несправедливость возлюбленной. Однако они испытывают беспокойство – сердцебиение, горение. И на больных – «бумажное» платье, причем из бумаги со следами сурьмы, либо той, из-за которой влюбленные лишились голоса, так как на их устах появилась печать молчания, либо лекарства от любовной болезни. Бумага же, в которую сурьма была завернута, теперь подошла для одежды жалобщика. Между тем пожаловаться значит разгласить тайну любви. Интересно, что в персидском словаре Дехходы имеется оборот *kāghaz-e surma* со значением – «лекарство», подкрепленный примером из персидской поэзии [5, сл. ст. *kāghaz*]. Это значение никак не вписывается во вразумительный перевод нашего полустушия: «лекарство – платье больных тобой» (?), и указанное значение можно упомянуть лишь как курьез. Тем не менее мотив «болезнь – лекарство» одно из общих мест поэзии на обоих языках. Не удивительно, что мотив лекарства тут же встречается в другом *she'ra*. О парадоксальности этого «лекарства» уже было сказано: можно использовать сурьму, чтобы навредить влюбленным, заставить их молчать, но при этом бумага от сурьмы может оказаться лекарством от их страданий, ведь молчаливая жалоба иногда более действенна, чем требования справедливости! Подобные сложные построения типичны для «индийского стиля» и характерны

³ Подробнее о символике слова *peirahan* см.: [7, с. 191–192].



для ранних стихов Галиба. Многочисленные примеры его увлечения поэзией «индийского стиля» приводит Хуршидул Ислам [8]⁴.

Похожий *she'ra* встречаем в газели более позднего, третьего периода, определенного К. Г. Разой с 1817 по 1821 г.

تیرے بیمار پہ ہیں فریادی
وہ جو کاغذ میں دوا باندھتے ہیں

tere bīmār pah heiñ faryādī
voh jo kāghaḥ meñ davā bāndhte heiñ [4, с.335].

Больные тобой еще и жалобщики, –
Те, что лекарство заворачивают в бумагу.

В лексико-семантическом ряду *she'ra* появилось ключевое слово мотива – *faryādī* (жалобщик). Жалобщики пытаются справиться с болезнью с помощью лекарства, купленного в лавке лекаря и по всем правилам завернутого в бумагу. При этом бумага открывает для них возможность выступить с жалобой, если сделать из нее одеяние. В обеих строках содержится упрек в адрес влюбленных. В первом полустииши на него указывает союз *pah* (сокращенное от *par* – «но, однако, тем не менее»): они влюблены в тебя, однако выступают с жалобами. Во второй строке упрек выражен иносказательно: вместо того, чтобы, в согласии с традицией, использовать бумагу для платья жалобщика, влюбленные заворачивают в нее лекарство, что свидетельствует не в их пользу. Ведь они пытаются вылечиться от любовного недуга лекарствами, а это, с одной стороны, невозможно, а с другой – предосудительно с точки зрения любовного этикета!

В одной из касыд Галиба под названием «Касыда Хейдари» (*qaṣīda-e heidari*) также встречается мотив жалобщика в бумажном одеянии. Эту касыду К. Г. Раза отнес к тому же, третьему, периоду творчества поэта. В ней Галиб обратился к «бумажному платью» в изящной природной зарисовке:

پہنے ہے پیرہن کاغذ ابری، نیساں .
یہ تنک ما یہ ہے فریادی جوش ایثار

pahne hei peirahan-e kāghaḥ-e abrī, neisañ
yeh tunukmāya hei faryādī-e josh-e īṣār

Весенний дождик облачился в одеяние из радужной бумаги,
Этот, со скудными средствами, – жалобщик, кипящий [желанием]
сделать пожертвование [4, с. 307].

Дождевую завесу из разноцветных капель дождя, сверкающих в лучах весеннего солнца, поэт сопоставил с пестрой, разноцветной бумагой для обертывания книг (*kāghaḥ-e abrī*). «Бумажное одеяние» весеннего до-

⁴ Подробный разбор этого «поэтического состязания» Галиба с персоязычными поэтами см.: [7, главы «У огненных алтарей Аджамы» и «Индийский стиль»].



жда служит доказательством его «жалобы». Отметим также, что дожди в месяц *нейсан* в поэзии – легкие весенние дождики. Этот дождик обуреваем страстным желанием сделать подношение (*josh-e īsār*), напоить землю досыта, но оно не находит отклика – он еще слишком слаб («со скудными средствами»). Страсть к самопожертвованию свойственна жанровому образу влюбленного. В этом *ше'ре* присутствуют основные лексические единицы, входящие в мотив: *kāghaž* («бумага»), *peirahan* («платье / одеяние»), а также *faryādī* («жалобщик, проситель»). Такой лексический набор с некоторыми изменениями присутствует в *ше'ре*, «возглавившем» «Диван Галиба».

Наконец, еще один *ше'р*, относящийся к первому периоду творчества, в котором новое назначение получает бумага, – это *макта'*, завершающий *ше'р* газели (1821), опять же не включенной в «Диван»:

پر نالہ اسد ہے مضمون داد خواہی
یعنی سخن کو کاغذ احرام مَدعا ہے

har nāla-e asad hei mazmūn-e dād-khvāhī
ya'nī suḵhan ko kāghaž iḥrām-e mudda'a hei [4, c. 351].

Каждый стон Асада – на тему требования справедливости.
То есть для поэзии бумага – *ихрам* намерения.

В этом *ше'ре* одежда жалобщика получает новый контекст. Она трансформировалась в одеяние мекканского паломника (*iḥrām*), в этом можно видеть намек на то, что справедливость истец будет искать в доме Божьем. Истцом выступает «каждый стон», у поэта это – каждый стих! Стихи – на бумаге, которая и есть ее *ихрам* (*ихрам*, как бумага, всегда идеально белого цвета). Поэзия Асада (ранний псевдоним, *тахаллус* Мирзы) требует справедливой оценки. Положение этого стиха в конце газели (*макта'*) часто связано с просьбой о вознаграждении поэта (*ḥusn-e ṭalab*), включая похвалы и награды, которых его поэзия достойна. В этом *ше'ре* могло отразиться недовольство Галиба своим положением – уже в молодости он стремился занять достойное место при дворе, но этому суждено было сбыться только через 30 с лишним лет! «Тема» (*mazmūn*) справедливости – целый отдельный сюжет галибовой биографии⁵, это его спор о наследстве – он называл его «пенсия».

Итак, одеяние жалобщика оказалось задействованным во многих ситуациях – в жалобах на Творца, на судьбу, на равнодушие красавиц, на несправедливость жизненных ситуаций, на недооценку поэтического таланта. Это вытекает из рассмотренных нами контекстов мотива в связи с тематикой первого бейта. Однако без внимания осталось странное определение действий того, кто сделал весь мир жалобщиком. В первом бейте газели мы встречаем слово *shoḵhī*, которое мы перевели как «озорство». На-

⁵ О том, как Галиб всю жизнь добивался справедливости в распределении наследственных средств, см.: [7].



сколько оно применимо к ситуации жалоб на мир и Создателя в *ше'ре* Галиба? В русском языке у этого слова негативные коннотации, и синонимами его являются такие слова, как дурачество, хулиганство, шалость, баловство, безобразие, бесчинство, проказа, выходка. Так ли воспринимал действия Творца наш поэт? И тут мы обращаемся к газели поэта-классика, великого предшественника Галиба, поэта XVIII в. Мира Таки Мира (1723?–1810):

کوئی ہو محرم شوخی ترا تو میں پوچھوں
کہ بزم عیش جہاں کیا سمجھ کے بر ہم کی

ko'ī ho maḥram-e shokhī tirā to meīñ pūchhūñ
ki bazm-e 'eish-e jahāñ kyā samajh ke barham kī [9, с. 270].

Если был бы у Тебя наперсник в озорстве, то я бы спросил:
О чем Ты думал, разоряя пир мирских наслаждений?

В этом стихе Мир хочет задать свой дерзкий вопрос о «неадекватном» поведении Создателя не самому Ему, а тому, кто проник в тайные интенции Божественного шалуна. Первый бейт газели Галиба вступает в перекличку с этим вызовом, ведь традиция принимает мысль о том, что мирской беспорядок, страдания человека – это еще и шутка Создателя, усмешка вечности над сиюминутным бытием.

Образ жалобщика-изображения, созданный Галибом, оказался притягательным и для современных поэтов. Выдающийся пакистанский поэт Фаиз Ахмад Фаиз (1911–1984) назвал свой первый поэтический сборник *Naqsh-e faryādī* (в русском переводе «Печальные узоры»). Более того, Фаиз написал большую статью, в которой он дал подробное толкование первого стиха первой газели «Дивана Галиба» в традициях прогрессивистской (*taraqqipasad*) литературы урду⁶. Повторив известные версии толкования, Фаиз выражает мнение, что, несмотря на разъяснение самого Галиба по поводу старинного иранского обычая, поэт под словом *naqsh* все же имеет в виду не человека – создание Творца, а творение самого человека – то, что изображено на бумаге, прежде всего стихи. И поэтому жалоба обращена не к Богу, а к человеку-творцу. Истинный художник – мастер пера или кисти – с таким жаром выплескивает на бумагу боль своего сердца («боль мира», которую вобрало сердце поэта / художника), что ни изображенное им, ни сама бумага не могут вытерпеть этот жар и сетуют на причиняемые страдания. Фаиз считает, что слово *shokhī* следует понимать не как «дерзость, озорство» и т. д., а как «интенсивность / силу / энергию».

«Главным же я считаю вопрос о причине жалобы, – пишет Фаиз. – Ответ на него можно найти во многих других *ше'рах* Галиба. Вот пример на персидском:

⁶ Движение прогрессивных писателей Индии (после 1947 г. также Пакистана) – самое широкое литературное движение XX в. на Индопакистанском субконтиненте, целью которого была последовательная демократизация литературы, социальная направленность, сближение с жизнью.



غالب نبود شیوه^۱ من قافیہ بندی
ظلمیست کہ بر کلک و ورق میکنم امشب

ghālib nabūd shīva-e man qāfiya-bandī
ẓulmīst ki bar kilk-o-varaq mikunam imshab [10, с. 67]:

Галиб, рифмоплетство не было моим обыкновением,
То, что сегодня ночью совершаю над пером и бумагой, это жестокость.

Поэт говорит, что его чувства обладают такой внутренней силой, накалены такой страстью, что когда попадают на перо и выливаются на бумагу, то перо, бумага и сами начертания (*naqsh*) на бумаге стенают от боли и страдания. Вот они-то и есть “жалобщики” (*faryādī*), а “жестокость” (*ẓulm*) поэта – та же “дерзость” (*shokhī*)» [10, с. 66–67].

Выводы

Мы рассмотрели вкратце контексты пучка мотивов, связанных с мотивом бумажного одеяния жалобщика и образа жалобщика из зачина (*matla'*) первой газели «Дивана Галиба». Тема жалобы на разлуку с Творцом, предписанная традицией, в *ше'ре* Галиба не отражена эксплицитно. Основная тема выражается в жалобе на озорство Творца. Поэзии Галиба присуща ироничность – и здесь она проявилась в полной мере, об этом свидетельствует слово «озорство» *shokh*, характеризующее креативную деятельность Создателя.

Визуальность – еще одна неотъемлемая черта поэзии Галиба. Если нельзя «увидеть» образ стиха, если он лишен зрелищности, это может служить причиной того, что строка забракована поэтом. Первый *ше'р* необычайно зрелищен. Не удивительно такое внимание к этому стиху: можно сказать, что множество смыслов, порожденных мотивом жалобщика в бумажном платье, обогатили поэзию урду.

Литература

1. Мирза Галиб. *Избранное*. Сост. Зое Ансари, перев. Г. Ю. Алиев, Н. И. Пригарина, Н. В. Глебов. М.: Наука; 1980. 791 с.
2. 'Арши, Имтияз Али (сост.) *Divān-e Ghālib-e Urdu* (Диван урду Галиба). Алигарх: Анджуман-е тараки-е урду; 1958. 502 с. (На урду)
3. Халик Анджум (ред.). *Ghālib ke k̄huṭūṭ* (Письма Галиба). Т. 2. Дели: Галиб Инститьют; 1985. 970 с. (На урду)
4. Раза, Калидас Гупта (сост.) *Divān-e Ghālib-e Urdū Kāmil*. (Полный Диван Галиба на урду). Мумбаи: Сакар паблишерс Прв. Лтд.; 2000, var-e sevum (3-е изд.). 563 с. (На урду)
5. Деххуда, Али Акбар. *Luġhat-nāma*. (Словарь). Доступ: <https://dekhoda.ut.ac.ir/fa/dictionary>
6. *Karimul-luġhāt. Fārsī – Urdu* (Словарь Карима. Фарси-урду). Лахор: Мунши Тедж Кумар; 1861. 24 vinbar 1964. (24-е изд. 1964). 208 с.



LITERATURE OF THE EAST

Prigarina N. I., Vasilyeva L. A. Motif of paper garment in Ghalib's...
Orientalistica. 2021;4(3):722–734

7. Пригарина Н. И. *Мирза Галиб. Биографическая повесть*. М.: Летний сад; 2015. 575 с.

8. Хуршидул Ислам. Khurshidul Islam. *Ġhalīb. Ibtidāi dour*. Aligarh, 1979. 369 с. (На урду)

9. Мир Таки Мир. *Kulliyāt-e Mir (Полное собрание газелей Мира)*. Ред. Зилл Аббас Аббаси. Дели, 1968. 840 с. (На урду)

10. Фаиз Ахмад Фаиз. *Mata‘-e loh-o-qalam (Перо и бумага)*. Карачи: Maktaba-e Daniyal; 1973. С. 63-70. (На урду)

References

1. Mirza Ghalib. *Selected works*. Compl. Zoe Ansari. Transl. G. Y. Aliyev, N. I. Prigarina, N. V. Glebov. Moscow: Nauka; 1980. 791 p. (In Russ.)

2. ‘Arshi, Imtiyaz Ali (compl.). *Divān-of Ġhālīb in Urdu*. Aligarh: Anjuman-e taraqqi-e Urdu; 1958. 502 p. (In Urdu)

3. Khaliq Anjum (ed.). *The Letters of Ghalib*. Vol. 2. Delhi: Ghalib Institute; 1985. 970 p. (In Urdu)

4. Raza, Kalidas Gupta (compl.) *The complete Divān-of Ġhālīb in Urdu*. Mumbai: Sakar Publishers Pvt Ltd; 2000 (3rd ed.). 563 p. (In Urdu)

5. Dihkhuda, Ali Akbar. *The Dictionary*. Available at: <https://dehkhoda.ut.ac.ir/fa/dictionary>

6. Karim. *The dictionary of Karim. Fārsī – Urdu*. Lahore: Munshi Tej Kumar; 1864 (the 24th ed. 1964). 208 p.

7. Prigarina N. I. *Mirza Ghalib. The Biographical Story*. Moscow: Letniy Sad; 2015. 575 p. (In Russ.)

8. Khurshidul Islam. *Ġhalīb. Ibtidāi dour*. Aligarh, 1979. 368 p. (In Urdu)

9. Zill ‘Abbas ‘Abbasi (ed.) *Kulliyat-e Mir*. Delhi, 1968. 840 p. (In Urdu)

10. Faiz Ahmad Faiz. *Mata‘-e loh-o-qalam (Pen and paper)*. Karachi: Maktaba-e Daniyal; 1973. 63–70 p. (In Urdu)

Информация об авторе

Пригарина Наталья Ильинична – доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия, член редколлегии журнала «Ориенталистика».

Information about the author

Natalia I. Prigarina – Dr. habil. (Philol.), Professor, Principal Research Fellow at the Department of Oriental Historical Written Sources, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Member of the Editorial Board of the *Orientalistica*, Moscow, Russia.

Author’s Links





Информация об авторе

Васильева Людмила Александровна – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Отдела литератур народов Азии, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия.

Information about the author

Ludmila A. Vasilyeva – Ph. D. (Philol.), Leading Research Fellow at the Department of Asian peoples' Literature, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Author's Links



Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Вклад авторов

Авторы внесли равный вклад в эту работу.



Conflicts of Interest Disclosure

The authors declare that there is no conflict of interest.

Authors contributed

These authors contributed equally to this work.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 21 августа 2021
Одобрена после рецензирования: 10 сентября 2021
Принята к публикации: 17 сентября 2021
Опубликована: 29 сентября 2021

Article info

Submitted: August 21, 2021
Approved after peer reviewing: September 10, 2021
Accepted for publication: September 17, 2021
Published: September 29, 2021

Авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.

The author has read and approved the final manuscript.

Информация о рецензировании

«Ориенталистика» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы, а также за согласие на публикацию (размещение) текстов рецензий на сайте журнала и передачу (размещение) в Научную электронную библиотеку eLIBRARY.RU. Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work. It is also grateful for their consent to publish (place) of the review on the journal's website and transfer (place) to the Scientific Electronic Library eLIBRARY.RU. The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.

LITERATURE OF THE EAST
Theory of literature. Textology
ЛИТЕРАТУРА ВОСТОКА
Теория литературы. Текстология

Научная статья

Филологические науки

УДК 821.411.21.09(075.8)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-735-757>

**«Очерк арабской литературы» В. Ф. Гиргаса (1835–1887)
в контексте отечественной арабистики XIX в.
и нынешнего состояния нашей науки**

Дмитрий Валентинович Микульский

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

dmitriMikulsky@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-3239-1670>

Аннотация. Профессор Восточного факультета Императорского Петербургского университета В. Ф. Гиргас (1835–1887) – один из основоположников отечественной арабистики и первый российский арабист общеевропейского уровня. В молодости В. Ф. Гиргас совершил весьма плодотворное в академическом и страноведческом отношениях путешествие на Арабский Восток, итоги которого оказали существенное воздействие на всю его научную и преподавательскую жизнь. Наследие В. Ф. Гиргаса весьма фундаментально. Среди созданного им и учебные пособия (по мусульманскому праву и истории арабской словесности), и хрестоматия для начального этапа подготовки арабистов, и фундаментальная хрестоматия, предназначенная для студентов более высокого уровня, которая призвана познакомить будущих специалистов с различными жанрами арабской классической словесности, и первый арабско-русский словарь (он до сих пор остается единственным отечественным лексиконом арабского языка классического периода). В конце жизни В. Ф. Гиргас подготовил к публикации текст одного из основополагающих памятников арабской исторической мысли, *Kitab al-akhbar at-tival* («Книгу длинных рассказов») ад-Динавари (IX в.). Многие работы В.Ф. Гиргаса были осуществлены в тесном сотрудничестве с его учеником и коллегой, впоследствии академиком Р. В. Розеном (1849–1908). Оба ученых трудились еще в ту пору, когда основные источники, с которыми они взаимодействовали, пребывали в рукописном виде. Обо всем этом рассказано в настоящей статье. В ходе этой публикации автор анализирует сочинения В. Ф. Гиргаса, оказавшиеся ему доступными для такого рода работы. Особое внимание уделено «Очерку арабской литературы» (1874): планируется переиздать это учебное пособие, которое долгое время было единственным в своем роде компактным изложением истории арабской классической словесности, предназначенным для целей арабистического высшего образования. Рассказывая современным арабистам о жизни и наследии одного из предтеч нашей современной арабистики, автор стремится показать непреходящую значимость сделанного В. Ф. Гиргасом для нашей профессии.



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





Ключевые слова: арабская литература; арабское источниковедение; арабские рукописи; хрестоматии по арабскому языку; мусульманское право; словари арабского языка; В. Ф. Гиргас (1835–1887); В. Р. Розен (1849–1908); арабистика в России

Для цитирования: Микульский Д. В. «Очерк арабской литературы» В. Ф. Гиргаса (1835–1887) в контексте отечественной арабистики XIX в. и нынешнего состояния нашей науки. *Ориенталистика*. 2021;4(3):735–757. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-735-757>.

Original article

Philology studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-735-757>

“The Sketch of the Arabic Literature” by V. F. Guirgass (1835–1887) in the context of the Russian Arabic Studies of the 19th century and the present situation in our branch of scholarship

Dmitry V. Mikulsky

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,
dmitriMikulsky@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-3239-1670>

Abstract. Professor of the Oriental Faculty of the Imperial University of St. Petersburg Vladimir F. Guirgass (1835–1887) is one of the founders of the Academic Arabic Studies in Russia and the first Russian Arabist of the European level. As a young man V. F. Guirgass carried out an extremely fruitful Academic journey to the Arab Orient, which was also eminent for him from the vie-point of areal studies. The results of this travelling experience produced a substantial effect upon the rest of the life of Guirgass as a scholar and as a professor. The legacy of Guirgass appears to be to a high degree fundamental. Among his exploits are educational supplies (on the Muslim Law and the Arabic Literature), readers for beginners in Arabic, as well as for advanced students (the latter is aimed at instructing future experts in divers genres of the Classical Arabic Literature) and the first Arabic-Russian Vocabulary, which still remains unique as a dictionary of the Classical Arabic in Russia. At the termination of his earthy life V. Guirgass prepared for the publication the text of a major classical Arabic Medieval work on History, that is *Kitab al-Akhbar al-Tiwal* (The Book of the Long Narrations) by al-Dinawari (9th c.). Some of the attainments carried out by V. Guirgass are shared by his disciple, who later was promoted to the membership of the Russian Imperial Academy of Sciences, V. R. Rosen (1849–1908). The two scholars were active at those times, when the essential Arabic sources, that they were anxious about, still remained unpublished in the form of manuscripts. All these items are under the discussion in the present article. In the course of the presentation, the Author analyses the works by Guirgass that became available to him for a study lake that. Special attention is paid to “The Sketch of the Arabic Literature” (1874), as there is a project of carrying out its new edition. The work is of a special importance, as it has been for a long time the only complete account of the Classical Arabic Literature in the Russian Language, aimed at the purposes of the Higher Education in the field of the Arabic Studies. While informing the present-day Arabists about the life and acts of a for-father of our contemporary Studies, the Author was striving to reveal their continual value for our profession.



Keywords: Arabic Literature, Arabic Source Studies, Arabic manuscripts; readers in Arabic; Muslim Law; V. F. Guirgass (1835–1887); V. R. Rosen (1849–1908); Arabic Studies in Russia

For citation: Mikulsky D. V. "The Sketch of the Arabic Literature" by V. F. Guirgass (1835–1887) in the context of the Russian Arabic Studies of the 19th century and the present situation in our branch of scholarship. *Orientalistica*. 2021;4(3):735–757. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-735-757>.

Введение

Поводом для написания настоящей статьи послужило следующее обстоятельство. В 2019 г. в связи с подготовкой к публикации четвертого тома научного издания «История ислама от основания до новейших времен» крупного немецкого востоковеда XIX в. А. Мюллера (1848–1892)¹ руководитель издательства «Рубежи XXI» В. А. Кулаков обратился ко мне с просьбой подобрать для этого, завершающего, тома капитального труда классика немецкого востоковедения соответствующее отечественное арабистическое сочинение примерно той же эпохи. Мой выбор пал на первое систематическое изложение истории арабской словесности на русском языке – «Очерк арабской литературы», литографически изданный В. Ф. Гиргасом в 1874 г.²

О самом этом труде речь пойдет ниже, а первоначально необходимо рассказать о его авторе – В. Ф. Гиргасе, так как, к сожалению, имя этого выдающегося ученого и педагога, одного из основоположников нашей науки, мало известно современному арабисту, в особенности принадлежащему к молодому поколению.

В. Ф. Гиргас, автор многих учебных пособий, по которым учились на Восточном факультете Петербургского университета, еще в студенческие годы, пришедшиеся на начало XX в., представлялся некоей мифической фигурой. Как отмечал академик И. Ю. Крачковский, студенческая фантазия приписывала В. Ф. Гиргасу восточное происхождение [5, с. 257]³. На самом же деле его предки были польско-литовскими дворяна-

¹ К настоящему времени увидели свет первый и второй тома «Истории ислама...»: [1]; [2]. Об А. Мюллере, его главном труде и значении перевода этого труда на русский язык см.: [3, с. 11–34].

² Экземпляр этого редкого труда имеется в библиотеке ИВ РАН: [4]. Шифр VA 8/ 1939. Параметры издания: 16,5 × 25,0 см. Бумага, на которой напечатана книга, белая, пожелтевшая. Переплет картонный; оклеен зеленой бумагой с черными разводами. Корешок сафьяновый, зеленый. На нем тиснено золотом: Гиргасъ Очерк арабской литературы. Текст «Очерка...» написан писарским почерком. Отпечатано было, скорее всего, в Литографии А. Иконникова. Содержит многочисленные исправления и вставки на арабском, латинском и новых западноевропейских языках, сделанные, по всей видимости, самим В. Ф. Гиргасом. Научный сотрудник ИВ РАН кандидат исторических наук О. П. Бибикина любезно предоставила автору данной статьи ксерокопию этой книги.

³ О значении учебных пособий В. Ф. Гиргаса см.: [6, с. 88].



ми из Западной Белоруссии; видимо, лютеране, принявшие впоследствии православие. Владимир Федорович родился в Гродно. Его отец, скорее всего, посвятивший себя военной службе, смог обеспечить сыну гимназическое образование в Санкт-Петербурге [6, с. 63–64].

В. Ф. Гиргас поступил в Императорский Санкт-Петербургский университет в 1854 г., за год до торжественного открытия Восточного факультета. Его старания на ниве учебы поощрялись стипендией⁴, а окончил он арабо-персидско-турецкий разряд факультета в 1858 г. кандидатом (в то время такой степени удостаивался выпускник университета или приравненного к нему другого высшего учебного заведения, окончивший университет с отличием и представивший научное сочинение на избранную тему своей специальности) [8, с. 324, ст. 960]. По всей видимости, полагает И. Ю. Крачковский, научные интересы В. Ф. Гиргаса проявились уже на студенческой скамье. Преподаватели обратили должное внимание на талантливого студента, рекомендовав его к оставлению в университете [6, с. 64–65]. Более того, руководство Восточного факультета ходатайствовало о командировании своего выпускника на Арабский Восток для усовершенствования в арабском языке и арабской словесности, а также для расширения арабистического кругозора в целом [7, с. 125].

Однако жизненные обстоятельства (скорее всего, сугубо материальные) в тот момент вынудили В. Ф. Гиргаса отказаться от университетской карьеры. Приняв предложение одного состоятельного семейства, он переехал в качестве гувернера в Париж, где ему было суждено провести два с половиной года. Столица Франции тогда, помимо прочего, была одним из главных центров европейской арабистики. Так что не склонный к праздности В. Ф. Гиргас в свободное от служебных обязанностей время продолжил профессиональные занятия под руководством видных французских арабистов того времени Ж. Рено (1795–1867)⁵, который оказал на него наибольшее влияние [7, с. 125], и А. П. Коссена де Персефалы (1795–1871)⁶. Скорее всего, тогда, отмечает И. Ю. Крачковский, В. Ф. Гиргас заинтересовался современными ему арабским языком и арабской словесностью. Так что зимой 1860 г. он вернулся в Петербург, в какой-то степени даже повысив свой профессиональный уровень [6, с. 65–66]. Полученные в университете знания и приобретенный в Париже научный багаж позволили В. Ф. Гиргасу в феврале 1861 г. выдержать испытание (экзамен) на степень магистра [6, с. 66]. Вскоре после этого, а именно 17 февраля 1861 г., Восточный факультет принял постановление о командировании В. Ф. Гиргаса на Арабский Восток, определив в качестве

⁴ Правда, согласно архивным данным, на которые ссылается академик В. В. Бартольд (1869–1930), Гиргас-студент не был удостоен стипендии Государя Императора [7, с. 94].

⁵ О Ж. Рено см.: [9, с. 153].

⁶ См. о нем: [9, с. 151].



содержания сумму в размере 2400 рублей. По возвращении он обязывался «служить [на Факультете] в звании преподавателя не менее шести лет» [7, с. 126].

Один из университетских учителей В. Ф. Гиргаса, М. Т. Навроцкий (1823–1871)⁷, поставил перед молодым ученым-путешественником конкретные цели: изучение арабского языка и литературы; изучение областных арабских наречий (то есть диалектов. – *Д. М.*) в Египте, Сирии (включая Палестину) и Ираке; знакомство с «образованностью упомянутых стран» [7, с. 126; 6, с. 67]. Думается, что само задание, данное В. Ф. Гиргасу, свидетельствует о глубоких познаниях его учителя в языковой сфере и общекультурной ситуации в тогдашнем Арабском мире, а также о стремлении дать своему будущему коллеге фундаментальную подготовку.

Итак, в августе 1861 г. молодой арабист отправился в научное путешествие. Проведя в странствиях по Арабскому Востоку без малого три года, он возвратился домой 1 мая 1864 г. [6, с. 66].

Об итогах командировки мы знаем из отчета, представленного В. Ф. Гиргасом по возвращении в университет (в мае того же 1864 г.). Отчет этот, подробно исследованный И. Ю. Крачковским, свидетельствует, с его точки зрения, о том, что командировка проходила весьма интенсивно и принесла конкретные научные плоды [6, с. 67].

Какими же темами интересовался В. Ф. Гиргас, непосредственно знакомясь с жизнью Арабского мира?

Прежде всего, будучи филологом, молодой русский путешественник всемерно старался осознать языковую ситуацию арабских стран, в которых ему довелось оказаться. Сердцевиной этой ситуации он совершенно справедливо полагал взаимоотношение между арабским литературным языком и местными диалектами (в то время в отечественной арабистике их было принято именовать наречиями).

«Так вот, – писал В. Ф. Гиргас в своем отчете, – литературный язык установился (т. е. сложился. – *Д. М.*) с появлением корана (так у В. Ф. Гиргаса. – *Д. М.*)»; в силу этого обстоятельства «в настоящее время пишут точно так же, как тысячу лет тому назад» [6, с. 74–75]. Одновременно разговорный язык продолжал развиваться «на основании свойственных этому языку законов». В силу этого обстоятельства, отмечает молодой российский исследователь, арабисты, изучавшие дома литературный язык, «не могут объясняться с народом» [6, с. 75].

В. Ф. Гиргас совершенно справедливо отмечает, что в диалектах, сравнительно с литературным языком, произошли фонетические изменения, упростились грамматическая система и синтаксис. Появились новые слова, не имеющие аналогов в литературном языке. Сам он зафиксировал около 6 тыс. подобных лексических единиц, сформировавшихся

⁷ О М. Т. Навроцком см.: [10, с. 5].



в соответствии с морфологическими закономерностями развития арабского языка [6, с. 75]. Такое внушительное лексикографическое собрание могло бы послужить основой словаря диалектов или серьезного монографического исследования в сфере диалектальной лексикографии.

Интересны и точны наблюдения В. Ф. Гиргаса касательно географического бытования диалектов.

Прежде всего, ему довелось познакомиться с двумя большими группами диалектов – это сирийские и египетские. В Сирии он отмечает функционирование двух диалектов (наречий) – собственно сирийского и палестинского. Помимо того, своеобразными фонетическими особенностями отличаются говоры горных областей Ливана. В Египте, по его мнению, существует два наречия (диалекта) – каирское и верхнеегипетское. Он дает весьма четкую характеристику фонетических и грамматических особенностей последнего [6, с. 76–77].

Таким образом, В. Ф. Гиргасу удалось понять сущность взаимоотношения между арабским литературным языком и народными разговорными языками (диалектами). Его взгляды на эту проблему представляются не только чрезвычайно основательными, но также логичными и системными.

Занимаясь современной ему арабской диалектологией, В. Ф. Гиргас отдавал должное и фольклористике. Им было собрано некое количество народных песен, а также диалектальных пословиц и поговорок. В распоряжении И. Ю. Крачковского имелась тетрадь, содержащая более 500 таких паремий. Часть их впоследствии была включена в состав хрестоматии по сирийскому диалекту, составленной учеником И. Ю. Крачковского профессором Д. В. Семеновым (1890–1943) [6, с. 77–78; 5, с. 258; 11, с. XII, 3–6, 40–48]⁸.

Как следует из вышеизложенного, В. Ф. Гиргас немало потрудился на ниве исследования современной ему народной арабской культуры. Однако результаты его работы во время стажировки в Арабском мире этим не исчерпываются. Немало внимания ученый уделил исследованию системы образования у мусульман тех арабских стран, где ему довелось побывать.

В мусульманских учебных заведениях, отмечает В. Ф. Гиргас, преподаются богословские и юридические науки, в том числе *тафсир* (основы комментирования Корана) и хадисы (предания о словах и поступках пророка Мухаммада). Исследователь подчеркивает, что в его время не преподавались история, география, математика и естественные дисциплины [6, с. 70].

Основная форма обучения, пишет В. Ф. Гиргас, это занятия преподавателя с учениками в форме «лекций». На таких занятиях осуществляется

⁸ В «Хрестоматию» вошли и другие материалы, привезенные В. Ф. Гиргасом из командировки [11, с. XIII]. Дальнейшая судьба полного собрания пословиц, осуществленного В. Ф. Гиргасом, автору этих строк не известна.



чтение некоего сочинения вслух, сопровождаемое объяснениями преподавателя.

Первоначально изучаются, отмечает русский арабист, труды общего характера, а затем происходит переход к трактатам, содержащим более подробное изложение той или иной науки [6, с. 70].

По окончании «полного курса» ученик, прослушавший его, получает свидетельство – «дозволение» (в тогдашней системе транслитерации *иджазе* [6, с. 70]).

Таким образом, В. Ф. Гиргас наблюдал в арабских странах, которые он посетил, традиционную систему образования и преподавания, сложившуюся еще в эпоху Средневековья [12, с. 106–121, 186]. Элементы этой системы отчасти сохраняются в мусульманских религиозных учебных заведениях арабских стран вплоть до настоящего времени.

Давая оценку этой системе образования, В. Ф. Гиргас отмечает, что она вынуждает учащегося предаваться ей в течение многих лет. Ограничение кругозора образованного человека лишь богословскими и юридическими науками «иссушает ум и сердце» и является причиной отсталости собственно мусульманских ученых [6, с. 70], да и всего образованного слоя.

Во времена В. Ф. Гиргаса подобного рода занятия, а также другие, более простые, происходили, чаще всего, в неких учебных заведениях.

Обучение начиналось, отмечает герой нашего повествования, в первоначальных (так у В. Ф. Гиргаса) школах (*кататиб* (ед. ч. *куттаб*)) и продолжалось четыре-пять лет. На этом этапе образование сводилось к запоминанию наизусть Корана [13, с. 145; 6, с. 69–70]. После молодой человек мог поступить в учебное заведение более высокой ступени – медресе (араб. *мадраса*) [14, с. 150]. Наиболее авторитетным из подобных учебных заведений не только для всего Арабского мира, но и для мира мусульманского в целом, В. Ф. Гиргас справедливо полагал знаменитый ал-Азхар [15, с. 15–16] (название это он передает как *Ель-езгер*). Здесь учились лет 10–15. Занятия проходили у одной из колонн здания ал-Азхара, где каждый из преподавателей обладал закрепленным за ним местом. По окончании полного курса выпускники, как отмечает В. Ф. Гиргас, могли занимать должности мусульманских судей (кадиев) или муфтиев в провинциальных городах, оставаться при ал-Азхаре и становиться преподавателями или же служить на каких-либо частных должностях [6, с. 70].

Собрав весьма полные сведения относительно учебных пособий, которыми пользовались мусульманские преподаватели, В. Ф. Гиргас отметил их сугубо традиционный характер [6, с. 67–69].

В. Ф. Гиргас не обошел вниманием и учебные заведения нового типа, которые основывались в Египте во время правления знаменитого



реформатора Мухаммада 'Али (1769–1848; правил Египтом в 1805–1848)⁹. Молодой арабист довольно подробно освещает состояние этих учебных заведений, которое ему довелось наблюдать [6, с. 70–71].

Русский путешественник, безусловно, видит, что внедрение элементов новой системы образования меняет Египет, тем не менее однозначно позитивной оценки этому явлению он не дает. В связи с этим В. Ф. Гиргас писал: «Молодые люди, воспитывающиеся за границей или же в училищах, основанных Мухаммадом Пашой (Мухаммадом 'Али. – Д. М.), хотя и получили образование более сходное с европейским, но, перестав быть мусульманами, они не сделались европейцами» [6, с. 71].

Христиан, испокон веков проживающих в Арабском мире, В. Ф. Гиргас рассматривает не только как совокупность отличных от мусульман религиозных общин, но и как иную, более в интеллектуальном отношении развитую культурную среду; он отмечает, что «...христианские населения Востока (так у автора. – Д. М.) в деле образованности стоят гораздо выше мусульман». Христианам присущ живой и понятливый ум; им, как правило, свойственны удивительные способности к практическому изучению иностранных языков. В целом наблюдается «...заметный умственный перевес христиан над мусульманами». Причина такого явления, с его точки зрения, коренится в том, что западные духовные миссии, сделавшиеся в ту эпоху весьма активными на Ближнем Востоке, преимущественно работали с местными христианами [6, с. 71, 72]. Он подчеркивает, что в учебных заведениях, созданных христианами миссионерами, обучались как мальчики, так и девочки. Последним, помимо прочих предметов, преподавалось рукоделие, чтобы воспитать из них будущих хозяек дома [6, с. 72].

Правда, с сожалением отмечает В. Ф. Гиргас, христиане, как правило, подходят к получению образования сугубо прагматически. Знания, усваиваемые ими, порой весьма поверхностны. Детей, едва они осваивают навыки устной речи на каком-либо иностранном языке, часто забирают из школы. Тем не менее и такая ситуация представляется ему весьма полезной для дела развития культуры среди арабских христиан [6, с. 72].

Таким образом, В. Ф. Гиргас представил весьма глубокий и разносторонний отчет о командировке, в котором нарисована широкая панорама не только языковой ситуации в современном ему Арабском мире, но и его социокультурной жизни.

По представлении отчета В. Ф. Гиргасу следовало подготовить и защитить диссертацию на степень магистра арабской словесности. Тема ее, скорее всего, восходила к одному из аспектов тех материалов, которые были собраны соискателем во время научного путешествия: «Права христиан на Востоке по мусульманским законам». (Таким образом, в

⁹ О Мухаммаде 'Али и его реформах см.: [16, с. 42–54 et passim].



то время занятие арабской словесностью понималось широко – как все-стороннее изучение арабских стран.) В соответствии с действовавшими правилами, текст диссертации первоначально следовало напечатать. Это и было исполнено в ноябре 1864 г.¹⁰ Защита состоялась 14 февраля 1865 г., а вскоре после этого, в апреле 1865 г., В. Ф. Гиргас выступил с двумя пробными лекциями, посвященными грамматике арабского языка [6, с. 78–79]. Однако в дальнейшем тема мусульманского права сохраняла для В. Ф. Гиргаса актуальность. В 1882 г. он опубликовал перевод труда известного голландского исламоведа Л. В. С. Ван ден Берга (в транскрипции второй половины XIX в. Фан ден Берга (1845–1927)) «Основные начала мусульманского права»¹¹. Этот перевод, снабженный систематическими и подробными примечаниями, опирающимися как на источники, так и на научную литературу, стал, как отмечает И. Ю. Крачковский, одним из лучших пособий по мусульманскому праву на русском языке [6, с. 86].

Осенью того же 1865 г. для В. Ф. Гиргаса началась преподавательская работа.

Неустанно совершенствуя преподавательские навыки и расширяя научный кругозор, В. Ф. Гиргас весьма скоро оказался на пороге защиты докторской диссертации. Этот труд был посвящен теме, которую ученый прорабатывал на многих своих занятиях со студентами, – арабской грамматике. Диссертация называлась «Очерк грамматической системы арабов». Основная суть этого труда заключалась в том, что средневековые арабские филологи сумели создать свою собственную, коренным образом отличающуюся от европейской, систему описания языка (разумеется, они работали исключительно с материалом арабского языка). Изучение арабской грамматической теории позволяет арабистам не только глубже проникнуть в сущность собственно арабского языка, но и познакомиться с одним из важных аспектов арабской культуры, как средневековой, так и современной. Ведь на основе теоретических и практических построений средневековых арабских языковедов ведется преподавание арабского литературного языка в современных арабских школах.

Для подготовки диссертации В. Ф. Гиргас был отправлен в научную командировку в Германию, Австрию и Францию, которая охватила июнь – сентябрь 1872 г. В 1873 г. (видимо, в мае) текст диссертации был

¹⁰ Полное название этого печатного труда следующее: Права христиан на Востоке по мусульманским законам. Диссертация кандидата Факультета Восточных языков Владимира Гиргаса на степень магистра арабской словесности. Санктпетербург (так! – Д. М.). В печатне В. Головина, у Владимирской церкви, дом № 15, кв. № 3, 1865.

¹¹ Полное название этого издания таково: Основные начала мусульманского права согласно учению имамов Абу Ханифы и Шафии / [Соч.] Л. В. С. Фан ден Берга; пер. со 2-го просм. изд. В. Гиргас. СПб.: тип. Г. Шахт и К^о, 1882. XVI, 214 с.



напечатан в виде отдельной книги [17]¹², а защита состоялась во второй половине декабря 1873 г. [6, с. 81–82].

Этот труд В. Ф. Гиргаса хоть и невелик по объему, но фундаментален как охватом источников и научной литературы, так и глубиной исследовательской мысли, равно как и основательностью и корректностью изложения и оформления [17]. На с. I–III, в «Предисловии», автор объясняет значение традиционной арабской грамматической теории для понимания не только структуры арабского языка, но и арабской словесности. На страницах с 1 по 138 содержится собственно исследование. Весьма показательно то обстоятельство, что В. Ф. Гиргас, отталкиваясь от достижений западных арабистов, предлагает свою собственную систему транскрипции арабских слов (с. III). Далее следует «Таблица грамматических терминов», т. е. постраничный указатель собственно арабских грамматических терминов в арабской графике, которые трактуются в труде (с. 139–147). На с. 148 отмечены опечатки. Чрезвычайно важным элементом труда В. Ф. Гиргаса являются Приложения (I–III) – они приведены на с. 149–214 книги (в Приложениях нумерация страниц арабская, от 1 до 66). Приложения содержат выдержки из средневековых арабских грамматических трактатов, с которыми российские и западноевропейские арабисты, как отмечает И. Ю. Крачковский, ознакомились впервые (именно благодаря В. В. Гиргасу [6, с. 82]). Примечания В. Ф. Гиргаса к публикуемым им арабским текстам свидетельствует о том, что наш выдающийся предшественник работал с манускриптами арабских грамматических трактатов как в Петербурге, так и в Западной Европе.

Так что докторская диссертация героя данной публикации – безусловно, замечательный вклад в отечественную арабистическую науку. Она стала предшественницей отечественных исследований в сфере изучения традиционной арабской грамматической теории, которые были осуществлены такими крупными арабистами, сотрудниками кафедры арабской филологии ИСАА МГУ, как Г. М. Габучан (1926–2004), А. А. Санчес, Г. Р. Аганина, В. Д. Фролов, В. В. Лебедев и их ученики. Думается, что «Очерк грамматической системы арабов» еще требует дальнейшего и самого внимательного изучения, чтобы поместить его на подобающее ему место в истории отечественной и мировой арабистики.

¹² Полное название этого труда, напечатанное на титульном листе, таково: Очерк грамматической системы Арабов. Доцента Арабской словесности при Импер. С.-П. Университете В. Гиргаса. С. Петербург. Типография Императорской Академии Наук. Вас. Остр. 9 лин., 12. 1873 [17]. На листе, следующем за титульным, напечатано: По определению факультета Восточных языков печатать дозволяется. 5 Мая 1873 г. Декан факультета Восточных языков *И. Березин*. На титульном листе экземпляра, который находится в библиотеке Института востоковедения РАН (шифр V A 9/499), имеется штемпель: «Из обменного фонда Библиотеки Лен. Гос. Университета». Экземпляр обладает коленкорным переплетом серого цвета, по всей видимости, относящимся ко второй половине XX в.



Поскольку в обычае В. Ф. Гиргаса не было предаваться отдохновению, он, по всей видимости, очень скоро после защиты докторской диссертации приступил к работе над «Очерком арабской словесности», который и является сердцевинной настоящей статьи, подобно тому как каждому арабскому лиро-эпическому стихотворению (*касиде*) присуща цель (*касад*), ради которой она была сочинена. «Очерк...», напомним читателю, был опубликован в 1874 г.

Следует подчеркнуть, что под арабской литературой, в соответствии с научными принципами своего времени, В. Ф. Гиргас понимал не только поэзию и художественную прозу (т. е. «изыщную словесность», как в те времена было принято выражаться), но всю совокупность арабской письменности. В силу этого обстоятельства очерк В. Ф. Гиргаса [4] состоит из следующих разделов: «Источники» (с. 1–4), «Очерк истории Арабской литературы» (с. 5–18)¹³, «Образованность и поэзии Арабов до Мухаммеда» (с. 18–37), «Ал-Куран и его влияние на литературу Арабов» (37–47), «Изыщная словесность Арабов после ислама» (с. 48–109) (с. 110–135), «Языкознание» (в том числе, «Грамматика» и «Лексикология»), «Богословско-юридическая литература» (в том числе «Чтение ал-Курана», «Изъяснение ал-Курана», «Предания»¹⁴, «Законоведение», «Богословие») (с. 135–188), «География» (с. 188–213), «История» (с. 213–262), «Астрономия и математические науки» (с. 262–273), «Медицина и естественные науки» (с. 274–291), «Философия» (с. 292–306). На с. 306–307 В. Ф. Гиргас поместил краткое заключение, в котором подводятся итоги развития арабской словесности классического периода.

Сам перечень разделов и подразделов свидетельствует о широте познаний В. Ф. Гиргаса в истории арабской словесной культуры. О глубине же познаний свидетельствует то обстоятельство, что он ссылается на важнейшие современные ему научные исследования и издания памятников арабской словесности, предпринятые как на Западе, так и на Востоке, равным образом как и на основные рукописи еще неизданных сочинений. Автор учебного пособия никогда не упускает случая, чтобы отметить нахождение рукописи того или иного сочинения в Петербурге.

И. Ю. Крачковский сообщает, что в его распоряжении имелась тетрадь, содержащая материалы, собранные В. Ф. Гиргасом для написания «Очерка...» [6, с. 83–84; 5, с. 263], – труд был поистине титанический. Поэтому вполне закономерно, что подобного этому пособия не было в нашей отечественной учебной и научной литературе вплоть до появления трудов И. М. Фильштинского.

¹³ Этот раздел содержит краткий обзор развития арабской литературы и культуры с древнейших времен до эпохи, современной В. Ф. Гиргасу.

¹⁴ В. Ф. Гиргас имеет в виду хадисы.



В 1903 г. «Очерк...» был переведен на арабский язык с существенными добавлениями известным российским арабистом, по происхождению сирийским арабом-христианином, М. О. Аттая (1852–1924) [18, с. 95, 99, 101, 108, 116–120 et passim] и стал одним из пособий, на основе которого велось преподавание истории арабской литературы в учебных заведениях Императорского Православного Палестинского Общества. В моей личной библиотеке имеется экземпляр этой книги, принадлежавший Х. К. Баранову (1892–1980) [19, с. 126–127]. В правом верхнем углу титульного листа этого издания имеется авторская дарственная надпись на арабском языке видному отечественному иранисту, составителю персидско-русского словаря, так же как М. О. Аттая и Х. К. Баранов, преподавателю Лазаревского института (впоследствии МИВ) Мирзе Абдулле Гаффарову (1868 – ок. 1919)¹⁵.

Опыт развития мировой филологической науки говорит о том, что наиболее долговечными учебными и научными пособиями являются хрестоматии и словари. В. Ф. Гиргас отдал дань публикации и таких не устаревающих трудов.

Первоначально, в 1873 г., В. Ф. Гиргас и его знаменитый впоследствии ученик В. Ф. Розен (1849–1908) [20, с. 176, ст. 514] издали «Арабскую хрестоматию для I-го курса»¹⁶. «Хрестоматия» содержит мудрые изречения (*Хикам*) [21, с. 1–10], отдельные хадисы (*Мин ахадис ан-Набиййи сала Аллаху 'аляхи ва саллам*) [21, с. 11–16], анекдоты и истории (*Навадир ва хикайат*) [21, с. 17–43], словарь [21, с. 44–104]. И тексты, подобранные в «Хрестоматии», и прилагаемый к ней словарь были призваны заложить основы познаний студента-первокурсника в арабском языке и

¹⁵ О М. А. Гаффарове см.: [18, с. 132 et passim]. Экземпляр, находящийся в моем владении, имеет картонный переплет, оклеенный зеленой бумагой с черными диагональными полосами. Корешок коричневого кожаный. Арабская дарственная надпись, сделанная черными чернилами, находится в правом верхнем углу русского титульного листа издания, под надписью: *Какъ рукопись*. Она гласит: *Ли-садики-л-'азиз ал-мухтарам Мирза 'Абдаллах б. 'Абд ал-Гаффар 'аламатан ли-л-мавадда ва-л-махабба мин ал-му'аллиф Михаил Йусуф 'Атайа* (Дорогому многоуважаемому другу Мирзе 'Абдаллаху б. 'Абд ал-Гаффару в знак приязни и любви от автора Миха'ила Йусуфа 'Атайа).

¹⁶ Издание этого учебного пособия было подготовлено и опубликовано в 1912 г. И. Ю. Крачковским, тогда еще приват-доцентом [21]. К сожалению, его полного библиографического описания я здесь привести не могу, так как титульный лист имеющегося в моем распоряжении экземпляра дефектен. Из Предисловия И. Ю. Крачковского (с. [0], не пронумерована) читатель узнает, что вслед за первым изданием 1873 г. были в 1890 и 1900 гг. осуществлены два других, оба литографированные. В издании 1912 г. исправлены опечатки и расширен прилагаемый к «Хрестоматии» небольшой арабско-русский словарь. Помимо того, благодаря любезности доктора филологических наук, главного научного сотрудника Отдела языков стран Азии и Африки А. Г. Беловой, мне представилась возможность ознакомиться с изданием этого труда, осуществленным в 1900 г.: Арабская хрестоматия для I-го курса. Составили В. Ф. Гиргас и Бар. В. Розен. 3-е изд. Издания Восточного Факультета Императорского С.-Петербургского университета, № 6. СПб. Типо-литография И. Бораганского и Ко., 1900.



подготовить его к работе как с классическими арабскими сочинениями, так и с современными ему общественно-политическими и художественными текстами. Следует признать, что в наши дни и многоопытному арабисту есть чему поучиться на основе текстов этого пособия.

Поэтому, думается, вполне естественно, что материалы «Хрестоматии для I-го курса» были включены в фундаментальную «Арабскую хрестоматию», изданную В. Ф. Гиргасом и В. Р. Розеном в 1875–1876 г. [22]¹⁷. Основу же ее составляют выдержки из арабских классических сочинений различных жанров, которые в большинстве своем были извлечены из манускриптов Азиатского музея в Петербурге¹⁸. Интересно отметить, что для работы над «Хрестоматией» В. Ф. Гиргас, согласно прошению ректора Университета, поданному в 1874 г., получил право брать рукописи из Азиатского музея домой, но всякий раз – не более одного манускрипта [6, с. 84].

Работа шла в тесном взаимодействии учителя и ученика. Согласно сведениям, приводимым И. Ю. Крачковским, сам В. Ф. Гиргас подбирал и готовил к публикации прозаические пассажи, а В. Р. Розен – поэтические [6, с. 84]. В целом же, отмечали составители «Хрестоматии», материалы, включенные в нее, распределены по четырем «отделам» – история, география, грамматика, поэзия – и располагаются в хронологическом порядке. Прозаические сочинения представлены почти исключительно образцами IX–XIII вв., «цветущего периода арабской литературы», а стихотворения – от доисламской эпохи до того же XIII в. [22, с. 4]. Прорабатывать материалы «Хрестоматии» следует, как отметили авторы, под руководством профессора, начиная с более простых в языковом отношении «статей» и переходя к более сложным [22, с. 4].

Так что и сам В. Ф. Гиргас, и его ученик В. Р. Розен совершили титанический труд, сделав достоянием студентов-арабистов и своих «зрелых» коллег выдержки из классических арабских сочинений, что прежде были недоступны или малодоступны. Впрочем, такой стиль работы был характерен для востоковедов XIX в., когда очень многие восточные сочинения

¹⁷ О включении материалов первой хрестоматии во вторую см.: [21, с. [0]]. Экземпляр «большой» «Хрестоматии» был также любезно предоставлен мне для данной работы А. Г. Беловой. На ее арабском титульном листе напечатано: *ал-Маджму'а ал-адабийя ли-талиби ма'рифат ал-'арабийя. Туби'а би-мадинад Битарсбург ал-Махруса. Санат 1876* («Литературное собрание для взыскующих знания арабского [языка]»). Напечатано в Богохранимом городе Петербурге. Год 1876).

¹⁸ Перечень статей, т. е. выдержек из арабских сочинений, включенных в «Хрестоматию», а также манускриптов и печатных изданий, откуда они были извлечены, содержится в Предисловии к ней [22, с. 5–7]. В конце Предисловия авторы выражают благодарность ректору Института восточных языков при Азиатском департаменте МИД Российской Империи [23, с. 126–134], дипломату и востоковеду М. А. Гамазову (1812–1893) [24, с. 184], а также администрации Лейденской и Бодлианской (Оксфорд) библиотек за предоставление возможности работать с бесценными рукописями, хранящимися в этих собраниях [22, с. 11].



еще не были изданы и с ними приходилось работать в рукописях, а для этого путешествовать по Европе и Востоку, чтобы иметь возможность читать хранящиеся в различных странах и городах манускрипты.

Для того, чтобы студенты и все желающие могли полноценно работать с текстами «Хрестоматии», В. Ф. Гиргас потратил несколько последних лет, отпущенных ему Богом для творческой работы, на составление «Словаря к Арабской хрестоматии и Корану...»¹⁹. И. Ю. Крачковский подчеркивал, что в отечественной арабистике не существует другого словаря арабского классического языка [5, с. 257]. Высокая оценка «Словаря» содержится и в предисловии И. Ю. Крачковского к первому изданию «Арабско-русского словаря» Х. К. Баранова (1945) [26, с. 10]. С. М. Прозоров отмечает «образный русский язык Словаря» и его «самобытную лексику» – поэтому «Словарь» В. Ф. Гиргаса и до сего дня остается важнейшим пособием для отечественных арабистов, занимающихся переводом памятников арабской традиционной словесности [27, с. [I]].

Пользуясь случаем, хочу поделиться с читателями информацией о своих собственных жизненно-профессиональных обстоятельствах, которые связывают меня и со «Словарем», и с «Хрестоматией».

Дело в том, что в шестидесятые годы прошлого столетия (примерно в 1960–1964 гг.) в тогдашнем ИВЯ (в 1972 г. его переименовали в ИСАА) преподавал известный иракский поэт ‘Абд ал-Ваххаб ал-Байати (1926–1999). Помнившие его по тем временам старшие коллеги рассказывали, что он был человеком весьма замкнутым, погруженным в собственные мысли (как и полагается арабскому стихотворцу, который постоянно общается с джиннами), зачастую предпочитавшим хранить молчание даже на собственных занятиях. Тем не менее, хоть и непрестанно создавая стихотворения, ал-Байати совершил одно истинно великое практическое дело. В его руки однажды попала «Хрестоматия...» Гиргаса и Розена. Он восхитился ею, и по его инициативе некоторые тексты, включенные в нее, были размножены фотографическим способом (!) и переплетены в виде отдельных тетрадей. Осенью 1974 г., когда я только перешел на третий курс, замечательный преподаватель кафедры арабской филологии ИСАА А. А. Санчес обнаружил некоторые из них в шкафу, стоявшем в коридоре напротив дверей кафедры (она помещалась тогда практически напротив кабинета ректора (ныне глава ИСАА называется директором), и отдал мне. Всего в моем распоряжении оказались десять таких тетрадей (они хранятся у меня до сих пор). Я же принялся их читать, пользуясь тем самым словарем В. Ф. Гиргаса. Это уникальное издание (переплетенное в двух томах) выдавала мне на дом заведующая библиотекой ИСАА Галина

¹⁹ Словарь к Арабской хрестоматии и Корану. Составил Проф. В. Гиргас. Казань: Тип. Имп. университета, 1881. В 2006 г. «Словарь» В. Ф. Гиргаса был переиздан, с некоторыми исправлениями и дополнениями, С. М. Прозоровым (С.-Петербург) и покойным М. Г. Романовым (Москва) [25].



Александровна, беря с меня страшные клятвы, чтобы я никоим образом не вез домой эту драгоценную книгу на метро (чтобы ненароком не забыть). Я же, разумеется, шел домой пешком (благо жил недалеко от старого МГУ).

Надо ли говорить, сколь работа над этими текстами способствовала расширению моего кругозора в арабском языке и упрочению интереса к средневековой арабской словесности. Более того, благодаря работе со «Словарем» Гиргаса я стал лучше знать свой родной русский язык. И до сего дня, если надо узнать значение какого-либо неизвестного мне слова или подобрать наилучший русский эквивалент для перевода некоей известной мне арабской лексической единицы, я прежде всего обращаюсь к этому волшебному словарю, который отражает различные пласты русского языка второй половины XIX в., еще не испорченного ни советизмами, ни массовой культурой. Так что могу с уверенностью сказать, что в значительной мере последующие мои скромные профессиональные успехи обязаны работе с выдержками из «Арабской хрестоматии» при помощи «Словаря» В. Ф. Гиргаса.

Что же касается самого Владимира Федоровича, то он, несмотря на таявшие физические силы (сказались последствия командировки на Восток, где молодой в то время арабист заболел туберкулезом), не оставлял творческой работы. Одна из стезей, по которой он шел, привела его к участию в составлении указателя к изданному в знаменитой булакской типографии (она располагалась в Булаке – ныне это один из районов Каира) важного памятника средневековой арабской словесности – полнейшего собрания жизнеописаний и стихотворений арабских поэтов, от времен ал-джахилийи до эпохи самого составителя этого колоссального свода – Абу-л-Фараджа ал-Исфахани (897–967). Это двадцатитомное издание было осуществлено в 1285 г. х. (1868/69) [28, с. 118].

В. Ф. Гиргас принялся за работу над указателем в 1880 г. Собственно, ему было поручено проработать XV–XVIII тома булакского издания памятника. Согласно свидетельству И. Ю. Крачковского, в библиотеке С.-Петербургского университета сохранился один из томов этого издания, с которым и работал В. Ф. Гиргас. На полях книги он оставил многочисленные пометы, свидетельствующие о высочайшей степени тщательности, проявленной нашим замечательным отечественным арабистом в этом чрезвычайно непросто, кропотливом деле [6, с. 86; 5, с. 263]. Увы, В. Ф. Гиргасу не было суждено увидеть плоды своего труда. Дело в том, что собранные им материалы были опубликованы лишь после его смерти в составе общего Указателя к «Книге песен» – он был издан в 1895–1900 гг. в Лейдене под редакцией итальянского арабиста И. Гиди (1844–1935) и его немецкого коллеги Р. Э. Брюннова (1858–1915) [28, с. 118]²⁰.

²⁰ О И. Гиди и Р. Э. Брюннове см.: [9, с. 216, 220–221, 262].



Подлинно лебединой песней В. Ф. Гиргаса стала работа над изданием одного из основополагающих памятников арабо-мусульманской исторической мысли *Китаб ал-ахбар ат-тивал* («Книги длинных рассказов») одного из видных арабо-мусульманских ученых-энциклопедистов IX в. Абу Ханифы ад-Динавари (ум. 897) [29, с. 30]. Идею издать эту замечательную книгу В. Ф. Гиргасу подсказал В. Ф. Розен. Дело в том, что, приступив к работе над составлением каталога арабских рукописей, находившихся в библиотеке Института восточных языков при Азиатском департаменте российского МИДа²¹, он заинтересовался одним из самых ценных манускриптов – *Китаб ал-ахбар ат-тивал*. Эту рукопись в свое время приобрел видный российский дипломат и коллекционер А. Я. Италинский (1743–1827) во время службы послом в Стамбуле²². Работая над описанием манускрипта, В. Ф. Розен изготовил и свою собственную копию памятника. Видимо, по его инициативе отрывок из *Китаб ал-ахбар ат-тивал*, посвященный падению династии Омейядов, был включен в «Арабскую хрестоматию» (с. 195–221).

В. Ф. Гиргас работал над подготовкой к публикации текста сочинения ад-Динавари на основе двух рукописей – Петербургской, которую и описал В. Р. Розен, и Лейденской, что стала известна востоковедной науке уже после публикации каталога В. Р. Розена. Работа над подготовкой труда ад-Динавари была завершена в начале 1887 г., однако труд нашего предшественника увидел свет уже после его кончины. Памятник был опубликован знаменитым востоковедным издательством Бриль в 1888 г. стараниями благодарного ученика В. Ф. Гиргаса В. Р. Розена [33]²³.

²¹ Каталог был опубликован в 1877 г.: [30]. Посвящен III международному конгрессу востоковедов, который проходил в Санкт-Петербурге в 1876 г. Краткая характеристика и история формирования арабской коллекции Института восточных языков содержится в Предисловии (Avant-propos) В. Р. Розена (р. V). О рукописи сочинения ад-Динавари и самой *Китаб ал-ахбар ат-тивал* (содержании памятника и манере изложения исторического материала) говорится на р. 15–17. Полагаю, что культурную атмосферу, сопутствовавшую работе над каталогом, как нельзя лучше передает Введение (Préface), написанное М. А. Гамазовым (р. I–IV). Во Введении рассказано о коллекции восточных рукописей, принадлежавшей Институту, об истории ее формирования и систематизации. М. А. Гамазов завершает Введение, выражая надежду на то, что каталог будет по достоинству оценен «ученым миром» (р. IV). Думается, что этот памятник отечественного востоковедения свидетельствует о том, насколько в эпоху его создания мир дипломатии и вообще международной деятельности был тесно связан с миром академической науки. Увы, впоследствии, по мере развития нашей цивилизации, эта органическая гуманитарная связь была утрачена. Возможно, из-за этого наши дипломаты и другие представители нашего государства, работающие на Востоке, недостаточно владеют основами традиционных культур народов Востока и порой оказываются не в состоянии в полной мере осознать характер процессов, развивающихся в странах пребывания. Что же до рукописи *Китаб ал-ахбар ат-тивал*, то она ныне находится в собрании Института восточных рукописей РАН [31, с. 419, № 9317].

²² Об А. Я. Италинском см.: [32, с. 23–30].

²³ Об истории публикации памятника: [6, с. 86].



Напечатан он без какого бы то ни было научного аппарата. Эта лакуна была заполнена позже совсем тогда еще молодым И. Ю. Крачковским. В 1912 г. он обнарудовал указатель к изданию *Китаб ал-ахбар ат-тивал* 1888 г., которому предшествовала фундаментальная исследовательская статья [34]²⁴.

²⁴ Работа посвящена памяти В. Ф. Гиргаса, В. Ф. Розена и крупнейшего голландского арабиста М. Й. Де Гве (1836–1909; см. о нем: [9, с. 211 et passim]). Во Введении (Préface) И. Ю. Крачковский излагает историю изучения памятника [34, с. 7–10], дает подробное описание рукописей, которые легли в основу издания [34, с. 10–19], рассказывает о жизни и сочинениях ад-Динавари [34, с. 20–53], излагает содержание памятника [34, с. 53–56]. Затем следует раздел *Variantes et corrections* (Варианты [чтения] и исправления; [34, с. 57–82]). Собственно указатель (в нем использована арабская пагинация) содержит следующие разделы: *Index historique* [34, с. 1–59], *Index géographique et ethnographique* [34, с. 60–80], *Index des rimes* (т. е. указатель стихотворных цитат, приводимых в арабском алфавитном порядке рифм [34, с. 81–86]), *Index des poètes* [34, с. 87–90], *Index des autorités cites* (т. е. лиц, на которых ссылается автор-составитель, приводя то или иное сообщение [34, с. 91–92]), *Index des citations du Qoran* [34, с. 91–92]. Как было принято в ту эпоху в изданиях подобного рода, арабская часть книги открывается арабским титульным листом: *Фахарис Китаб ал-ахбар ат-тивал. Джама'аха ва -тана би-тартибиха ва таб'иха ва та'лики мукаддиматиха Игнатийус Кратшкүфски ал-му'аллим би-л-Мадрасати-л-Куллийа ал-Имбратурийа фи Битарсбург. Туби'а фи мадинат Лайдан ал-Махруса санат 1912 ал-масихийа* (Указатели к «Книге длинных рассказов»). Собрал и упорядочил Игнатий Крачковский, преподаватель Императорского университета в Петербурге. Напечатано в Богохранимом городе Лейдене в 1912 году по христианскому летоисчислению). Такая структура Указателя полностью соответствует традициям мировой арабистики, сложившимся к началу XX в. Об истории своего знакомства с сочинением ад-Динавари и ходе работы над Указателем И. Ю. Крачковский рассказывает в: [5, с. 260–263]. Далее И. Ю. Крачковский сообщает, что коллективная работа над переводом *Китаб ал-ахбар ат-тивал* началась в конце 1930-х гг., но завершена не была. Многие участники этого предприятия, отмечает он, погибли во время блокады. В заключение пассажи И. Ю. Крачковский выражает надежду, что, благодаря этим строкам, перевод все же будет осуществлен [5, с. 265–266]. В 1957 г. тогдашнее Издательство восточной литературы объявило, что в 1958–1960 гг. им «назначен к изданию ряд памятников литературы народов Востока». Среди них в ряду переводов прочих арабских сочинений в списке готовившихся (или уже исполненных) переводов значится и «Абу Ханифа ад-Динавари. *Китаб ал-ахбар ат-тиваль* («Книга длинных рассказов»). Перевод с арабского) [35, с. [236]]. В 1986 г. один из последних учеников И. Ю. Крачковского С. Б. Певзнер (1924–2016) рассказывал мне, что тот объявленный перевод планировал осуществить П. А. Грязневич (1929–1997), однако дальнейшая судьба этого начинания С. Б. Певзнеру не была известна. Он, со своей стороны, полагал, что комментированный перевод памятника непременно следует осуществить – ведь это, как выразился С. Б. Певзнер, «сугубо русское предприятие». На сегодняшний день русскоязычному читателю *Китаб ал-ахбар ат-тивал* доступна в «Базе данных тем и сюжетов арабо-мусульманских династийных хроник IX–X вв.», которая выложена на сайте Института востоковедения РАН (там представлена та часть *Китаб ал-ахбар ат-тивал*, в которой излагается собственно арабо-мусульманская история, порой в переводах, а порой в пересказах) – «База данных...» составлена автором этих строк. Материалы сочинения ад-Динавари были представлены на русском языке на основе издания 1888 г., находившегося в свое время в составе библиотеки ИСАА при МГУ, а затем переданного в главную библиотеку МГУ. С того издания в 1982 г. была снята ксерокопия, которая сейчас находится в моем распоряжении.



Увы, едва закончив подготовку к изданию сочинения ад-Динавари, В. Ф. Гиргас скончался в Киеве. Это случилось в феврале 1887 г. [6, с. 87]. Насколько можно судить, место, где был похоронен этот замечательный ученый-арабист, было неизвестно уже и самому И. Ю. Крачковскому. К сожалению, такова участь весьма многих погребений выдающихся людей, например В.-А. Моцарта. Однако если Моцарта обессмертила музыка, то Гиргаса – его труды по арабистике и наша отечественная арабистическая школа, к формированию которой этот «тихий, болезненный человек», как его назвал в беседе с И. Ю. Крачковским В. Р. Розен [5, с. 256], приложил руку самым непосредственным образом.

Хотелось бы, чтобы мы, арабисты сегодняшнего дня, не только помнили это славное имя, но и обогащали наши познания в арабистике, опираясь на нетленное научное и учебно-методическое наследие Владимира Федоровича Гиргаса.

Литература

1. Мюллер А. *История ислама от основания до новейших времен*. В 4 т. Т. 1. Отв. ред. и автор предисл. Д. В. Микульский. М.: Рубежи XXI; Медина; 2018. 480 с.
2. Мюллер А. *История ислама от основания до новейших времен*. В 4 т. Т. 2. Отв. ред. и коммент. Д. В. Микульский. М.: Рубежи XXI; Медина; 2021. 512 с.
3. Микульский Д. В. Главный труд Августа Мюллера: живые традиции отечественной и западной арабистики. В: Мюллер А. *История ислама от основания до новейших времен*. В 4 т. Т. 1. Отв. ред. и автор предисл. Д. В. Микульский. М.: Рубежи XXI; Медина; 2018. С. 11–34.
4. Гиргас В. *Очерк истории арабской литературы*. СПб.: Печ. в Литографии А. Иконникова; 1874. 307 с.
5. Крачковский И. Ю. *Над арабскими рукописями. Листки воспоминаний о книгах и людях*. СПб.: Изд. Тимофея Маркова; 2016. 317 с.
6. Крачковский И. Ю. В. Ф. Гиргас. (К сорокалетию со дня смерти). *Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР*. Т. III. Л.: Изд. АН СССР; 1928. С. 63–90.
7. [Бартольд В. В.] *Материалы для истории Факультета восточных языков*. Т. IV: *Обзор деятельности факультета 1855–1905, составленный проф. В. В. Бартольдом. С приложением истории востоковедения в России до 1855 г.* СПб.: Типография М. М. Стасюлевича; 1909. 214 с.
8. Кандидат (2). *Большая советская энциклопедия*. 3-е изд. Т. 11. М.: Советская энциклопедия; 1973. С. 324, ст. 960.
9. [Fück J.] *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*. Von Johann Fück. Leipzig: Otto Harrassowitz; 1955. VIII + 335 S.
10. Петров А. Навроцкий, Михаил Тимофеевич. В: *Русский биографический словарь*. Т. 11. СПб.: Имп. Рус. ист. об-во; 1914. С. 5.



11. Семенов Д. В. *Хрестоматия разговорного арабского языка (сирийское наречие)*. Под ред. и с предисл. И. Ю. Крачковского. Л.: Изд. Ленинградского Восточного ин-та им. А. С. Енукидзе; 1929. 158 с.

12. Халидов А. Б. *Арабские рукописи и арабская рукописная традиция*. М.: Наука; ГРВЛ; 1985. 313 с.

13. Халидов А. Б. Куттаб. В: *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: Наука; ГРВЛ; 1991. С. 145.

14. Халидов А. Б. Мадраса. В: *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: Наука; ГРВЛ; 1991. С. 150.

15. Халидов А. Б. Ал-Азхар. В: *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: Наука; ГРВЛ; 1991. С. 15–16.

16. Луцкий В. Б. *Новая история Арабских стран*. 2-е изд. М.: Наука; ГРВЛ; 1966. 372 с.

17. [Гиргас В. Ф.]. *Очерк грамматической системы Арабов. Доцента Арабской словесности при Импер. С.-П. Университете В. Гиргаса*. СПб.: Тип. Имп. АН; 1873; 2+VI+148+66 с.

18. Базиянц А. П. Лазаревский институт в истории отечественного востоковедения. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1973; 224 с.

19. Баранов, Харлампий Карпович. В: Милибанд С. Д. *Библиографический словарь отечественных востоковедов с 1917 г.* 2-е изд., переработ. и дополн. Кн. I: А–Л. М.: Наука; 1995. С. 126–127.

20. Кильберг Х. И. Розен Виктор Романович. В: *Большая советская энциклопедия*. 3-е изд. Т. 22. М.: Советская энциклопедия; 1975. С. 176, ст. 514.

21. *Арабская хрестоматия для I-го курса*. Сост. В. Ф. Гиргас и Бар. В. Розен. СПб., 1912. 110 с.

22. [Гиргас В. Ф., Розен В. Р.]. *Арабская хрестоматия*. Составили Экстраорд. профессор В. Ф. Гиргас и Доцент Барон В. Ф. Розен. Вып. 1–2. СПб.: Тип. Имп. Академии Наук. (Вас. Остр., 9 лин., № 12); 1875–1876; 352+580 с.

23. *История отечественного востоковедения с середины XIX в. до 1917 г.* М.: Восточная литература; 1997; 536 с.

24. Гамазов, Матвей Авелевич. В: *Русский биографический словарь*. [Т. 4]. М.: Русское историческое общество; 1914. С. 184.

25. Гиргас В. Ф. *Арабско-русский словарь к Корану и хадисам*. М.; СПб.: Диля; 2006. 915+III с.

26. [Крачковский И. Ю.] Из Предисловия академика И. Крачковского к 1-му изданию Словаря. В: Баранов Х. К. *Арабско-русский словарь. Около 42 000 слов*. Изд. 5-е, перераб. и дополн. М.: Русский язык; 1976. С. 7–15.

27. Прозоров С. М. Предисловие к переизданию. В: Гиргас В. Ф. *Арабско-русский словарь к Корану и хадисам*. М.; СПб.: Диля; 2006. С. [I–II].

28. Nallino M. Abu l'-Faradj al-Isbahani. In: *Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Vol. I. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. P. 118.

29. 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. 174 с.



30. [Rosen V.]. *Les manuscrits Arabes de l'Institut des Langues Orientales décrites par le Baron Victor Rosen. Professeur-adjoint d'arabe à l'Université de St. Pétersbourg. Avec trois planches.* SPb.: Se vend chez Egers & Comp; 1877. 4+IX+268+256 с.

31. *Арабские рукописи Института востоковедения. Краткий каталог.* Под ред. А. Б. Халидова. Ч. I. М.: Наука; ГРВЛ; 1986; 526 с.

32. Крачковский И. Ю. Один из первых исследователей восточных элементов в «Слове о полку Игореве». В: *Очерки по истории русского востоковедения.* М.: Изд. АН СССР; 1953. С. 23–30.

33. Abu Hanifa ad-Dinaweri. *Kitab al-Ahbar at-Tiwal.* Publié par V. Guirgass. Leiden: E. J. Brill; 1888. 402 с.

34. Abu Hanifa ad-Dinaweri. *Kitab al-Ahbar at-Tiwal.* Préface, variants et Index. Publiés par I. Kratchkovsky, docent d'arabe à l'Université Impériale de St. Petersburg. Leiden: Libraire et imprimerie ci-devant E. J. Brill; 1912. 82+94 с.

35. Ибн Хазм. *Ожерелье голубки.* Пер. с араб. яз. М. А. Салье. Под ред. И. Ю. Крачковского. М.: Восточная литература; 1957. 240 с.

References

1. Müller A. *A History of Islam since the Foundation towards the Modern Times.* In 4 vols. Vol. 1. Ed. in chief D. V. Mikulsky. Preface by D. V. Mikulsky. Moscow: Rubezhi XXI; Medina; 2018. 480 p. (In Russ.)

2. Müller A. *A History of Islam since the Foundation towards the Modern Times.* In 4 vols. Vol. 2. Ed. in chief D. V. Mikulsky. Preface by D.V. Mikulsky. M. Rubezhi XXI; Medina; 2021. 512 p. (In Russ.)

3. Mikulsky D. V. The main work by August Müller: living traditions of the Russian and Western Arabic Studies. In: Müller A. *A History of Islam since the Foundation towards the Modern Times.* In 4 vols. Vol. 1. Ed. in chief D. V. Mikulsky. Preface by D. V. Mikulsky. Moscow: Rubezhi XXI; Medina; 2018, pp. 11–34. (In Russ.)

4. Guirgass V. *A Sketch of History of the Arabic Literature.* St. Petersburg: Lithography A. Ikonnikov; 1874. 307 p. (In Russ.)

5. Kratchkovsky I. Yu. *Over Arabic Manuscripts. Leaflets of Recollections about Books and Humans.* St. Petersburg: Timopheev Markov; 2016. 317 p. (In Russ.)

6. Kratchkovsky I. Yu. V. F. Guirgass. (In commemoration of the 40th anniversary of his death). In: *Zapiski Kollegii vostokovedov pri Aziatskom muzee Akademii Nauk Soyuzha Sovetskikh Sotzialisticheskikh Respublik (Notes of the College of Orientalists at the Asian Museum of the USSR Academy of Sciences).* Vol. III. Leningrad: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR; 1928, pp. 63–90. (In Russ.)

7. Barthold V. V. *Materials for the History of the Faculty of Oriental Languages.* Vol. 4: *An Overview of the Activities of the Faculty in 1855–1905. Applied the History of the Oriental Studies in Russia before 1855.* St. Petersburg: Printing house of M. Stasyulevich; 1909; 214 p. (In Russ.)

8. Candidate (2). In: *Bol'shaya Sovetskaya Entzylopediya (Great Soviet Encyclopedia).* 3rd ed. Vol. 11. Moscow: Sovetskaya entzylopediya; 1973, p. 323, column 960. (In Russ.)



LITERATURE OF THE EAST

Mikulsky D. V. "The Sketch of the Arabic Literature" by V. F. Guirgass (1835–1887)...
Orientalistica. 2021;4(3):735–757

9. [Fück J.] *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Abfang des 20. Jahrhunderts*. Von Johann Fück. Leipzig: Otto Harrassowitz; 1955. 335 S.

10. Petrov A. Navrotskiy, Mikhail Timofeevitch. In: *Russkiy biograficheskiy slovar' (Russian biographical dictionary)*. Vol. 11. St. Petersburg: Imperial Russian Historical Society; 1914, p. 5. (In Russ.)

11. Semenov D. V. *A Reader in Colloquial Arabic (the Syrian Dialect)*. Supervision and Preface by I. Yu. Kratchkovsky. Leningrad: Enukidze Leningradskiy Vostocniy Institut; 1929. 158 p. (In Russ)

12. Khalidov A. B. *Arabic Manuscripts and Arabic Manuscript Tradition*. Moscow: Nauka; GRVL; 1985. 313 p. (In Russ)

13. Khalidov A. B. Kuttab. *Islam. Encyclopedic Dictionary*. Moscow: Nauka; GRVL; 1991, p. 145. (In Russ.)

14. Khalidov A. B. Madrasa. *Islam. Encyclopedic Dictionary*. Moscow: Nauka; GRVL; 1991, p. 150. (In Russ.)

15. Khalidov A. B. Al-Azhar. *Islam. Encyclopedic Dictionary*. Moscow: Nauka; GRVL; 1991, p. 15–16. (In Russ.)

16. Lutzki V. B. *The New History of the Arab Countries*. Second ed. Moscow: Nauka; GRVL; 1966. 372 p. (In Russ.)

17. Guirgass V. F. *A Sketch of the Grammatical System of the Arabs. Associate Professor of Arabic Literature under Imperial. Saint Petersburg University V. Girgas*. St. Petersburg: Imperial Russian Historical Society; 1873. 2+VI+148+66 p. (In Russ.)

18. Baziyantz A. P. *The Lazarev Institute in the History of the Russian Oriental Studies*. Moscow: Nauka; GRVL; 1973. 224 p. (In Russ.)

19. Baranov, Kharlampy Karpovich. In: Miliband S. D. *Biobibliograficheskiy slovar' otechestvennykh vostokovedov s 1917 g.* (Biobibliographic Dictionary of Russian Orientalists since 1917). Second revised ed. Vol. I. Moscow: Nauka; 1995, p. 126–127. (In Russ.)

20. Kilberg H. I. Rosen Viktor Romanovitch. *Bol'shaya Sovetskaya Entzylopediya (Great Soviet Encyclopedia)*. 3rd ed. Vol. 22. Moscow: Sovetskaya entzylopediya; 1975, p. 176, column 514. (In Russ.)

21. Guirgass V. F., Rosen V. R. *A Reader in Arabic for the First Student Year*. St. Petersburg; 1912; 110 p. (In Russ.)

22. Guirgass V. F., Rosen V. R. *A Reader in Arabic*. Issues 1–2. St. Petersburg: Typography Imperial Academy of Sciences; 1875–1876. 352 + 580 p. (In Russ.)

23. *A History of the Russian Oriental Studies since Middle 19 c. until 1917*. Moscow: Vostochnaya literatura; 1997. 536 p. (In Russ.)

24. Gamazov, Matvey Avelevich. In: *Russkiy biograficheskiy slovar' (Russian biographical dictionary)*. Vol. 4. St. Petersburg: Imperial Russian Historical Society; 1914, p. 184. (In Russ.)

25. Guirgass V. F. *The Arab-Russian Dictionary for the Quran and the Hadith*. Moscow – St. Petersburg: Dilya; 2006. 915+III p. (In Russ.)

26. [Kratchkovsky I. Yu.] An abstract from the Preface by the Academician I. Yu. Kratchkovsky for the First Edition of the Dictionary. In: Baranov Kh. K. *The Arab-Russian Dictionary. Some 42 000 Words*. 5th ed. Moscow: Russkiy Yazyk; 1976, pp. 7–15. (In Russ.)



27. Prozorov S. M. Preface for the Re-Print. In: Guirgass V. F. *The Arab-Russian Dictionary for the Quran and the Hadith*. Moscow – St. Petersburg: Dilya; 2006, p. [I – II]. (In Russ.)

28. Nallino M. Abu l’-Faradj al-Isbahani. In: *Encyclopaedia of Islam*. New ed. Vol. I. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986, p. 118.

29. 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”)*. The 10th Century. Moscow: Vostochnaya literatura; 2006. 174 p. (In Russ.)

30. [Rosen V.] *Les manuscrits Arabes de l’Institut des Langues Orientales décrites par le Baron Victor Rosen. Professeur-adjoint d’arabe à l’Université de St. Pétersbourg*. Avec trois planches. St. Petersburg: Se vend chez Egers & Comp.; 1877. 4+IX+268+256 p.

31. *Arabic Manuscripts of the Institute of Oriental Studies. A Brief Catalogue*. Supervised by A. B. Khalidov. Part 1. Moscow: GRVL; 1986. 526 p. (In Russ.)

32. Kratchkovsky I. Yu. One of the first researches of the Oriental elements in “The Tale of Igor’s Campaign”. *Sketches on the History of the Russian Oriental Studies*. Moscow: Publisher of the USSR Academy of Sciences; 1953, pp. 23–30. (In Russ.)

33. Abu Hanîfa ad-Dinaweri. *Kitab al-Ahbar at-Tiwal*. Publié par V. Guirgass. Leiden: E. J. Brill; 1888. 402 p.

34. Abu Hanifa ad-Dinaweri. *Kitab al-Ahbar at-Tiwal*. Préface, variants et Index. Publiés par I. Kratchkovsky, docent d’arabe à l’Université Impériale de St. Petersburg. Leiden: Libraire et imprimerie ci-devant E. J. Brill; 1912. 82+94 p.

35. Ibn Hazm. *The Dove’s Necklace*. Transl. from the Arabic by M. A. Salye. Under the Supervision by I. Yu. Kratchkovsky. Moscow: Vostochnaya literatura; 1957. 240 p. (In Russ.)

Информация об авторе

Микульский Дмитрий Валентинович – доктор исторических наук, главный научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока, Институт востоковедения РАН, Москва, Россия.

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, Russia.

Author’s Links



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.



LITERATURE OF THE EAST

Mikulsky D. V. "The Sketch of the Arabic Literature" by V. F. Guirgass (1835–1887)...
Orientalistica. 2021;4(3):735–757

Информация о статье

Поступила в редакцию: 14 апреля 2021
Одобрена после рецензирования: 18 апреля 2021
Принята к публикации: 03 августа 2021
Опубликована: 29 сентября 2021

Article info

Submitted: April 14, 2021
Approved after peer reviewing: April 18, 2021
Accepted for publication: August 03, 2021
Published: September 29, 2021

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

The author has read and approved the final manuscript.

Информация о рецензировании

«*Ориенталистика*» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы, а также за согласие на публикацию (размещение) текстов рецензий на сайте журнала и передачу (размещение) в Научную электронную библиотеку eLIBRARY.RU. Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work. It is also grateful for their consent to publish (place) of the review on the journal's website and transfer (place) to the Scientific Electronic Library eLIBRARY.RU. The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.

LITERATURE OF THE EAST
Literature of the peoples of the World
ЛИТЕРАТУРА ВОСТОКА
Литературы народов мира

Original article

Philology studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-758-767>

Female Voice in Urdu Poetry

Zayana Nasir

*Department of History Jamia Millia Islamia, New Delhi, India,
nasirzayana@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9438-7394>*

Abstract. This essay aims at understanding the development and struggles of a 'female voice' within Urdu poetic tradition through the writings of women poets of the Nineteenth century in contrast to the women poets of the twentieth-century feminist movement. The women in traditional Urdu poetry have remained a silent cruel beloved, the image offered is that of a 'feckless beloved, endowed with heavenly beauty, reigned: fair to face, doe-eyed, dark hair, tall and willowy, a woman who vacillated from indifference, shyness and modesty to wanton cruelty. The essay is an attempt to understand the level of autonomy of the female voice in the poems of women poets through the years. To portray the development of a feminine expression in Urdu poetry the paper will be ranging from the poems of tawaifs (courtesan) of the eighteenth century like Mah Laqa Chanda, their attempts to acquire a place within the patrilineal Urdu literary tradition; the rekhti tradition where men wrote poems in a female voice, to the twentieth century feminist poets like Kishwar Naheed and Fehmida Riaz. The paper is based on Hakim Fasihuddin Ranj's anthology 'Baharistan-i-Naz' which provides a brief yet important introduction on the status of various tawaif poets within the Urdu literary circle; Rahat Azmi's Halat-i-Mah Laqa, a biographical work on the life and works of Mah Laqa Bai Chanda; and Rukhsana Ahmad's 'We Sinful Women', a compilation of the original and translated works of feminist women poets of twentieth-century Pakistan. Various secondary sources have been used to understand the dynamics behind the writing style of these poets and how similar terms came to be used for portraying completely distinct themes.

Keywords: Rekhta; *rekhti*; poetry; tawaif; Mah Laqa; Kishwar Naheed; Fehmida Riyaz; Hudood Ordinance

For citation: Nasir Z. Female Voice in Urdu Poetry. *Orientalistica*. 2021;4(3):758–767. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-758-767>.



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





Научная статья

Философские науки

УДК 82-14(811.214.22)«18/19»

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-758-767>

Женский голос в поэзии урду

Заяна Насир

Университет Джамия Миллия Исламия, Дели, Индия,

nasirzayana@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-9438-7394>

Аннотация. В статье рассматривается процесс борьбы за утверждение женского голоса в поэтической традиции урду XIX в. в сопоставлении с феминистским движением поэтесс урду XX в. на примере различных поэтических произведений, созданных ими на урду. В традиционной поэзии урду женщина предстала в образе безмолвной возлюбленной, за которой был закреплен строго определенный набор черт, включавших хрупкость и беспомощность, небесную красоту, светлый лик, глаза как у лани, царственный рост и гибкость стана, характер ее мог колебаться от застенчивой скромности до своенравной жестокости. И этот многогранный образ был, как правило, безгласным. В статье предпринята попытка определить появление автономного голоса женщины в поэзии урду и степень его автономии в разные эпохи. В статье прослеживается динамика укрепления женского голоса в литературной традиции урду от XVIII до XX в. на образцах поэзии *таваиф* (куртизанок) в лице поэтессы Мах Лака Баи Чанда с их попытками занять достойное место в патрилинейном традиционном стихотворчестве, поэтической традиции *рехти*, особенностью которой была стилизация мужских поэтических голосов под женские, и, наконец, поэзии феминисток, таких как Кишвар Нахид и Фехмида Рияз. Основной статьи послужили антология Хакима Фасихуддина Ранджа *Бахаристан-и-Наз*, которая представляет собой краткий, но компетентный источник сведений о статусе различных поэтесс-*таваиф* в литературных кругах урду, биографический труд о жизни и творчестве Мах Лаки Баи Чанды *Халат-и-Мах Лака* Рахата Азми, а также сборник как оригинальных, так и переведенных на урду произведений поэтесс-феминисток Пакистана XX в. Автором использовались также дополнительные источники, которые помогли в лучшей степени выполнить задачу исследования: проследить динамику изменения стиля обсуждаемых поэтов и выявить некоторые художественные особенности их поэзии.

Ключевые слова: Рехта; *рехти*; поэзия; таваиф; Мах Лака; Кишвар Нахид; Фехмида Рияз; Постановление Худуда

Для цитирования: Насир З. Женский голос в поэзии урду. *Ориенталистика*. 2021;4(3):758–767. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-758-767>.

Introduction

The collapse of the distinction between prostitutes, lower-class singers, and elite courtesans, which came along with the Anti Nautch movement¹, af-

¹ Anti-Nautch Movement (Anti Dance Movement); The British Government made an official declaration by which all *nautch* girls (dancer girls) were banned. This came about as a result of the Social Purity Movement in Britain. In the pot Mutiny era, the British Government proscribed any interaction between British Officials and Indian nautch girls.



affected the history writing of Urdu literature. The year following the rebellion of 1857, saw a decline in the position of the tawaifs as they were taken to be a threat to the British power. The Administration made sex cheap as beautiful and healthy women were forcefully sent to serve the English soldiers. Parallel to this decline was the popularity of a great number of literary representations of tawaifs in Urdu print culture [1, 2015, p. 143]. Many tawaifs came to hold their Diwans. Through poetry, these women could move above and beyond their relation with the bazaars and troops and extended their access to the cultural arena of literary performers. However, internalising the British reformist zeal, *Muhammad Hussain Azad*, writing his masterpiece *Aab-e-Hayat*², which set the tone for later histories of Urdu, elided the mention of almost all female poets, particularly the courtesans [2, 2003, p. 366], as it was taken to corrode the respectable image of Urdu, which he and others were aiming to build. Courtesans thus struggled to live in the ambiguous space between performer and prostitute. This paper is divided into two parts. The first part will talk about courtesan poetry through the *tazkira*³ work of *Hakim Fasihuddin Ranj*, and will aim to understand their attempts to acquire a place within the patrilineal Urdu literary tradition through the poetry composition of *Mah Laqa Bai Chanda*. The second part covers the works of Feminist writers of Pakistan during the rule of General Zia Ul Haq.

Part one. Courtesan poetry

The first mention of the female poets comes from a biographer of poets and also a poet himself, *Hakim Fasihuddin Ranj*. He assembled *Baharistan-i-Naz* (Springtime Garden of Coquetry, the first compiled anthology (*tazkira*) of women poets, in 1864 [3, 2017, p. 601]. A *tazkira* dedicated exclusively to women was a novelty in the existing Urdu literature [3, 2017, p. 601]. “The collection included 174 female poets placed in alphabetical order, majority of them wrote in Urdu but 49 of them wrote in Persian and three of them wrote in both Persian and Urdu” [2, 2003, p. 366]. *Ranj* brings together in *Baharistan*, the tawaif and the ‘*pardah-nasheen*⁴’ poets, thus erasing the line of respectability to an extent. “Literary talent afforded all types of women access to a shared cultural arena” [3, 2017, p. 607]. While *Ranj* describes women as possessing the same abilities as men, though strictly in terms of education (*taleem*), he praises some tawaifs as possessing better poetry skills than men. He describes poet *Banno’s*

² Kugle seems to have confused Muhammad Hussain Azad with Altaf Hussain Hali. Muhammad Hussain Azad has written *Aab-e-Hayat*

³ *Tazkira*, collection of biographical notes (on poets, etc.), memoir, biography, discussion, remembrance, rumour, fame, to have a dialogue/ a biographical memoir. – See: *Rekhta Dictionary* [www.rekhtadictionary.com].

⁴ *Pardah-nasheen* is a veiled woman, litt. “sitting behind a veil”, here it is used as a juxtaposition of the status of Tawaifs considered to be ‘public Woman’



style of writing as delicate and visionary (*nazuk khayal* – elegant style) and her words to be superior to thousands of men [4, 1965, p. 107]. Another was *Badshah Begam Khafi*, introduced by him as a *Khangi*, who was known as Missy (honorary nickname) *laqab* in the English circles [4, 1965, p. 139]. She was a praised poet inclined towards versification (*sher-goi*). Her skills in recited composition were characterized as sweet-voiced harmony (*khush-ahang saz*). The recitation and singing of the ghazal were closely associated with the courtesans. Their ghazals⁵ were part of their performances, not just the private expression of inner identity [5, 2016, p. 343]. Poetry involved singing and dancing and gestures to attract an audience and patronage. Zahra of Lucknow was a celebrated Urdu Poet, but her recitation of Ghazal (*ghazal khwani*) was held in higher esteem than her composition.

Another known tawaif and a relatively unknown poet was Mah Laqa Bai of Hyderabad. Her name was Chanda BiBi and Mah Laqa was her court title. She is considered to be the first female poet with a Collection of Poetry or Diwan (*Sahib-e-Diwan*)⁶. There was probably another tawaif, Lutf-un-Nisa, who published her Diwan much earlier, but this does not affect the status of Mah Laqa [6, 1998, p. 121]. Mah Laqa's Diwan '*Gulzar-e-Mah Laqa*' ('Mah Laqa's Flower Garden') holds around 125 ghazals, each having five couplets (*ashaar*) [6, 1998, p. 128]. Rahat Azmi complains that many Urdu experts have not given Mah Laqa and her writing the status they deserve, they have confined her poetry to the Kothas by placing her writings within her profession of tawaif, calling it the words of a *Kasbi kanchani* (whore) [6, 1998, ch. 3, p. 139]. Complimenting her, he writes that although Mah Laqa was not a Master of Poetry (*Ustad-e-Sukhan*), her work was worthy enough to be kept with those of the known Masters (*Ustads*).

Although it's tempting to think that courtesans were able to defy the patriarchal setting by building a world of their own, these women, very evidently, manipulated the existing patriarchal construction and relations to their advantage. Courtesans operated through the 'network of "cultured" men to acquire education and patronage' [3, 2017, p. 604]. Many tawaif took correction (*islah*) of their poetry from male *Ustads* (Masters). Mah Laqa's poetry teacher was Muhammad Sher Khan Iman, who was also her great admirer. Scott Kugle writes that Mah Laqa offers a rich example of how a woman constrained by patriarchal demands of femininity manipulated them to achieve her artistic and spiritual goals [5, 2016, p. 225]. Poems of flattery and praise were important at the court of Nizams of Hyderabad, therefore her ability to compose poetry played a crucial role in court life. Many of her ghazals in fact function as *qasida* (panegyric

⁵ Ghazal, a genre of poetry dealing largely with topics of both worldly and spiritual love, comprising couplets, the second part of which are in rhyme. – See: Rekhta Dictionary [www.rekhtadictionary.com].

⁶ A Diwan is a collection of poems of a single author.



form) praising a ruler or hero, mainly Aristu Jah and Nizam Ali Khan, her early patrons [5, 2016, p. 258]. These ghazals were very specific to the occasion, praising the patron's might and generosity to win his favor and repay his patronage. Kugle very precisely, concludes that 'as a courtesan, Mah Laqa Bai had to attract the male gaze, seize it, captivate through it, and manipulate it so that her vulnerable position as an unmarried but sexually available woman translated into an empowered position with protection by aristocratic men, their money and the status they conveyed' [5, 2016, p. 262]. Mah Laqa Bai's Diwan, 'Gulzar-e-Mah Laqa', serves to indicate her status, probably why she had more than one copy of her Diwan, one of which she presented as a gift to John Malcolm, a British East India Company's official. The use of the Diwan as a tool of political networking becomes clear through this [1, 2015, p. 150–151]. Thus poetry and its performance became a tool of political action and diplomacy. Instead of breaking out of the chains of male dependency, courtesans used them to their advantage. They tend to intensify their dependency on the powerful men placed on the top of the social and political hierarchy and thus gain control over the men who came farther down in the hierarchy.

One of the most powerful actions that Mah Laqa adopted was the manipulation and adherence to religion and its symbols. Mah Laqa Bai fashioned herself to be remembered as a woman of piety. Apart from patronizing religious festivals and architecture, Mah Laqa combined romantic and mystic themes in her poems. The ghazals integrated *Shia* spirituality, the final couplet of each ghazal was dedicated to showing her love to Imam Ali. Being dependent on Ali as a slave, a devotee and a lover meant gaining the power to stay independent of other men. Mah Laqa Bai helped to create a dignified place for *Shia* devotion in a *Sunni* court through her poetry and patronage.

Urdu poetry, as we know, is a gendered genre, the poetic literature is known as *rekhta* if the speaker expresses in masculine voice and *rekhti* if the speaker's voice is feminine. The *rekhta* poetry is spoken by a masculine lover (*ashiq*) to a grammatically masculine beloved (*mashuq*), although this *mashuq* can be a female [7, 2001, p. 228]. While in *rekhti* poetry, the speaker is a female who seduces the beloved who again, could be either a male or female.

Mah Laqa adopted the *rekhta* style of writing in her poetry. Although the gender of the author often remains ambiguous, she does take on a male persona to describe, in detail, his charming and formidable lover, who is, evidently, a female. Some contemporary South Asian feminists have argued that Mah Laqa Bai's work does not speak with an 'authentic feminist voice' about the struggles of real women in achieving freedom and independence from male supremacy or the experiences of the woman for empowerment [5, 2016, p. 335]. Women, however, do not seem to be completely absent in her writings, even if the poem is not in her voice, the silence displays a position of strength, as against the speaker who is a weak and helpless lover. 'Silence is the prerogative of a beloved who is aloof, independent, and happy without the forlorn lover' [5, 2016,



p. 329]. Moreover, as a woman, the tawaifs, including Mah Laqa Bai Chanda, even when writing in a male voice, could write about themselves as the subject. In one of her ghazals, Mah Laqa depicts the beauty of the beloved, and this beloved is not just any woman, but a courtesan. This is suggestive from the exaggerated description of the woman with fingertips dyed bright with henna, *paan*-reddened lips and a choice to insult her admirers in supplication, these are seen as the characteristics of a courtesan by Kugle [2, 2003, p. 370]. What can be taken out of this portrait of a tawaif is an attempt on the part of Mah Laqa to see herself and describe herself through the male gaze. Therefore, through the voice of the male gaze, Mah Laqa is able to describe the feminine allure that she embodies in the actual social setup as a performer. Although, in general, Mah Laqa writes love poems in which the speaker is male, whenever she makes the use of idioms (*muhawara*), she uses those which were generally used by women [6, 1998]. Moreover, in many of her ghazals, the gender shifts to female when she expresses her love and devotion to Imam Ali.

For a tawaif, the ghazal was a form that offered opportunities to express her desires and agency, however, she adopted a male voice, not expressing feminine desire or Lesbian love. The question to ask here is what led them to such a decision. Carla Petievich argues that it was so because these women understood the convention of the poetic tradition, in which they aimed to fully participate. To adopt the voice of *rekhti* would have affected full participation [8, 2005]. *Rekhti* was considered a petty genre fit for ‘jokes and erotic humor’. The women it depicts as lovers are not ‘powerful social actors’, therefore, it was not a suitable genre for women who were trying to make it in a man’s dominion. Equal participation seems to be more important to women poets like Mah Laqa than indulging in poetry that expresses their experiences as women [2, 2003, p. 371]. The dominance of male voices in Urdu poetry can be seen as a product of the patriarchal environment in which Ghazal writing evolved. Instead of defying this patriarchal tradition, Mah Laqa and others appropriated it to their benefit. Women poets had to prove themselves among male poets by adopting the normative male voice of the poem [2, 2003, p. 371–372]. The tawaifs and their poetry did not aim to challenge the patriarchal system but to attain for themselves a dignified position within it.

Part two. Feminist poetry. Urdu poetry for a large part remained a personal expression of love and romance up until the nineteenth century and beyond, however it did witness the beginning of a reformist and didactic trend. Apart from Altaf Hussain Hali (1837–1914), one of the well-known poets of his time taking up societal issues in his poetry including a minor discussion on the matter of women’ plight [9, 2003, p. 31] it was the renowned poet, Dr Muhammad Iqbal (1877–1938), who established political themes as valid subject matter [10, 1991]. This could account for the choice of adoption by the women poets of the twentieth century, of using the medium of poetry to convey real, contemporary issues, abandoning the more conventional forms with traditional imagery



of women. Some of the famous female poets include Kishwar Naheed, Femida Riyaz, Zehra Nigah, Ishrat Afreen and many others. Since many of the women poets were also members of the WAF (Women's Action Front)⁷, their poems represented the larger struggle of the women against the socio-religious and political hegemony of the state [90, 2003, p. 29].

Unlike the female poets of earlier centuries mentioned above, these poets aimed to take the existing modes and strived to develop a genre that can enable women to articulate their expression for personal and political freedom. They also tried to extend the scope of language. Fehmida Riaz is one such poet who acted on the issue of language and deliberately chose words that are of Indic origin, moving away from more Persianized literature, preferred by most poets [10, 1991, p. 4]. Kishwar Naheed also confessed the restricting character of the existing poetic language in expressing a radical thought.

While *rekhti* had remained the only genre that supposedly presented women's voices, it did not, as already discussed, provide a space for feminist intervention. It is argued that they (*rekhti* poets) may pretend to look at women and themselves through the eyes of a woman, but they mostly saw what their 'masculine and hetero-sexual selves desired' [9, 2003, p. 34].

While *rekhti* never became a voice for the female Urdu poets, the women poets of the initial phase, who mainly were the tawaifs, largely chose to adopt a male voice in their poems describing women subjects as the conventional object of beauty and cruelty as it has been discussed in detail above. The poets of the feminist movement made an attempt to acquire the female voice, not for the entertainment of male consciousness, but to bring to the fore the issues and experiences that came along being a woman in Pakistan under the state of Gen. Zia ul Haq. The most immediate background to the poetic genre that developed in this period is the imposition of the Hudood Ordinance that was enacted in 1979 as a part of Gen. Zia ul Haq's 'Shariatization' or 'Islamisation' process. Most of the poems directly confronted the implications of the Hudood Ordinance and the law of Evidence. The resistance can be seen in the usage of the terms that otherwise represented the delicate beauty of the women, for instance, flowers, jewels etc.

*ladkiyāñ maaññ jaise muqaddar kyoñ rakhtī haiñ
tan sahrā aur aañkh samundar kyoñ rakhtī haiñ
aurteñ apne dukh kī virāsat kis ko deñgi
sandūqoñ meñ band ye zavar kyoñ rakhtī haiñ
vo jo aap hī puujī jaane ke laa.eq thiiñ
champā sī poroñ meñ patthar kyoñ rakhtī hai
o jo rahī haiñ khālī peT aur nañge paañv
bachā bachā kar sar kī chādar kyoñ rakhtī hai*

⁷ Women's Action Forum/Front is a women's rights organization in Pakistan. The Women's Action Forum was established in Karachi in September 1981. The WAF was formed to respond to the implementation of the Hudood Ordinance penal code and to strengthen women's position in society generally.



'Why do girls follow the destinies of their mothers?
Why are their bodies deserts, their eyes the ocean deep?
Why do women keep their jewels locked in trunks?
To whom will they bequeath their legacy of grief?
Those who were themselves worthy of worship
Why do they clutch stones between jasmine fingertips?
Those who remained hungry and barefooted
Why do they not let their Chadur slip? (Afreen, 1991)

The images of jewels and jasmine are not used here to define the beauty of the women but to present the atrocities. The locking up of jewels and the clutching stones between jasmine fingertips tries to achieve the effect of subversion [9, p. 33]. In one of the compositions, Kishwar Naheed writes:

*Mere muñh par tamāñcha maar kar
Tumhāre hāthoñ ki uñgliyoñ ke nishān
Phūlī hui roti ki tarah
Mere muñh par sad rang ġhubbāre chodh jaate haiñ*

'While hitting my face,
The imprints of your finger
Like stuffed bread
Leave hundred-coloured balloons on my cheeks' (Neelam Ghar)

The physical features that were identified with the image of a woman such as cheeks, forehead, eyes and lips, are used in a context completely different from conventional trends in Urdu poetry. This poem challenges the male authority on a female's body and mind. In one of the couplets of Naheed from her poetry collection 'The Speaking lips' ('Lab-i Goya') she uses another conventional metaphor to signify an unusual stance. She writes:

*maiñ qaid-e-jism meñ rusvā tū qaid meñ merī
badan pe daaġh liye qaid-e-be-sa.ūbat ke*

'I am disgraced in the prison of my body, you are in my capture
bearing in your body the scar of painless imprisonment.' [11, 2009, p. 215]

The image of imprisonment is often used in mainstream Urdu poetry signifying the state of being in love, one being imprisoned by the emotion of love. Imprisonment functions in this Ghazal as a marker of gendered subjectivity. The couplet tells us the power relationship between the lover and the beloved is uneven, while she is disgraced because of imprisonment of her body, he remains unharmed. This highlights the distinct experience of men and women [11, 2009, p. 215].

In Fehmida Riaz's work, the veil is made analogous to prison (four walls) wherein the dignity and freedom of a woman are sacrificed. She covers the oppression perpetrated by men on women like the sexual assault of handmaidens where the veil which is signified to protect provides no protection. Even after wearing a veil, women's bodies are violated by men, thus the objective of wearing a veil is eventually lost.



Another important aspect to note is that in these poems, women reinvented themselves, depicting their experiences and creating a feminist space and a sense of belonging among the women of not just their country but also beyond. This can be evident through the use of the words like 'Hum'(We) as in 'Hum Gunahgaar Auratein' (We Sinful Women) by Kishwar Naheed, 'Humare Halaat' (Our condition) or 'Humari Zaban' (Our tongue/Our voice) and many other examples. Through this, they do not confine the poem reflecting just their experiences, but put them as the experiences of women all around.

Conclusion

To conclude, we can bring up the three phases of women poets which Elaine Showalter talks about: the 'feminine' phase when women write and imitate the male masters sometimes concealing their true self; Second, the 'feminist' phase which coincides with the development of suffragette movement; lastly, the 'female' (ideal) phase, where women began to write about their own experiences and disregarded the world of men [12, 2014, p. 13–14]. The first phase can be seen to an extent in the writings of the tawaifs, particularly Mah Laqa Bai Chanda, who made her little spot in the Urdu poetry culture by adopting the ongoing trend dominated by male trend-setters. While the second phase is seen in the works of twentieth-century women poets who wrote against not just social patriarchy but also provided a reply to the political hegemony of men over women and their lives and bodies.

References

1. Jha S. S. Tawaif as Poet and Patron: Rethinking Women's Self Representation. In: Malhotra A, Hurley S. L. (eds) *Speaking of the Self: Gender, Performance and Autobiography in South Asia*. Durham @ London: Duke University Press; 2015, pp. 141–164.
2. Kugle S. Mah Laqa Bai and Gender: The Language, Poetry, and Performance of a Courtesan in Hyderabad. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*. 2003; 30(3): 365–385.
3. Williams R. Songs Between Cities: Listening to Courtesans in Colonial India. *Journal of Royal Asiatic Society*; 2017. 27(4):591–610.
4. Ranj Hakim Fasih-ud-din. *Baharistan-e-Naz, Tazkira-e-Shaariaat*. Lahore: *Majlis-e-Tarakki Adab*. 1965. 255 p. (Available from Rekhta. – www.rekhta.org).
5. Kugle S. *When the Sun Meets the Moon: Gender, Eros and Ecstasy in Urdu Poetry* (Islamic Civilization and Muslim Network series). North Carolina: The University of North Carolina Press; 2016. 348 p.
6. Azmi Rahat. *Halat-e-Mah Laqa*. Hyderabad: Bazm Gulistan-i-Urdu.1998.
7. Petievich C. Gender and Politics and Urdu Ghazal: Exploratory Observation on Rekhta versus Rekhti. *The Indian Economic and Social History Review*. 2001; 38(3):223–248.
8. Petievich C. The Feminine Authorship and Urdu Poetic Traditions: Baharistan-i-Naz vs Tazkira-i Rekhti. In: Hansen K., Lelyveld D. (eds) *A Wilderness of Possibilities: Urdu Studies in Transnational Perspective*. New Delhi: Oxford University Press; 2005, pp. 223–250.
9. Silva Neluka. Shameless Women: Repression and Resistance in We Sinful Women: Contemporary Urdu Feminist Poetry. *Meridian*. 2003;3(2):28–51.



10. Ahmad R. (ed. & transl.). *We Sinful Women: Contemporary Urdu Feminist Poetry*. UK: The Women's Press; 1991.

11. Anantharam A. Engendering Nation: Women, Islam and Poetry in Pakistan. *Journal of International Women's Studies*. 2009;11(1):208–229.

12. Hashmi A. The Impure Woman (Marginality and Detachment in the Poetry of Kishwar Naheed). *Asiatic Journal of Multidisciplinary Studies*. 2014;2(3):6–16.

Информация об авторе

Заяна Насир – научный сотрудник, кафедре истории, Университет Джамия Миллия Исламия, Дели, Индия.

Information about the author

Zayana Nasir – Research Scholar, Department of History, Jamia Millia Islamia, New Delhi, India.

Author's Links



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: 15 мая 2021
Одобрена после рецензирования: 26 июня 2021
Принята к публикации: 31 июля 2021
Опубликована: 29 сентября 2021

Article info

Submitted: May 15, 2021
Approved after peer reviewing: June 26, 2021
Accepted for publication: July 31, 2021
Published: September 29, 2021

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

The author has read and approved the final manuscript.

Информация о рецензировании

«*Ориенталистика*» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы, а также за согласие на публикацию (размещение) текстов рецензий на сайте журнала и передачу (размещение) в Научную электронную библиотеку eLIBRARY.RU. Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work. It is also grateful for their consent to publish (place) of the review on the journal's website and transfer (place) to the Scientific Electronic Library eLIBRARY.RU. The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.

LITERATURE OF THE EAST
Literature of the peoples of the World
ЛИТЕРАТУРА ВОСТОКА
Литературы народов мира

Научная статья

Философские науки

УДК 801.7=03.222.1=161.1«11/12»

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-768-799>

**Путешествие как структурообразующее начало поэм
'Аттара**

Лейли Гасемовна Лахути

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

llahuty@ivran.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9944-4127>

Аннотация. О композиции поэм-маснави Фарид ад-Дина 'Аттара, великого персидского суфийского поэта XII–XIII вв., не существует единого мнения. Вопрос о том, складывались эти поэмы спонтанно или же структура их была продумана заранее, остается открытым. В настоящей статье сделана попытка ответить на этот вопрос, проведя сопоставительный анализ структуры трех поэм-маснави 'Аттара, а именно *Мантик-ат-тайр* («Язык птиц»), *Мусибат-наме* («Книга страданий») и *Илахи-наме* («Божественная книга», или «Книга воззвания к Богу»). Отправной точкой служит поэма *Мантик ат-тайр*, где выражена 'аттаровская концепция «долин» (этапов), через которые проходит духовный путь стремящихся к истине (его символизирует полет птиц). Все три поэмы представлены в статье как единство, в котором узловы моменты повествования определяются этапами пути, описанными в *Мантик ат-тайр*. При этом поэмы не дублируют, но продолжают и обогащают друг друга.

Ключевые слова: персидская поэзия; суфизм; суфийские маснави; структура текста; Фарид ад-Дин 'Аттар; «Мантик ат-тайр»; «Мусибат-наме»; «Илахи-наме»

Для цитирования: Лахути Л. Г. Путешествие как структурообразующее начало поэм 'Аттара. *Ориенталистика*. 2021;4(3):768–799. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-768-799>.

Original article

Philology studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-768-799>

The travel story as the structure-forming basis for Attar poems

Leyli G. Lahuti

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,

llahuty@ivran.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9944-4127>

Abstract. There is no consensus among scholars about the Masnavi composition by Farid ad-Din 'Attar (fl. 12th–13th cent. AD), the great Persian Sufi poet. The question



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





of whether these poems were written spontaneously or whether there is a structure, which was thought out in advance remains open. The article offers an attempt to answer this question. It comprises a comparative analysis of the structure of three Masnavi poems by Farid ad-Din 'Attar: *Mantiq at-Tayr* ("Language of the Birds"), *Musibat-nameh* ("Book of Suffering") and *Ilahi-nameh* ("Book of God"). The starting point is the poem *Mantiq at-Tayr*, which illustrates the 'Attar concept of the so-called "valleys", i.e. the stages, which mark the spiritual path of those striving for the Eternal and Divine Truth. This Path is alluded to by the flight of birds. All three Masnavis are considered in the article as a unity where the pivotal points of the narrative are determined by the stages of the path described in the *Mantiq at-Tayr*. At the same time, the poems do not duplicate, however, enlarge and enrich each other.

Keywords: Persian poetry; Sufism; Sufi masnavi; text structure; Farid ad-Din 'Attar; *Mantiq at-tayr*; *Musibat-nameh*; *Ilahi-nameh*

For citation: Lahuti L. G. The travel story as the structure-forming basis for Attar poems. *Orientalistica*. 2021;4(3):768–799. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-768-799>

Введение

В богатом поэтическом наследии Фарид ад-Дина 'Аттара, великого поэта-мистика XII–XIII вв.¹, особо выделяются три поэмы-маснави: *Мантик ат-тайр* («Язык птиц»), *Мушибат-наме* («Книга страданий») и *Илахи-наме* («Божественная книга», или «Книга воззвания к Богу»). В них поэт представил в форме обрамленной повести два типа дидактической поэмы, впервые введенные 'Абд ал-Маджидом Санаи: бессюжетную мистико-дидактическую поэму, включающую рассказы-притчи, и сюжетную, рассказывающую о духовном странствии (подробнее см.: [1, с. 205–212]). Эти поэмы 'Аттара сделали источником вдохновения для многих поколений мистиков и поэтов [2, с. 301]. При этом единого мнения об их композиции нет. Так, современный автор курса истории персидской литературы А. Тамимдари утверждает, что 'Аттар «в маснави <...> мало обращал внимания на внешний и композиционный строй стиха, сосредотачиваясь на его внутреннем религиозно-мистическом содержании» [3, с. 86]. Однако у Е. Э. Бертельса читаем обратное: он пишет, что 'Аттар свои рассказы «не компоует <...> как придется. С самого начала поэмы он вполне сознательно преследует определенную цель, причем все детали даются в полном соответствии с основной идеей произведения. При однократном чтении поэмы это, конечно, не бросается в глаза, так как зачастую большое число вставленных в нее рассказов затрудняет прослеживание основной линии» [4, с. 75–76].

Сейчас благодаря появлению научных изданий поэм возможности для исследования значительно расширились. В настоящей статье будет

¹ Большинство исследователей считают годами жизни 'Аттара 1145/1146–1221; существуют также варианты 1158/1159–1230 и 1119–1235 гг.



представлена попытка рассмотреть эти произведения как единое целое: проанализировать их структуру, приняв за отправную точку концепцию «долин» из «Языка птиц» (*Мантик ат-тайр*), лежащих на духовном пути суфийского подвижника, и показать, как эти поэмы проецируются одна на другую.

Структура и содержание поэм

Все три маснави – «Язык птиц» (*Мантик ат-тайр*), «Книга страданий» (*Мусибат-наме*) и «Божественная книга» (*Илахи-наме*) – построены как обрамленная повесть. Рамочная история этих поэм – это всегда разговор ученика со старцем-наставником. В качестве таковых могут выступать простые птицы – и мудрый удог, «вестник божественных тайн» в *Мантик ат-тайр*; «странник мысли», или «странник-мысль», и его старец-наставник в *Мусибат-наме*; шесть сыновей – и их отец в *Илахи-наме*.

В соответствии с литературным канонem все поэмы начинаются с обширного вступления, включающего восхваление единства Божия (*таухид*), восхваление пророка Мухаммада, его ми'раджа, и затем четырех праведных халифов. Завершаются поэмы эпилогом (*хатима*). Эти части требуют отдельного внимания и здесь рассматриваться не будут.

Между вступлением и началом повествования в каждой поэме содержится глава, которую можно назвать прологом. Она служит камертоном для дальнейшей истории и предлагает метавзгляд на содержание поэмы².

После этого начинается само повествование. Автор делит его на главы-беседы. Каждая начинается с зачина, задающего тему главы, – диалога между «учеником» (странником) и «наставником». Затем следуют вставные рассказы, сопровождаемые истолкованием или рассуждением, раскрывающим внутренний смысл истории и подготавливающим переход к следующему рассказу.

Мантик ат-тайр («Язык птиц») и Мусибат-наме («Книга страданий»)

Мантик ат-тайр и *Мусибат-наме* построены как рассказ о путешествии. Внешне эти путешествия очень разные, но при более пристальном взгляде обнаруживается их глубинное сходство.

Структуру этих двух поэм можно описать так:

(I) Пролог.

(II) Завязка: духовное пробуждение.

(IIa) Возникновение стремления, так или иначе обращенного к миру сему, осознание, что в нем персонажам поэмы чего-то не хватает.

² В разных рукописях и, соответственно, изданиях поэм эти главы могут называться по-разному.



(IIb) Появление наставника – обращение странника от мира сего к миру Истины.

(IIc) Возникновение побуждения к пути – воодушевление, пока не подкрепленное опытом.

(III) Путь.

(IIIa) Страх и растерянность перед началом пути.

(IIIb) Описание пути.

(IV) Завершение пути: приход к единству и исчезновение в нем.

(V) Возрождение странников, описание которого требует новой книги и дозволения свыше.

Рассмотрим далее подробнее структуру каждой из трех поэм.

Мантик ат-Тайр («Язык птиц»)

Персонажи поэмы:

«Ученики» – тридцать птиц (*sī murǧ*)³, «наставник» – Удод (*hudhud*). На внешнем уровне это рассказ о птицах; на смысловом – рассказ о человеческих душах⁴ с их пристрастиями, слабостями и надеждами.

(I) Пролог

Вводная глава содержит обращения к тридцати птицам, которым предстоит стать участниками повествования. Каждое обращение состоит из пяти двустушии. Оно начинается с приветствия, в котором называются особые свойства каждой птицы; затем эти свойства соотносятся с историей какого-то из пророков, содержащейся в коранических или околоранических преданиях; высвечиваются препятствия для духовного пути, связанные с этими свойствами. Каждое обращение заканчивается призывом к преодолению этих препятствий (по примеру соответствующего пророка) и вступлению на путь познания Истины [5, с. 66–68] (перевод см.: [7, с. 338–348]).

II. Завязка: духовное пробуждение

IIa. Возникновение «искания», обращенного к «миру сему»

Птицы, собравшись вместе, горюют о том, что у них, в отличие от всех остальных, нет своего царя. Пока что царь необходим птицам для внешнего благополучия: без царя не бывает «лада и порядка» [5, с. 68–69] (пер. по: [7: 338–348]).

IIb. Появление наставника – обращение к миру Истины

Удод знает подлинного царя и томится по нему. Чтобы не идти к царю в одиночку, он зовет птиц к себе в попутчики. Царя зовут Симург (*Simurǧ*),

³ Число это, как подчеркивает автор, условно, и в дальнейшем описании фигурируют сотни тысяч птиц.

⁴ Сам автор эксплицитно подтверждает это (например: [5, с. 88]) и в прозаическом предисловии к своему сборнику избранных четверостиший [6, с. 70].



он обитает за пределами сего мира – за горой Каф⁵. Удод говорит о нем в тех же выражениях, в каких говорят о Боге: перед Ним больше сотни тысяч завес из света и тьмы, он – абсолютный Царь. Ни Разум, ни Знание, ни Воображение не могут привести к нему.

Когда-то, пролетая над Китаем, он сбросил свое перо, и с тех пор мир полон волнения и томления по Нему. Все образы возникли из этого пера, и это перо – единственное, что известно о Царе. Его величие неизмеримо. Путь к Симургу труден и опасен, но Он – возлюбленный души, а жить без Возлюбленного – недостойно подлинного мужа [5, с. 69–70] (пер. см.: [7, с. 348–354]).

Птицы сначала приходят в волнение и проникаются любовью к Симургу. Но каждая из них живет в своем мирке, который ее вполне устраивает, и трудная, полная опасностей дорога пугает их. Они одна за другой начинают ссылаться на свои особенности и невозможность оставить связанный с ними привычный удобный образ жизни.

Удод последовательно убеждает каждую из них, что смерть разрушит все, на что они надеются и чем гордятся, а значит, надо стремиться к вечным ценностям. Ведь Царь – начало и конец всего.

Птицы спрашивают, какая у них, слабых и беспомощных, может быть связь с царем – ведь если бы она была, все они уже стремились бы к нему. Он отвечает:

Когда Симург из-за завесы
явил свой лик, подобно Солнцу,
сто тысяч теней отбросил он на прах земной,
и бросил взгляд на эти чистые тени.
Свою тень он сделал нисаром⁶ для мира,
и каждый миг являлось множество птиц.
Облики всех птиц, какие есть в мире, –
это его тень, знай это, о несведущий!
Знай также, что если бы ты знал это изначально,
то правильно осознал бы свою связь с тем Величеством [5, с. 88].

Красоту лика Симурга невозможно увидеть земным зрением и не уничтожиться, но можно видеть ее отраженной в зеркале сердца [5, с. 88].

Ис. Возникновение побуждения к пути – воодушевление, пока не подкрепленное опытом

Все птицы загораются стремлением найти царя, но боятся не выдержать тягот пути. Удод учит их, что «истинно любящий не боится смерти,

⁵ Имя царя, Симург, как и место его обитания за горой Каф, восходят к давней, еще доисламской иранской традиции.

⁶ *Нисар* в обычном значении – монетки, жемчужинки, сладости, которые разбрасывают для народа во время торжеств. Таким образом, свое единство Симург явил («разбросал») людям в виде множественности.



но приносит жизнь и веру в жертву любимому». Тогда птицы восклицают: «На нас упала тень Симурга!» – и отправляются в путь [5, с. 111–113].

III. Путь

III.a. Перед началом пути: страх и растерянность

Птицы оказываются в темной, безмолвной и пустынной долине, их охватывает ужас. Они просят удачи о помощи и совете, по очереди начинают открывать ему свои сердца. Рассказы одних говорят о душевной слабости, и удачливый их наставляет, другие рассказывают о своих добродетелях, и удачливый их одобряет. Последняя птица спрашивает, какова длина пути к царю [5, с. 115–197].

Дальше следует знаменитое описание семи Долин на пути к Симургу.

III.b. Описание пути птиц: семь Долин

Удачливый называет семь долин (*vādī*), которые придется преодолеть птице-душе на пути к своему Царю. Это страшные и опасные места, вовсе не похожие на «тихие долины» европейской традиции, которые «полны свежей мглой». Никто не знает, сколько времени займет этот путь и что ждет Странника в его конце. Названия долин (как и многие термины суфизма) трудны для перевода – в русском языке нет слов с таким же объемом понятий и такими же семантическими связями и коннотациями.

Итак, между путниками и царем лежат: 1) долина искания – *ṭalab*; 2) долина любви – *išq*; 3) долина познания – *ma'rifat*; 4) долина Божественного равнодушия, ненуждаемости – *istignā, bīniyāzī*; 5) долина единства, или единения – *tawhīd*; 6) долина растерянности, смятения – *ḥayrat*; 7) долина нищеты и небытия – *faqr-u fanā*.

Раскроем немного подробнее эти понятия.

В *первой долине* – долине искания (стремления) (*ṭalab*)⁷ – путник становится «взыскующим познания Божественных тайн», он мучительно ищет путь к Богу, еще не понимая, что это за путь и как его найти; он отрекается от всех материальных благ и идет, «утопая в крови», то есть жестоко страдая, и готов броситься в огонь, словно мотылек.

В своем желании познать тайну
он не побоится смертоносного дракона.

Если вместе предстанут пред ним вера и неверие,
примет их, дабы двери ему отворились.

Если отворятся ему двери, что вера, что неверие – [безразлично]!
ведь по ту сторону дверей нет ни того ни другого! [5, с. 197] (пер. по:
[8, с. 242]).

Вторая долина. Путник оказывается «по ту сторону дверей» – в долине любви (*išq*), где он «тонет в огне», сам становится огнем и все, что у него есть, ставит на кон ради соединения с Другом.

⁷ Можно также перевести здесь *ṭalab* как «настойчивая просьба», «мольба», «поиски», «призыв»; все эти оттенки значения присутствуют в названии долины.



Там любовь – огонь, а разум – дым.
Когда приходит любовь, разум вмиг обращается в бегство.
Разум не наставник в страданиях любви –
любовь не дело природного разума.
Если тебе даруют истинное видение мира тайн,
там ты увидишь, где корень любви.
Каждый листок существует потому, что есть любовь,
повсюду царит опьянение любовью.
Если у тебя открылись глаза, видящие тайное,
каждая частичка мироздания посвятит тебя в свои тайны.
Если же будешь смотреть [на мир] очами разума,
вовек о любви ничего не поймешь [5, с. 202–203] (пер. по: [8, с. 242–243]).

В последних бейтах главы подготавливается переход к теме познания, которое не достигается при помощи разума.

Третья долина – долина [мистического] познания (*ma'rifat*), где нет ни начала, ни конца, и где путнику предстанет множество расходящихся дорог:

Несомненно, поскольку странствия столь различны,
птицы никогда не будут странствовать общим путем.

Потому и познания здесь различны:
один найдет михраб⁸, другой – идола.

Когда солнце познания воссияет
на небесах, [двигаясь] по своему возвышенному пути,

Каждый станет видящим, сообразно своим силам,
истинно обретет свое место. <...>

Он узрит сердцевину внутри скорлупы.
Ни крупинки себя не увидит, только Друга.

Куда бы он ни смотрел, будет постоянно созерцать Его лик <...>
[5, с. 210–211] (пер. по: [8, с. 243–244]).

Но «для этого пути нужен совершенный муж, готовый нырнуть в грозное море Божественных тайн», а это дается далеко не каждому:

Сотни тысяч постоянно теряются и пропадают на этих путях,
прежде чем один станет совершенным созерцателем тайн... [5, с. 210–211].

Можно заметить, что этот бейт, помещенный ближе к концу главы, подготавливает переход к следующей долине.

Четвертая долина – долина Божественной «ненуждаемости» (*istignā*) – отсутствия нужды в чем- или ком-либо, где доводится до логи-

⁸ *Михраб* – ниша в стене мечети, обращенной в сторону Мекки, показывает, куда должны быть обращены лица мусульман при молитве. Отсюда «найти *михраб*» – найти истинное направление.



ческого конца основной тезис исламской мысли: все на свете нуждается в причине для своего существования, кроме Бога, который есть Первопричина – создатель всего. С точки зрения путника, ее можно назвать долиной Божественного равнодушия. Здесь «путнику» приходится осознать, что Бог не нуждается ни в чем, а значит, и в нем.

...Там дует холодный ураган «равнодушия»,
каждый миг он сметает целую страну,
Семь морей там – лишь лужица,
семь светил – лишь искорка...

В этом мире умерщвляется целый караван, «чтобы ворона набила свой зоб», и сотни тысяч душ гибнут, пока не появится угодный Богу – такой как Нух (Ной), Ибрахим (Авраам), 'Иса (Иисус), Мухаммад. И даже

...если оба мира разом исчезнут,
считай, что с земли исчезла песчинка [5, с. 215].

Там не действует закон причины и следствия, и никакие твои действия не имеют значения.

Пятая долина – долина единения (*таухид*)⁹, где все видимое многообразие являет себя единым, все лица оказываются одним лицом. Каким бы там ни виделось число, большим или малым, все это «одно в одном» или единица, умноженная на единицу. Но Единый (*аḥад*) – это не та единица, что предстает в числе. Он вне пределов и числа: в долине единения предвечность, не имеющая начала, и вечность, не имеющая конца, исчезают и остается «ничто». Для путника это состояние мучительно, его разум запутывается (*рiĉ*) [5, с. 221].

Когда путник подходит к этому месту,
то исчезают и место, и человек.

Он пропадает, потому что найден – Он,
нем, потому что говорит – Он [...]

В школе, где учат этим удивительным тайнам,
Что там такое Разум? Разум лежит у порога,
он – новорожденное дитя, невидящее и неслышащее [5, с. 223].

Шестая долина – долина растерянности и смятения (*ḥayrat*), где каждый миг путнику придется страдать и истекать кровью от малейшего прикосновения.

Для того, на ком оставил свой знак *таухид*,
все пропадает, и сам он тоже.

Если его спросят: «Ты существуешь или нет,
скажи, тебя нет или ты есть?»

⁹ Слово *tawḥīd* в переводах, как правило, приводится в транслитерации.



Ты в середине или вне ее,
на краю? Ты скрыт или виден?
Ты в небытии или в пребывании или то и другое,
или ни то и ни другое?»
Он скажет: «Да я ничего не знаю,
и не знаю, что такое “не знаю”!
Я влюблен, но не знаю, в кого,
я ни мусульманин, ни неверный, так что же я?
Я ничего не знаю о своей любви,
мое сердце и полно любви, и пусто» [5, с 227].

Седьмая долина – долина нищеты (*фаqr*) и небытия (фана)¹⁰. «Нищета» – словарный перевод слова *faqr*. В суфийском словаре «нищета» – добровольный отказ обладать чем бы то ни было – от расставания с «вещами» в буквальном смысле слова (раздачи денег и пр.) до упразднения человеческих атрибутов, «отделенности сердца от всего, кроме Бога» [9, с. 19–30]; небытие – *фанá*. Словарные значения для *fanā* – «умирание, гибель, смерть, бренность». Среди вариантов его перевода как суфийского понятия – «[само] уничтожение» или [само]стирание; «уничтоженность», аннигиляция.

Описание этих семи долин ясно показывает птицам, какие труды им еще предстоят. Так и человеку, вступившему на этот путь, предстоит пройти через все эти «долины», отмечает автор. Услышав рассказ, многие птицы приходят в отчаяние и умирают прямо на месте. Из отправившихся к Симургу многие погибают по дороге, а кто-то сворачивает с пути, увлекшись чем-то, и забывает о цели путешествия. Из каждой сотни тысяч лишь одна птица достигла конца пути [5, с. 242–243].

IV. Финал: приход к единству и исчезновение в нем

Повесть завершается прибытием тридцати птиц (*sī murǧ*), обессиленных и измученных, к царскому дворцу Симурга. Его высота и величие превосходят любое знание и воображение. Там сверкает молния Божественного «равнодушия, ненуждаемости ни в чем» (*istiǧnā*) и каждый миг она сжигает сотни миров. Сотни тысяч солнц, лун и звезд значат там не больше, чем пылинки, пляшущая в солнечном луче. Птицы рассказывают привратнику о своих трудах, но он отказывается их впустить – они не нужны Симургу:

Есть ли вы в этом мире, нет ли вас –
он совершенный царь навеки.
Сотни тысяч миров, наполненных войском, –
всего лишь муравей у порога этого падишаха!
Что от вас исходит, кроме стонов!
Ступайте обратно, горстка злосчастных! [5, с. 243–244].

Сначала птицы приходят в отчаяние, но потом

¹⁰ Эти термины – *faqr* и *fanā* – как правило, оставляются непереведенными.



Все сказали: «Этот великий падишах
отправляет нас прочь в унижении –
Но от него будет ли кому-то унижение?
А если будет – это унижение от него будет почестью!»

И тут привратник впускает их, каждый миг раскрывает перед ними сотни завес, так что теперь они видят все воочию. Он усаживает их на почетные места и кладет перед ними некий свиток. В нем птицы находят описание всех своих грехов, они изнывают от стыда. И тогда они и уничтожаются (*фанá*), и становятся чисты абсолютно от всего, и обретают душу / жизнь (*jān*)¹¹ от света Божественного присутствия. Тридцать птиц (*sī murǧ*), глядя на Симурга (*Simurǧ*), видят самих себя, и глядя на себя, они видят Симурга, а когда они смотрят и на то и на другое одновременно, они видят одного Симурга [5, с. 246–247].

IV. О том, что дальше

Птицы исчезают в Симурге, чтобы через много тысяч веков после небытия (*фана*) возродиться в вечном пребывании (*бака*). Но здесь автор умолкает, и только тогда сможет заговорить снова, когда получит Божественное дозволение [5, с. 248–250, 257].

Мусибат-наме («Книга страданий»)

Мусибат-наме посвящена медитативному пути суфия-ученика (*муридá*), проходящего под руководством старца-наставника (*пирá*) сорокадневный подвижнический иску́с (*чилла*). Герой поэмы – Странник мысли или Странник-мысль (*sālik-i fikrat*). В ‘аттаровском дискурсе «мысль» (*fikr*) и «размышление» (*tafakkur*) связаны с *зикром* (*zīkr*) – постоянным произнесением молитвы, часто – постоянным поминанием имени Бога.

Размышление, что возникает из фантазий разума, – оно – не Тайна, оно возникает из речи.

Размышление, что от разума – для неверных, размышление, что от сердца – для мужей делания¹².

Странник-мысль, который проходит путь в делании, появляется не от разума, но от сердца.

У людей сердца другое понимание [, чем у обычных людей], ведь оно выше понимания обоих миров.

Тот, в ком станет действовать это понимание, бросается в океан тайн [10, с. 159 (0/0)¹³].

¹¹ Слово *jān* может иметь оба эти значения.

¹² Под «мужами делания» подразумеваются те, кто действительно совершает то, о чем говорит, а не просто рассуждает о духовном пути.

¹³ Здесь и далее при ссылках на тексты источников *Мусибат-наме* ([10]) и *Илахи-наме* ([13]) страницы не указываются, а после двоеточия перед косой чертой дается номер главы (Пролог помечается как «0»), после косой черты – номер рассказа (вводная часть рассказа помечается как ноль).



Персонажи поэмы: Странник-мысль и Старец-наставник.

(I) Пролог

Автор дает читателю ключ к пониманию своей поэмы: Странник – это Мысль (*fikr*), обходящая все мироздание. Странник видит своих собеседников не физическими глазами, но в состоянии «раскрытия тайн». Он говорит с ними не обычным «языком речи» (*zabān-i qāl*), которым люди говорят между собой и который все искажает, но безмолвным языком «состояния» (*hāl*) Слово *hāl* охватывает спектр значений от внешнего «состояния», «положения», которое без слов рассказывает о чем-то, до состояния мистического озарения, «раскрытия», в котором суфию без слов открываются тайны иного мира. «Если же ты не владеешь безмолвным языком (*zabān-i hāl*), – обращается к читателю автор, – то прочитай [то, что сказал] язык его (Странника) мысли» [10, с. 153]]. Такой способ рассказа сделает эту прекрасную книгу доступной и для простых, и для избранных и откроет им тысячу тайн» [10, с. 158–159].

(II) Завязка: духовное пробуждение

Па. Взгляд на «мир сей»; мучительное состояние Странника

Описание телесного «пути» Странника от рождения до смерти – капля семени, зародыш, в утробе «питающийся кровью» (метафорически – иносказание страдания) и затем являющийся в мир сей «опрокинутым» (вниз головой) и в крови, неразумный юноша, [в конце пути] – слабоумный старец – и наконец он уйдет под землю. Это еще не человек, и не такому поклонились сотни миров ангелов [11; 17, р. 63/61]. Чтобы стать человеком, надо «обрести свою душу», а это значит пройти путем страдания и боли, единственное лекарство от которой – отсутствие лекарства [10, с. 159–160, 0/0].

Начало этого пути – искание (стремление, мольба) (*ṭalab*), то есть первая долина на пути птиц.

Сердце героя поэмы пробудилось от «сна небрежения» (*xāb-i ḡaflat*). Он видит мир, где ничего не понятно, на каждом шагу перед ним оказываются ямы¹⁴, все грабят друг друга, всё оказывается не таким, как кажется; все хитрят, все лживы – и суфии, и аскеты (*захиды*), и *'арифы*¹⁵; великаны духа скрылись, ученые мужи запутались в хитросплетениях, и душу опутали тысячи безудержных желаний (*ṣahvat*) [10: 0/15]. Странник видит, что каждая частица в мире взыскует Истины, то есть стремится к Богу: «Истина» или «Истинный» (*ḥaqq*) – одно из имен Божиих [10: 0/15]. Описывается мучительное состояние Странника, его страдание (*dard*), искание (*ṭalab*), беспомощность и растерянность (*sargaštāgī*);

¹⁴ Яма – в оригинале *čāh*, во втором значении – колодец. Возможно, аллюзия к истории Йусуфа, которого братья предательски бросили в яму-колодец.

¹⁵ Слово *'arif* не имеет точного перевода. Среди вариантов — «познающий» или «знающий Бога», «гностики».



он стремится к тому, чтобы его тело, созданное из праха земного, стало единым с его чистой душой [10: 0/15]. Но для этого необходимо пройти путями боли, само лекарство от которой – невозможность лекарства. От боли своего искания Странник-мысль «не отдыхает ни днем, ни ночью» [10: 0/15].

Пв Появление наставника – обращение к миру Истины

Странник в отчаянии, все в мире для него запуталось. Он не доволен ни собой, ни людьми тоже, ни *зуннару*¹⁶ он не рад, ни рубищу дервиша, и нет никого ничтожнее, чем он. И тут от Истины ему приходит помощь – появляется Старец-наставник, и мир преобразается. Для Странника исчезает время и место, исчезает всякое разделение. Но это не конец, а начало пути, в который отправляет его старец и на котором ему не дожидаться помощи от разума, ибо там «древний Разум-ученик – лишь дитя» [10: 0/15]. Путь долг и труден – «нужны годы, чтобы капля воды стала уникальной жемчужиной в груди моря» [10: 0/15]. На пути, предупреждает Старец, Странника будут подстерегать множество дорожных разбойников. Этот сорокадневный путь Странник-мысль должен пройти под руководством Старца.

Пс. Возникновение побуждения к пути – воодушевление, пока не подкрепленное опытом

Странник ликует, его душа бурлит от радости, тень Старца разогнала тьму, в «цветнике сердца» Странника расцвели сотни тысяч цветов, и он, «словно пламя», устремляется вперед – так же, как птицы бросились было на поиски Симурга.

III. Путь

Ша. Страх и растерянность перед началом пути

Странник видит перед собой сто тысяч разных путей, где все перепутано – там сотни тысяч морей крови, сотни миров и сотни небес; сотни океанов, вздымающих волны, сотни раев и сотни адов [10: 0/15]. Он стучит, но ему не открывают, машет крыльями, но не взлетает. Бросается назад – и оказывается впереди; бросается вперед – и оказывается сзади. Если не подходит – его зовут; если подходит – прогоняют. Странник совсем растерян, разум покинул его, сам он в один миг стал «безумцем», сделался чуждым разуму. Безумие стало его опорой, он расправил крылья опьянения и отправился в путь.

Шв. Описание пути Странника: собеседники

Каждую ночь мысль Странника встречает какое-то высшее существо – ангела, пророка, представителя какого-то уровня Вселенной. Он просит каждого облегчить его тоску, указать путь, поделившись с ним своими благими свойствами (*sifāt*).

¹⁶ *Зуннар* – пояс, которые в исламском мире должны были носить иноверцы – зороастрийцы и христиане.



Но из их ответов следует, что никакие благие свойства не спасают. Во-первых, все его собеседники в еще более бедственном положении, чем он. Все они, от минерала до Божественного престола, от шайтана до высшего ангела, от человека до пророков (всех, кроме 'Исы и Мухаммада) сами трепещут. Как не раз пишет 'Атгар и в других поэмах, каждая частица Вселенной объята страданием по Богу. Никакие свойства человека не спасают его и не дают ему ответа на его искание: они не могут стать причиной достижения цели, потому что в божественном мире нет причинно-следственной связи, там нет нужды в причинах (ср. с долиной в *Мантик ат-майр*, где путнику открывается Божественная «ненуждаемость» ни в чем (*istignā*)).

В конце поэмы Страннику становится очевидно, что никто и не мог ему помочь, свой путь каждый должен пройти сам.

Каждый раз Странник возвращается к Старцу, и тот объясняет ему смысл каждой встречи и сущность его очередного собеседника. За этим следуют рассказы, сопровождаемые истолкованием или наставлением Старца. Каждой такой встрече посвящена одна глава.

Странник сначала посещает «мир иной» и тех, кто его населяет: это четыре приближенных к Богу ангела – Джабраил, Исафил, Микаил, Азраил, Носители Престола Божия (гл. 5), сам Престол, он же – высшее небо (гл. 6), Подножие Престола, оно же – небо неподвижных звезд (гл. 7), Хранимая Скрижаль, на которой написаны все судьбы мира (гл. 8), Калам – перо, которым записываются судьбы всех людей (гл. 9), Рай (гл. 10) и Ад (гл. 11).

Затем он переходит к Небу (гл. 12), Солнцу (гл. 13) и Луне (гл. 14) и дальше направляется вниз через четыре первоэлемента, из которых создан материальный мир и сферы, к ним относящиеся, в том порядке, в котором они окружают Землю: Огонь (гл. 15), Ветер (Воздух) (гл. 16), Вода (гл. 17), Земля, точнее – прах земной (гл. 18), Гора (гл. 19), Море (гл. 20), Минералы (гл. 21), Растения (гл. 22), Дикие Звери (гл. 23), Птицы (гл. 24), Домашние животные и Рыбы (гл. 25); дальше следуют Шайтан (гл. 26) и Джинны (гл. 27). Все они удручены собственными скорбями и не в состоянии помочь Страннику.

Тогда он снова поднимается вверх: идет к Человеку – потомку Адама (гл. 28), а вслед за ним – к пророкам: Адаму (гл. 29), Нуху (Ною), которого называет вторым Адамом, Другу Божию Ибрахиму (Аврааму), Собеседнику Божию Мусе (Моисею) и Давуду (Давиду), голос которого являл тайны познания, а огонь его любви расплавлял железо (гл. 29–33).

Гл. 34 и 35: 'Иса Масих (Иисус Мессия) и Мухаммад

Наконец Странник, обессиленный, измученный, еле живой, приходит к 'Исе просить лекарства от своей скорби (гл. 34). В исламе 'Иса, взятый живым на небо, – последний пророк перед приходом Мухаммада; с 'Исой связано множество чудесных историй. По преданию, Его дыхание оживляло умерших и ему была свойственна особая чистота – согласно хади-



су, 'Иса и его мать были «единственными из людей, которых во время их рождения не коснулся шайтан» [12, vol. IV, p. 81–86]. Странник обращается к нему:

Ты вне плоти и природы,
никто не превосходит тебя чистой!
<...> Ты – [целый] мир души, даруй мне душу,
пусть я пёс – дай мне кость!
Я сгораю от желания жизни,
у тебя – и жизнь, и рабство¹⁷ ... [10: 34/0]
Сделай меня рабом [Бога], оживи хоть крупницей искренности!..

В ответ 'Иса призывает Странника очиститься от самого существования своей сути (*zāt*) и своих атрибутов (*ṣifāt*), лишь тогда он увидит и чистоту, и спасение – на духовном пути сохранить даже крупницу собственного существа означает идолопоклонство. Если Странник желает уничтожения в Боге (фанá), то ему необходим свет души Избранника (т. е. Мухаммада). Старец называет 'Ису первым в чудотворении (*karam*), милости (*luṭf*) и чистоте (*pāki*) (гл. 34).

Странник приходит к последнему из пророков – Мухаммаду (гл. 35), восхваляет его, рассказывает о своем долгом странствии, говорит, что не может уйти от его двери и умоляет о помощи.

Пророк видит отчаяние и растерянность Странника, жалеет его...
Завершение внешнего пути и путь внутри себя

...и указывает ему на последние этапы его поиска: это *чувственное восприятие* (*his*), то есть «пять чувств» (зрение, слух, обоняние, осязание и вкус), *воображение* (*ḥayāl*), *разум* ('*aql*), *сердце* (*dil*) и, наконец, *душа* (*jān*). Для встречи с этими собеседниками Странник должен теперь войти внутрь себя и познать свой *нафс* (животную душу).

Пока ты с самим собой, тебе пути не будет,
разума влюбленного, ведающей души не будет!
Пока тебя остается хоть на кончик волоска,
твоим делом будет опьянение и страстное стремление (*muštāqī*).
Но если ты хочешь нищеты и небытия,
тебе нужно уничтожение в бытии Божиим.
Стань тенью, исчезнувшей в Солнце,
стань ничем! А Бог знает лучше.
Но чтобы пройти путь к этой стоянке,
надо войти в свое сердце, другого пути нет <...>

¹⁷ Намек на одно из коранических именовании 'Исы – Раб Аллаха [11, 43:59] и на его вознесение живым на небеса [11, 3:55/48].



Сначала пройди через Чувственное восприятие, потом – через Воображение
потом — через Разум и потом через Сердце, вот так! ¹

Достигнешь ты [нужного] состояния на стоянке Души,
на стоянке Души дело твое станет легким.

Пять стоянок твоих – внутри тебя
вот они, они одна за другой справа и слева.

Первая из них – Чувственное восприятие, вторая – Воображение,
третья – Разум, место разговоров.

Четвертая – место Сердца,
пятая – Душа. Путь труден!

Когда ты таким образом познаешь свой *нафс*,
душу свою ты отдашь в познании Бога! <...>

Когда ты исчезнешь в богоявлении,
ты не будешь человеком, о ставший Человеком! <...>

Теперь иди, вступи на свой путь,
внутри себя пройди пять долин [10: 35/0].

Старец, к которому Странник возвращается, открывает ему, что Му-
хаммад превзошел всех в нищете и небытии – то есть в том, чему посвя-
щена последняя долина пути птиц.

Здесь начинается завершающий этап пути, который будет рассмо-
трян подробнее.

Чувственное восприятие

Странник обращается к Чувственному восприятию (гл. 36), *his*, называ-
ет его лазутчиком внешнего, всегда устремленным ко внутреннему, присут-
ствующим везде, где есть бытие, кормилицей Разума, и просит о помощи.

Чувственное восприятие отвечает, что оно раздроблено, постоянно
разделено на пять частей, воспринимает только внешнюю форму и ничего
не знает о смысле; его источник – самость («яйность» – *manī*) [10: 36/0].

Старец объясняет, что чувственное восприятие – представитель са-
мости, или «яйности» (*manī*) и разобщенности, разделенности (*tafriqa*).

Воображение

Со смятенным сердцем Странник приходит к Воображению (гл. 37),
haūāl, и говорит ему, что оно едино по своей сущности – оно не нуждается
в пяти чувствах, оно объединяет в себе всё, воспринятое ими. Стран-
ник просит Воображение вывести его из множественности («из числа» –
'adad) и указать ему путь к единству (*vahdat*) – тогда он сможет уйти из
разделенности (*tafriqa*) и достигнуть Долины Истинной любви (*maḥab-
bat*) и близости к Богу [10: 37/0].

Итак, Странник стремится к единству, но Воображение подлинного
единства дать не может. Оно отвечает описанием своего несовершенства:



оно очень далеко от того, чего ждет от него Странник. Ведь любой образ, любой смысл, любое дело оно видит через завесу, словно во сне. «Если ты взыскующий, отправься отсюда, / наступи на чувственное восприятие и иди к Разуму!» [10: 37/0]. Так и Удод объяснял птицам, что Воображение не поможет прийти к Симургу.

Старец объясняет, что Воображение потому выше чувственного восприятия, что оно соединяет разрозненное и воссоздает внутри себя подобие (*miṭāl*) всего прекрасного, не нуждаясь в чувственном восприятии, оно обладает миром соединения (*‘ālam-i viṣāl*).

Разум

Странник идет к Разуму, *‘aql* [гл. 38]. Он верит, что Разум, благодаря которому чувственное восприятие восходит к смыслу и оживает, может изгнать смерть, которая постоянно живет в его, Странника, сердце, даровать ему жизнь и привести к его цели и его Богу.

Разум отвечает: «Ты совсем лишен разума, ты не видишь, как разум изворотлив! Он приводит сто тысяч доводов, он в постоянном беспокойстве... Да, Разум совершенен в знании истины, но совершеннее его Душа и Сердце! Если тебе нужно совершенство любви, никто кроме сердца не откроет тебе эту завесу!» [10: 38/0].

Старец объясняет Страннику, что Разум – «толкователь» (*tarjumān*) или «переводчик» истины:

От разума проистекают отрицания и утверждения,
Разум в постоянном искании (*талаб*)...

Пусть Разум и совершенен в познании истины,
но сердце и душа более совершенны, чем он,

Если тебе нужно совершенство любви,
никто кроме Сердца не поднимет перед тобой эту завесу! [10: 38/0].

Сердце

Странник приходит к Сердцу (*dil*) (гл. 39) и воспевает его единство и близость к Богу: «О, средостение между плотью и душой! | ты – отражение тайн каждой частицы мира! <...> Ты свободно от бытия и небытия, и в то же время обладаешь и бытием, и небытием. Ты – имеешь все и не имеешь ничего, | твоё бытие – оно и небытие. || Ты между пальцами Бога!¹⁸ | Ты так близко к Богу, дай же мне, находящемуся вдали, такую же близость!»

Сердце отвечает ему: «Я – отражение (*aks*) Солнца Души, | вечно опьяненное вечным вином Души. <...> || <...> Я постоянно переворачиваюсь, как мяч, || [надеясь] что придет ко мне от близости Души аромат» [10: 39/0].

¹⁸ Ссылка на известный хадис: «Сердце верующих находится между двумя пальцами Милостивого, Он поворачивает его, как пожелает» (цит по: [10, с. 472, примеч. 7]).



Душа

Наконец, Странник достигает последней стоянки – Души, *jān* (гл. 40) и говорит ей:

О, ты – отражение солнца Величия,
сияние Солнца бессмертного!

Все, что в полноте явилось в *таухиде*,
все это в тебе явилось несомненно.

<...> У тебя нет ни признака, ни имени,
по росту тебе Тайна Тайн.

Несравнимы с тобой другие сотворенные,
нет помимо тебя другого Возлюбленного.

<...> Ты – исчезнувшая в исчезновении, потерявшаяся в потерянности,
и потерявшись в тебе [становится] явлен человек.

<...> Моя душа – ручей от твоего моря,
умираю, теперь – будет, как ты решишь!..

Душа отвечает, что странник не мог найти цель своего искания во внешнем мире:

То, что ты потерял, если потерял,
это – в тебе, ты сам своя завеса!

Когда Адам устремился к каждой частице,
пока не нашел пути к себе, пути не нашел.

Хотя много ты кружил взад и вперед,
ни одного мига не находил ты пути внутрь себя.

Теперь, когда ты сюда пришел, будь мужем,
стань утонувшим в моем море, будь уникальным,

Поскольку я – беспредельное море,
навечно без конца и предела,

Шагни к берегу моего моря из разделения,
сердце от души оторви и утони.

Когда ты полностью утонешь в этом море,
каждый миг утопай больше и больше,
ведь капля всегда будет молить о воде!.. [10: 40/0]

IV. Финал: приход к единству и исчезновение в нем

...Так Душа приветствует его, но предупреждает, что нельзя приходить к берегу этого моря со своими представлениями и мыслями о себе, со своим воображаемым образом. Хорош ты или плох, грешен или праведен, правоверен или язычник – морю это неважно, оно останется таким, какое оно есть. Забудь о себе! Все доброе и злое – всё появляется из тебя, |



чистое и грязное – тоже из тебя! Бросайся в море! Что ты там испытываешь, сейчас я не могу тебе сказать. Ты сам увидишь это, когда окажешься там.

Странник бросается в море Души и видит, что оба мира – ответ (*zill*) его души. Он пришел в смятение, очистился от всех своих свойств и спросил Душу, почему, если она – всё, она заставила его так долго скитаться. Она ответила: «Чтобы ты мог узнать мою ценность. Когда кто-то обретает сокровище даром, он не умеет его ценить, только трудами добытое сокровище бывает оценено по достоинству».

Тут Странник понял, что не знал своей собственной ценности и на самом деле все это время искал самого себя.

Старец открывает ему сущность Души: все произошло из света Души, все собеседники Странника соответствуют каким-то атрибутам Души, но вообще эти атрибуты бесчисленны, и их можно сопоставить с бесчисленным количеством ангелов. Сама же Душа возникла из Мухаммадова света¹⁹. После того, как эти рассуждения кончаются, Старец возвещает: «Теперь твоя душа достойна пути (букв.: “ты – муж пути”, *mard-i rāh*). Теперь тебе ничего не остается, кроме как исчезнуть в небытии. Ведь пока ты в сердцевине видел самого себя, ты был далек от того, чтобы видеть Тайну. Теперь ты должен узнать, что твое искание – это искание Божественным другом самого Себя».

О дальнейшем автор сможет рассказать, только если получит веление.

* * *

Итак, Странник Мысли приходит к Душе, и именно с воззвания к Душе начинается *Илахи-наме*. «Ты исходил весь мир, пока не пришел ко мне!» – говорит Душа Страннику. В *Илахи-наме* рассказ ведется от лица скитальца, исходившего весь мир.

Илахи-наме («Божественная книга»)

Эта поэма построена более сложно, чем предыдущие две. В ней нет прямого описания пути и нет даже фигуры рассказчика: повествование ведется не от лица автора, но от лица некоего «скитальца, исходившего весь мир и утратившего друга», который в свою очередь рассказывает историю со слов того, кому она была известна [13: 0].

(I) Пролог

Пролог начинается словами «О, Душа, излей свой мускусный аромат!...». По мнению Х. Риттера, речь идет о собственной душе поэта, которая одновременно есть и Всеобщая Душа [15, S. 626], или, по Б. Фурузанфару, – о душе «совершенного человека» – «наместника Бога на земле» [16, с. 95], по мнению М. Р. Шафи'и Кадкани – к «человеческому духу» (*rūḥ-i insānī*) и одновременно – к человеку как обладателю духа (14, с. 504).

¹⁹ О концепции Мухаммадова света см. словарную статью U. Ruben “Nūr Muḥammadī” в *Encyclopaedia of Islam*: [12, vol. VIII, p. 125].



Вся Вселенная связана с тобою,
земля и небо соединены с тобою.
Ты и соединена [с нами], и отсечена от нас,
тебя не узришь, но ты – сама сущность зрения.
Рай, и Ад, и День воскресения –
всё это лишь знаки твоего имени!..
Ты – всегда доверенный друг Сущего.
К чему я говорю? Ведь ты всегда знаема!
Ты – удивительная птица... Не ведаю, что ты такое,
ведь ты – вне нашего утверждения и отрицания.
Если ты не на небе и не на земле,
где же ты?! Ты – близ Владыки миров.
Всё, что ни есть – это ты, и ничто – тоже ты,
что я скажу? И прямое, и кривое – это тоже ты! [13: 0].

Итак, здесь речь идет о последнем этапе пути «Странника мысли» – Душе (*jān*). Читатель знакомится с шестью «сыновьями» (*pisarān*), порождениями Души, и сам становится «Странником мысли», пришедшим к конечному этапу своих исканий: путь читателя пролегает уже внутри души человека. «Пустьись в странствие в себе самой, подобно Вселенной!» – призывает 'Аттар Душу [13: 0].

Сыновья Души

В этой главе перечислены шесть «сыновей» Души: это *Нафс* (о смысле этого понятия будет сказано ниже), Шайтан, Разум, Знание (или Наука), Нищета и Постижение единства (*Таухид*). 'Аттар кратко описывает свойства каждого из них: место *Нафса* – в «чувственно воспринимаемом», мысли Шайтана – в воображаемом, Разум «говорит об умопостигаемом», Знание «ищет сведений», Нищета «жаждет небытийного» и *Таухид* «желает всего в единой сути».

(II) Завязка: отец-наставник; вопрос к сыновьям об их желаниях

Некий халиф (или царь) предлагает своим шестерым сыновьям, юношам с «возвышенным устремлением», искусным во всех науках мира, открыть ему все свои желания, с тем чтобы он помог сыновьям в их осуществлении. Сыновья по очереди приходят к нему, и отец последовательно раскрывает сыновьям сущность и исток их желаний в перспективе «мира Истины»: сыновья не видят подлинного, внутреннего смысла и цели, к которой на самом деле их желания устремлены; отец показывает каждому из них, каким нужно быть, чтобы обрести желаемое в его истинном качестве.

Зачин поэмы внешне похож на традиционное начало восточной сказки: «Было некогда у одного халифа шесть сыновей...»²⁰ Для общего обзора

²⁰ При пересказе поэмы и на персидском, и на европейских языках речь часто идет о царе или просто об отце.



сюжета это вполне правомерно, но для более глубокого понимания слово «халиф» важно: халифом, то есть наместником Бога на земле, в Коране назван Адам – «отец человечества» [11; 2, с. 30]. Душу человека 'Аттар называет царем и халифом; во Вступлении к *Мантик ат-тайр* в речи Бога, обращенной к Иблису, халифом и падишахом назван Адам [5, с. 45]. Таким образом, вся поэма может быть прочитана как рассказ и о человеке – потомке Адама, и о человеческой душе, которая сущностно непостижима, но проявляется в своих «сыновьях» – можно назвать их порождениями или свойствами (атрибутами)²¹.

Циклы Бесед Илахи-наме

На протяжении всей поэмы нет не только никакого развития действия, но вообще никакого действия не происходит. К отцу приходят сын за сыном, между ними происходит короткий диалог, дальше идут рассказы, сопровождаемые истолкованием или рассуждением.

Каждому сыну посвящен цикл, состоящий для всех, кроме четвертого, из четырех Бесед, для четвертого – из двух, но большего объема, чем остальные. В начале последней Беседы с каждым из сыновей помещена история, которую можно считать ключевой для этого цикла.

Желания каждого сына можно сопоставить со свойствами сыновей Души, названными в Прологе.

Первый цикл Бесед (Нафс)

Беседы с первым сыном посвящены любви – точнее, *отношению к любви*. Сын мечтает о красавице-пери, про которую он читал в книгах. Если он не добьется ее, то его «религией станет лишь безумие» [13: 1/0]. В ней – все совершенство, она *подобна душе*, и большего совершенства ему не надо.

В ответ отец рассказывает ему о степенях любви – от чувственной до истинной, в которой уничтожается твое «я», и тогда остается только возлюбленный. Затем следуют рассказы о разнице внешнего и внутреннего, исподволь вводящие тему достижения совершенства. В последней Беседе цикла отец приводит историю юноши по имени Сарпатак, который тоже искал любви царевны из мира д^ухов, но после многолетних трудов понял, что подлинный Возлюбленный находится внутри него самого, – это его *нафс*, «животная душа», благодаря его трудам ставшая прекрасной душой (*jān*); о понятии «нафс» и проблемах перевода см.: [18; 19].

Сколько трудов понес тот муж взыскующий,
пока его душа не одолела его *нафс*!

²¹ Эту главу очень хочется назвать Прологом на небесах, как уже и сделал в своей статье Г. Ландольт [17, р. 7].



Тому, кто из всех желаний сердца выбрал тайну души,
как же много трудов предстоит на этом пути!

Сейчас, о сын, то, чего ты ищешь – это ты сам,
всё это в тебе, а ты в трудах слаб.

Если в трудах [ради] Истинного ты будешь мужествен,
ты будешь всем, и ты будешь в одном доме [с собой].

Ты внезапно потерялся, [выйдя] из себя самого,
и потому ищешь ты себя самого на этом пути!

Ты [сам] – свой возлюбленный, вернись к себе,
не уходи во внешнюю пустыню, вернись на родину!

Любовь к *родине*²² – вот твоя чистая вера,
ибо Возлюбленный – внутри твоей чистой души [13: 4/1 (пер. в [20])].

Основная идея этого цикла: то, к чему стремится человек, он может обрести в себе самом. В завершающем фрагменте рассказа говорится о втором «сыне Души», Шайтане: «если Шайтан здесь станет мусульманином (покорится), все дела здесь придут в порядок» [13: 4/1], чем обеспечивается переход ко второму циклу.

Второй цикл Бесед (Шайтан)

Беседы со вторым сыном связаны уже не просто с чувственной природой человека, но с более тонкими искушениями. В отличие от первого сына, он не мечтает о любви. Он хочет научиться волшебным образом изменять свой облик. Его воображение, которым правит второй «сын Души», Шайтан, связывает воедино впечатления пяти разрозненных чувств и создает обманные образы; оно рисует юноше заманчивые картины удовольствий, которые станут ему доступны благодаря магическому умению. В конце цикла сын просит отца открыть ему «тайную суть волшебства» (гл. 8), и отец рассказывает ему историю о том, как Шайтан проник внутрь Адама и получил власть над всеми его потомками.

Основная идея цикла: в крови человека живет Шайтан, подстрекающий его к лицемерию, внушающий стремление достигать своих целей с помощью волшебства: магически изменять внешний облик, не меняя своей внутренней сути. Но подлинная, дозволенная магия состоит в том, чтобы подчинить себе своего *шайтана* и достигнуть искренности (*iḥ-lāṣ*) – соответствия внешнего и внутреннего.

На этом Беседы о волшебстве и его связи со вторым «сыном Души» – Шайтаном, который главенствует в сфере воображения, заканчиваются. Но Шайтан не исчезает из повествования насовсем и будет впоследствии проявляться еще не раз.

²² Родина – зд. духовный мир, «мир Тайн», где изначально была душа человека.



Третий цикл Бесед (всевидающая чаша)

Читатель переходит от происков Шайтана и его ложной науки к чаше Джамшида, или от мнимости (Воображения) – к поиску знаний о мире: третий царевич мечтает о волшебной чаше древнего царя Джамшида, в которой можно увидеть все тайны Вселенной. Отец отвечает, что к такому желанию сына привели высокомерие и честолюбие, желание с помощью чудесной чаши возвыситься над людьми.

В завершение третьего цикла звучит призыв к уничтожению собственной самости и объясняется связь желания третьего сына с третьим «сыном Души» – Разумом, в «чаше» которого отражается каждая крупинка в обоих мирах. Но чтобы обрести знание, надо, подобно святым мужам, «умереть при жизни». Этим заключением обеспечивается переход к четвертому циклу.

Четвертый цикл Бесед (вода бессмертия)

Обе Беседы четвертого цикла посвящены темам «воды жизни», то есть бессмертия физического, о котором мечтает четвертый сын, и «знания», то есть бессмертия подлинного, о котором говорит ему отец. Цикл этих Бесед завершается рассказом о юном торговце солью, влюбленном в прекрасного Айаза, любимого раба султана Махмуда Газнави²³. Махмуд, возмущенный тем, что какой-то бедняк смеет любоваться его, султана, рабом, заявляет, что нищий не годится для любви, и с угрозами велит тому убраться вон. Султан хвалится тем, что ему не пришлось страдать и трудиться ради любви, а достаточно было просто купить этого раба. Но влюбленный бедняк объясняет ему, что именно он, султан, для любви не годится: любовь несовместима с властью и заботами мира сего; тот, кто любит, отказывается ради любви от царства, он становится рабом, а не хозяином любимого.

Так осуществляется переход к теме следующего цикла – царской власти.

Пятый цикл Бесед (перстень, дающий всевластие)

Желание пятого царевича – перстень, который давал царю и пророку Сулайману неограниченную власть над миром. Отец отвечает, что царская власть не имеет никакой цены – она преходяща и к тому же налагает на царя огромную ответственность: в будущей жизни ему придется расплачиваться за каждую допущенную несправедливость. Цену имеет только Вечное царство. Тому, кто стремится к Вечному царству, от материального мира будет довольно одной лепешки. Герои рассказов этой Беседы – цари и правители, которые выслушивают обличения от «малых мира сего» и приходят к раскаянию. В конце отец рассказывает историю,

²³ Перевод главы 14 (второй главы цикла) см.: [21].



из которой следует, что подлинная царская власть – это удовлетворенность тем, что тебе дано.

Общая идея пятого цикла: подлинное богатство и власть состоят не в обладании золотом, а в освобождении от всего, добровольном отказе обладать чем-либо, то есть в «нищете» (*faqr*, пятый «сын Души»), а также в «довольстве», то есть приятии того, что тебе послано (*qanā'at*) и отсутствии стремления обладать бóльшим. Этим обеспечивается переход к завершающей теме всей книги – алхимии.

Шестой цикл Бесед (алхимия)

В завершающем цикле Бесед сын мечтает научиться создавать эликсир (аналог философского камня), который превращает медь и свинец в золото, то есть приводит низкие вещества к единству с высокими. Его тешит мысль, что все будут просить у него золота, а он и сам разбогатеет, и станет всеобщим благодетелем. Как и первый сын, исполнение своего желания он связывает с сохранением верности религии – ведь, по его словам, слишком большая бедность приводит к неверию. Отец отвечает сыну, что им владеет жадность к богатству мира сего, а ведь мир сей – «обитель коварства и пристанище вражды» (гл. 18).

Общая идея цикла – подлинный эликсир, преображающий низкое в высокое. 'Аттар не дает ему однозначного определения. Алхимический эликсир надо делать из «собственной сущности», из «боли взыскания Бога» (гл. 19); эликсир – это свет Божий, и искать его надо в своей душе. С таким эликсиром, говорит отец сыну (а может быть, автор – читателю или самому себе), твоя душа, которая сейчас – «низкое вещество», сольется с золотом, «медь станет золотом, а тело – душой!» [13: 22/7], подобно тому, как некогда «умолкло в золоте» все существо Байзида Бистами [13: 22/9]. Этим и будет достигнуто подлинное единство.

Сыновья души и желания сыновей царя

Сыновей царя шестеро, как и сыновей Души, и каждый больше всего на свете желает чего-то, что связано с соответствующим «сыном Души». Их желания можно трактовать как земную реализацию того, что берет начало в «мире тайн», к которому принадлежит Душа. Желания, высказанные в начале Бесед с отцом, оказываются отправной точкой пути, ведущего к познанию души через ее свойства и к преображению человека. Эти свойства отец обсуждает с сыновьями так же, как угод с птицами и Старец-наставник со Странником мысли.

Любовь как начало и конец: преодоление двойственности

Желания начинаются с любви и любовью закольцовываются, но уже на новом уровне. Первый цикл (Беседы с первым сыном) посвящен *наф-*



су – «низкой», или «животной», душе, недохотворенной природе, побуждающей искать только земных радостей, земной любви и противящейся Богу. С этим связано главное желание адресата этих Бесед – первого сына: жениться на прекрасной *peri*. Исполнение этого желания он считает единственно необходимым для его жизни, а без этого его «верой станет безумие».

В ответ отец рассказывает ему, как вожделение (*ṣahvat*) перерастает в страстную любовь (*'išq*), которая, усилившись до предела, становится любовью истинной (*maḥabbat*), готовностью принести себя в жертву любимому; когда же эта любовь доходит до своего предела, душа «исчезает в Возлюбленном» [13: 2/0].

Героиня первой Беседы – праведная жена – полностью победила свою «низшую душу» – *нафс*; она отвергла трижды любовные притязания, за что перенесла многие обиды и страдания, и в конце концов достигла высокой степени святости: стала отшельницей (*zāhid*), отрекшейся от мира, по молитвам которой совершались чудеса и исцеления. Однако, как видно из дальнейшего, 'Аттар не считает аскезу, отречение от мира (*zuhd*) и даже способность чудотворения вершиной духовного пути: «Шагни за пределы отшельничества и отказа от мира, страдание и дело любви – вот что необходимо» [5, с. 257]. Героиня следующей Беседы была готова с радостью погибнуть под копытами коня, которого погонит ее любимый [13: 2/1], то есть ее любовь вышла на второй уровень [13: 2/0].

Женщины из первого цикла, пройдя тяжелые испытания, обрели «новую жизнь»: праведная жена из первой Беседы «победила похоть» и посвятила себя служению Богу, влюбленная из второй Беседы была прощена за свою жертвенную любовь и «получила новую жизнь» с возлюбленным. Далее на протяжении поэмы появляются рассказы, соответствующие разным градациям любви (см. также: [22]).

В последнем цикле эта тема возникает на новом уровне – она соответствует последней ступени в классификации отца: уничтожению души любящего в любимом. Беседы этого цикла посвящены алхимии: шестой сын хочет превращать низкие металлы в золото, так же как первый сын связывает со своим желанием любовь и веру:

<...> желание алхимии во мне поднялось потому,
что от нее приходят в согласие вера и [земной] мир,
А если вера и мир соединят руки,
будет со мной Возлюбленный всегда.
Ведь пока вера и [земной] мир не станут мне друзьями,
мне на помощь от Друга надежды не будет [13: 21/1].

Отец отвечает, что для ищущих совершенства в любви необходимы три состояния: слезы, огонь и кровь. Именно об этом говорит двадцать первая Беседа, героиня которой через любовь к земному красавцу прихо-



дит к любви к Богу: она не обретает «новую жизнь» на земле, как героини первого цикла, но ее любовь «достигает предела», и ее душа «исчезает в Возлюбленном».

Последняя Беседа поэмы говорит о любви как преодолении двойственности, разделения на «я» и «ты» (*dūyī*), превращающем медь в «золото, а тело – в душу» [13: 22/7]; Сарпатак Хиндский из первого цикла Бесед [13: 4/1] находит Возлюбленного в себе самом, а влюбленный в последнем цикле уже не видит себя самого, но «теряет себя» в возлюбленном: так, Йа'куб не видит своего обретенного сына Йусуфа, которого держит в объятиях, – потому что он уже сам стал Йусуфом, обретя Йусуфа в себе [13: 22/6]; Маджнун утверждает, что не любит Лайли, потому что «теперь Маджнун – это Лайли, а Лайли – Маджнун. || Двойственности теперь нет, | всё – Лайли, а Маджнуна – нет» [13: 22/8]; Байазид не может найти себя самого, потому что все его существо «умолкло в золоте» [13: 22/10].

Итак, желания сыновей – любовь, волшебство, вода бессмертия, всезнание, всевластие и алхимия. Представляется, что в *Илахи-наме* каждый сын – а точнее, каждое следующее желание после второго – относится автором к более высокому уровню, чем предшествующий. Так, про первого сына, обуреваемого желанием жениться на красавице из мира *peri*, и второго, желающего стать волшебником и во всевозможных облициях наслаждаться всеми радостями жизни, ничего не сказано; третий, мечтающий о чаше Джамы, в которой отражается вся Вселенная, был «весь совершенство» [13: 9/0]; четвертый, желание которого – вода жизни (то есть бессмертие), назван «благомысленным», он «весь – покой и тишина с головы до пят» [13: 13/0]; пятый, который желал владеть перстнем Сулаймана, «погружен в свет» [13: 15/0]; а шестой сын, стремящийся научиться изготавливать алхимический «эликсир», пришел «с сердцем, полным тайн, и алмаз его языка расточал перлы» [13: 19/0].

Это можно обобщить в таблице.

Т а б л и ц а Сыновья Души и сыновья халифа

Сын царя/ № Бесед	Имя «сына Души»	Область власти и стремлений «сына Души»	Область желаний сына в материальном мире	Смысл желаний по объяснению отца	Отец: подлинное обретение желания
1/1–4	Нафс (низшее начало человека) <i>nafs</i>	Чувственно-воспринимаемое	Любовь. Красавица: высшее совершенство	Обладание красавицей без изменения себя	Преображение нафса, обретение себя, восхождение к подлинной любви



Сын царя/ № Бесед	Имя «сына Души»	Область власти и стремлений «сына Души»	Область желаний сына в материальном мире	Смысл желаний по объяснению отца	Отец: подлинное обретение желания
2/5–8	Шайтан <i>Šayṭān</i>	Воображение	Магия: приятное и безобидное удовольствие	Мнимое преобразование: изменение внешнего облика при сохранении внутренней сути	Подлинная магия – покорение своего «шайтана».
3/9–12	Разум <i>'aql</i>	Умопостигаемое	Чаша Джама, в которой отражается вся Вселенная	Желание возвыситься	Подлинная чаша Джама – это Разум
4/13–14	Знание <i>'ilm</i>	Сведения	Вода жизни	Физическое бессмертие	Подлинное бессмертие – духовное знание
5/15–18	Нищета и небытие <i>Faqr-u fanā</i>	Отказ от всего, уничтожение своего «я»	Перстень Сулаймана	Абсолютная власть	Подлинное богатство и власть – в приятии своей участи, отказе от всего
6/19–22	Таухид <i>Tawḥīd</i>	Желающий всего в единстве	Алхимия, сделать едиными золото и медь: материальное благополучие, укрепляет веру	Единение веры и материального благополучия невозможно	Подлинная алхимия – преобразование низшей души в высшую, приведение к единству, уничтожение в Возлюбленном

Путь в Илахи-наме

В *Илахи-наме* исходный персонаж – Душа, но затем шесть ее «порождений» по отдельности проходят свой мысленный путь. Каждый из сыновей идет от внешнего к внутреннему, пока его «земное» желание не очистится и не исчезнет в сыне души. Каждый доходит до своего предела и «передает эстафету» следующему. Завершается все приходом к единству и «уничтожением в золоте».

Таким образом, мы можем рассматривать это как путь, построенный по той же схеме, что и в двух других поэмах, – это общий путь «от сына к сыну», а внутри каждого цикла сын рекурсивно проходит тот же путь: сильное стремление – у каждого свое, обращение к миру материи (*talab*) для выполнения своего желания, наставление отца и переход на высшую



ступень. С этой ступени начинается следующий сын. Этот путь проходит Душа – может быть, по замыслу автора, это и душа читателя поэмы.

Завершение этой рамочной истории в поэме отсутствует. Но она обрамлена обращением к Душе: рассказ начинается призывом «О, Душа, излей свой мускусный аромат!» и завершается притчей о лани: ее кровь становится мускусом от чистого дыхания утра, а значит, и прах земной, из которого создано тело человека, может стать душой [13: 22/11].

Общий анализ: сравнение поэм

Исходная позиция персонажей поэм так или иначе связана с земным миром. Но они пока не понимают, что начало свое оно берет в «мире тайн», к которому принадлежит Душа.

Мантик ат-тайр: птицы стремятся упорядочить земную материальную жизнь. Удод открывает птицам, что земная жизнь есть отсвет жизни иномирной и что заняться надо именно этой последней.

Мусибат-наме: Странник страдает от лживости и беспорядочности земного мира. Старец-наставник направляет Странника на путь искания Истины.

Илахи-наме: каждый сын уверен, что его желание – предел совершенства, и стремится осуществить его земными средствами (вспомним, что *пери*, волшебная чаша и прочее представлялись вполне реальными, и многие тратили свою жизнь в попытках завладеть ими (см.: [16, с. 96–97]). Отец учит сыновей видеть истинный смысл этих желаний «глазами души».

Этапы пути (долины)

Долина искания

Мантик ат-тайр: необходимое начало пути – долина искания (стремления, мольбы) – *talab*. Не испытав мучительного стремления, дальше не двинуться. И первую – большую – часть книги наставник-удод старается зажечь в птицах это стремление, он хочет убедить их вступить в долину искания.

Мусибат-наме: можно видеть, что «Странник мысли» находится в этой *первой долине* пути птиц – в долине искания, мольбы (хотя, конечно, и другие долины возникают в обертонах рассказов). Само слово *талаб* встречается регулярно, о Страннике говорится, что «от мук этого искания он не отдыхает ни днем, ни ночью» [10: 0/15].

Илахи-наме: здесь эта долина эксплицитно не названа, Душа начинает «странствие в себе самой» с *нафса*, с чувственного начала человека. Но ключевая история цикла бесед о любви рассказывает о преобразении, претворении *нафса* в душу, о подлинной любви и обретении Возлюбленного друга внутри себя (см. выше, с. 813–814). В рассказе о Сарпатаке этому обретению предшествуют долгие годы труда:



Сколько трудов понес тот муж взыскующий (*mard-i ʔalab*),
пока его душа не одолела его *нафс* [13: 4/1]).

Таким образом, в *Илахи-наме* долина искания присутствует имплицитно.

Долина любви

Долина любви – вторая в странствии птиц и первая в «Божественной книге», где она соответствует первому «сыну» Души – *нафсу*, сфера которого – чувственно воспринимаемое (*maḥsūs*). В «Книге страданий» с прихода к Чувственному восприятию (*his*) начинается завершающий этап пути Странника мысли, а с прихода к Сердцу, которое Старец назвал морем любви – последний этап перед приходом к Душе.

Долина познания

В *Мантик ат-тайр* в долине познания множество путей. В *Мусибат-наме* можно сопоставить с этим приход Странника к Разуму, а в *Илахи-наме* – беседы о разных видах знания: о Воображении (гл. 5–8), о Знании, дарующем подлинное бессмертие (гл. 13–14) и о Разуме (гл. 15–18).

Долины [проявления] Божественного отсутствия нужды в чем или ком-либо (*istignā*) и долины смятения (*ḥayrat*) не имеют структурного соответствия в других поэмах, но это – сквозные темы, проходящие через каждую из них. Так, в *Илахи-наме* тема *istignā* последовательно раскрывается как беспричинность Божественных действий, а Странник, погружаясь в море Души, испытывает те же состояния, что птицы в долине смятения.

Долине небытия и нищеты и долине *таухида* есть прямые соответствия в *Илахи-наме* (пятый и шестой сыновья Души и соответствующие сыновья халифа), в *Мусибат-наме* – глава о приходе к Душе.

Результаты исследования

1. Персонажи трех поэм 'Аттара сопоставимы друг с другом.

В *Мантик ат-тайр* персонаж коллективный – птицы. Сначала это еще механическое единство, а в конце это опять единый персонаж, но единство это уже сущностное. В промежутке единство механическое распадается на множественность: каждая птица имеет свои особенности, и каждая проходит свой мысленный путь, ведущий к готовности двинуться с места. В конце они приходят к единству: множество птиц осознают, что все они – царь птиц, Симург: когда они смотрят на себя, то видят Симурга, когда обращают взгляд к Симургу, то видят себя. Затем они приходят к уничтожению и возрождению.

В *Мусибат-наме* один персонаж – взыскующая мысль. В своем странствии она сталкивается с разными аспектами бытия, а потом приходит к единству, уничтожению и возрождению. На завершающем этапе путь идет от множественности восприятия, доставляемого пятью отдельными



ми чувствами, через воображение, которое все это способно объединить в единый образ – но это именно образ, а не истинная суть, и затем – через сердце. Каждый раз его представления о собеседниках оказываются несовершенными в перспективе мира Истины. Каждый из собеседников показывает ему свою роль в динамике Пути – то есть какое место он занимает на пути к единству. Наконец Странник от множественности земного мира приходит к единению с морем Души.

В *Илахи-наме* шесть отдельных персонажей, и каждый проходит свой путь в своем сегменте. Но всё вместе оказывается странствием главного персонажа – Души – в самой себе. Именно это составляет подлинную «рамку» повествования, а уже в нее встроены беседы отца с сыновьями. Душа проходит «в самой себе» все тот же путь, что и персонажи предыдущих поэм, начиная с долины Любви на ее низшем уровне и пройдя через последующие этапы, приходит к *таухиду*, уничтожению в золоте, алхимическому преобразованию.

Выводы

Таким образом, можно видеть, что композиция поэм 'Аттара безусловно хорошо продумана. Более того, эта композиция оказывается не формальной, а строго следует за общей концепцией автора, снова и снова проявляясь в поэмах, на первый взгляд, существенно различающихся.

Описания Пути в трех *маснави* 'Аттара разворачиваются по единой схеме и соотносимы с последовательностью «долин» *Мантик ат-тайр*. Этот путь начинается с «долины», то есть – этапа, искания (*ṭalab*), ведет от множественности к единству и завершается уничтожением собственной самости и возрождением в Боге.

Три поэмы-*маснави* 'Аттара составляют единое целое: в *Мантик ат-тайр* птицы начинают свой путь с долины искания (стремления, мольбы) и находят своего Царя, то есть самих себя. В *Мусибат-наме* Странник-мысль в долине искания – первой долине пути птиц – обращается с мольбой ко всему мирозданию, ищет помощи ото всех; затем он входит внутрь себя и через Чувственное восприятие, Воображение, Разум и Сердце приходит к Душе. И именно с воззвания к Душе начинается повествование третьей поэмы – *Илахи-наме*, в которой путь пролегает уже в самой Душе, а Странником оказывается Читатель.

Литература

1. Рейснер М. Л., Ардашникова А. Н. *Персидская литература*. В 2 т. Т. 1. М.: Садр; 2019.
2. Шиммель А. *Мир исламского мистицизма*. Пер. с англ. А. С. Рапопорт и Н. И. Пригариной. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Садр; 2012. 534 с.
3. Тамимдари А. *История персидской литературы*. Пер. Д. Алламов. СПб.: Петербургское востоковедение; 2007. 238 с.



4. Бертельс А. Е. *Избранные труды. Суфизм и суфийская литература*. М.: Восточная литература; 1965. 530 с.
5. 'Aṭṭār, Farīd ad-Dīn. *Mantiq al-tair according to Paris Manuscript*. Ed. and expl. by Kazem Dezfulian. Āp-i 4. Tehran: Istisharat-i Talayye; 1388/1998. 614 p. (На перс. яз.)
6. 'Aṭṭār, Farīd ad-Dīn. *Muxtār-nāma. Muqaddama, taṣṣiḥ va ta'līqāt-i Muḥammad Rizā Šaḡī'ī Kadkanī*. Āp-i 3. Tih-rān, 1386/2007. 486 p. (На перс. яз.)
7. Федорова Ю. Е. Фарид ад-Дин Аттар. Язык птиц (первая и вторая главы). Пер. с перс. яз., предисл. и коммент. Ю. Е. Федоровой. В: *Ишрак. Ежегодник исламской философии*. 2016. № 7. М.: Наука; Восточная литература; 2016. С. 335–354.
8. Федорова Ю. Е. Заметки о концептуализации суфийских терминов макама и хал в поэме Фарид ад-Дина Аттара «Язык птиц» (Мантук ат-тайр). В: *Ишрак. Ежегодник исламской философии*. 2016. № 8. М.: Наука; Восточная литература; 2017. С. 238–246.
9. Аль-Худжвири А. *Раскрытие скрытого. Старейший персидский трактат по суфизму*. Пер. А. Орлов; Ред. Н. И. Пригарина. М.: Единство; 2004. 481 с.
10. 'Aṭṭār Farīd ad-Dīn. *Muṣibat-nāma. Muqaddama, taṣṣiḥ va tā'līqāt-i Muḥammad Rizā Šaḡī'ī Kadkanī*. Āp-i 3. Tih-rān, 1386/2007. (На перс. яз.)
11. *Коран*. Пер. с араб. яз. и коммент. И. Ю. Крачковского. Изд. 2-е. М.: Наука; ГРВЛ; 1986.
12. *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed., 12 vols. Ed. by P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs et al. Leiden: E. J. Brill, 1960–2005.
13. 'Aṭṭār Farīd ad-Dīn. *Ilāhī-nāma*. Ba taṣṣiḥ-i Fu'ād Rūḡhānī. Tih-rān: Zuvvār; 1389/2010. (На перс. яз.)
14. 'Aṭṭār Farīd ad-Dīn. *Ilāhī-nāma. Muqaddama, taṣṣiḥ va tā'līqāt-i Muḥammad Rizā Šaḡī'ī Kadkanī*. Tih-rān: Intiṣārāt-i Suxan; 1388/2008. 902 p. (In Persian)
15. Ritter H. *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn 'Aṭṭār*. Leiden: Brill; 1978.
16. Furūzānfar Badī' az-Zamān. *Šarḥ-i aḥvāl va naqd-i tahlīl-i āṭār-i šayx Farīd ad-Dīn 'Aṭṭār Nišāpūrī*. Tih-rān: Anjuman-i āṭār-i millī; 1389/2010. (На перс. яз.)
17. Landolt H. 'Attar, Sufism and Ismailism. In: Lewisohn L., Shackle Ch. (eds) *Attar and the Persian Sufi Tradition. The Art of Spiritual Flight*. London–New York: I. B. Tauris; 2006. P. 3–26.
18. Чалисова Н. Ю. Суфийский nafs как термин доктрины и персонаж жития: проблемы перевода. *Ориенталистика*. 2019;2(2):421–434.
19. Лахути Л. Г. Душа и нафс в поэзии 'Аттара (к составлению авторского словаря). *Ориенталистика*. 2019;2(2):435–446.
20. Лахути Л. Г. (ред.). Илахи-наме – «Божественная книга» Фарид ад-Дина Аттара (XII–XIII вв.): беседа 4, рассказы 1–2. *Ирано-Славика*. 2009;1–2(19–20):47–51.
21. Лахути Л. Г. Беседа отца с сыном о воде бессмертия в маснави «Илахи-Наме» 'Аттара. *Ориенталистика*. 2020;3(5):1397–1436. DOI: 10.31696/2587-9502-2020-3-5-1397-1436.
22. Лахути Л. Г. Рассказы о любви в поэме Аттара «Илахи-наме» как способ говорить о «философских истинах». В: Синеокая Ю. В. (сост. и отв. ред.) *Философские эманации любви*. М.: ЯСК; 2018. С. 508–530.



References

1. Reysner M. L., Ardashnikova A. N. *Persian Literature of the Pre-Mongol epoch (IX – early XIII c.)* (In Russ.)
2. Shimmel A. *Mystical Dimensions of Islam*. Transl. by A. S. Rapoport and N. I. Prigarina. Moscow: Sadra; 2012. 536 p. (In Russ.)
3. Tamimdari A. *The History of Persian Literature*. Transl. by D. Allamov. St Petersburg: Peterburgskoye vostokovedeniye; 2007. 238 p. (In Russ.)
4. Bertels A. E. *Selected Works. Sufism and Sufi Literature*. Moscow: Vostochnaya Literatura; 1965. 530 p. (In Russ.)
5. 'Aṭṭār, Farīd ad-Dīn. *Mantiq al-tair according to Paris Manuscript*. Ed. and expl. by Kazem Dezfulian. Čāp-i 4. Tehran: Istisharat-i Talayye; 1388/1998. 614 p. (In Persian)
6. 'Aṭṭār, Farīd ad-Dīn. *Muxtār-nāma*. Muqaddama, taṣḥīḥ va ta'liqāt-i Muḥammad Rizā Šafi'ī Kadkanī. Čāp-i 3. Tihṙān, 1386/2007, 486 p. (In Persian)
7. Fedorova Yu. A. Farid al-Din 'Attar's Poem *The Language of the Birds* (chapters 1 and 2). In: *Ishraq. Islamic philosophy yearbook*. No. 7. Moscow: Nauka; Vostochnaya Literatura; 2016, pp. 335–354. (In Russ.)
8. Fedorova Yu. A. Few Remarks about the Conceptualization of the Šūfī Terms *Maqām* and *Hāl* in Farid al-Din 'Attar's Poem *The Language of the Birds*. *Ishraq. Islamic philosophy yearbook*. No. 8. Moscow: Nauka; Vostochnaya literature; 2017, pp. 238–246. (In Russ.)
9. Al-Hujwiri. *Unveiling of the Hidden. The oldest Persian treatise on Sufism*. Transl. by A. Orlov, ed. by N. Prigarina. Moscow: Yedinstvo; 2004. 482 p. (In Russ.)
10. 'Aṭṭār, Farīd ad-Dīn. *Mušibat-nāma*. Muqaddama, taṣḥīḥ va tā'liqāt-i Muḥammad Rizā Šafi'ī Kadkanī. Čāp-i 3. Tihṙān, 1386/2007. (In Persian)
11. Krachkovskiy I. Yu. (ed.). *The Quran*. 2nd ed. Moscow: Nauka; GRVL; 1986. 727 p. (In Russ.)
12. *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed., 12 vols. Ed. by P. J. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs et al. Leiden: E. J. Brill, 1960–2005.
13. 'Aṭṭār, Farīd ad-Dīn. *Ilāhī-nāma*. Ba taṣḥīḥ-i Fu'ād Rūḥānī. Tihṙān: Zuvvār, 1389/2010. (In Persian)
14. 'Aṭṭār Farīd ad-Dīn. *Ilāhī-nāma*. Muqaddama, taṣḥīḥ va tā'liqāt-i Muḥammad Rizā Šafi'ī Kadkanī. Tihṙān: Intišārāt-i Suxan; 1388/2008. 902 p. (In Persian)
15. Ritter H. *Das Meer der Seele. Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn 'Aṭṭār*. Leiden: Brill; 1978.
16. Furūzānfar, Badī' az-Zamān. *Šarḥ-i aḥvāl va naqd-i taḥlīl-i āṭār-i šayx Farīd ad-Dīn 'Aṭṭār Nišāpūrī*. Tihṙān: Anjuman-i āṭār-i millī, 1389/2010. ('Aṭṭār Farīd ad-Dīn. *Ilāhī-nāma*. Muqaddama, taṣḥīḥ va tā'liqāt-i Muḥammad Rizā Šafi'ī Kadkanī. Tihṙān: Intišārāt-i Suxan; 1388/2008. 902 p. (In Persian)
17. Landolt H. 'Attar, Sufism and Ismailism. In: Lewisohn L., Shackle Ch. (eds) *'Attar and the Persian Sufi Tradition. The Art of Spiritual Flight*. London–New York: I. B. Tauris; 2006, pp. 3–26.
18. Chalisova N. Y. Interpreting the term nafs: a component of the Sufi doctrine. *Orientalistica*. 2019;2(2):421–434. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-2-421-434>.
19. Lahuti L.G. The meaning of words jan and nafs in 'Attar's poetry. A contribution to the dictionary of 'Attar's poetical language. *Orientalistica*. 2019;2(2):435–446. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2019-2-2-435-446>.
20. Lahuti L. G. (ed.). *Ilahi-name – the "Divine book" of Farid ad-Din Attar (XII–XIII cc.)*. *Irano-Slavica*. 2009;1–2(19–20):47–51. (In Russ.)



LITERATURE OF THE EAST

Lahuti L. G. The travel story as the structure-forming basis for Attar poems
Orientalistica. 2021;4(3):768–799

21. Lahuty L. G. Discourse of the father with his son about the water of life in the *masnavi* “Ilahi-Nameh” by (Farid ad-Din) ‘Attār. *Orientalistica*. 2020;3(5):1397–1436. (In Russ.) DOI: 10.31696/2587-9502-2020-3-5-1397-1436.

22. Lahuti L. G. Tales of love as a way of discussing philosophical truths (in Attar’s poem “Ilahi-nameh”). In: Sineokaya Yu. V. (ed.). *Philosophical emanations of love*. Moscow: YaSK; 2018, pp. 508–529. (In Russ.)

Информация об авторе

Лахути Лейла Гасемовна – старший научный сотрудник Института востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия.

Information about the author

Leyli G. Lahuti – Senior Research Fellow, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Author’s Links



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: 13 августа 2021
Одобрена после рецензирования: 13 августа 2021
Принята к публикации: 15 сентября 2021
Опубликована: 29 сентября 2021

Article info

Submitted: August 13, 2021
Approved after peer reviewing: August 13, 2021
Accepted for publication: September 15, 2021
Published: September 29, 2021

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

The author has read and approved the final manuscript.

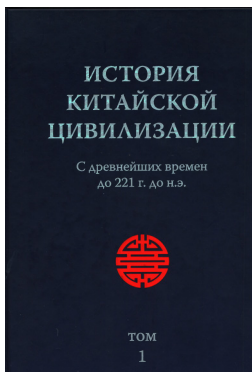
Информация о рецензировании

«*Orientalistica*» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы, а также за согласие на публикацию (размещение) текстов рецензий на сайте журнала и передачу (размещение) в Научную электронную библиотеку eLIBRARY.RU. Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work. It is also grateful for their consent to publish (place) of the review on the journal's website and transfer (place) to the Scientific Electronic Library eLIBRARY.RU. The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.

Россия и Китай: Годы научно-технического и инновационного сотрудничества (2020–2021)



История китайской цивилизации: в 4 т. / Гл. редколл. Юань Синпэй и др.; пер. с кит. под ред. И.Ф. Поповой. — М.: ООО Международная издательская компания «Шанс», 2020.



Четырехтомный труд «История китайской цивилизации» («Чжунхуа вэньмин ши»), изданный Пекинским университетом в 2006 г., впервые предлагается на русском языке Институтом восточных рукописей Российской академии наук (ИВР РАН). Китайская цивилизация в трех своих составляющих — материальной, исторической и духовной — показана на протяжении непрерывной 5000-летней истории, от глубокой древности (неолита) до конца правления империи Цин (1911).

Сущность китайской цивилизации авторы выражают термином «единство многообразия» (*доуань тигэ*), называют ее многокомпонентной и полиэтнической (*доуань*

вэньмин). Факторами, обеспечившими стабильность ее развития, называют восприимчивость к элементам пришедших извне культур, взаимодействие элитарного и простонародного, а также «новаторство через возвращение к древности».

«...фундаментальный и очень важный для мировой синологии труд в русском переводе станет доступен читателям, не владеющим китайским языком, и даст понимание подхода современной китайской науки к истории собственной великой цивилизации».

И. Ф. Попова, член-корреспондент РАН, директор Института восточных рукописей РАН



«Вол, который нас вытянет»

В преддверии Нового года ИВР РАН, связанный партнерскими отношениями с журналом «Ориенталистика» (Orientalistica), выпустил настенный календарь на 2021 год. Тринадцать перекидных листов календаря с фирменной символикой старейшего отечественного центра изучения рукописного наследия народов Востока – Азиатского Музея Императорской Академии наук украшены репродукциями, главным героем которых стал Вол (Бык, Буйвол) – второй знак восточного (китайского) гороскопа. Под знаком обладающего благородством, мудростью и решительностью животного пройдет перекрестный Год российско-китайского научно-технического и инновационного сотрудничества. На обложке календаря на быке изображен Лао-цзы – легендарный основатель даосизма в Китае (изображение хранится в ИВР РАН, Китайский фонд, «Жития даосских святых», XVII–XIX вв.).



Приятным бонусом от издателей является возможность бесплатно скачать редкий календарь ИВР РАН в формате PDF.



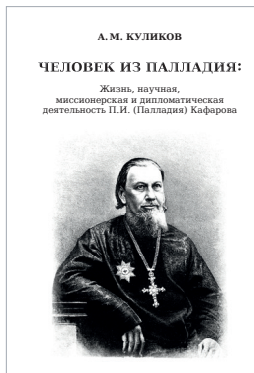
Просматривайте «оживающие» фотографии с эффектом «дополненной реальности». Наведите камеру вашего гаджета на QR-код. Кроме устройств, поддерживающих мобильную операционную систему iOS 14.0, Android 6.0 (и выше), потребуется установить бесплатное приложение Меморис в App Store или Google Play. После загрузки видеоконтента из сети Интернет направьте камеру на обложку журнала и иллюстрации, отмеченные специальным значком Меморис.



View the “come to life” photos with the “augmented reality” effect. Point the camera of your gadget at the QR code. In addition to devices supporting the mobile operating system iOS 14.0, Android 6.0 (and higher), you will need to install the free Memories application in the App Store or Google Play. After downloading video content from the Internet, point the camera at the cover of the journal and the illustrations marked with a special Memories icon.



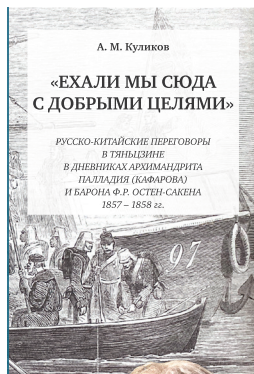
Россия и Китай: Годы научно-технического и инновационного сотрудничества (2020-2021)



Куликов А. М. Человек из палладия: жизнь, научная, миссионерская и дипломатическая деятельность П. И. (Палладия) Кафарова / Отв. ред. А. И. Кобзев; Ин-т востоковедения РАН. – М.: ИВ РАН, 2020. – 484 с.

Данное издание – первое в истории отечественного китаеведения исследование, посвящённое Петру Ивановичу Кафарову (в монашестве – Палладию, 1817–1878) – участнику XII (1840–1849), начальнику XIII (1849–1859) и XV (1865–1878) Российских духовных миссий в Пекине, одному из корифеев мирового востоковедения XIX в. Монография содержит наиболее подробное на

данный момент описание жизненного пути учёного, его вклад в научную, дипломатическую и миссионерскую работу в Китае. Исследование снабжено аннотированной библиографией работ, различными таблицами и списком источников и литературы на русском, китайском и западных языках.



Куликов А. М. «Ехали мы сюда с добрыми целями». Русско-китайские переговоры в Тяньцзине (по дневникам архимандрита Палладия (Кафарова) и барона Ф. Р. Остен-Сакена 1857 – 1858 гг.) / Отв. ред. А. И. Кобзев; Ин-т востоковедения РАН. – М.: ИВ РАН, 2020. – 354 с.

В представленной книге собраны малоизвестные дневниковые записи начальника XIII Российской духовной миссии в Пекине, крупнейшего востоковеда XIX столетия, Петра Ивановича Кафарова (в монашестве – Палладия, 1817–1878) и два дневника барона Фёдора Романовича Остен-Сакена (1832–1916), служившего в Министерстве иностранных дел Российской Империи.

Представленные дневники являются важнейшими источниками по истории Тяньцзиньских переговоров 1858 г. и истории отечественной и зарубежной дипломатии XIX в. Дневники барона публикуются впервые – записи снабжены подробным комментарием и иллюстрациями из западной периодической печати времён переговоров.

«Когда мы вспоминали о Палладии, я сказал, что это такой пример, как Ломоносов – он из Холмогоров, из духовного сословия. Существует точка зрения, что наука в Российской империи двигалась духовным сословием. Поэтому я считаю, что этот человек во многом опередил свое время.»

Андрей Куликов, канд. ист. н.,
н. с. отдела Китая ИВ РАН



Просматривайте «оживающие» фотографии с эффектом «дополненной реальности». Наведите камеру вашего гаджета на QR-код. Кроме устройств, поддерживающих мобильную операционную систему IOS 14.0, Android 6.0 (и выше), потребуется установить бесплатное приложение Меморис в App Store или Google Play. После загрузки видеоконтента из сети Интернет направьте камеру на обложку журнала и иллюстрации, отмеченные специальным значком Меморис.

View the “come to life” photos with the “augmented reality” effect. Point the camera of your gadget at the QR code. In addition to devices supporting the mobile operating system IOS 14.0, Android 6.0 (and higher), you will need to install the free Memories application in the App Store or Google Play. After downloading video content from the Internet, point the camera at the cover of the journal and the illustrations marked with a special Memories icon.



Россия и Китай: Годы научно-технического и инновационного сотрудничества (2020-2021)



Шу-цзин («Канон записей») / Исследование, перевод с китайского, комментарии и указатели Г. С. Поповой. М.-СПб.: Нестор-история, 2020. – 408 с. – (Учёные записки Отдела Китая; вып. 37).



Галина Попова, канд. ист. н.,
м. н. с. отдела Китая ИВ РАН

Шу-цзин («Канон записей») – один из важнейших письменных памятников Древнего Китая, неотъемлемая часть традиционной конфуцианской культуры, а также древнейшая модель китайского историописания. Основная часть его глав была создана в первой половине периода Чунь-цю (770–453 до н. э.). Большинство глав Шу-цзина представляют собой литургические произведения категории «записи» (шу 書), т. е. тексты, создававшиеся жрецами и декламировавшиеся ими же во время дворцово-храмовых церемоний.



Предлагаемый перевод Шу-цзина по возможности выполнен с учётом времени письменной фиксации основного массива глав и их бытования в доконфуцианский период.



«Этот перевод стал результатом многолетней кропотливой работы Г. С. Поповой, являющейся ныне одним из ведущих отечественных специалистов по Шу-цзину. Её монография содержит не только текстологически выверенный и подробно прокомментированный новаторский перевод, но и всестороннее исследование памятника и истории его изучения. Хочется вспомнить знаменитый китайский лозунг о «расцвете ста цветов и соперничестве ста школ» и, отделив его от политической подоплёки, адресовать всем переводчикам классической литературы и поздравить её любителей с обретением нового замечательного перевода, автор которого заслуживает огромной благодарности и неизменного уважения».

А. И. Кобзев, д-р филос. н., проф., лауреат Государственной премии РФ



Просматривайте «оживающие» фотографии с эффектом «дополненной реальности». Наведите камеру вашего гаджета на QR-код. Кроме устройств, поддерживающих мобильную операционную систему IOS 14.0, Android 6.0 (и выше), потребуется установить бесплатное приложение Меморис в App Store или Google Play. После загрузки видеоконтента из сети Интернет направьте камеру на обложку журнала и иллюстрации, отмеченные специальным значком Меморис.

View the “come to life” photos with the “augmented reality” effect. Point the camera of your gadget at the QR code. In addition to devices supporting the mobile operating system IOS 14.0, Android 6.0 (and higher), you will need to install the free Memories application in the App Store or Google Play. After downloading video content from the Internet, point the camera at the cover of the journal and the illustrations marked with a special Memories icon.

go.mmrs.me



Россия и Китай: Годы научно-технического и инновационного сотрудничества (2020-2021)



Будаяева Т. Б. Пекинская опера цзинцзюй: музыка, актёр и сцена китайского традиционного театра. – М.; СПб.: Нестор-История, 2019. – 312 с.



Исследование посвящено искусству китайской традиционной драмы на примере её ярчайшего вида *цзинцзюй*, или пекинской оперы. Автор – кандидат искусствоведения, музыковед, прошедший двухгодичную стажировку в Китае и не раз бывавший там с научными проектами. Одним из ценных источников информации стало личное общение автора со многими артистами и музыкантами этого жанра, немыслимого в отрыве от музыки.

В монографии представлены сразу несколько аспектов искусства китайского традиционного театра в целом и пекинской оперы в частности: музыкальная ткань и визуальный ряд спектакля, теоретические законы музыкального языка, специфика певческого голоса через призму компьют

ьютерного анализа с помощью программы SPAX, особенности оркестровой палитры, проблемы нотации и терминологической унификации, современные тенденции и преломление пекинской оперы в других музыкальных жанрах и видах искусства, история традиционных сценических площадок и даже изучение образов напитков и еды в драме *цзинцзюй*.

Издание осуществлено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 18-112-00325.

Исследование проведено в том числе при поддержке РГНФ/РФФИ, проект № 15-04-00513 а.



«Одним из главных и неоспоримых достоинств театра *цзинцзюй* можно считать его способность не только привлекать публику демонстрацией тех или иных видов искусства, но и «оживлять» их. За яркими красками грима и колоритными костюмами всегда стоят характер и эмоциональный облик персонажа.

Несомненное восхищение вызывает разностороннее мастерство актёра-певца-акробата в одном лице, проявляющееся в многочисленных сценах военных сражений, выразительных пантомим

мах, которые тут же сменяются ариями и вокальными эпизодами».

Туяна Будаяева, канд. искусствоведения,
н. с. отдела Китая ИВ РАН



Просматривайте «оживающие» фотографии с эффектом «дополненной реальности». Наведите камеру вашего гаджета на QR-код. Кроме устройств, поддерживающих мобильную операционную систему iOS 14.0, Android 6.0 (и выше), потребуется установить бесплатное приложение Меморис в App Store или Google Play. После загрузки видеоконтента из сети Интернет направьте камеру на обложку журнала и иллюстрации, отмеченные специальным значком Меморис.



View the “come to life” photos with the “augmented reality” effect. Point the camera of your gadget at the QR code. In addition to devices supporting the mobile operating system iOS 14.0, Android 6.0 (and higher), you will need to install the free Memories application in the App Store or Google Play. After downloading video content from the Internet, point the camera at the cover of the journal and the illustrations marked with a special Memories icon.



Книжная полка "Ориенталистики"

Мюллер, Август (1848–1892).

История ислама от основания до новейших времён в 4-х томах. Том 1.
Ответственный редактор: Д. В. Микульский. – Москва : Рубежи XXI, 2018. 480 с. – (История Ближнего Востока) (Историческая библиотека); ISBN 978-5-347-00041-8

Мюллер, Август (1848–1892).

История ислама от основания до новейших времён в 4-х томах. Том 2.
Ответственный редактор: Д. В. Микульский. – Москва : Рубежи XXI, 2021. 512 с. – (История Ближнего Востока) (Историческая библиотека); ISBN 978-5-347-00037-1

Фундаментальный труд "Der Islam im Morgen- und Abendland" (Berlin, 1886–1887) по истории исламской цивилизации, принадлежащий перу крупного немецкого востоковеда А. Мюллера (1848–1892) и отражающий уровень научных представлений своего времени, впервые был издан на русском языке Н. А. Медниковым в России в конце XIX в. «История ислама» Августа Мюллера стала настольной книгой многих поколений специалистов по Ближнему Востоку, оказала существенное влияние на развитие отечественной арабистики в нашей стране. В 2018 г. к 200-летию Института востоковедения РАН московским издательством «Рубежи XXI» был переиздан 1-й том, а в 2021 г. – 2-й том; ответственный редактор и автор вступительной статьи – доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока ИВ РАН, член редколлегии журнала «Ориенталистика» Дмитрий Микульский.

«Печатаемая комментированная версия этого сочинения, мы надеемся, что современный читатель, как востоковед, так и всякий, кто интересуется гуманитарным знанием, познакомится с классическим памятником западноевропейской (собственно говоря, немецкой) и одновременно отечественной исторической востоковедной мысли, первое издание которого давно уже стало библиографической редкостью и поэтому в значительной мере выпало из научного и в особенности учебного обихода...»

Микульский Д. В., доктор исторических наук, Институт востоковедения РАН



© Фото и видео Ш. Р. Кашафа, К. Ш. Аляутдиновой
© Photo&Video by Sh. Kashaf, K. Alyautdinova

«Эрудиция ученого-арабиста, владение источниками и охват огромного исторического материала ставит редактора и автора комментариев в особое положение – фактически он выступает как соавтор А. Мюллера, за что следует ожидать благодарности от читателей, которая, надеемся, не заставит себя ждать. На этот пример должны ориентироваться те, кто публикует старую литературу в любой области истории.»

Калинина Т. М., кандидат исторических наук, Институт всеобщей истории РАН

Полный текст рецензии см.:

Калинина Т. М. [Рец. на кн.:] Мюллер, Август. История ислама: от основания до новейших времён: в 4 т., 11 кн.: [перевод] / Август Мюллер; [вступительная статья и комментарии Д. В. Микульского]. М.: Рубежи XXI, 2018. Т. 1. 480 с. Minbar. Islamic Studies. 2019;12(1):303-309. <https://doi.org/10.31162/2618-9569-2019-12-1-301-309>



Просматривайте «оживающие» фотографии с эффектом «дополненной реальности». Наведите камеру вашего гаджета на QR-код. Кроме устройств, поддерживающих мобильную операционную систему iOS 14.0, Android 6.0 (и выше), потребуется установить бесплатное приложение Меморис в App Store или Google Play. После загрузки видеоконтента из сети Интернет направьте камеру на обложку журнала и иллюстрации, отмеченные специальным значком Меморис.



View the "come to life" photos with the "augmented reality" effect. Point the camera of your gadget at the QR code. In addition to devices supporting the mobile operating system iOS 14.0, Android 6.0 (and higher), you will need to install the free Memories application in the App Store or Google Play. After downloading video content from the Internet, point the camera at the cover of the journal and the illustrations marked with a special Memories icon.





ЕЛЕНА ЛЕПЕХОВА

ИМПЕРАТРИЦЫ
И БУДДИЗМ
В КИТАЕ И ЯПОНИИ
В VI-VIII ВЕКАХ

Лепехова Е. С. Императрицы и буддизм в Китае и Японии в VI-VII вв. / Ин-т востоковедения РАН. – М.: ИВ РАН, 2019. – 208 с.

Монография старшего научного сотрудника Отдела истории и культуры Древнего Востока доктора философских наук Института востоковедения РАН посвящена малоизученной в российской исторической науке теме – роли императриц Китая и Японии VI-VIII вв. в распространении буддизма в этих странах. Особое внимание уделено характеристике ситуации, которая сложилась в Китае при династии Тан в VII в. во времена правления императрицы У Чжао и в Японии VI-VIII вв. при правлении императриц периодов Асука-Нара. Включение в государственную доктрину буддийских предствлений о вселенском царе-чакравартине придавало новую трактовку традиционным идеалам управления и тем самым позволяло теоретически обосновать законный статус этих правительниц в обществе, настроенном в духе идей Конфуция.



Когда императрица Китая У Цзэтянь 武則天 (У Чжао 武曩, 624 – 705) основала собственную династию Чжоу и провозгласила себя ее первым императором, а затем – воплощением Будды Майтрейи и де-факто буддийским царем-чакравартином, ей понадобились доказательства, зримо подтверждающие сакральную обоснованность ее новых титулов. Для этого она и ее сторонники развернули обширную политическую пропаганду, в которой важное место отводилось буддизму.

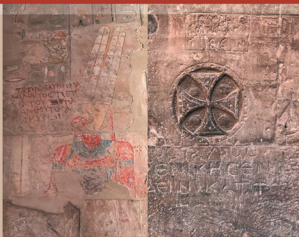


Загрузите в мобильное устройство приложение *Меморис*. Наведите камеру на QR-код через приложение *Меморис*, после загрузки контента направьте на фото. Просматривайте оживающие фотографии, отмеченные специальным значком, в режиме дополненной реальности.



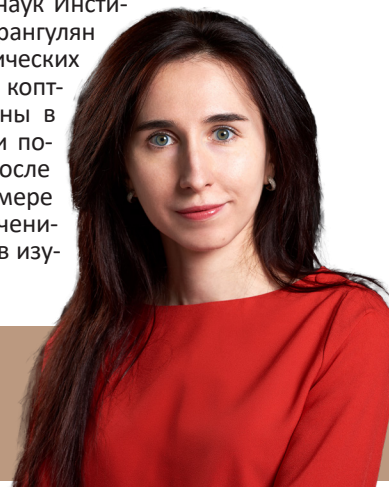
Агиографический мир мучеников
в коптской литературе

Лилия Франгулян



Франгулян Л. Р. Агиографический мир мучеников в коптской литературе (VII-VIII вв.) / Отв. ред. С. А. Моисеева; Институт востоковедения РАН. М.: ИВ РАН, 2019. 260 с.

Старший научный сотрудник Отдела истории и культуры Древнего Востока кандидат филологических наук Института востоковедения РАН Лилия Франгулян провела исследования 32 агиографических произведений разных жанров на коптском языке. Все они были написаны в честь мучеников Древней Церкви и получили широкое распространение после арабского завоевания. На их примере автором рассмотрена специфика мученичеств, энкомиев и сборников чудес в изучаемой литературной традиции.



Еще больше подробностей от авторов книг на сайте Института востоковедения РАН. Наведите камеру вашего смартфона на QR-код.

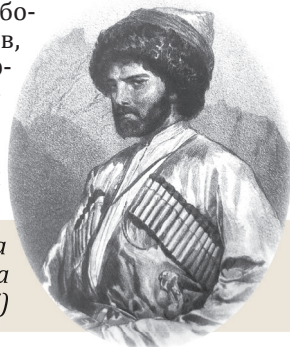




Тахнаева П. И. Хаджи-Мурат. Хаджимурад из Хунзаха : монография / П. И. Тахнаева ; Российская академия наук, Институт востоковедения. – Москва : Ин-т востоковедения РАН, 2019. – 678 с.: ил.

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 булгарского государства. Историко-археологические исследования Биляра позволяют полнее представить историю Средневековья Восточной Европы, а также традиции современных народов Республики Татарстан.



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.

Руины кирпичного здания

Orientalistica

Peer-reviewed academic journal



Editor-in-chief – Dr. habil. (Hist.) *Alikber K. Alikberov*
Deputy Editor-in-Chief – Dr. habil. (Hist.), Prof. RAS *Andrey S. Desnitsky*
Deputy Editor-in-Chief, Head of the editorial office – M. A. (Theol.) *Shamil R. Kashaf*

Sections editors:

Ph. D. (Hist.) *Alexander V. Safonov* (Ancient history, Egyptology),
Ph. D. (Hist.) *Nikilay I. Serikoff* (Middle Ages, Arabic Studies) – Editors of “Historical sciences” section,
Dr. habil. (Philos.), Prof. *Tawfik Ibrahim*, ; Dr. habil. (Philos.), Prof. *Artem I. Kobzev* – Editors
of “Philosophy of the East” section,
Ph. D. (Hist.) *Lilia R. Frangulyan*; Dr. habil. (Philol.), Prof. *Natalia I. Prigarina*; Ph. D. (Philol.)
Ludmila A. Vasilyeva – Editor “Languages and Literature of the East” section

Scientific editors:

Dr. habil. (Philol.), Prof. *Natalia I. Prigarina*; Ph. D. (Hist.) *Nikolaj I. Serikoff*;
M. A. (Theol.) *Shamil R. Kashaf*; *Tatyana M. Mastuygina*

Editors-translators:

Ph. D. (Hist.) *Nikolaj I. Serikoff*; Dr. habil. (Hist.) *Evgenia Yu. Vanina* (Engl.),
Dr. habil. (Philos.), Prof. *Tawfik Ibrahim*; Dr. habil. (Hist.), Prof. *Dmitry V. Mikulsky* (Arab.),
Dr. habil. (Philol.), Prof. *Natalia I. Prigarina*; Dr. habil. (Philol.) *Lola Z. Taneeva-Salomatshaeva* (Pers.),
Dr. habil. (Philol.), Ass. Prof. *Apollinaria S. Avrutina*, *Leysan I. Shakhin* (Turk.)
Ph. D. (Hist.) *Dmitry Ye. Kulikov* (Chinese),
Dr. habil. (Hist.) *Surun-Khanda D. Syrtypova* (Mongol.),

Scientific Communications Editor – B. A. Karina Sh. Alyautdinova

Literary editor, proof-reader – Ph. D. (Culturolog.) *Marina P. Kryzhanovskaya*
Design, computer layout – *Ekaterina P. Gordina*

In the design of the journal's cover and sections titles of the were used images provided by the State Hermitage Museum and the State Museum of Oriental Art. The journal uses augmented reality (AR) technology to integrate digital objects into the real world.

Signed in the press on September, 29, 2021. Format 70x100 1/16. Conventionally printed sheets 21,29.
Circulation 1000 copies; the first factory 50 copies. Order № 13790.

The price is free.

E-mail: orientalistica@ivran.ru
Website: www.orientalistica.com

Printed in the publishing house of LLC "Pablit"
Polyarnaya st., 31V, bld. 1, Moscow, 127282, Russian Federation
Phone: (495) 230-20-52
Website: www.publit.ru

Ориенталистика

Научный рецензируемый журнал



Главный редактор – д-р ист. наук *А. К. Аликберов*

Заместитель главного редактора – д-р филол. наук, проф. РАН *А. С. Десницкий*

Заместитель главного редактора, заведующий редакцией – М. А. (Theol.) *Ш. Р. Кашаф*

Редакторы разделов:

канд. ист. наук *А. В. Сафронов*, канд. ист. наук *Н. И. Сериков* (исторические науки),
д-р филос. наук, проф. *Т. Ибрагим*, д-р филос. наук, проф. *А. И. Кобзев* (философские науки),
канд. филол. наук *Л. А. Васильева*, д-р филол. наук, проф. *Н. И. Пригарина*,
канд. филол. наук *Л. Р. Франгулян* (филологические науки)

Научные редакторы:

д-р филол. наук, проф. *Н. И. Пригарина*, канд. ист. наук *Н. И. Сериков*,
М. А. (Theol.) *Ш. Р. Кашаф*, *Т. М. Мاستюгина*

Редакторы-переводчики:

канд. ист. наук *Н. И. Сериков*, д-р ист. наук *Е. Ю. Ванина* (англ. язык),
д-р филос. наук, проф. *Т. Ибрагим*, д-р ист. наук, проф. *Д. В. Микульский*, канд. ист. наук
Н. И. Сериков (араб. язык),
канд. ист. наук *Д. Ю. Куликов* (кит. язык),
д-р ист. наук *С.-Х. Д. Сыртыпова* (монг. язык),
д-р филол. наук, проф. *Н. И. Пригарина*, *Л. З. Танеева-Саломатшаева* (перс. язык),
д-р филол. наук, проф. *А. С. Аврутина*, д-р филос. наук *Л. И. Шахин* (тур. язык)

Редактор по научным коммуникациям – К. Ш. Аляутдинова

Литературный редактор, редактор-корректор – канд. культурол. *М. П. Крыжановская*

Дизайн, компьютерная верстка – *Е. П. Гордина*

В оформлении обложки и разделов журнала были использованы изображения, предоставленные Государственным Эрмитажем и Государственным музеем Востока. Журнал использует технологию дополненной реальности (augmented reality, AR), позволяющую интегрировать цифровые объекты в реальный мир.

Подписано в печать 29.09.2021. Формат 70x100 1/16. Усл. печ. л. 21,29.

Тираж 1000 экз.; первый завод 50 экз. Заказ № 13790.

Журнал распространяется по подписке. Свободная цена.

E-mail: orientalistica@ivran.ru

Веб-сайт: www.orientalistica.com

Отпечатано в типографии ООО «Паблит»
127282, Москва, ул. Полярная, д. 31В, стр. 1
Тел.: (495) 230-20-52
Веб-сайт: www.publit.ru

ОРИЕНТАЛИСТИКА ОРИЕНТАЛИСТИКА

Vol. 4, No 3
T. №
2021

ISSN 2618-7043



9 772618 704007 >

orientalistica.com



go.mmrs.me



Цифровые технологии
дополненной реальности.
The digital augmented
reality (AR) technology.