

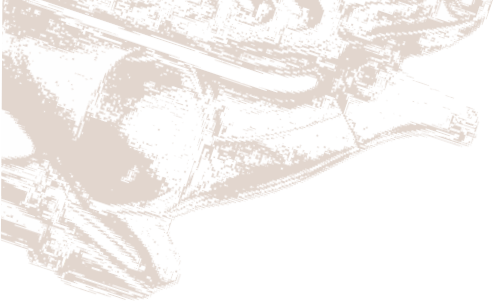
Т. 5, № 1  
Vol. 5, No 1  
2021

# ОРИЕНТАЛИСТИКА ORIENTALISTICA

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

Ad orientem.  
Ad orientalia





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

ЖУРНАЛ ИНДЕКСИРУЕТСЯ БАЗАМИ ДАННЫХ  
THE JOURNAL IS INDEXED BY DATABASES



ВЫСШАЯ  
АТТЕСТАЦИОННАЯ  
КОМИССИЯ (ВАК)

РОССИЙСКИЙ ИНДЕКС  
НАУЧНОГО ЦИТИРОВАНИЯ

Science Index



РОССИЙСКАЯ  
ГОСУДАРСТВЕННАЯ  
БИБЛИОТЕКА

EBSCO

ERIH PLUS  
EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE  
HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

ULRICH'S  
PERIODICALS DIRECTORY<sup>®</sup>

Google  
scholar

OCLC  
WorldCat<sup>®</sup>

Dimensions

Baidu 百度



The journal *Orientalistica* uses augmented reality (AR) technology to integrate digital objects into the real world.

Журнал «Ориенталистика» (*Orientalistica*) использует технологию дополненной реальности (*augmented reality, AR*), позволяющую интегрировать цифровые объекты в реальный мир.



Фрагмент гребня с изображением батальной сцены (конец V — начало IV в. до н. э. Курган Солоха)  
A fragment of a comb depicting a battle (end of the 5<sup>th</sup> - beginning of the 4<sup>th</sup> cent. BC, Solochus' tumulus)

© The State Hermitage Museum  
© Государственный Эрмитаж



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.



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.



Vol. 5, No 1  
2022

# ORIENTALISTICA

ISSN 2618-7043 (Print)  
ISSN 2687-0738 (Online)  
DOI 10.31696/2618-7043-2022-5-1



## Information about the journal

The journal *Orientalistica* is a print peer-reviewed academic journal, covering a wide range of areas of Oriental studies. The Journal is being published since 2018. 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  
[www.ivran.ru](http://www.ivran.ru)

## Partners



Kazan Federal University  
Address: 18, Kremlyovskaya str., Kazan, 420008, Russian Federation  
<https://eng.kpfu.ru>



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



The State Museum of Oriental Art  
Address: 12a, Nikitskiy blvd., Moscow, 119019, Russian Federation  
[www.orientmuseum.ru](http://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  
[www.orientalistica.com](http://www.orientalistica.com) [orientalistica@ivran.ru](mailto: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.: doktor 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:

### SOCIAL AND HUMAN SCIENCES

#### HISTORICAL SCIENCES

- 07.00.02 History of Russia / 5.6.1. History of Russia\* (History),
- 07.00.03 General history (of the relevant period) / 5.6.2. General history\* (History),
- 07.00.06 Archaeology / 5.6.3. Archaeology\* (History),
- 07.00.07 Ethnography, Ethnology and Anthropology / 5.6.4. Ethnology, Anthropology and Ethnography\* (History),
- 07.00.09 Historiography, Sources Studies and Methods of Historical Research / 5.6.5. Historiography, Sources Studies and Methods of Historical Research\* (History),

#### PHILOSOPHICAL SCIENCES

- 09.00.03 History of Philosophy / 5.7.2. History of Philosophy\* (Philosophy),
- 09.00.13 Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture / 5.7.8. Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture\* (Philosophy),
- 09.00.13 Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture / 5.7.8. Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture\* (History)
- 09.00.14 Philosophy of Religion and Religious Studies / 5.7.9. Philosophy of Religion and Religious Studies\* (Philosophy),
- 09.00.14 Philosophy of Religion and Religious Studies / 5.7.9. Philosophy of Religion and Religious Studies\* (History)

#### PHILOLOGICAL SCIENCES

- 10.01.03 Foreign Literatures (Philology) (valid to October 16, 2022),
- 10.01.08 Theory of literature. Textology / 5.9.3. Theory of literature\* (Philology),
- 10.01.09 Folklore Studies / 5.9.4. Folklore Studies\* (Philology),

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

- 5.6.6. History of Science\* (History),
- 5.9.1. Russian literature and literatures of the peoples of the Russian Federation\* (Philology),
- 5.9.2. Literature of the peoples of the world\* (Philology),
- 5.9.5. Russian language. Languages of the peoples of the Russia\* (Philology),
- 5.9.6. Languages of the peoples of the World\* (Philology).

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

## 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), Dr. Habil. (Hist.), Prof., State Hermitage Museum; St. Petersburg University, St. Petersburg, Russian Federation.

*Irina F. Popova* – *Co-chairman of the Board of Advisors*, Corresponding Member of the RAS, 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 RAS, Dr. Habil. (Philol.), Prof., Institute of linguistics of the RAS, Moscow, Russian Federation.

*Bazarov Boris Vandanovich* – Member of the RAS, Dr. Habil. (Hist.), Prof., 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.

*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 RAS, 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.

*Andrei V. Golovnev* – Member of the RAS, Dr. Habil. (Hist.), Prof., Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the RAS; National Research University Higher School of Economics, Saint Petersburg; Kazan Federal University, Kazan, Russian Federation.

*Askold I. Ivantchik* – Corresponding Member of the RAS, 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.

*Nikolay N. Kazansky* – Member of the RAS, Dr. Habil. (Philol.), Prof., Institute of Linguistic Studies of the RAS; St. Petersburg University, St. Petersburg, Russia.

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

*Airat G. Sitdikov* – Member of the Tatarstan Academy of Sciences, 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-Salomatshaeva* – Dr. Habil. (Philol.), Institute of Oriental Studies of the RAS, Moscow, Russian Federation.

*Aynur Akhatovich Timerkhanov* – Dr. Habil. (Philol.), Ass. Prof., Corresponding Member of the Tatarstan Academy of Sciences, G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Arts, Tatarstan Academy of Sciences, Kazan; Bolgar Islamic Academy, Bolgar, 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, Moscow, Russian Federation.

*Ilya V. Zaytsev* – Ph. D. Habil. (Hist.), Prof. of the RAS, State Museum of Oriental Art; National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russian Federation.



T. 5, № 1  
2022

# ОРИЕНТАЛИСТИКА

ISSN 2618-7043 (Print)  
ISSN 2687-0738 (Online)  
DOI 10.31696/2618-7043-2022-5-1



## Информация об издании

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

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. [www.ivran.ru](http://www.ivran.ru)

## Партнеры



Казанский (Приволжский) федеральный университет  
Адрес: 420008, Россия, г. Казань, ул. Кремлевская, д. 18.  
<https://kpfu.ru>



Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры «Государственный Эрмитаж».  
Адрес: 190000, Российская Федерация, г. Санкт-Петербург, Дворцовая набережная, д. 34.  
[www.hermitagemuseum.org](http://www.hermitagemuseum.org)



Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры Государственный музей искусства народов Востока.  
Адрес: 119019, Москва, Никитский бульвар, д. 12а.  
[www.orientmuseum.ru](http://www.orientmuseum.ru)

## Редакция

ORIENTALISTICA



107031, Российская Федерация, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12.  
Тел.: +7 (495) 621-18-84  
[www.orientalistica.com](http://www.orientalistica.com)  
[orientalistica@ivran.ru](mailto:orientalistica@ivran.ru)



## Миссия журнала

Научное рецензируемое издание «Ориенталистика» (Orientalistica) содействует продвижению результатов исследований классического периода истории, религии, философии, литературы и лингвистики народов Востока, направленных на поиски эффективного ответа общества на большие вызовы с учетом взаимодействия человека и природы, человека и технологий, социальных институтов на современном этапе глобального развития, в том числе с применением методов гуманитарных и социальных наук.

Мы убеждены, что уделение высокого внимания наиболее популярным и актуальным аспектам исследований в области востоковедения будет способствовать академическому сотрудничеству российских ученых с исследовательскими учреждениями в мире, особенно в изучаемых регионах.

## Соответствие требованиям Высшей аттестационной комиссии при Минобрнауки России



Распоряжением от 25 декабря 2020 г. № 469-р Министерства науки и высшего образования Российской Федерации (Минобрнауки России) журнал «Ориенталистика» (*Orientalistica*) включен в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук (по состоянию на 01.02.2022 года; порядковый номер издания 1748; Письмо Минобрнауки России от 28.02.2022 № МН-3/1715), по научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

**СОЦИАЛЬНЫЕ И ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ**

### ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

- 07.00.02 Отечественная история / 5.6.1. Отечественная история\* (исторические),
- 07.00.03 Всеобщая история / 5.6.2. Всеобщая история\* (исторические),
- 07.00.06 Археология / 5.6.3. Археология\* (исторические),
- 07.00.07 Этнография, этнология и антропология / 5.6.4. Этнология, антропология и этнография\* (исторические),
- 07.00.09 Историография, источниковедение и методы исторического исследования / 5.6.5. Историография, источниковедение, методы исторического исследования (исторические).

### ФИЛОСОФИЯ

- 09.00.03 История философии / 5.7.2. История философии\* (философские),
- 09.00.13 Философская антропология, философия культуры / 5.7.8. Философская антропология, философия культуры (философские),
- 09.00.13 Философская антропология, философия культуры / 5.7.8. Философская антропология, философия культуры\* (исторические),
- 09.00.14 Философия религии и религиоведение / 5.7.9. Философия религии и религиоведение (философские),
- 09.00.14 Философия религии и религиоведение / 5.7.9. Философия религии и религиоведение\* (исторические).

### ФИЛОЛОГИЯ

- 10.01.03 Литература народов стран зарубежья (с указанием конкретной литературы) (филологические) до 16.10.2022,
- 10.01.08 Теория литературы. Текстология / 5.9.3. Теория литературы\* (филологические),
- 10.01.09 Фольклористика / 5.9.4. Фольклористика\* (филологические).

Редакция предполагает расширять присутствие журнала в номенклатуре научных специальностей Перечня Высшей аттестационной комиссии при Минобрнауки России и приглашает к сотрудничеству авторов публикаций по научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

- 5.6.6. История науки и техники\* (исторические науки),
- 5.9.1. Русская литература и литературы народов Российской Федерации\* (филологические),
- 5.9.2. Литературы народов мира\* (филологические)
- 5.9.5. Русский язык. Языки народов России\* (филологические),
- 5.9.6. Языки народов зарубежных стран (с указанием конкретного языка или группы языков)\* (филологические).

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

## Главный редактор

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

## Международный редакционный совет

*Пиотровский Михаил Борисович* – *сопредседатель редакционного совета*, акад. Российской академии наук (РАН), акад. Российской академии художеств (РАХ), д-р ист. наук, проф., Государственный Эрмитаж; Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.

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

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

*Алпатов Владимир Михайлович* – акад. РАН, д-р филол. наук, проф., Институт языкознания РАН; 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.

*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.

*Головнёв Андрей Владимирович* – член-корр. РАН, д-р ист. наук, проф., Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН; Национальный исследовательский университет Высшая школа экономики, г. Санкт-Петербург; Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, 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.

*Казанский Николай Николаевич* – академик РАН, д-р ист. наук, проф., Институт лингвистических исследований РАН; Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург, Российская Федерация.

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

*Сампилдондов Чулуун* – д-р ист. наук, 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*, Институт востоковедения РАН; Московский государственный лингвистический университет, г. Москва; Казанский федеральный университет, г. Казань, Российская Федерация.

*Аврutiна Аполлиария 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, 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, проф. РАН, 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.

*Мещераков 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 Маризтта 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.

*Тимерханов Айнура Ахатович* – д-р филол. наук, доц., член-корр. Академии наук Республики Татарстан, Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, г. Казань; Болгарская исламская академия, г. Болгар, Российская Федерация.

*Франузов 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

### Ethnology, Anthropology and Ethnography

- Kitinov B. U., Lyulina A. G.* Buddhism and Shamanism among Tuvans in Russia and China now: folk cults and traditions .....15

### Historiography, source critical studies, historical research methods

- Sidorovich S. V.* Some aspects of virtue during the Yuan epoch .....35

## PHILOSOPHY OF THE EAST

### History of philosophy

- Ibrahim T., Efremova N. V.* Falsafa's foundations of the modernistic theology of dialogue.....57

## LITERATURE OF THE EAST

### Folklore studies

- Naumkin V V, Koloskova E. M., Kogan L. E.* Towards Creating an Anthology of Socotri Fairy Tales in Russian.....80

### Literary of the peoples of the Russian Federation

- Tikaev G. G.* Reflection of Sassanid policy in Dagestan in the arabographic chronicle of "Derbend-name" in the Kubachi language and its place among the chronicle of "Derbend-name" in some other languages..... 107

### Literature of the peoples of the world

- Mikulsky D. M.* Selected novellas from *al-Basa'ir wa-l-dhakha'ir* by Abu Hayyan al-Tawhidi (an Academic translation with a commentary)..... 125

- Reysner M. L.* Beauty in the Mirror of Poetics [Book review:] N.Yu. Chalisova. Of Persian Beauty. The Lovers' Companion by Šaraf ad-Dīn Rāmī. Analysis, translation from Persian, commentary, indices, and appendix. Moscow: Higher School of Economics Publishing House; 2021. 430 c ..... 147

### Languages of the peoples of the World

- Serikoff N.I.* Talking to an enemy...: the military phrasebooks by the litterateur Osip Senkovskii (1828) and Lieut.-General Nikolai Biasi (1941). Part 1..... 157

- Safin T. A.* Cereals and Harvests: Polyphony in the Old Chinese Writing (part 1) ..... 173

## CHRONICLE

### Review

- Zheleznova N. A.* About pride, shame and so on... [Book review:] Under the Skies of South Asia. Shame and Pride: The Preliminaries of Emotional Standards and Practices. Ed. and gen. ed.: I. Glushkova. Moscow: IDV RAN; Vostochnaya literature; 2021. 917 p..... 187

# СОДЕРЖАНИЕ

## ИСТОРИЯ ВОСТОКА

### Этнология, антропология и этнография

- Китинов Б. У., Люлина А. Г.* Буддизм и шаманизм у современных тувинцев России и Китая: на примере народных культов и традиций .....15

### Историография, источниковедение, методы исторического исследования

- Сидорович С. В.* Некоторые аспекты добродетели в эпоху Юань.....35

## ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

### История философии

- Ибрагим Т., Ефремова Н. В.* Фальсафские основы модернизаторской теологии диалога.....57

## ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА

### Фольклористика

- Наумкин В. В., Колоскова Е. М., Коган Л. Е.* К созданию антологии сокотрийских волшебных сказок в русском переводе.....80

### Литература народов Российской Федерации

- Тикаев Г. Г.* Отражение политики Сасанидов в Дагестане в арабграфической хронике «Дербенд-наме» на кубачинском языке и ее место среди хроник «Дербенд-наме» на некоторых других языках .....107

### Литературы народов мира

- Микульский Д. В.* Избранные новеллы из *ал-Баса'ир ва-з-заха'ир* Абу Хайяна ат-Таухиди (академический перевод и комментарий).....125
- Рейснер М. Л.* Красота в зеркале поэтики. [Рец. на:] Чалисова Н. Ю. Красота по-персидски = Of Persian beauty: «Собеседник влюбленных» Шараф ад-Дина Рами. Пер. с перс. Н. Ю. Чалисовой. М.: Изд. дом Высшей школы экономики; 2021. 430 с.....147

### Языки народов мира

- Сериков Н. И.* Как беседовать с врагом: военные разговорники литератора О. И. Сенковского (1828) и генерал-лейтенанта Н. Н. Биязи (1941). Часть 1 .....157
- Сафин Т. А.* Хлеба и урожая: о полифонии в древнекитайской письменности (часть 1) .....173

## НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

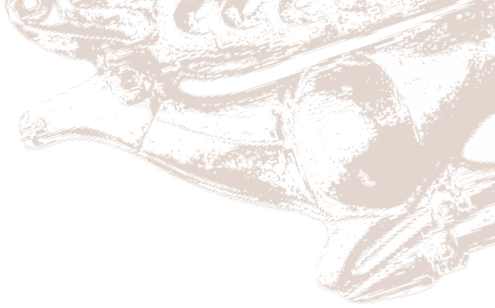
### Рецензии

- Железнова Н. А.* [Рец. на кн.:] Под небом Южной Азии. Стыд и гордость: введение в стандарты и практики эмоций. Рук. проекта и отв. ред. И. П. Глушкова; Ин-т востоковедения РАН. М.: ИДВ РАН; Восточная литература; 2021. 917 с.: ил .....187

# HISTORY OF THE EAST ИСТОРИЯ ВОСТОКА



- Ethnology, Anthropology and Ethnography  
Этнология, антропология и этнография
- Historiography, source critical studies, historical research methods  
Историография, источниковедение, методы исторического исследования





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 APC, 2006. С. 57–58.



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.



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.

go.mhrs.me



# HISTORY OF THE EAST

## Ethnology, Anthropology and Ethnography

# ИСТОРИЯ ВОСТОКА

## Этнология, антропология и этнография

Научная статья

Исторические науки

УДК 94[24+256](571.52+510)«12»

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-015-034>


### Буддизм и шаманизм у современных тувинцев России и Китая: на примере народных культов и традиций

Баатр Учаевич Китинов<sup>1а</sup>, Анастасия Геннадьевна Люлина<sup>2б</sup> 

<sup>1</sup> Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

<sup>2</sup> Российский университет дружбы народов, Москва, Россия,

<sup>а</sup> [kitinov@mail.ru](mailto:kitinov@mail.ru), <https://orcid.org/0000-0003-4031-5667>

<sup>б</sup> [alyulina88@gmail.com](mailto:alyulina88@gmail.com) , <https://orcid.org/0000-0003-0634-8844>

**Аннотация.** Буддизм, именуемый *Сарыг шажын* (Желтая Вера) в Туве и среди тувинцев, – явление по-своему уникальное, будь то сказано в отношении их истории или современности. Он вобрал в себя фундаментальные религиозные положения и некоторую долю культурного наследия Тибета и Монголии, а также национальные традиционные верования, шаманистские, обладающие многовековыми основаниями; в свою очередь, тувинский шаманизм (известный как *кам / хам*) обогатился буддийскими практиками и формулировками. Особый интерес к современному взаимодействию буддизма и шаманизма у тувинцев РФ и КНР вызван тем обстоятельством, что эти духовные феномены по-прежнему имеют как раздельное, так и общее влияние на традиционные праздники и культы, и даже порождают аналогичные явления. В то же время культурно-страновые различия и определенные исторические предпосылки скорректировали их воздействие на традиции и общественные устои. В статье на примере основных праздников, обрядов и культов, оформления храмов показаны проявления традиционных верований, буддизма и шаманизма, в культуре современных тувинцев РФ и КНР; выделены общие и отличительные тенденции, синкретизм в развитии религиозных представлений; показаны исторические предпосылки и роль буддийских контекстов культуры. Как особый случай проекции религиозно-духовных представлений тувинцев, производное историко-культурного прошлого, сезонных и религиозных традиций, авторами изучены культы Субэдэя и Чингисхана. Эти культы следует воспринимать как надрелигиозные и внетерриториальные феномены, способные придать новые перспективы обществу и особый уровень коммуникации между общинами тувинцев в РФ и КНР.

**Ключевые слова:** тувинцы; буддизм; шаманизм; народные праздники; народные культы; Республика Тува / Тыва; Синьцзян; Канас; Чингисхан; Субэдэй



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

© Китинов Б. У., Люлина А. Г., 2022

© Ориенталистика, 2022







*Для цитирования:* Китинов Б. У., Люлина А. Г. Буддизм и шаманизм у современных тувинцев России и Китая: на примере народных культов и традиций. *Ориенталистика*. 2022;5(1):15–34. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-015-034>.

Original article  
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-015-034>

History studies


## Buddhism and Shamanism among Tuvans in Russia and China now: folk cults and traditions

Baatr U. Kitinov<sup>1a</sup>, Anastasiya G. Lyulina<sup>2b</sup> 

<sup>1</sup> Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,

<sup>2</sup> Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), Moscow, Russia,

<sup>a</sup> [kitinov@mail.ru](mailto:kitinov@mail.ru), <https://orcid.org/0000-0003-4031-5667>

<sup>b</sup> [alyulina88@gmail.com](mailto:alyulina88@gmail.com) , <https://orcid.org/0000-0003-0634-8844>

**Abstract.** The Buddhist teaching referred to as *Saryg Shazhyn* (Yellow Hat Faith) on the territory of Tuva and among the Tuvans, has always been a unique phenomenon in their Old and modern history. It absorbed the fundamental religious principles and some of the cultural heritage of Tibet and Mongolia, as well as national traditional beliefs, shamanistic, with its old foundations. In its turn, the Tuvan shamanism (known as *kam / kham*) was enriched by unique Buddhist practices and formulations. The special interest in the modern interaction of Buddhism and shamanism among the Tuvans of the Russian Federation and the PRC is based upon the fact, that these spiritual phenomena still have both separate and common influences on traditional holidays and cults. At the same time, cultural and country differences and certain historical backgrounds have corrected their impact on the traditions and society of Tuvans. The article examines the influence of traditional beliefs, Buddhism and shamanism on the culture of modern Tuvans of the Russian Federation and China. It is based upon the sources such as the main holidays, rituals and cults, the design of temples. highlights the general and distinctive tendencies, as well as syncretism in the development of religious ideas. It also shows the significance of historical background and the influence of the cultural environment. As a special case of the projection of the religious and spiritual ideas, a derivative of the historical and cultural past of the Tuvans, seasonal and religious traditions, the authors studied the cults of Subutai and Genghis Khan. These cults should be considered as supra-religious and extra-territorial phenomena capable of giving new perspectives to society and a special level of communication between the Tuvan communities in the Russian Federation and the PRC.

**Keywords:** Tuvans; Buddhism; shamanism; folk holidays; folk cults; Republic of Tuva; Xinjiang; Kanas; Genghis Khan; Subutai

**For citation:** Kitinov B. U., Lyulina A. G. Buddhism and Shamanism among Tuvans in Russia and China now: folk cults and traditions. *Orientalistica*. 2022;5(1):15–34. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-015-034>



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





## Введение

Буддизм и шаманизм являются важными маркерами в жизни тувинцев, чему посвящен целый ряд исследований. Однако стремительные перемены, наблюдающиеся у этого народа в культово-духовной сфере, особенно при сопоставлении их сообществ из разных стран, обуславливают необходимость их исследования с привлечением новейших данных. В частности, становится возможным эксплицировать вновь развивающиеся культы (феномены) как следствием уникальной истории и культуры народа.

Целью статьи является изучение особенностей буддийско-шаманистского взаимодействия на примере культов Субэдэя и Чингисхана, которые (культы) мы определяем как специфичный этап, ступень в развитии основных праздников, обрядов и культов, динамики общественно-политических реалий у современных тувинцев РФ и КНР. Задачи статьи: отметить основные особенности исторических обстоятельств формирования тувинского этноса; сравнить роль и значение буддизма (буддийских элементов) и шаманизма в отмечении основных праздников, в культовой практике и при оформлении буддийских храмов у тувинцев РФ (Республика Тува – РТ) и КНР (СУАР); определить содержание и значение культов Субэдэя и Чингисхана в религиозно-политическом и национальном аспектах.

Историко-культурологический характер статьи определил использование принципа историзма, так как изучение исторического события или процесса следует проводить не только в связи с общим контекстом рассматриваемого временного периода, но и принимая во внимание эволюцию собственно этого события или процесса. Авторы попытались подойти к изучению роли буддизма и шаманизма как в вертикальном аспекте религиозно-политических институтов, так и в горизонтальном аспекте историко-культурного развития тувинского общества. Такой подход к исследованию темы помог концептуализировать тенденции развития культов Субэдэя и Чингисхана.

Источниками информации стали академические издания и труды, интернет-материалы и свидетельства авторитетных лиц, материалы и исследования на русском, английском и китайском языках.

К работам, специально посвященным буддизму и шаманизму в Туве, относятся исследования М. В. Монгуш [1] и Г. Линдквист [2]. Религиозный синкретизм у тувинцев рассмотрен в монографии О. М. Хомушку [3], Работа М. В. Бавуу-Сюрюн посвящена социоллингвистической стороне жизни тувинцев в КНР [4], более широко китайских тувинцев изучают М. В. Монгуш [5], Ж. М. Юша [6]. Трудом российских авторов присуще внимание к деталям быта и жизни современных тувинцев, их религиозным представлениям, растущий интерес к зарубежным соотечественникам. Среди китайских исследователей, занимающихся культурой и религиозными представлениями синцзянских тувинцев, следует отметить Ли Юй [7], Чэн Шилана [8], Лю Цзе [9]. Китайские работы интересны своей описательной стороной традиций и не имеют выраженного критического настроя, имеющегося в аналогичных публикациях, относящихся, например, к тибетцам. Специальных исследований, посвященных сопоставительному анализу современных проявлений буддизма и шаманизма в культуре тувинцев России и Китая с указанной точки зрения, еще не проводилось. Один из авторов настоящей статьи имел возможность изучить духовные практики тувинцев в РТ (1998) и СУАР КНР (2004), некоторые из



наблюдений использованы в настоящей статье в части методологического обеспечения и конкретизации выводов.

### Этнос и религия

Предки тувинцев упоминаются в древних китайских трактатах под различными этнонимами: 都播 *дубо*, 萨颜 *саянь*, 土巴 *туба*, 德瓦 *дэва*, 德巴 *дэба*, 秃巴 *туба*. Маршруты их миграций проходили к югу от Байкала и Енисея. Согласно распространенному мнению, современное название этноса *тува* (*тыва*) происходит от данных китайских вариантов, которые указывают на тюркское происхождение народа и на особенности территории проживания [7, p. 307]. В первые века нашей эры они оказались подчинены последовательно сюнну (匈奴), сяньбийцам (鲜卑) и жужаням (柔然), а около VI в. слились с тюркскими племенами. В период династии Тан (VII–IX вв.) предки тувинцев пребывали в составе Тюркского каганата, позже на их развитие значительное влияние оказали уйгуры. Далее их этническое своеобразие было обусловлено близким соседством с такими многочисленными народами, как монголы, а также соседи-тюрки: алтайские теленгиды, урянхайцы и др. Этот краткий экскурс в прошлое тувинцев необходим для определения ситуационного контекста: народ перманентно испытывал воздействие переменных внешних обстоятельств, находясь в пределах одного культурно-исторического региона.

Н. Ф. Катанов заключил, что по происхождению тувинцы являются смешанным народом: «...они составились из элементов тюркских, монгольских и самоедских и известны были под именем дубо в древнее время» [10, с. 3], а фонетика и морфология у тувинцев заимствована из тюркского языка [10, с. 18]. Влияние монгольского элемента отмечали В. Родевич, С. И. Вайнштейн и др. [11, с. 14–15; 12, с. 20]. По С. И. Вайнштейну, тувинский народ сложился в конце XVIII – первой половине XIX в. [13, с. 214], вероятно, к более раннему времени (около второй половины XVII в.) относится признание (укрепление) автоэтнонима «тува» [14, с. 142]. Образование тувинского народа происходило под влиянием внешних историко-политических обстоятельств, прежде всего – цинской системы управления, в чьи задачи входило и конструирование этнических категорий, общин и наций. Согласно П. Кроссли, этническая принадлежность возникает тогда, когда этнические категории переплетаются с другими идентичностями, особенно при наличии гибких географических границ; она указывает на цинского императора как центр конституирования идентичности подданных и формирования миропорядка [15, p. 64–79]. Гибкость этнической принадлежности зависела и от природно-культурных ограничений [16, p. 20], где была велика роль шаманизма и позже – буддизма.

Шаманизм традиционно занимал важное место в культуре тувинцев. Он является одной из наиболее консервативных идеологий и практик, способных адаптироваться к выживанию в различных социально-политических и культурно-религиозных условиях, что и доказал за свою многовековую историю. Специалисты не раз отмечали влияние на его практики богатого обрядового и культового потенциала буддизма. Такой синкретизм, взаимопроникновение существующих с древности религиозно-культурных традиций с пришедшими извне в гораздо более позднее время так называемыми мировыми религиями – часть общемирового процесса и встречается у многих народов. Однако формы проявления этого синтеза в каждом конкретном



случае зависят от множества этнических и культурных факторов, а также от особенностей исторического пути. В данной статье приводится ряд примеров взаимовлияния двух религий у тувинцев, как в России, так и в Китае. По А. М. Пятигорскому, буддизм оказал значительное воздействие и на шаманскую обрядность, и на содержание ролей шаманов: например, шаманки могли быть не только женами лам, но и выступать как тантрический партнер [17, р. 222], т. е. участвовать в закрытых буддийских практиках. О. М. Хомушку отмечает естественный характер формирования буддийско-шаманского синкретизма ввиду общности представлений о роли и месте человека в мире, о его связи с природой и предками [3, с. 20–23]. В частности, буддизм перенял от шаманизма поклонение *оваа* и культ защитников семьи *ээрэн*; в штате Хурээ (храма) были даже особые духовные лица – ламы-шаманы (*бурхан-боо*).

Ранние буддийские сооружения существовали в Туве еще в XIII–XIV вв. (скорее всего, они могут быть отнесены к уйгурскому направлению буддизма), последняя волна укрепления буддизма (учения Гелук) у тувинцев началась со времени их пребывания в составе Джунгарского ханства. Дальнейшее развитие буддизма у этого народа происходило уже после разгрома Джунгарии. Введение маньчжурами стандартной хошунной системы привело к необходимости подготовки соответствующих чиновников из тувинцев, которые проходили обучение в Улясутае и Кобдо на монгольском языке. Данное обстоятельство, в свою очередь, привело к усиленному проникновению к тувинцам монгольской культуры, в том числе и буддийской [18, с. 50–52, 54; 19, с. 111]. Как следствие таких процессов тувинская аристократия при поддержке маньчжуров проводила активную религиозную пробуддийскую политику<sup>1</sup>, особенно это касалось южных регионов, граничивших с монгольскими землями [18, с. 397]. Ко времени завершения правления цинской династии в Туве уже было 22 храма [20, р. 24].

В 1864 г., согласно русско-китайскому договору (г. Тачэн / Чугучак СУАР), к царской России отошла северо-западная часть Урянхайского края. В период революций Китай и Россия делили этот регион между собой, в итоге часть тувинцев осталась в России, часть – в Монголии, часть – в СУАР КНР. Политическое разделение народа оказало определенное воздействие на его культуру. Большая часть тувинцев, вошедших позже в состав СССР, в отличие от остальных, имела сложную политическую историю. После Синьхайской революции 1911–1912 гг. в Китае пять тувинских хошунов добровольно вошли в состав Российской империи<sup>2</sup>, революционные же события в России привели к созданию в 1921 г. в Народной республики Танну-Тува (с 1926 г. – Тувинская

<sup>1</sup> В частности, такой активностью известен Монгуш Хайдып, в конце XIX в. последовательно занимавший позиции мирена и угерды в Даа хошуне, приглашавший лам для совершения обрядов и ритуалов и инициировавший постройку хурээ в Даа хошуне [5].

<sup>2</sup> В связи с китайской революцией тувинские нойоны амбын-нойон Комбу-Доржу, Чамзы Хамбы-лама, нойон Даа-хошуна Буян-Бадьргы и другие несколько раз обращались к царскому правительству с просьбой принять Туву под свое покровительство. 4 (17) апреля 1914 г. император Николай II на докладной записке министра иностранных дел С. Д. Сазонова по вопросу о принятии населения пяти хошунов Урянхайского края под российское покровительство начертал свое высочайшее согласие, что означало установление протектората Российской империи над Тувой, которая стала называться Урянхайский край в составе Енисейской губернии.



Народная Республика (ТНР)). Ближе к завершению Великой Отечественной войны, в августе 1944 г., ТНР вошла в состав СССР как автономная область РСФСР. Подобных политических трансформаций не было у остальных тувинцев, оказавшихся за пределами современной Тувы, однако, как будет показано ниже, их развитие, в том числе духовно-религиозный фактор, зависело от курса государства, где они проживали.

Особенности этнической истории и локализации позволили тувинцам, имеющим тюркские этнические корни, все же сохранить и по-своему трактовать духовно-религиозные системы, связанные с монгольским этнокультурным компонентом – буддизмом; монгольский же историко-культурный пласт отразился на формировании названных выше культов Чингисхана и Субэдэя.

### **Духовно-религиозная ситуация у тувинцев РФ и КНР**

Религиозно-духовная жизнь тувинцев в СССР и Китае (КНР) имела известные параллели и отличия. Более устойчивая сохранность буддизма, и особенно шаманизма, у тувинцев ТНР была обусловлена тем, что они вошли в состав СССР уже после антирелигиозной борьбы, достигшей своего апогея в 1930-х гг. В последующий советский период буддизм и шаманизм, находившиеся под запретом, сохраняли определенное влияние. То же имело место у китайских тувинцев после образования КНР в 1949 г., особо следует выделить период культурной революции (1966–1976).

Численность населения РТ, по данным на 2020 г., составляет 330 368 человек, из них более 80% – этнические тувинцы [21]. На территории СУАР КНР большая группа тувинцев проживает в районе озера Канас (Кумканас-Монгольская национальная волость), а также в Алтае (городской уезд на севере СУАР, Или-Казахский а. о.). Поселения – деревни Канас (喀纳斯村), Хэму (禾木村) и Байхаба (白哈巴村). Всего на территории Китая проживают около 3900 тувинцев [22].

Среди тувинцев традиционно преобладает школа тибетского буддизма Гелук, у российских тувинцев наблюдается присутствие иных традиций, например, Карма Кагью. Следует отметить, что активность буддийских деятелей у российских тувинцев гораздо выше, чем у их сородичей в КНР. Хотя первая буддийская община в Туве была зарегистрирована лишь в январе 1990 г., тувинцы даже в советское время могли направлять свою молодежь на учебу в главный монгольский монастырь Гандентекченлинг [23, р. 71].

Значимое событие в обществе российских тувинцев произошло в 1992 г., когда республику посетил Далай-лама, освятивший известную гору Хайыракан, издавна почитаемую шаманистами и буддистами. Важно отметить, что освящение чего-либо одним из лидеров современного буддизма формирует особый статус местности – таким образом она входит в число сакральных мест мирового буддизма. Подразумевается необходимость и возможность роста стабильного интереса к учению Будды во всей республике. В 1990-х гг. Туву посещали известные тибетские учителя: лхарамба Джамьян Кензе, министр культуры Тибетского правительства в изгнании (ТПИ) Кирти ринпоче, лама Ешей Лодой ринпоче и др., в 2000-х гг. возведением различных мандал занимались монахи монастырей Дрепунг Гоманг и Гьюме [1, с. 195–196]. Были монахи и других буддийских традиций, например японской [1, с. 197]. В Туве в 2008–2015 гг. проживал известный тибетский лама Шивалха ринпоче,



приглашенный в республику ее бывшим главой Шериг-оол Ооржаком. Руководство тувинских буддистов, как и лидеры буддийской общины Калмыкии, стремятся укреплять отношения с тибетской сангхой и ее лидерами [24, р. 393], в первую очередь – с Далай-ламой, чей представитель Тэло тулку ринпоче, глава калмыцкой сангхи, периодически бывает в Туве.

В первой половине 1990-х гг. буддизм рассматривался частью тувинского общества РФ как сущностная черта национальной идентичности и идеологии, способный повлиять на воспитание молодежи [25, р. 76–77]. Хотя специалисты отмечают неоднозначность в процессах восстановления буддизмом своего влияния [26], в последние годы фиксируется стабильный рост интереса тувинцев к этой религии; например, к 2016 г. в РТ было 19 буддийских организаций, к буддистам себя относили почти 84% тувинцев [27, с. 89].

В РТ публикуются книги о буддизме, организуются фестивали, например, Международный фестиваль живой музыки и веры «Устуу-Хурээ», который проводился с 1999 г. в г. Чадане. За 20 лет (по 2019 г.) своего существования этот фестиваль, возникший с основной целью восстановления древнего буддийского храма в Чадане, стал важным культурным событием всего региона и повлиял на укрепление буддизмом своих позиций в обществе.

Власти РТ активно поддерживают возрождение буддизма. В городской культуре современного Кызыла появились такие буддийские символы, как большой молитвенный барабан и выложенная из камней на горе Догээ мантра «Ом мани падме хум». На этой же горе в сентябре 2021 г. была установлена 12-метровая статуя Будды, сидящего в позе лотоса; еще одну статую Будды планируют возвести на горе Хавырга. В сельских районах также сооружается подобное, например, в Чаа-Хольском районе находится вырезанное по камню местными мастерами изображение Будды Амитабхи. Возводятся не только традиционные буддийские храмы хурэ, но также и родовые храмы [1, с. 200]. Последнее является также свидетельством возрождения национального сознания, и более того – ревитализации локальных связей и коммуникаций, возникающих в результате формирования религиозной общины. Таким образом, одна из особенностей современного буддизма в Туве – это постоянное формирование новых локальных культов, по хошунам и родам, укрепление местных контактов.

Власти РТ отдают должное и древним обрядам, связанным с освящением, признаваемым и в шаманизме, и в буддизме. Осенью 2019 г. глава Тувы Шолбан Кара-оол внес в Верховный хурал законопроект, согласно которому каждый руководитель РТ должен будет совершать церемонию освящения горы Бай-Тайга на Алашском плато, которую почитают приверженцы обеих конфессий [28]. Привлечение этих двух духовно-обрядовых традиций в современную общественно-политическую жизнь российских тувинцев отражает не только желание властей поддерживать подъем культуры и традиций, но и поиск шаманами и ламами поддержки со стороны государства [20, р. 26, 29].

Синкретизм наблюдается и у синьцзянских тувинцев. Это видно в убранстве единственного буддийского храма, построенного из дерева, в деревне Хэму. Например, помимо фотографий Панчен-ламы, украшенных хадаками разных цветов, имеются местные тотемы и изображения двенадцати знаков зодиака в подобном цветовом оформлении [8, р. 40] – последнее отражает влияние китайских традиций двенадцатилетнего цикла [7, р. 307]. Интересно, что в храме помимо тотемов духов природных стихий (гор, воды)



хранится тотем духа озера Канас<sup>3</sup>. Священные писания изложены на монгольском языке, а ламы, занимающиеся обрядовой стороной учения, – монголы и тувинцы<sup>4</sup>. Большое значение для синьцзянских тувинцев имеют традиционные табу, связанные с сакральностью и неприкосновенностью природы [29]. Вместе с тем потери, понесенные китайскими тувинцами в годы культурной революции, и современные стремительные перемены в характере и образе жизни формируют отдельные негативные тенденции в их жизни и все более отдаляют от прежних обрядов и праздников [30].

Как отмечалось, шаманизм и буддизм за прошедшие столетия немало переняли друг у друга, имеют массу проявлений в повседневной жизни тувинцев и потому получают должное признание у населения. Так, в августе 2014 г. исследовательская служба «Среда» опубликовала социологическое исследование, посвященное изучению духовного уровня у тувинцев. Как выяснилось, верующих в «традиционные» религии около 74%: 62% тувинцев исповедуют буддизм, 8% следуют шаманизму, еще 4% придерживаются положений христианства и ислама. Таким образом, около четверти тувинцев – либо неверующие, либо не определившиеся в своих духовных исканиях [31].

Сосуществование синкретических религиозных воззрений может длиться довольно долго, например, по той причине, что в них не разделяются сферы ответственности, то есть одними обрядами занимаются ламы, другими – шаманы, либо совместно [2, р. 163; 32, р. 66–67], следовательно, нет никакой необходимости в конфронтации. Подобное взаимовлияние наблюдается и у тувинцев СУАР КНР: в буддийском храме имеются отдельные шаманские предметы и символы (тотемы) [7].

Несмотря на существующий интерес к шаманизму, он уже не столь активен, как в 1990-х гг., хотя шаманы по-прежнему представлены в общественной, культурно-научной сфере РТ. Безусловно, шаманизм возрождается, и в этом ему помогает подъем интереса к буддизму. Этот процесс вызван как внешними причинами (например, активное давление со стороны христианских конфессий), так и внутренними (необходимость организационного оформления в современных условиях), и в целом определяется давней единой историей и схожей судьбой этих учений.

### **Буддизм и шаманизм в праздниках тувинцев**

В СССР и КНР национальные праздники долго находились под запретом, но в Китае с началом реформ 1978 г. и переменами в стране проживавшие в ней народы, в том числе и тувинцы, получили право на их празднование. Лет на десять позже это стало возможно и для советских тувинцев.

В настоящее время прежние праздники и обряды, где велика роль и шаманов, и лам, продолжают сохранять свое влияние и развиваться,

<sup>3</sup> Помимо поклонения стихиям, синьцзянские тувинцы почитают духа озера Канас – в воплощении большой красной рыбы (大红鱼) – вероятно, красного окуня; перед купанием в озере они совершают специальный обряд – пьют воду из озера и делают поклоны [33].

<sup>4</sup> Китайские тувинские ламы обучаются в Лавране – известном буддийском монастыре, расположенном в Цинхае, возведенном в начале XVIII в. Чжамьян Шадбой, известным деятелем Гелук, тогда как российские тувинцы обучаются в монастыре Дрепунг Гоманг на юге Индии.



соответственно реагируя на внешние обстоятельства. Синкретизм различных традиций наиболее ярко отражается в народных праздниках.

У тувинцев РФ и КНР выделяются четыре основных традиционных праздника: *Шагаа* (чагань 查干, байцзе 白节 – праздник весны, встреча Нового года), *Майдыр-хурал* (мадел, майдээр 麦德尔 – чествование Будды грядущего Майтрейи), *Оваа дагылгазы* (ово, аобаоцзе 敖包节 – чествование местных духов у ритуального сооружения из камней с возжиганием хвороста), и *Чула* (зул, зоулу, цзоулуцзе 邹鲁节) – встреча зимы, праздник зажигания лампадок.

Праздник встречи Нового года (*Шагаа*) в целом не отличается от проводимых у соседних буддийских народов: бурятов, монголов. Поскольку этот праздник имеет не только сезонное значение, но и религиозное, то участие в нем шаманов и лам – давняя традиция, как и совершение особенных действий: подношение алтарю, действия очистительного характера, одаривание хадаками и т. п. [34]. Но есть локальные особенности: если на алтарях (а также в храмах) у российских тувинцев, кроме фигурок буддийских божеств, имеются снимки Далай-ламы XIV, то у китайских – Панчен-ламы X. Последний пример связан с политикой руководства КНР по отношению к Далай-ламе, обвиняемом в антигосударственной деятельности, тогда как Панчен-лама, с детства воспитанный в духе патриотизма и преданности идеям КПК, олицетворяет современный тибетский буддизм в Китае.

Этот праздник весны у тувинцев полностью отражает религиозные верования, обычаи и традиционную культуру. Как правило, его отмечают у значимых мест, например, китайские тувинцы идут к озеру Канас, где проходят спортивные состязания: скачки, стрельба из лука, борьба, катание на лыжах и санях. Праздничное застолье сопровождается чтением буддийских сутр ламами [7]. Определенная «буддизация» праздника проявляется в том, что тувинцы – как российские, так и синьцзянские – верят, что накануне этого события Будда на колеснице объезжает всю Землю [34, с. 121; 5, с. 351]. Возможно, здесь сказывается давнее влияние китайской культурной традиции, согласно которой божество на колеснице объезжает весь мир (например, богиня Запада Сиванму, везущая солнце). В первый день Нового года аалы (родовые группы или административные единицы) на своих землях приносят жертву *оваа*, тем самым умиловывая локальных духов (*шер эзи* – хозяев мест) [5, с. 352].

Поклонению *оваа* посвящен и отдельный праздник, который проводится в разное время практически в каждом населенном пункте, *оваа* можно встретить у тувинцев повсеместно. *Оваа* играет важную коммуникативную роль в системе отношений с духами и предками, поскольку связан с культурами плодородия и здоровья и изначально проводился с целью умиловывания духов гор и поддержания природного равновесия<sup>5</sup>. Культ *оваа* объединял разные роды и семейства, такая же роль была близка буддизму: он традиционно выступал против раздробленности, что помогло религии на первых порах становления и в Индии, где буддисты были «потенциальными союзниками правителей древнеиндийских государств в борьбе с племенной раздробленностью» [35, с. 235]. Этот праздник и прежде, и сейчас сопровождается такими мероприятиями, как скачки, борьба *хуреш*, исполнение

<sup>5</sup> Согласно современным представлениям тувинцев *оваа* также сооружается с целью привлечения удачи и богатства.





танцев и песен. *Оваа* могут также выступать в качестве межевых знаков и часто соседствуют со ступами [36]. У китайских тувинцев праздником руководит лама, что, вероятно, обуславливает определенные ограничения [6, с. 212, 367]. У российских может присутствовать и шаман – он не только просит у «хозяев местности» покровительства в получении приплода или иной помощи, но также выполняет функции, присущие ламам; следовательно, у российских тувинцев этот праздник отмечается с большим многообразием и богатством ритуалов.

*Майдыр-хурал* посвящен почитанию грядущего Будды – бодхисаттвы Майтрейи<sup>6</sup>. Праздник является исключительно буддийским, что проявляется в двух важных ритуалах – вынос фигуры бодхисаттвы Майтрейи из хурээ и исполнение мистерии Цам [37]. Для проведения праздника требуется немало лам, прошедших обучение для участия в таком сакральном событии. Российские тувинцы отмечают *Майдыр-хурал* летом, у китайских он завершает *Шагаа*, отмечается на пятнадцатый день Нового года и соотносится с праздником фонарей [7].

Праздник *Чула* (Зоулу / Зулу) посвящен почитанию ламы Цзонкхапы, основателя учения Гелук; китайские тувинцы также чествуют в эти дни «живого будду» Махакалу (дхармапала, защитник учения). Обязательным действием является зажигание лампад. Считается, что именно в этот день каждый становится на год старше [9]. Во время празднования этого события, иных праздников и крупных событий, проводятся различные традиционные жертвоприношения. При этом все действия, связанные с ритуальной стороной, совершаются ламами, специализирующимися на буддийских обрядово-культурных практиках. Интересно заметить, что в наши дни в СУАР организацией основной части традиционных праздников руководит лама Мунке Баир (蒙克巴依尔), глава объединения алтайских тувинцев Синьцзяна, являющийся также членом Народного политического консультативного совета КНР (НПКСК).

В настоящее время в культуре тувинцев, проживающих в России и Китае, наблюдаются как аналогичные, так и отличительные явления и процессы, обусловленные историческими предпосылками и влиянием социально-культурного окружения. Синкретизм проявляется в их регионах по-разному. Среди общих и отличительных черт при проведении сезонных и религиозных праздников можно назвать следующие: все четыре праздника – *Шагаа*, *Майдыр-хурал*, *Оваа*, *Чула* – отмечают тувинцами РФ и КНР; у синьцзянских тувинцев праздник *Оваа* более ограничен самим культом, тогда как у российских праздник отмечается широко, с совершением других обрядов. Свое влияние оказывает и политический контекст: если в храмах и на алтарях китайских тувинцев представлены портреты Панчен-ламы, то у российских – Далай-ламы.

Содержание праздников позволяет обнаружить особый тип синкретизма – наличие долгосрочного сложного процесса взаимовлияния традиций сезонных и религиозных мероприятий и действий, общественно-политической повестки – и формирование на такой синкретичной основе нового

<sup>6</sup> Интересно отметить, что, согласно китайским специалистам, этот праздник является наследием культурного влияния ойратов [7].



мировосприятия. Его основной чертой является открытость и гибкость, что характерно для пограничных зон. Такое мировосприятие дает начало новым традициям и культурам.

### Культы Субэдэя и Чингисхана

Выше шаманско-буддийские культы были рассмотрены как составляющая духовной культуры тувинцев, здесь речь пойдет об обрядово-культурных практиках в качестве отражения исторического прошлого этого народа. Пожалуй, самым необычным, но значительным проявлением влияния монгольского прошлого как на мировоззрение, так и на обрядность тувинцев РФ и КНР является культ двух героических фигур – Субэдэя и Чингисхана.

Российские тувинцы уверены, что известный полководец Субэдэй, творец многих побед Чингисхана, был тувинцем (из урянхаев). Они зовут его *Субедей-маадыр*, и уводят происхождение его имени (в форме Сумээтей) к таким понятиям в своем языке, которые обозначают «советник» или «наставник». В честь героя называются организации и целые комплексы. Так, в Кызыле построен спорткомплекс «Субедей» (ГАУ спортивной школы). Существует молодежное движение «Субедей», образованное в 2011 г. при активном участии ламы Шолбан-башкы<sup>7</sup>. Цель его – возрождение прежних традиций, мировоззрения, *Сарыг шажын* и родного языка. Оно имеет тесную связь с ламами, в частности с Шивалха-ринпоче.

В сентябре 2018 г. открылась четырехметровая статуя Субэдэя в этнокультурном комплексе Улуг-Хемского района РТ. Здесь уже представлены такие знаковые культурные сооружения, как ступа, трехметровая статуя Будды, тенгрианские сооружения, так что появление там нового памятника выглядит вполне уместно и логично.

У тувинцев КНР не наблюдается культ Субэдэя, но чрезвычайно развит культ Чингисхана. Согласно преданию, во время западного похода Чингисхан со своим отрядом решил остановиться на отдых у упоминавшегося выше озера Канас. Испив воды, он утолил жажду и поинтересовался у местных, что это за вода. Ему ответили, что это «ханская / каганская вода» (可汗的水), тогда Чингисхан назвал озеро Канаус / Канас. После смерти Чингисхана его тело погрузили в воды озера, а воины остались жить на его берегу. И с тех пор тувинцы считают, что они являются потомками людей из отряда Чингисхана, которые остались жить у озера, чтобы вечно охранять «гробницу» великого хана [38]. У озера есть свой «призрак» (湖怪 или 湖圣), охраняющий душу Чингисхана. Вероятно, что указанный выше дух озера Канас и есть этот «призрак», с ним связано немало историй и легенд [33], а обряд питья воды из озера напрямую связан с упоминавшимся выше случаем из жизни Чингисхана.

На наш взгляд, в содержании культов этих исторических персонажей наблюдается конвергенция шаманистских и буддийских представлений, а в поклонении им – синтез социально-культурных и бытовых практик и действий. По сути, в них предстает накопленный народом исторический опыт, призванный способствовать прежде всего сохранению преемственных связей с

<sup>7</sup> С 2019 г. оно известно как Тувинское региональное общественное молодежное движение за возрождение и развитие буддийских традиций и культуры «Субедей».



прошлым. В связи с этим неудивительно, что тувинцы КНР почитают Чингисхана как прародителя<sup>8</sup>, в каждом доме есть картина с его изображением в виде охотника<sup>9</sup>.

Несколько иные коннотации можно проследить в культе Субэдэя. Например, в конце октября 2019 г. состоялась презентация книги «Субедей. Великий урянхайский полководец», написанной известным тувинским ученым К. А. Бичелдеем. На ее презентации Председатель парламента Тувы Кан-оол Даваа сказал: «Образ великого полководца всегда вызывал в республике особый интерес. Личность Субедея до сих пор играет огромную роль в самоидентификации тувинского народа, воспитании подрастающего поколения республики»<sup>10</sup>. Акцент на самоидентификацию народа через культ полководца и его роль в воспитании позволяет выделить более перспективный, нежели ретроспективный (в случае с культом Чингисхана) контекст поклонения. Поэтому в данном случае исторический опыт призван способствовать преодолению существующих или потенциальных трудностей.

Указанное, в свою очередь, позволяет заключить, что, несмотря на упомянутую выше духовно-мировоззренческую конвергенцию и даже наличие культа дхармапалы Махакалы (обусловлено монгольским влиянием) у китайских тувинцев, культ Чингисхана содержит в своей основе существенный шаманистский элемент (акцент на прошлое), тогда как культ Субэдэя практикуется скорее в буддийском контексте (акцент на будущее).

Любопытное исследование, проведенное недавно в социальных сетях РТ, показывает, что восприимчивость местных жителей к переменным религиозностям увеличилась. Это может быть связано с синкретическими отношениями между буддизмом и традиционными местными культурами [39, р. 216]. Иначе говоря, появление и развитие у тувинцев новых культов только тогда может быть устойчивым и перспективным, когда выполняется особенное условие: они, будучи историко-культурным продуктом, должны в себе воспроизводить историю, предшествовавшие мероприятия и действия (праздники, религии, культуры). Формирование в далеком прошлом и активная презентация в настоящее время культов этих полководцев, исторических персонажей, находящихся вне стандартной шаманско-буддийской обрядово-культовой практики, дает возможность народу обрести особую устойчивую традицию, или практику, при которой народные культуры и праздники могут без ущерба восприниматься и как буддийские инновации, и как производные от других религий, при этом пользоваться поддержкой государства. Культы Субэдэя и Чингисхана представляют собой надрелигиозные и внетерриториальные феномены, всепроникающие и не зависящие от воли шамана, ламы или политика.

<sup>8</sup> Впрочем, российские тувинцы также сохраняют память о Чингисхане: среди них имеется род *чооду*, который, как принято считать, уходит своим происхождением к XIII в. и имеет отношение к Бату, внуку Чингисхана.

<sup>9</sup> Вероятно, это отражает также связь с охотой и охотничьими соревнованиями – основной традицией, в которой сохранились исконно тувинские обычаи [7].

<sup>10</sup> В Туве презентована книга «Субедей. Великий урянхайский полководец»: <http://www.khural.org/press/news/5129/>



## Заклучение

Несмотря на древние корни, становление тувинцев как народа началось со второй половины XVIII в. в условиях цинской системы управления и формирования национальной идентичности подданных империи. Последнее обстоятельство, а также богатое духовное и религиозное наследие позволило народу, несмотря на этнорелигиозное воздействие соседних тюркских народов, удерживаться в пределах монголо-буддийского мира.

При сохраняющейся роли шаманизма буддизм становится всепроникающей идеологией, являя различного рода новейшие феномены. Ожидаемый встречный процесс, а именно интерес народа к своему прошлому, также выступает инициатором подъема влияния буддизма: образуются соответствующие общества, возводятся культовые сооружения, зарождаются локальные культы, т. е. создается фундамент ожидаемых перемен. Буддизм давно стал частью традиционных верований тувинцев, наряду с шаманизмом формируя духовный мир народа.

Проведенное исследование позволило дать принципиально новую трактовку сущности проявлений буддизма в традиционных праздниках и иных культурных явлениях у тувинцев РТ РФ и СУАР КНР. Эти проявления следует соотносить со следующими факторами: 1) объективным влиянием этой религии в ранние периоды истории народа (уйгурский период, роль ойратской Джунгарии и Цинской империи); 2) многовековой ролью шаманизма; 3) спецификой этнической истории народа; 4) актуализацией духовной стороны обрядово-сезонных и культурных праздников для обозначения своего места в традициях мирового буддизма (в чем велика роль буддийских учителей), а также в целях сохранения общественно-политических ценностей (актуализация проблем идентичности народа и перспектив развития) – последнее также связано с влиянием внешнего мира. В современных условиях такие феномены возрождаются при влиянии на них либо личностного (Далай-лама, Панчен-лама, Чингисхан, Субэдэй), либо политико-географического факторов (тувинцы в условиях РФ и КНР).

Политическое состояние тувинцев определили особенности проявления буддизма и шаманизма в их культуре: если в цинский (и в постцинский) период росло комплексное влияние культуры соседней Монголии, то с началом советского периода (в составе СССР и КНР) стала преобладать роль коммунистической идеологии. В настоящее время у российских и китайских тувинцев наблюдается влияние властей на формы и методы проведения празднеств и обрядов: в РФ, ввиду обладания тувинцами своим субъектом Федерации – руководства республики, в КНР – членов НПКСК. Сами обряды, шаманистские или буддийские, и сам культ как таковой тем или иным образом сакрализируются авторитетом высших духовных иерархов Гелук. Однако культы Субэдэя (у российских тувинцев) и Чингисхана (у китайских тувинцев) обладают особой значимостью и основанием. Эти культы, тесно связанные с историческим прошлым народа, своим появлением являют его стремление обозначить свою культурную инаковость (особенность) на уровне «разлома». Религия или духовные практики – это духовное наследие *предков* тувинцев, выработанное во взаимодействии с соседними народами. Привлечение авторитета тибетских лидеров способствует повышению статусности региона в буддийском мире, а культы указанных полководцев – это и уважение к своему историческому прошлому, и определенный культурный код и способ самоидентификации народа в меняющейся действительности.



Как нам представляется, именно эти два культа способны дать новые перспективы обществу и, вероятно, установить особый уровень коммуникации между общинами тувинцев в РФ и КНР. Хотя в праздниках и обрядах буддизм может испытывать воздействие политики государства (например, отношение к Далай-ламе и Панчен-ламе), а шаманизм – «подчиняться» первому, культуры Субэдэя и Чингисхана, несмотря на их религиозные коннотации, призваны восприниматься вне религии и независимо от политики как способы к воссозданию вертикальных и горизонтальных коммуникационных контактов во всех сферах жизни современного тувинского общества в указанных странах.

### Литература

1. Монгуш М. Конфессиональная ситуация в постсоветской Туве. *Acta Slavica Iaponica*. 2009;26:191–204.
2. Lindquist G. Allies and Subordinates: Religious Practice on the Margins between Buddhism and Shamanism in Southern Siberia. *On the Margins of Religion*. New York: Berghahn Books; 2008. P. 153–168.
3. Хомушку О. М. *Религия в культуре народов Саяно-Алтая*. М.: Изд-во Рос. акад. гос. службы; 2005. 225 с.
4. Бавуу-Сюрюн М. В. Социолингвистические заметки о тувинцах Китая. *Новые исследования Тувы*. 2011;1:135–142.
5. Монгуш М. В. *Один народ: три судьбы: Тувинцы России, Монголии и Китая в сравнительном контексте*. Осака: Национальный музей этнологии; 2010. 358 с.
6. Юша Ж. М. Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века: Структура. Семантика. Прагматика. Новосибирск: Наука; 2018. 400 с.
7. Li Yu. Xinjiang tuwaren chuantong jieri fengsu yanjiu (Study of traditional holidays of Tuvans in Xinjiang). *Xinjiang shizhi* (Xinjiang History Journal). 2014;1:307–308. (На кит. яз.)
8. Cheng Shilang. Xinjiang Aertai shanqu de tuwaren (Tuvans of Xinjiang, Altai highlands). *Zhexue shehui kexue* (Social and Philosophy Studies). 1994;5:39–42. (На кит. яз.)
9. Liu Jie, Tu Jian. Xinjiang Aletai diqu tuwaren yishi yanjiu (Rituals of Tuvans in Xinjiang, Altai region). *Wenhua luntan* (Cultural forum). 2017. – URL: <https://www.docin.com/p-1526070309.html> (дата обращения 24.09.2021) (На кит. яз.) DOI: 1007-0125(2014)07-0355-01
10. Катанов Н. Ф. *Опыт исследования урянхайского языка с указанием важнейших родственных отношений его к другим языкам тюркского корня*. Казань – Москва: Типо-литография Императорского университета; 1903. 775 с.
11. Родевич Вс. *Очерк Урянхайского края*. СПб.: Типография Министерства путей сообщения; 1910. 268 с.
12. Вайнштейн С. И. *Тувинцы-тоджинцы. Историко-этнографические очерки*. М.: Восточная литература; 1961. 216 с.
13. Вайнштейн С. И. Очерк этногенеза тувинцев. *Ученые записки Тувинского НИИ языка и литературы (ТНИИЯЛИ)*. 1957;5:178–214.
14. Маннай-оол М. Х. *Тувинцы. Происхождение и формирование этноса*. Новосибирск: Наука; 2004. 166 с.
15. Crossley P. K. *Making Mongols. Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*. Ed. by P. K. Crossley, H. F. Siu, D. S. Sutton. Berkeley: University of California Press; 2006. P. 58–82.



16. Crossley P. K. Introduction. *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*. Ed. by P. K. Crossley, H. F. Siu, D. S. Sutton. Berkeley: University of California Press; 2006. P. 1–26.

17. Piatigorsky A. Buddhism in Tuva: Preliminary Observation on Religious Syncretism. In: Skorupski Ł. (ed.) *The Buddhist Heritage*. Tring: The Institute of Buddhist Studies; 1989. P. 219–228.

18. Потапов Л. П. *Очерки народного быта тувинцев*. М.: Наука; 1969; 402 с.

19. Торгоев А. И. Этносоциальные процессы в южной и юго-восточной Туве (по материалам экспедиций 2003–2004 гг.). *Сибирь на рубеже тысячелетий. Традиционная культура в контексте современных экономических, социальных и этнических процессов*. СПб.: Европейский дом; 2005. С. 109–128.

20. Walters Philip. Religion in Tuva: Restoration or Innovation? *Religion, State and Society*. 2001;29(1):23–38. <https://doi.org/10.1080/09637490120061877>

21. *Население Республики Тыва: численность, крупные города* [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.statdata.ru/naselenie/respubliki-tyva> (дата обращения: 28.04.2021)

22. Tuva population [Internet resource]. – URL: [https://www.joshuaproject.net/people\\_groups/15668](https://www.joshuaproject.net/people_groups/15668) (accessed: 28.04.2021)

23. Barkmann Udo B. The Revival of Lamaism in Mongolia. *Central Asian Survey*. 1997;16(1):69–79. <https://doi.org/10.1080/02634939708400971>

24. Holland Edward C. Buddhism in Russia: challenges and choices in the post-Soviet period. *Religion, State and Society*. 2014; 42(4):389–402. <https://doi.org/10.1080/09637494.2014.980603>

25. Sullivan S. Interethnic Relations in Post-Soviet Tuva. *Ethnic and Racial Studies*. 1995;18(1):64–88. <https://doi.org/10.1080/01419870.1995.9993854>

26. Бичелдей У. П. Буддийская традиция в Туве: некоторые вопросы истории, современное состояние и перспективы развития. *Буддизм Ваджраяны в России. Актуальная история и социокультурная аналитика*. М.: Алмазный путь; 2020. С. 201–209.

27. Тензин, Чодураа Мочак-Хаевна. Буддизм в духовной жизни тувинского общества. *Вестник Бурятского государственного университета. Педагогика. Филология. Философия*. 2018;3(1):87–93. DOI: 10.18101/1994-0866-2018-1-3-87-93

28. Приймак А. Дух Чингисхана овладевает Сибирью. Народные верования претендуют на руководящую и направляющую роль в регионах [Электронный ресурс]. *Независимая*. 04.06.2019. – URL: [https://www.ng.ru/ng\\_religii/2019-06-04/14\\_465\\_syberia.html](https://www.ng.ru/ng_religii/2019-06-04/14_465_syberia.html) (дата обращения: 27.09.2020).

29. Nankuai Modege. Lun Xinjiang tuwaren minjian xinyang he jihui yu shengtai guanxi (Ecology and taboos in religion beliefs of Xinjiang Tuvans). *Xinjiang daxue xuebao. Zhexue, renwen shehui kexueban (Bulletin of Xinjiang University. Philosophy, Humanities, Social Studies)*. 2007;35(3):82–85. (На кит. яз.) DOI: 10.3969/j.issn.1000-2820.2007.03.018

30. Hou Yuxin. Saving our Identity: An Uphill Battle for the Tuva of China. *Cultural Survival*. December 2013. – URL: <https://www.culturalsurvival.org/publica>



tions/cultural-survival-quarterly/saving-our-identity-uphill-battle-tuva-china (accessed: 14.12.2020).

31. Республика Тыва: буддизм, молодость, бедность и невысокий уровень патриотизма [Электронный ресурс]. Среда. – URL: <http://sreda.org/arena-news/respublika-tyiva-buddizm-molodost-bednost-i-nevyisokiy-uroven-patriotizma> (дата обращения: 23.09.2020).

32. D'iakonova V. P. Lamaism and Its Influence on the Worldview and Religious Cults of the Tuvans. *Anthropology and Archeology of Eurasia*. 2001;4:66–67. <https://doi.org/10.2753/AAE1061-1959390452>

33. Kanasi hu shuiguai: Kanasi hu yanjiu [Mystery of Kanas Lake: Kanas research]. *Baidu baike*. 2012. – URL: <https://baike.baidu.com/item/喀纳斯湖水怪/3204228> (accessed: 04.12.2020). (На кит. яз.)

34. Конгу А. А. Ритуально-обрядовые действия во время Шагаа. *Новые исследования Тувы*. 2015;1:120–129.

35. Бонгард-Левин Г. М. *Индия эпохи Маурьев*. М.: Наука; 1973. 736 с.

36. Кужугет А.К. Тувинский летний праздник оваа дагыыры. *Ученые записки Тувинского института гуманитарных исследований (ТИГИ)*. 2002;19:67–76.

37. Ондар И. Звонящая нежность танца. *Родина*. 2014;7:78.

38. Kanasi hu. Tuwaren de mimi [Kanas Lake. Mystery of Tuvans]. *Baidu wenku*. 03.07.2020. URL: <https://wenku.baidu.com/view/f9935b433369a45177232f60ddccda38366be164.html#> (accessed: 04.12.2020). (На кит. яз.)

39. Purzycki B. G., Kulundary V. Buddhism, identity, and class: fairness and favoritism in the Tuva Republic. *Religion, Brain & Behavior*. 2017;8(2):205–226. <https://doi.org/10.1080/2153599X.2016.1267031>

### Информация об авторах

Китинов Баатр Учаевич – доктор исторических наук, доцент, ведущий научный сотрудник отдела истории Востока, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия; <https://orcid.org/0000-0003-4031-5667>, [kitinov@mail.ru](mailto:kitinov@mail.ru)

Люлина Анастасия Геннадьевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры иностранных языков Российского университета дружбы народов; научный сотрудник отдела истории и культуры Древнего Востока, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия; <https://orcid.org/0000-0003-0634-8844>, [alyulina88@gmail.com](mailto:alyulina88@gmail.com)

### Author's Links



### Заявленный вклад авторов

Китинов Б. У.: 60% – основной текст, работа с русскоязычными и англоязычными источниками, определение роли буддизма у тувинцев.

Люлина А. Г.: 40% – работа с литературой на китайском языке, рассмотрение роли шаманизма у тувинцев, форматирование и корректировка текста.



**Раскрытие информации о конфликте интересов**  
Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 26 января 2022. Одобрена после рецензирования: 15 марта 2022. Принята к публикации: 20 марта 2022. Опубликовано: 30 марта 2022.

Авторы прочитали и одобрили 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.

### References

1. Mongush M. Confessional Situation in Post-Soviet Tuva. *Acta Slavica Iaponica*. 2009;26:191–204. (In Russ.)
2. Lindquist G. Allies and Subordinates: Religious Practice on the Margins between Buddhism and Shamanism in Southern Siberia. *On the Margins of Religion*. New York: Berghahn Books. 2008, pp. 153–168.
3. Khomushku O. M. *Religion in the culture of the peoples of the Sayano-Altai*. Moscow: Publ. house of the Russian academy of public service; 2005. 225 p. (In Russ.)
4. Bavuu-Syryun M. V. Sociolinguistic notes about the Tuvans in China. *The new research of Tuva*. 2011;1:135–142. (In Russ.)
5. Mongush M. V. *One people, three fates. Tuvans of Russia, Mongolia and China in comparative perspective*. Osaka: National Museum of Ethnology; 2010. 358 p. (In Russ.)
6. Yusha Zh. M. *Folklore and ritual of the Tuvans of China at the beginning of the 21<sup>st</sup> century: Structure. Semantics. Pragmatics*. Novosibirsk: Nauka; 2018. 400 p. (In Russ.)
7. Li Yu. Xinjiang tuwaren chuantong jieri fengsu yanjiu (Study of traditional holidays of Tuvans in Xinjiang). *Xinjiang shizhi (Xinjiang History Journal)*. 2014;1:307–308. (In Chin.)
8. Cheng Shilang. Xinjiang A'ertai shanqu de tuwaren (Tuvans of Xinjiang. Altai highlands). *Zhexue shehui kexue (Social and Philosophy Studies)*. 1994;5:39–42. (In Chin.)
9. Liu Jie, Tu Jian. Xinjiang Aletai diqu tuwaren yishi yanjiu (Rituals of Tuvans in Xinjiang, Altai region). *Wenhua luntan (Cultural forum)*. 2017. – URL: <https://www.docin.com/p-1526070309.html> (accessed 24.09.2021) (In Chin.) DOI: 1007-0125(2014)07-0355-01
10. Katanov N. F. *Experience in the study of the Uriankhai language, indicating its most important relationship to other languages of the Turkic root*. Kazan – Moscow: Tipo-litografija Imperatorskogo universiteta; 1903. 775 p. (In Russ.)





11. Rodevich Vs. *Essay on the Uryankhai region*. St. Petersburg: Tipografija Ministerstva putej soobshhenija; 1910. 268 p. (In Russ.)

12. Vainshtein S. I. *Tuvans-Todzhangs. Historical and ethnographic essays*. Moscow: Vostochnaya literatura; 1961. 216 p. (In Russ.)

13. Vainshtein S. I. Essay on the ethnogenesis of the Tuvans. *Uchenye zapiski TNUJJaLI (Scientific notes of The Tuva Research Institute of Language and Literature)*. 1957;5:178–214. (In Russ.)

14. Mannai-ool M.Kh. *Tuvans. Origin and formation of the ethnos*. Novosibirsk: Nauka; 2004. 166 p. (In Russ.)

15. Crossley P. K. Making Mongols. *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*. Ed. by P. K. Crossley, H. F. Siu, D. S. Sutton. Berkeley: University of California Press; 2006, pp. 58–82.

16. Crossley P. K. Introduction. *Empire at the Margins: Culture, Ethnicity, and Frontier in Early Modern China*. Ed. by P. K. Crossley, H. F. Siu, D. S. Sutton. Berkeley: University of California Press; 2006, pp. 1–26.

17. Piatigorsky A. Buddhism in Tuva: Preliminary Observation on Religious Syncretism. In: Skorupski Ł. (ed.) *The Buddhist Heritage*. Tring: The Institute of Buddhist Studies; 1989, pp. 219–228.

18. Potapov L. P. *Essays on the folk culture of Tuvans*. Moscow: Nauka; 1969. 402 p. (In Russ.)

19. Torgoev A. I. Ethno-social processes in southern and south-eastern Tuva (based on the materials of the expeditions 2003–2004). *Sibir' na rubezhe tysjacheletij. Tradicionnaja kul'tura v kontekste sovremennyh ekonomicheskikh, social'nyh i etnicheskikh processov (Siberia at the turn of the millennium. Traditional culture in the context of modern economic, social and ethnic processes)*. SPb.: Evropejskij dom; 2005, pp. 109–128. (In Russ.)

20. Walters Philip. Religion in Tuva: Restoration or Innovation? *Religion, State and Society*. 2001;29(1):23–38. <https://doi.org/10.1080/09637490120061877>

21. *Population of the Tuva Republic: population, large cities* [Electronic resource]. – URL: <http://www.statdata.ru/naselenie/respubliki-tyva> (accessed: 28.04.2021) (In Russ.)

22. *Tuva population* [Internet resource]. URL: [https://www.joshuaproject.net/people\\_groups/15668](https://www.joshuaproject.net/people_groups/15668) (accessed: 28.04.2021).

23. Barkmann Udo B. The Revival of Lamaism in Mongolia. *Central Asian Survey*. 1997;16(1):69–79. <https://doi.org/10.1080/02634939708400971>

24. Holland Edward C. Buddhism in Russia: challenges and choices in the post-Soviet period. *Religion, State and Society*. 2014;42(4):389–402. <https://doi.org/10.1080/09637494.2014.980603>

25. Sullivan S. Interethnic Relations in Post-Soviet Tuva. *Ethnic and Racial Studies*. 1995;18(1):64–88. <https://doi.org/10.1080/01419870.1995.9993854>

26. Bicheldey W. P. Buddhist tradition in Tuva: some issues of history, current state and development prospects. *Buddizm Vadzhrajany v Rossii. Aktual'naja istorija i sociokul'turnaja analitika. (Vajrayana Buddhism in Russia. Current history and sociocultural analytics)* Moscow: Almaznyj put'; 2020, pp. 201–209. (In Russ.)

27. Tenzin, Choduraa M.-Kh. Buddhism in spiritual life of Tuvan society. *Vestnik Burjatskogo gosudarstvennogo universiteta. Pedagogika. Filologija*.



*Filosofija* (*Bulletin of the Buryat State University. Pedagogy. Philology. Philosophy*). 2018;3(1):87–93. (In Russ.) DOI: 10.18101/1994-0866-2018-1-3-87-93

28. Priymak A. The spirit of Genghis Khan takes possession of Siberia. Folk beliefs claim a leading and guiding role in the regions [Electronic resource]. *Nezavisimaja*. 04.06.2019. – URL: [https://www.ng.ru/ng\\_religii/2019-06-04/14\\_465\\_syberia.html](https://www.ng.ru/ng_religii/2019-06-04/14_465_syberia.html) (accessed: 27.09.2020). (In Russ.)

29. Nankuai Modege. Lun Xinjiang tuwaren minjian xinyang he jihui yu shengtai guanxi (Ecology and taboos in religion beliefs of Xinjiang Tuvans). *Xinjiang daxue xuebao. Zhexue, renwen shehui kexueban* (*Bulletin of Xinjiang University. Philosophy, Humanities, Social Studies*). 2007;35(3):82–85. (In Chin.) DOI: 10.3969/j.issn.1000-2820.2007.03.018

30. Hou Yuxin. Saving our Identity: An Uphill Battle for the Tuva of China. *Cultural Survival*. December 2013. – URL: <https://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/saving-our-identity-uphill-battle-tuva-china> (accessed: 14.12.2020).

31. Republic of Tuva: Buddhism, youth, poverty and a low patriotism [Electronic resource]. *Sreda*. – URL: <http://sreda.org/arena-news/respublika-tyiva-buddizm-molodost-bednost-i-nevyisokiy-uroven-patriotizma> (accessed: 23.09.2020). (In Russ.)

32. D'iakonova V. P. Lamaism and Its Influence on the Worldview and Religious Cults of the Tuvans. *Anthropology and Archeology of Eurasia*. 2001;4:66–67. <https://doi.org/10.2753/AAE1061-1959390452>

33. Kanasi hu shuiguai: Kanasi hu yanjiu (Mystery of Kanas Lake: Kanas research). *Baidu baike*. 2012. – URL: <https://baike.baidu.com/item/喀纳斯湖水怪/3204228> (accessed: 04.12.2020). (In Chin.)

34. Kongu A. A. Ritual ceremonial spectacles of shagaa. *The new research of Tuva*. 2015;1120–129. (In Russ.)

35. Bongard-Levin G. M. *India under the Mauryan Rule*. Moscow: Nauka; 1973. 736 p. (In Russ.)

36. Kuzhuget A. K. Tuvian summer holiday of ovaa dagry. *Uchenye zapiski TIGI* (*Scientific notes of the Tuva Institute for Humanitarian Research*). 2002;19:67–76. (In Russ.)

37. Ondar I. Ringing tenderness of dance. *Rodina*. 2014;7:78. (in Russ.)

38. Kanasi hu. Tuwaren de mimi (Kanas Lake. Mystery of Tuvans). *Baidu wenku*. 03.07.2020. – URL: <https://wenku.baidu.com/view/f9935b433369a45177232f60ddccda38366be164.html#> (accessed: 04.12.2020). (In Chin.)

39. Purzycki B. G., Kulundary V. Buddhism, identity, and class: fairness and favoritism in the Tyva Republic. *Religion, Brain & Behavior*. 2017;8(2):205–226. <https://doi.org/10.1080/2153599X.2016.1267031>

#### Information about the authors

*Baatr U. Kitinov* – Dr. habil. (Hist.), Associate Professor, Leading Research Fellow, Department of Oriental History, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; <https://orcid.org/0000-0003-4031-5667>, [kitinov@mail.ru](mailto:kitinov@mail.ru)

#### Author's Links





Anastasia G. Lyulina – Ph. D. (Hist.), Senior Lecturer, Department of Foreign Languages, Peoples' Friendship University of Russia; Research Fellow, Department of Antient Orient, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; <https://orcid.org/0000-0003-0634-8844>, [alyulina88@gmail.com](mailto:alyulina88@gmail.com)



### Authors contributed

Baatr U. Kitinov: 60% – the main text, research of the Russian and English sources, defining the role of Buddhism among Tuvans.

Anastasia G. Lyulina: 40% – research materials in Chinese, consideration of the role of shamanism among Tuvans, formation and correction of the text.

### Conflicts of Interest Disclosure

The authors declare that there is no conflict of interest.

### Article info

Submitted: January 26, 2022. Approved after peer reviewing: March 15, 2021. Accepted for publication: March 20, 2021. Published: March 30, 2021.

The authors 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 930.2+94(510).05«12/13»

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-035-055>

Исторические науки

### Некоторые аспекты добродетели в эпоху Юань

Сергей Владимирович Сидорович

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

**Аннотация.** Цель данной статьи – проследить отношение государства к проявлениям сыновней почтительности, вдовьей целомудренности и подобным добродетельным поступкам во времена правления монголов в Китае. Нравоучительные рассказы о добродетельных делах распространялись в Китае издавна. Воспринимались ли они в рассматриваемый период как догма, или отношение к ним менялось со временем? Источники юридического характера показывают, что некоторые проявления сыновней почтительности не одобрялись или даже запрещались еще до образования государства Юань (1271–1368). В статье также анализируется вопрос о вступлении некоторых видов проявления добродетели в противоречие с законами того времени. Обсуждаются критерии, по которым добродетельных лиц следовало рекомендовать к награждению, а также сам порядок рекомендации. Кроме того, любопытным представляется вопрос о том, сулили ли добродетельные поступки какие-то материальные блага.

**Ключевые слова:** эпоха Юань; конфуцианство; добродетель; сыновняя почтительность; «Эр-ши-сы сяо»; «Юань ши»; «Юань дьянь-чжан»; «Тун-чжи тяо-гэ»; «Чжи-чжэн тяо-гэ»

**Для цитирования:** Сидорович С. В. Некоторые аспекты добродетели в эпоху Юань. *Ориенталистика*. 2022;5(1):35–55. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-035-055>.

Original article

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-035-055>

History studies

### Some aspects of virtue during the Yuan epoch

Sergey V. Sidorovich

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

**Abstract.** This article studies the attitude of the state towards the display of filial piety, widow's chastity, and similar acts of righteousness during the Mongolian rule



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





in China. Moral tales about virtuous deeds had been spreading in China since old times. Were they considered a dogma during the period in scope, or was the perception of such stories changing over time? Sources of legal nature show that some examples of filial piety had not been approved or had been as well prohibited even before the foundation of the Yuan state (1271–1368). The article also analyzes the contradiction of some virtue acts with the laws of those times. The criteria, upon which virtuous people were to be recommended for reward, as well as the corresponding procedure of recommendation are discussed. In addition, the question of whether virtuous behavior promised any material benefits is noteworthy.

**Keywords:** Yuan Dynasty; Confucianism; virtue; filial piety; *Er-shi-si xiao*; *Yuan shi*; *Yuan dian-zhang*; *Tong-zhi tiao-ge*; *Zhi-zheng tiao-ge*

**For citation:** Sidorovich S. V. Some aspects of virtue during the Yuan epoch. *Orientalistica*. 2022;5(1):35–55. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-035-055>.

## Введение

Тема добродетельности, в особенности образцового служения родителям, была издавна популярна в Китае. В этом смысле юаньский период (1271–1368) отмечен составлением влиятельного нравоучительного текста «Двадцать четыре [образцовых примера] сыновней почтительности» (*эр-ши-сы сяо*, 二十四孝), автором которого явился Го Цзюй-цзин 郭居敬 (?–1354). С точки зрения концепции усердного служения родителям данный текст по праву является вторым по значимости после «Канона сыновней почтительности»<sup>1</sup> (а по степени популярности – пожалуй, и первым), поэтому можно без преувеличения сказать, что юаньский период был достаточно важным для осмысления отношения к этой добродетели.

Если «Эр-ши-сы сяо» является литературным памятником назидательного характера, то от времен монгольского владычества в Китае осталось большое количество юридических документов, которые сведены в законодательные сборники «Юань дьянь-чжан»<sup>2</sup>, «Тун-чжи тяо-гэ»<sup>3</sup>, «Чжи-чжэн тяо-

<sup>1</sup> Сяо цзин 孝經, «Канон сыновней почтительности» – один из канонических текстов конфуцианства, составлен, видимо, в IV–II вв. до н. э.

<sup>2</sup> Юань дьянь-чжан 元典章, «Уложение Юань» – сокращенное название законодательного сборника под названием «Да Юань шэн-чжэн го-чао дьянь-чжан» 大元聖政國朝典章, «Уложение по священному управлению правящего двора Великой Юань». Точное время обнародования 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, обнародованные в 1321–1322 гг. Памятник, видимо, был скомпилирован в Цзянси по инициативе местных властей или даже частных лиц.

<sup>3</sup> Тун-чжи тяо-гэ 通制條格, «Постатейно систематизированные нормы из Всеобщих установлений» – опубликованные в 1930 г. сохранившиеся части законодательного сборника «Да Юань тун-чжи» 大元通制, «Всеобщие установления Великой Юань», составленного во времена правления императора Ин-цзуна 英宗 (Шидэбала (Шо-дэ-ба-ла 碩德八剌), 1302–1323, прав. 1320–1323).





гэ»<sup>4</sup>. Некоторые из этих документов представляют для целей настоящего исследования особый интерес, поскольку содержат живые примеры проявления добродетели из реальной повседневной жизни, а также отношения к ним властей. Кроме того, в официальной истории «Юань ши»<sup>5</sup> есть несколько глав, посвященных добродетельным поступкам отдельных лиц.

### Сведения источников о примерах добродетельного поведения в эпоху Юань

Относительно награждения добродетельных людей свод «Юань дьянь-чжан» сообщает следующее:

義夫節婦孝子順孫，其實以聞，別加恩賜 [1, с. 68].

«[Что касается] справедливых мужей, целомудренных жен<sup>6</sup>, почтительных сыновей и послушных внуков, [то] эти [титулы] в действительности [призваны] даровать репутацию, не следует давать [дополнительные] пожалования».

Тот же источник добавляет:

孝子順孫曾經旌表，有材堪從政者，保結申明，量材任用 [1, с. 68].

«[Что касается] почтительных сыновей и послушных внуков, [чья добродетель] прежде уже была отмечена знаками почета<sup>7</sup>, [то] те, кто имеет способности, могут заниматься делами управления (состоять на государственной службе. – С. С.). [В отношении таких лиц следует подать] заявление с поручительством, соразмерно [их] способностям назначить на службу»<sup>8</sup>.

Таким образом, для добродетельных людей существовал вариант поступления на службу по рекомендации местных властей. Во времена Юань система государственных экзаменов работала эпизодически, комплектация чиновников в основном осуществлялась за счет рекомендации или передачи чиновного статуса по наследству. Другими путями обретения этого статуса являлись военные заслуги, окончание учебного заведения, выслуга из

<sup>4</sup> Чжи-чжэн тяо-гэ 至正條格, «Постатейно систематизированные нормы [периода правления] Чжи-чжэн». Имеется в виду обнаруженная в Южной Корее в 2002 г. часть памятника, обнародованного в 1346 г. во времена правления императора Хуэй-цзуна 惠宗 (Тогон-Тэмур (То-хуань-ге-му-эр 妥權貼睦爾), 1320–1370, прав. 1332–1370).

<sup>5</sup> Юань ши 元史, «История [империи] Юань», официальная история юаньского государства, 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).

<sup>6</sup> Цзе-фу 節婦 – добродетельная (целомудренная) женщина (особенно о молодой вдове, соблюдающей вдовство) [2, с. 770].

<sup>7</sup> Цзин-бяо 旌表 – прославлять, восхвалять, отмечать знаками почета. Данный термин обычно подразумевает воздвигнутую местными властями в честь добродетельного человека мемориальную арку с прославляющими его надписями.

<sup>8</sup> На первый взгляд может показаться, что данный параграф вступает в противоречие с предыдущим, однако речь здесь идет не о материальном пожаловании, а об указании местным властям, которые являются непосредственными адресатами текста, на необходимость рекомендации добродетельных людей для последующего возможного набора на службу.



канцеляристов. Кроме того, существовала официальная возможность покупки должности. Впрочем, как разновидность рекомендации, данный канал пополнения чиновничества едва ли пропускал сколько-нибудь значимое количество добродетельных людей, а возможность удачного старта в виде изначального занятия высокого поста или головокружительная карьера вообще представляются маловероятными (по крайней мере, такие примеры автору неизвестны). Тем не менее для почтительных сыновей и послушных внуков появлялся дополнительный социальный лифт.

В случаях, когда добродетельные люди в связи с исполнением сыновнего / дочернего долга испытывали крайнюю нужду, казна могла брать их и их родственников на содержание, а также освобождать их от повинностей. Здесь показательным является пример Вэй А-чжан, чья история с теми или иными подробностями оказалась зафиксированной во всех вышеуказанных законодательных сборниках:

至元十年二月，御史臺呈：「欽奉聖旨內一款：『孤老幼疾貧窮不能自存者，仰本路官司驗實，官為養濟，應收養而不收養，或不如法者，委監察糾察。』欽此。體察得，大都路左警巡院咸寧坊魏阿張，年一十六歲，適魏明子蔓。其夫荒縱，不事家業，因欠債銀，逃竄不知所住。阿張父代還所欠，本婦與姑同居，傭計孝養，甘旨不闕。十餘年後，其夫還家，因病身故，並無產業，有子幼弱，其姑九十五歲，眼昏且病，不能行止，依舊孝養。遇有事出，置姑扁戶，將子寄於鄰居學舍。參詳魏阿張孝奉老姑，守節不嫁，欽依聖旨事意，官為養濟。仍令除免差役，更加旌表，以勵風俗。」都省准擬 [3, с. 86]<sup>9</sup>.

«2-й месяц 10-го года [правления под девизом] Чжи-юань (19.02.–20.03.1273), Цензорат<sup>10</sup> доложил: “Один из параграфов полученного с чувством глубокого почтения высочайшего указа [гласит: “Что касается] тех одиноких старых и малых, больных, обнищавших, [кто] не способен самостоятельно поддерживать существование, рассчитываем, что официальные власти данных лу<sup>11</sup> проверят, что [они] действительно [бедствуют, и тогда] казна берет на себя [их] содержание<sup>12</sup>. [В отношении] тех, кто должен взять [нуждающихся] под опеку, но не берет под опеку, либо [делает это] в противоречии с законом, направить цензоров для проведения расследования”<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Этот же документ с некоторым количеством деталей, не меняющих сути дела, представлен в «Юань дань-чжан» и «Тун-чжи тяо-гэ» (см.: [1, с. 1144–1145; 4, с. 516]).

<sup>10</sup> Юй-шу-тай 御史臺, Цензорат. Данное учреждение, имея возможность прямого контакта с императором, занималось выявлением случаев нарушения законов, неисполнения императорских указов, неправомерного использования полномочий, притеснений населения, а также некомпетентности или коррупции чиновников. При монголах Цензорат был учрежден в 1268 г. в Даду (см. прим. 16). Подробнее см.: [5, гл. 86, с. 2177–2178; 6, р. 241–245].

<sup>11</sup> Лу 路 – административная единица в эпоху Юань, на один разряд ниже, чем шэн 省 (провинция) [5, гл. 58, с. 1346]. Здесь и далее термин дается без перевода.

<sup>12</sup> Ян-ци 養濟 – подкармливать, поддерживать, содержать. К сожалению, автору не удалось найти в источниках сведения о реальном объеме оказываемой помощи ни в натуральном, ни в денежном выражении.

<sup>13</sup> В этом месте цитируется параграф из документа от 1268 г. под названием «Нормы [относительно] создания “Башни законности”» (т. е. Цензората. – С. С.) (шэ-ли сянь-тай гэ-ли 設立憲臺格例) [1, с. 145].



[Император повелел] следовать этому. [Мы] выяснили: [некая] Вэй А-чжан, [проживающая] в квартале Сянь-нин<sup>14</sup>, [находящемся в сфере ответственности] Левого палаты по несению охранной и патрульной службы<sup>15</sup> Даду лу<sup>16</sup>, в возрасте 16 лет вышла замуж за Маня, сына Вэй Мина. Ее муж бездельничал, не занимался семейным делом. По причине того, что задолжал серебро, удавился в бега, [его] местожительство [было] неизвестно. Отец А-чжан вместо [ее мужа] вернул задолженность. Упомянутая невестка проживала совместно со свекровью, обеспечивала [ее] содержание, в сладком и вкусном<sup>17</sup> [у матери мужа] не было недостатка. Через десять с небольшим лет ее муж вернулся домой [и вскоре] умер от болезни. [У А-чжан] нет никакого имущества. Имеющийся [у нее] сын находится в детском возрасте. Ее свекрови – 95 лет, [она] плохо видит, к тому же хворающая, не может передвигаться, [невестка] как и прежде содержит [ее]. Если [с А-чжан] что-то случится, перевести [двор] свекрови [в разряд] закрытых дворов<sup>18</sup>, ребенку дать пристанище в расположенной по соседству школе. [Мы] внимательно разобрались: Вэй А-чжан усердно исполняет дочерний долг [по отношению к] старой свекрови, сохраняет верность покойному мужу [и] не вышла [повторно] замуж, в уважительном следовании [и сообразно с] сутью дела высочайшего указа казна берет на себя [их] содержание. Как и прежде, велеть отменить повинности, еще более отмечать

<sup>14</sup> *Сянь-нин фан* 咸寧坊 – название квартала, что-то вроде «Полное спокойствие». Город Даду (см. прим. 16) был разделен на 50 кварталов (*фан* 坊). На воротах при въезде в каждый из них было написано название квартала [7, р. 51].

<sup>15</sup> *Цзин-сюнь юань* 警巡院, т. е. Палата по несению охранной и патрульной службы. «Юань ши» сообщает: 初設警巡院三, 至元四年, 省其一, 止設左右二院, 分領坊民事 [5, гл. 58, с. 1347]. [В Даду лу] «есть левая и правая палаты *цзин-сюнь юань*. Изначально было учреждено три палаты *цзин-сюнь юань*, [но] в 4-м году [правления под девизом] *Чжи-юань* (1267) одну из них сократили, [в результате] только лишь учредили две палаты – левую и правую. По своим служебным обязанностям каждая из них отвечает за торговые улицы и рынки, [а также] за гражданские дела». В современных комментариях к «Юань ши» со ссылкой на другие источники высказывается предположение, что указанная дата является ошибочной и здесь, по всей видимости, должна быть дата «24-й год *Чжи-юань*» (1287) [5, с. 1383].

<sup>16</sup> Даду 大都, букв. Великая столица, располагалась в районе современного Пекина. Переименование Средней столицы (Чжунду 中都) в Даду состоялось в день *жэнь-чэнь* 壬辰 2-го месяца 9-го года правления под девизом *Чжи-юань* (04.03.1272) [5, гл. 7, с. 140]. Подробнее о Даду см.: [7]. Даду лу 大都路 – область вокруг столицы, которая охватывала современный Пекин с подведомственными районами и уездами, а также уезд Хуайлай 懷來縣 и территории восточнее Чжочжоу 涿州 и Бачжоу 霸州 в пров. Хэбэй, уезд Яньцин 延慶縣 г. Пекин, а также территорию к югу от Великой китайской стены, г. Цзуньхуа 遵化市 и район Фэннань 豐南 г. Таншань 唐山市 в пров. Хэбэй и территорию к западу от них, район Уцин 武清 г. Тяньцзинь 天津市 и уезд Дачэн 大城縣 в пров. Хэбэй и район к северу от них [5, гл. 58, с. 1347–1349; 8, с. 137].

<sup>17</sup> *Гань-чжи* 甘旨, букв. «сладкое и вкусное; лакомство, деликатес; лакомый кусок (особенно: сберегаемый для родителей)» [2, с. 395]. Здесь имеется в виду обеспечение (содержание) родителей.

<sup>18</sup> Цзюнь ху 扃戶, букв. «двор, запертый снаружи на засов». По всей видимости, речь идет о том, что, если двор более неспособен нести повинности, то это должно быть отмечено в регистрационных списках домохозяйств, согласно которым происходила разверстка налогов и повинностей.





в качестве образца [добродетели], чтобы поощрять обычаи”. Столичный секретариат<sup>19</sup> одобрил предложение».

Следующий документ приводит пример освобождения от различных неопределенных (нерегулярных) повинностей, потребность в которых возникала в случае форс-мажорных ситуаций. К таким повинностям относят ремонт казенных и общественных амбаров, очистку каналов, ремонт и строительство дамб, мостов и т. д. Поскольку подобные работы, как правило, связаны с длительным отсутствием вне дома, они создают препятствие полноценному уходу за престарелыми родителями, т. е. исполнению сыновнего / дочернего долга.

至元十一年正月，吏部呈：「平陽路李伯祥與妻馬氏，養母阿張，能備孝道，體覆是實，擬合與免李伯祥戶下雜役。」都省准擬 [3, с. 86]<sup>20</sup>.

«Начальный месяц 11-го года [правления под девизом] Чжи-юань (01.04.–29.04.1291), Ведомство чинов доложило: “В Пинъян *лу*<sup>21</sup> [некий] Ли Бо-сян с супругой, урожденной Ма, обеспечивают уход за [его] матерью А-чжан. [В результате] проверки [установлено, что данные сведения] достоверны. Предлагается предоставить двору Ли Бо-сяна освобождение от различных [неопределенных] повинностей<sup>22</sup>”. Столичный секретариат одобрил предложение».

Следующий любопытный документ устанавливает основные критерии для определения добродетельных людей и для представления их к награде в виде отметки заслуг прославляющими надписями на воротах дома. Например, для целомудренных вдов устанавливался возрастной ценз: женщина должна была овдоветь до 30-летнего возраста и лишь после того, как ей исполнится 50 лет, при условии соблюдения верности покойному супругу, можно было производить рекомендацию для последующего награждения. Кроме того, документ устанавливает порядок рекомендации, а также ответственность за злоупотребления при представлении к награде.

大德八年八月，禮部議得：「義夫節婦，旌表門閭，本為激勵薄俗，以敦風化。今各處所舉，往往指稱夫亡守志，不見卓然異行，多係富強之家規避門役，廉訪司亦不從公覈實，以致泛濫。今後舉孝行者，若奉母挽車，養竭其力，號父攀柏，表盡其誠，董生之甘旨供廚，蔡邕之泣血廬墓。舉義夫者，若共被泣荊，誼感宗族，散財焚券，惠濟鄉閭，漢薛包之昆弟讓財，魏楊播之總服同爨。舉節婦者，若夫亡在三十之前，柏舟自誓，守志至五十以後，行露不侵，執節不回，如文寧女，臨難不避，如義宗妻。似此之類，聽各處保明。」都省議得：「義夫·節婦·孝子·順孫旌表門閭，本欲敦民俗而厚風化，必得行實卓越，節操超絕者，方可垂勸將來。邇者，各處官司不詳此意，

<sup>19</sup> Ду-шэн 都省, «столичный шэн», здесь подразумевается чжун-шу шэн 中書省, т. е. Центральный секретариат. В рассматриваемое время являлся высшим административным органом империи (подробнее см.: [5, гл. 85, с. 2120–2123; 6, р. 169–175]).

<sup>20</sup> Этот же документ с несущественными отличиями в тексте сохранился также в «Тун-чжи тяо-гэ» (см.: [4, с. 517]).

<sup>21</sup> Пинъян *лу* 平陽路, образовано в начале Юань из области (*фу* 府) Пинъян, в 1305 г. переименовано в Цзиньнин *лу* 晉寧路. Администрация находилась в уезде Линьфэнэ 臨汾縣 (ныне г. Линьфэнэ 臨汾市 в пров. Шаньси) [5, гл. 58, с. 1379; 8, с. 657].

<sup>22</sup> Цза-и 雜役 – сокращение от *ца-фань чай-и* 雜泛差役, различные неопределенные (нерегулярные) повинности.



往往不覈名實，泛常保舉，以致謬濫。今後舉節婦者，若三十已前夫亡守志，五十以後晚節不易，真正著明者，聽各處隣佑社長明具實跡，重甘保結，申覆本縣，牒委文資正官體覆得實，移文附近不干碍官司再行體覆，結罪回報，憑准體覆牒文，重甘保結，申覆本管上司，更為覈實保結，申呈省部，以憑旌表。仍從監察御史。廉訪司體察，如是富強之家，別無實跡，慕向虛名，營求保舉，規避門役，及所保謬濫不實，即將鄰佑社長並元保體覆官吏，取招治罪。義夫。孝子。順孫，若果孝義行實有可嘉尚，必合表異，為宗族鄉黨稱道者，方許各處鄰佑社長條具實跡，申聞本縣，並依上例體覆，申呈省部，依例旌表。若有濫失謬妄，亦依上例治罪。」 [3, с. 86–88]<sup>23</sup>.

«8-й месяц 8-го года [правления под девизом] *Да-дэ* (01.09 – 29.09.1304), Ведомство церемоний обсудило и пришло к выводу: “[Что касается] справедливых мужей [и] целомудренных жен, [то] ворота [их] домов и деревенской околицы отмечаются знаками почета, по сути [это] побуждает [к тому, чтобы] искренне перевоспитывать дурные нравы. [Что касается] ныне повсеместно рекомендуемых, [то они] зачастую, заявляя о сохранении верности умершему мужу, не проявляют заметного высоконравственного поведения, по большей части богатые и могущественные семьи [таким образом] уклоняются от [налагаемых на их] дома повинностей<sup>24</sup>, Управления ревизоров также не занимаются проверкой и подтверждением, в результате чего [злоупотребления получили] широкое распространение. Впредь рекомендовать как усердно исполняющего долг перед родителями, если услуживает матери, тяня [за собой] повозку, [и] полностью поддерживает ее силы<sup>25</sup>, громко оплакивает отца, “вцепившись в кипарис”<sup>26</sup>, [является] образцом

<sup>23</sup> Этот же документ с несущественными дополнениями в тексте представлен в «Юань дань-чжан» и «Тун-чжи тяо-гэ» [1, с. 1147–1148; 4, с. 517–518].

<sup>24</sup> *Мэнь-и* 門役, П. Рачневски поясняет данный термин как “*corvées imposées par maison*”, т. е. повинности, налагаемые на домохозяйство, подворные повинности [9, р. 217].

<sup>25</sup> *Фэн му вань-чэ, ян цзе ци-ли* 奉母挽車, 養竭其力 – услуживает матери, тяня [за собой] повозку, [и] полностью поддерживает ее силы. В современных комментариях к «Тун-чжи тяо-гэ» в данном месте Фан Лин-гуй 方齡貴 отсылает нас к жизнеописанию Цзян Гэ 江革 в «Хоу Хань шу» («Книга [империи] Поздняя Хань», 後漢書) [4, с. 518, прим. 1]. Относительно первой части фразы приведу цитату из указанного источника и свой перевод: 革以母老, 不欲搖動, 自在轅中挽車, 不用牛馬, 由是鄉里稱之曰「江巨孝」 – «Гэ, из-за того, что матушка состарилась, не хотел, чтобы ее трясло [во время движения в повозке], сам впрягался в оглобли [и] не использовал волов и лошадей. Вследствие этого односельчане звали его “Цзян Громящая Сыновья почитательность”». Вторую часть фразы также уместно подкрепить цитатой (перевод мой. – С. С.): 窮貧裸跣, 行傭以供母, 便身之物, 莫不必給 – «...будучи бедным, раздетым и разутым, нанялся в работники, чтобы содержать матушку. Из вещей, что обеспечивали ей личный комфорт, она ни в чем не нуждалась (букв. “не было ничего, что нужно было бы давать [дополнительно]”). – С. С.» [10, гл. 39].

<sup>26</sup> По поводу выражения «вцепиться в кипарис» (*пань бо* 攀柏) Фан Лин-гуй отсылает нас к жизнеописанию Ван Поу 王裒 в «Цзинь шу» («Книга [империи] Цзинь», 晉書) [4, с. 518, прим. 2]. Из данного текста следует, что отец Ван Поу, крупный военачальник, был казнен за поражение в битве. Поу возвел шалаш возле могилы отца, где и жил. По утрам и вечерам перед могилой, став на колени, отвешивал поклоны. Вцепившись в растущий рядом кипарис, горестно зывал, слезы касались дерева, и дерево от этого выросло на корню [11, гл. 88]. Позднее «вцепиться в кипарис» стало крылатым выражением, означающим «со скорбью вспоминать об умерших родителях».



предельной искренности своих [чувств], как Дун Шэн<sup>27</sup> преподносит [родителям] сладкое и вкусное, как Цай Юн<sup>28</sup> плачет кровавыми слезами<sup>29</sup> [и] живет в шалаше у могилы родителей [во время траура]. Рекомендовать как справедливого мужа, если укрывается одним одеялом [с братьями]<sup>30</sup>, оплакивает [потерю] своей [жены]<sup>31</sup>, [если его] дружественное отношение хватает за душу родственников, [если] раздаст [нажитое] богатство, сжигает [долговые] расписки, оказывает благотворительную помощь [своей] деревне<sup>32</sup>,

<sup>27</sup> Как П. Рачневски, так и Фан Лин-гуй высказывают предположение о том, что Дун Шэн 董生 – это небезызвестный Дун Юн 董永, являющийся одним из 24 примеров сыновней почтительности [9, р. 217, п. 1; 4, с. 518–519, прим. 3]. Оставшись в юном возрасте сиротой, Дун Юн продал себя в рабство, чтобы на вырученные деньги достойным образом похоронить отца. Однако эта версия выглядит сомнительной, поскольку в истории Дун Юна вообще не содержится упоминаний о том, что он обеспечивал родителей пищей (см.: [12, с. 236]).

<sup>28</sup> Цай Юн 蔡邕 (132–192), чиновник и ученый времен государства Восточная Хань (25–220). В жизнеописании Цай Юна в «Хоу Хань шу» говорится, что Юн по природе был исключительно почтительным и послушным по отношению к родителям. Когда его матушка на протяжении трех лет постоянно болела, Юн не покидал ее, не спав в течение 70 дней. Когда матушка скончалась, жил в шалаше возле могилы, таким образом чувствуя ее (см.: [10, гл. 60, часть 2]).

<sup>29</sup> Ци-сюэ 泣血 – плакать кровавыми слезами; скорбеть, убиваться; быть убитым горем [2, с. 253].

<sup>30</sup> Гун-бэй 共被 – укрываться одним одеялом. Комментарии к «Тун-чжи тяо-гэ» отсылают нас [4, с. 519, прим. 5] к «Хоу Хань шу», где приводится жизнеописание Цзяня Гуна 姜肱, который делил одеяло с двумя братьями (兄弟同被而寢) [10, гл. 53].

<sup>31</sup> Единственным подходящим по смыслу значением знака *цзин* 荊 в данном контексте является самоуничижительное «моя [жена]». Отсюда перевод *ци-цзин* 泣荊 как «оплакивает [потерю] своей [жены]». Комментарии к «Тун-чжи тяо-гэ» отсылают нас [4, с. 519, прим. 5] к памятнику «Тексты из [храма] Каменных ворот, [раскрывающие принципы] Чань[буддизма]» («Ши-мэнь вэнь-цзы-чань», 石門文字禪), где упоминается следующая сцена. Женщина потеряла заколку и расстрогалась до слез. Путник, весело смеясь, сказал: «Как это возможно, чтобы обычная заколка из терновника легко заставила женщину лить слезы?» Женщина рукой перехватила волосы и сказала: «Не из-за этого укоряю себя, а из-за того, что это – старый друг, только и всего» [13, гл. 27]. Вероятно, Фан Лин-гуй намекает, что в данном случае *цзин* нужно понимать как «старый друг», что было бы очень уместно, но увы, известные автору статьи словари не дают такого значения. При этом нужно признать, что свойственная диалогу самоуничижительная форма упоминания супруги в данном тексте также вызывает определенные вопросы.

<sup>32</sup> Сань-цай фэнь-цюань хуэй-ци сян-люй 散財焚券, 惠濟鄉閭 – раздаст [нажитое] богатство, сжигает [долговые] расписки, оказывает благотворительную помощь [своей] деревне. Поясняя данную фразу, комментарии к «Тун-чжи тяо-гэ» ссылаются на жизнеописание Чжан Цзиня 張進 в «Нань ши» («История Юга», 南史) [4, с. 519, прим. 6]. Искомая цитата 家世富足, 經荒年, 散財救贍鄉里 [14, гл. 73] в переводе автора звучит следующим образом: «Будучи родом из богатой семьи, когда случается неурожайный год, раздаст [нажитое] богатство, помогает односельчанам». Относительно сжигания долговых расписок (цюань-шу 券書) см. жизнеописание Гу Цзи-чи 顧覲之 в «Сун шу» («Книга [империи] Сун», 宋書) [15, гл. 81].



как ханьский Сюэ Бао<sup>33</sup>, уступает братьям имущество, как вэйский Ян Бо<sup>34</sup>, делит стол с дальними родственниками<sup>35</sup>. Рекомендовать как целомудренную жену, если муж умер прежде, чем [ей исполнилось] 30 [лет], [как в] «Кипарисовом челне»<sup>36</sup> сама принесла клятву, хранила верность умершему мужу до того, как [ей исполнилось] 50 [лет] и свыше, [как в] «Росе на пути»<sup>37</sup> не [поддалась] на принуждение [к браку], подобно дочери [Сяхоу] Вэнь-нина<sup>38</sup>

<sup>33</sup> Комментарии к «Тун-чжи тяо-гэ» дают ссылку на «Хоу Хань шу», где приведено жизнеописание Сюэ Бао 薛包, обретшего репутацию благоговейно-почтительного к родителям [4, с. 520, прим. 7]. Когда умерла его мать, отец женился на другой женщине. Мачеха возненавидела Бао и требовала, чтобы тот жил отдельно. Бао день и ночь плакал навзрыд, так как не мог допустить того, чтобы покинуть дом. В итоге он был побит палками. Бао пришлось построить шалаш за пределами родительского дома. По утрам он приходил в дом и подметал. Вскоре отец рассердился и снова выгнал его. Тогда он поставил шалаш у деревенских ворот, ежедневно с наступлением сумерек и на рассвете он все же не оставлял первоначального намерения прислуживать родителям. Через год с лишним родители устыдились и вернули его домой. В дальнейшем, когда отец с мачехой почил, в течение шести лет он блюл траур. Вскоре после этого его единокровные младшие братья хотели разделить имущество и жить раздельно. Будучи не в состоянии остановить их, Бао поделил имущество поровну. Рабов он взял старых, говоря: «Они со мной работали на протяжении длительного времени, в таком случае невозможно отпустить их от себя!» Что касается обрабатываемой земли и построек, он взял те, что были в запустении, говоря: «Это то, чем я ведал в юности, и то, к чему привязан!» Орудия труда взял те, что пришли в негодность, говоря: «Это – наша основа средств к существованию (букв. «основа того, что одевают и того, что едят», т. е. одежды и пищи. – С.С.), то, что дает благополучие людям!» Младшие братья неоднократно расточали свое имущество, и Сюэ Бао всегда вновь оказывал им материальную помощь [10, гл. 39].

<sup>34</sup> Вэйский Ян Бо 魏楊播 – комментарии к «Тун-чжи тяо-гэ» отсылают нас к жизнеописанию Яна Бо в «Вэй шу» («Книга [империи] Вэй», 魏書) [4, с. 520, прим. 8]. Следующие две короткие цитаты из источника отражают родственные чувства Яна Бо: 又吾兄弟,若在家,必同盤而食 «Брат мой, ежели находишься дома, следует вместе вкушать одну и ту же пищу...» и 吾兄弟八人,今存者有三,是故不忍別食也 «Моих братьев [из] восьми человек – ныне живущих – трое. По этой причине рука не поднимается вкушать пищу порознь!» [16, гл. 58].

<sup>35</sup> *Сы-фу* 總服 – сокращение от *сы-ма-фу* 總麻服, одежда для легкого траура. Под данным термином обычно понимаются дальние родственники, по которым носился легкий траур с соответствующей траурной одеждой, отсюда перевод.

<sup>36</sup> *Бо-чжоу* 柏舟, кипарисовый челн (символ вдовьей верности). Здесь идет отсылка к одноименной песне вдовы, отказывающейся от вторичного замужества (см.: «Ши цзин» (詩經, «Канон стихов») [17, р. 73–74]).

<sup>37</sup> *Син-лу* 行露 – роса на пути. Имеется в виду одноименная песнь из «Ши цзин» [4, с. 520–521, прим. 10]. Песнь повествует о девушке, отказавшейся от принуждения вступить в брак (см.: [17, р. 27–28]).

<sup>38</sup> Вэнь-нин *ню* 文寧女 – дочь Вэнь-нина. Комментарии к «Тун-чжи тяо-гэ» отсылают нас к официальной хронике «Записи о Трех царствах» («Сань-го чжи», 三國志), где упоминается Сяхоу Лин-ню 夏侯令女, дочь Сяхоу Вэнь-нина 夏侯文寧 [4, с. 521, прим. 11]. Лин-ню была замужем за Цао Вэнь-шу 曹文叔, младшим двоюродным братом великого воеводы (*да-цзын-цзюнь* 大將軍) царства Вэй 魏 Цао Шуана 曹爽. Ее муж рано умер. По истечении траурного срока, поскольку у нее не было детей, домашние предлагали ей вторично выйти замуж. Тогда она срезала себе волосы, будучи полна решимости блюсти вдовство. Когда в очередной раз стали уговаривать ее, она отрезала себе оба уха, показав, что не выйдет замуж. После того как родня советовала ей разорвать отношения с попавшим в опалу родом Цао, она отрезала себе нос [18, гл. 9].



неуклонно соблюдала целомудрие [и] не сворачивала с пути. Подобно супруге [Чжэн] И-цзуна<sup>39</sup> не пряталась перед лицом опасности. [В отношении] таких, как эти [вышеперечисленные], и им подобных повсеместно разрешается подать докладную с поручительством". Столичный секретариат обсудил и пришел к выводу: "[Что касается] справедливых мужей, целомудренных жен, почтительных сыновей, послушных внуков, [то] ворота [их] домов и деревенской околицы отмечаются знаками почета, в основе своей из стремления чтить народные нравы и придавать значение перевоспитанию. [Рекомендуемые] обязательно должны являться теми, чьи фактические поступки превосходные, [а] моральные устои исключительные, только тогда можно передавать из поколения в поколение воодушевление в будущем. В последнее время повсеместно официальные власти не постигают эту идею, сплошь и рядом, не разобравшись в названии и реальной сущности, поверхностно [представляют] рекомендацию, что приводит к мошеничеству. Впредь рекомендовать как целомудренную жену, если прежде, чем [ей исполнилось] 30 [лет], хранила верность умершему мужу, [по достижении] 50 [лет] и свыше [ее] целомудрие на закате жизни [все так же] неизменно, если ясно показывает беспримесную чистоту, [то] повсеместно пусть ближайшие соседи [и] старшина общины<sup>40</sup> ясно изложат фактические доказательства, дадут письменное поручительство, представят доклад [начальству] данного уезда [для проверки и] утверждения. Официальным документом [следует] назначить гражданских начальствующих чиновников для проверки [сведений] на достоверность, послать официальное письмо близлежащим, не имеющим прямого отношения, официальным властям заново провести повторную проверку [сведений] на достоверность, получив в ответ письменное поручительство [в том, что рекомендуемое лицо не совершало] проступков, подать донесение на основании надежного подтверждения повторной проверки [сведений] на достоверность, дать письменное поручительство, представить доклад компетентному начальству [для проверки и] утверждения, еще более [тщательно] проверить и подтвердить поручительство, донести рапортом Секретариату [и] Ведомствам, чтобы на основании [этих данных] отметить знаками почета. По-прежнему, через государственных цензоров и Управления ревизоров

<sup>39</sup> Комментарии к «Тун-чжи тяо-гэ» отсылают нас к «Синь Тан шу» («Новая книга [империи] Тан, 新唐書), где коротко повествуется о супруге Чжэн И-цзуна 鄭義宗, урожденной госпоже Лу 盧氏 [4, с. 521, прим. 12]. Однажды ночью вооруженные разбойники забрались к ней в дом. Все домашние скрылись, только лишь свекровь была не в состоянии убежать. Лу храбро встретила разбойников с ножом в руках, встала сбоку от свекрови, чтобы защитить ее. Воры побили ее чуть не до смерти. Когда они ушли, то возвратившиеся домашние спросили Лу, почему та не испугалась. Она ответила: «Люди – это те, кто отличается от птиц и животных, вследствие этого также имеют человеколюбие и чувство долга...» [19, гл. 205].

<sup>40</sup> Для содействия развитию земледелия и шелководства учреждались общины (*шэ* 社), на должность старшины общины (*шэ-чжан* 社長) назначался человек зрелых лет, разбирающийся в вопросах сельского хозяйства. Старшины общин попутно ведали общественными амбарами, выявляли и наставляли лодырей, а также занимались решением различных мелких бытовых вопросов и споров, в основном для того, чтобы они не препятствовали сельскохозяйственным работам и не доставляли хлопот официальным властям.



провести расследование: если это – богатая и могущественная семья, нет никаких фактических доказательств [добродетельности], стремятся лишь к показной славе, добиваются [представления] рекомендации, [таким образом] уклоняются от [налагаемых на их] дом повинностей, а также [если] те, за кого поручились, [на самом деле лишь] выдают себя [за добродетельных и] в действительности не соответствуют [этому званию], то в этом случае [надлежит] от ближайших соседей [и] старшины общины, а также чиновников и делопроизводителей, проводивших повторную проверку на достоверность изначально данного поручительства, получить признание [и] подвергнуть [их] наказанию. [Что касается] справедливых мужей, почтительных сыновей, послушных внуков, ежели в действительности фактические поступки [преисполнены] преданности родителям и верности долгу [и] заслуживают одобрения, [что] непременно следует отметить знаками почета, [если] являются теми, о ком родственники и односельчане отзываются с похвалой, только тогда и позволятся повсеместно ближайшим соседям [и] старшинам общин детально в письменной форме доложить фактические доказательства, представить доклад [начальству] данного уезда, а также по аналогии с приведенным выше примером провести повторную проверку [сведений] на достоверность, донести рапортом Секретариату [и] Ведомствам, в соответствии с общим правилом отметить знаками почета. Если имеют место сознательные упущения [или] вздорные утверждения, так же в соответствии с вышеуказанным примером подвергнуть наказанию».

Данному документу вторит следующая статья из трактата «Законы о наказаниях» (*син-фа 刑法*) «Юань ши»:

諸義夫、節婦、孝子、順孫，其節行卓異，應旌表者，從所屬有司舉之，監察御史廉訪司察之，但有冒濫，罪及元舉 [5, гл. 102, с. 2621].

«[Что касается] справедливых мужей, целомудренных жен, почтительных сыновей и послушных внуков, [то] те, чьи моральные устои и поведение незаурядные, должны быть отмечены знаками почета, [для чего надлежит] рекомендовать их через непосредственные официальные власти, [а] цензорам<sup>41</sup> и Управлениям ревизоров<sup>42</sup> – проверить их. Ежели имеются злоупотребления – наказать [нарушителей] вместе с [дававшими] изначальною рекомендацию».

Семьи, в которых сыновья почтительность соблюдалась на протяжении нескольких поколений, поощрялись властями, даже если добродетельные

<sup>41</sup> Цзянь-ча юй-ши 監察御史 – цензор.

<sup>42</sup> Лянь-фан сы 廉訪司 – сокращение от су-чжэн лянь-фан сы 肅政廉訪司, букв. Управление ревизоров [для обеспечения морально] чистого управления. Поскольку подобный перевод выглядит очень неуклюже, для удобства был выбран чуть более благозвучный вариант: Управление ревизоров для приведения в порядок администрации. Данные учреждения являлись подразделениями Цензората, и каждое из них имело юрисдикцию в пределах своего цензорского округа (*дао 道*). Их задачей являлся контроль за деятельностью местного чиновничества. До 1291 г. данные учреждения носили название *ти-син ань-ча сы* 提刑按察司, [окружные] Судебно-ревизионные управления. Заключенное в квадратные скобки слово «окружные» внесено в перевод на основании вышеуказанного – имеется в виду именно цензорский округ (*дао 道*), а не военные (*цзюнь 軍*) или обычные округа (*чжоу 州*).



дела рода вели отсчет еще со времен уничтоженной монголами сунской империи. В этом смысле весьма показательна история рода Го 郭 из уезда Путянь<sup>43</sup>. В содержащемся в «Юань дэнь-чжан» документе от 1308 г. под названием «Отметить знаками почета Го Тин-вэй [за] соблюдение [родом] преданности родителям и верности долгу [на протяжении нескольких] поколений (цзин-бяо го тин-вэй ши шоу сяо-и 旌表郭廷煒世守孝義) говорится следующее:

莆田縣孝子郭氏，四代孝友。自亡宋時，特賜旌表立祠。今郭道卿家傳孝友，又以三代同居。至元十三年歸附，遇賊，與弟郭佐卿相遜以死。及子郭廷煒辭祿奉親，行實可尚。世守孝義，誠為罕有 [1, с. 1148–1149].

«Почтительные сыновья из рода Го 郭, [проживающие в] уезде Путянь, [на протяжении] четырех поколений чтят родителей и любят братьев. Начиная со времен павшего [государства] Сун, по особому пожалованию [их добродетель] отмечена знаками почета и воздвигнут родовой храм. Ныне [уже] семья Го Дао-цина передает из поколения в поколение почтительность к родителям и любовь к братьям, ведь вместе [с ними] проживают три поколения! В 13-м году [правления под девизом] Чжи-юань (18.01.1276 – 04.02.1277) подчинились [нашему государству]. Встретившись с разбойниками, [Го Дао-цин] с младшим братом Го Цзо-цином [собственной] смертью уступали один другому [возможность спастись]. А также [его] сын, Го Тин-вэй, отказался от жалованья, ухаживая за родителями. [Подобное] поведение в действительности разве не заслуживает высокой оценки! Соблюдение преданности родителям и верности долгу [на протяжении нескольких] поколений – поистине встречается редко».

После проведения Управлением ревизоров данного цензорского округа проверки этих сведений на достоверность Ведомство церемоний по результатам совещания постановило, что за преданность родителям и верность долгу, в соответствии с правилами, будет надлежащим делом отметить данный род знаками почета. История Го Дао-цина также содержится в «Юань ши». Приведу этот рассказ здесь, поскольку он проливает свет на вышеупомянутые туманные обстоятельства встречи с разбойниками:

郭道卿，興化莆田人。四世祖義重至孝，宋紹興間有詔旌之，鄉里為立孝子祠。至元初內附。閩盜起，居人竄匿，道卿與弟佐卿獨守孝子祠不忍去，遂俱被執。盜將殺佐卿，道卿泣告曰：「吾有兒已長，弟弱子幼，請代弟死。」佐卿亦泣告曰：「吾家事賴兄以理，請殺我。」道卿固引頸請刃。盜相顧曰：「汝孝門兄弟若此，吾何忍害。」兩釋之。道卿年八十，子廷煒為建寧路平準行用庫使，辭歸侍養。道卿嘗病疴，危甚，廷煒憂瘁扶護，一夕髮盡白。有司言狀，旌之 [5, гл. 197, с. 4441–4442].

«Го Дао-цин, уроженец [уезда] Путянь [в] Синхуа [лу]<sup>44</sup>. [На протяжении] четырех поколений [среди] добродетелей предков [особо] высоко ставили достижение сыновней почтительности. Во время [правления под девизом]

<sup>43</sup> В районе современного г. Путянь 莆田市 в провинции Фуцзянь [8, с. 2061].

<sup>44</sup> Синхуа лу 興化路, образовано в 1277 г. из военного округа (цзюнь 軍) Синхуа. Администрация находилась в уезде Путянь 莆田縣 (ныне г. Путянь в пров. Фуцзянь). Подведомственная территория охватывала г. Путянь 莆田市, уезд Сянью 仙游縣 и прочие города и уезды в современной провинции Фуцзянь [8, с. 1094].



*Шао-син* [государства] Сун<sup>45</sup> был дан высочайший указ увековечить их [добродетель]. В [их] деревне воздвигли родовой храм [в честь] почтительных сыновей. В начале [периода правления под девизом] *Чжи-юань* подчинились императорскому двору. [Когда] в Минь<sup>46</sup> появились разбойники, жители спрятались. Дао-цин с младшим братом Цзо-цином в одиночку охраняли родовой храм [в честь] почтительных сыновей, будучи не в состоянии уйти, [и] сразу же оба были схвачены. [Когда] разбойники намеревались убить Цзо-цина, Дао-цин со слезами просил, говоря: “У меня есть сын, уже выросший. У младшего брата ребенок еще дитя, прошу смерти вместо младшего брата”. Цзо-цин также со слезами просил, говоря: “Дела моей семьи опираются на старшего брата. По справедливости, пожалуйста, убейте меня”. Дао-цин настойчиво подставил шею, прося заколоть [его]. Разбойники взглянули на одного и другого и произнесли: “Вы – братья [из] преданного родителем рода, если это так, неужели погубим [вас]?”. Оба были отпущены. [Когда] Дао-цину [было] 80 лет, [его] сын Тин-вэй стал уполномоченным Стабилизирующего обменного казначейства<sup>47</sup> в Цзяньнин *лу*<sup>48</sup>, [при] расставании, [уходя на службу,] и возвращении [со службы домой, он] ухаживал [за отцом] и кормил [его]<sup>49</sup>. Дао-цин однажды занемог грыжей и находился в угрожающем состоянии. Тин-вэй печалился и заботился [о нем так, что] как-то одним вечером [его] волосы все поседел. Местные власти описали [эти деяния] в официальной бумаге, [просили] увековечить их».

Вышеперечисленные примеры показывают, что во времена Юань некоторые традиционные китайские институты находили поддержку или как минимум не вызвали вмешательства властей. Тем не менее, как будет показано далее, поощряя сыновнюю почтительность, государство в то же время не одобряло или запрещало некоторые ее экстремальные проявления, пусть

<sup>45</sup> Период правления под девизом *Шао-син* 紹興 императора Гао-цзуна (高宗, личное имя Чжао Гоу 趙構, 1107–1187, прав. 1127–1162) государства Южная Сун (1127–1279) продолжался с 1131 по 1162 г.

<sup>46</sup> Минь 閩 – *собств.* название Фуцзяни.

<sup>47</sup> *Пин-чжунь син-юн ку* 平准行用庫 – Стабилизирующие [и обеспечивающее денежное] обращение казначейство. Буквальный перевод выглядит громоздко и неудобен для восприятия. Поскольку подобные учреждения занимались обменом изношенных ассигнаций, а также осуществляли покупку и продажу золота и серебра [1, с. 323–324, 328–329], то для удобства они названы Стабилизирующими обменными казначействами, несмотря на то что слово «обмен» в названии данных учреждений не входит. Подуказанной в тексте должностью *ши* 使, по всей видимости, подразумевается *да-ши* 大使 – уполномоченный, вторая по старшинству позиция в данном учреждении [5, гл. 91, с. 2316].

<sup>48</sup> Цзяньнин *лу* 建寧路, образовано в 1279 г. из области (*фу* 府) Цзяньнин. Администрация *лу* размещалась в уездах Цзяньань 建安縣 и Оунин 甌寧縣 (в районе современного г. Цзяньюу 建甯市 в пров. Фуцзянь). Подведомственные территории включали в себя следующие земли в современной провинции Фуцзянь: район водосборного бассейна реки Цзянься 建溪 севернее г. Цзяньюу 建甯市, уезды Шоунин 壽寧縣, Чжоунин 周寧縣, а также прочие города и уезды [8, с. 1710].

<sup>49</sup> Имеется в виду, что, уходя на службу, сын беспокоился о том, что отец будет есть в его отсутствие, а возвращаясь домой, первым делом кормил и обслуживал отца.





даже некогда являвшиеся примерами образцового служения родителям, но граничащие с абсурдом или излишней жестокостью. Следует отметить, что уже с периода Тан (618–907) в назидательных текстах стали появляться примеры экстремальной сыновней почитительности, когда «образцовые» дети во имя служения отцу с матерью намеренно наносили себе телесные повреждения – как из скорби, так и для того, чтобы вырезанным у себя куском плоти накормить и исцелить тяжелобольных родителей. Однако, согласно древним конфуцианским понятиям, акты членовредительства являли собой верх неуважения к родителям со стороны отпрысков, поскольку наносили вред полученному от них телу. Профессор Кейт Н. Кнапп (Keith N. Knapp, The Citadel, the Military College of South Carolina) приводит слова китайского историка Цю Чжун-линя 邱仲麟, назвавшего данный феномен «непочтительной сыновней почитительностью» (*бу сяо чжи сяо* 不孝之孝), и показывает, что подобные примеры самопожертвования пришли в Китай в эпоху Тан (618–907) через Центральную Азию благодаря иначе относящемуся к плоти буддизму [20].

В связи с этим интересен следующий документ от 1266 г. под названием «Запрет вырезать печень и выковыривать глаза» (*цзинь ээ гань вань-янь* 禁割肝剜眼). В нем говорится о человеке по имени Лян Чжун-син 梁重興, который по причине болезни матери из соблюдения сыновней почитительности вырезал себе печень (речь, по всей видимости, должна идти не о всем органе, а о крохотном кусочке). Управление главного администратора<sup>50</sup> данного лу просило разобраться в данном деле (т. е. каким образом следовало реагировать на происшествие). Три левых ведомства<sup>51</sup> разобрались и выяснили, что в соответствии со «старыми установлениями»<sup>52</sup>:

<sup>50</sup> Цзун-гуань фу 總管府 – Управление главного администратора, высший административный орган лу [5, гл. 91, с. 2316; 6, р. 414].

<sup>51</sup> Цзо сань-бу 左三部 – Три левых Ведомства. Созданные в 1260 г. по китайскому образцу Ведомства: чинов (*ли-бу* 吏部), финансов (*ху-бу* 戶部), церемоний (*ли-бу* 禮部), военное (*бин-бу* 兵部), наказаний (*син-бу* 刑部), общественных работ (*гун-бу* 工部) – на начальном этапе не были организованы в традиционном смысле, т. е. как шесть отдельных Ведомств. Первые три из них были объединены в так называемые Три левых Ведомства (*цзо сань-бу* 左三部), а последние – в Три правых Ведомства (*ю сань-бу* 右三部). В 1264 г. они были реорганизованы в четыре Ведомства: чинов и церемоний, финансов, военное и наказаний, общественных работ. В 1266 г. вернулись к первоначальной системе из трех левых и трех правых Ведомств. В 1268 г. опять была принята система из четырех Ведомств. В 1270 г. впервые была принята традиционная система из шести отдельных Ведомств, но в 1271 г. опять вернулись к четырем Ведомствам. Лишь в 1276 г. была окончательно принята система из шести отдельных Ведомств, которая просуществовала до конца эпохи Юань [5, гл. 85, с. 2126, 2141, 2143–2144; 6, р. 175, р. 197, р. 200].

<sup>52</sup> Цзю-ли 舊例 – букв. «старые установления». Имеется в виду цзиньский кодекс «Тай-хэ люй» 泰和律 [9, р. 28, п. 3; 4, с. 113, прим. 4]. Кодекс «Тай-хэ люй» («Законы [периода правления] Тай-хэ») вышел в годы правления под девизом Тай-хэ (1201–1208) императора Чжан-цзуна (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) и продолжал использоваться на начальном этапе монгольского владычества в Китае. Был отменен в день *и-хай* 11-го месяца 8-го года *Чжи-юань* (18.12.1271) [5, гл. 7, с. 138].



諸為祖父母、父母、伯叔父母、姑、兄姊、舅姑割股者，並委所屬體究，保申尚書省，官給絹五疋、酒二瓶、羊二口，以勸孝悌。其割肝、剜眼、斃臂胸之類，並行禁斷。 [1, с. 1149]<sup>53</sup>.

«Всякий, кто во имя деда и бабушки, отца и матери, братьев отца с матерью, тетки, старшего брата или старшей сестры, родителей супруга срежет [плоть с собственного] бедра<sup>54</sup>, во всех [этих случаях] поручить непосредственному начальству разобраться, доложить Верховному секретариату<sup>55</sup> рапортом с поручительством выдать от казны тонкого шелка пять отрезков, вина две бутылки<sup>56</sup>, баранов две головы, чтобы таким образом поощрять почтительность к родителям и старшим братьям. Что касается тех, кто вырезает печень, выковыривает глаза, срезает плоть с руки или груди, а также им подобных, [то] все это в равной степени запрещено<sup>57</sup>».

Следует отметить, что в рассматриваемое время власти руководствовались старым цзиньским кодексом, однако буквально через четыре года уже и срезание плоти с бедра в качестве проявления сыновней почтительности не вызывало одобрения, как это следует из документа под названием «Следование сыновней почтительности [в виде] срезания [плоти с собственного] бедра не подлежит награждению» (*син сяо гэ-гу бу-шан* 行孝割股不賞):

割股行孝一節，終是毀傷肢體。今後遇有割股之人，雖不在禁限，亦不須旌賞 [1, с. 1150].

«Что касается соблюдения сыновней почтительности [в виде] срезания [плоти с собственного] бедра, в конечном счете это есть причинение вреда телу. Впредь, [что касается] лиц, срезающих [плоть с собственного] бедра, хоть [это действие и] не подпадает под запрет, [но] также [их] не требуется [и] поощрять».

В «Эр-ши-сы сяо» приводятся примеры служения родителям, однако, как будет показано ниже, некоторые из указанных в них действий прямо подпадают под бывшие в силе на тот момент официальные запреты, поэтому следование подобному поведению было затруднено. Таким образом, благодаря тому что государство явно обозначало свою позицию по данным вопросам, подобные виды экстремального проявления сыновней почтительности, возможно, получали некоторый дополнительный ореол недостижимости.

<sup>53</sup> Сокращенный вариант этого документа также содержится в «Тун-чжи тяо-гэ» (см.: [4, с. 628]).

<sup>54</sup> *Гэ-гу* 割股. Срезание плоти с собственного бедра, чтобы добавить ее в пищу родителям в качестве лекарства от тяжелых болезней, являлось одной из форм проявления сыновней почтительности.

<sup>55</sup> *Шан-шу-шэн* 尚書省 – Верховный секретариат (также встречается вариант перевода как Департамент государственных дел) являлся высшим административным органом империи Цзинь (1115–1234).

<sup>56</sup> *Пин* 瓶 – бутылка, фляга. Мера объема спиртных напитков, в рассматриваемый период соответствовавшая 1 *шэн* 升 (около 0,84 литра) [21, р. 200, п. 8].

<sup>57</sup> Похоже, что данный запрет был обусловлен тем, что подобные виды членовредительства, даже если не приведут к летальному исходу, то станут причиной увечности, со всеми вытекающими последствиями относительно дальнейшей возможности трудиться, нести повинности и т. д.



В данном труде есть рассказ о некоем Го Цзюе 郭巨, который собрался заживо закопать трехлетнего сына, опасаясь, что затраты на воспитание ребенка помешают ему содержать собственную престарелую мать. Вырыв яму, они с женой обнаружили дарованное им Небом золото, за счет которого исполненные «добродетелью» супруги в дальнейшем могли содержать и мать, и вырастить чуть не загубленное напрасно чадо [12, с. 238]. Во времена Юань подобный поступок подпадал под запрет, о чем гласит следующая статья уголовного законодательства:

諸為子行孝，輒以割肝、割股、埋兒之屬為孝者，並禁止之 [5, гл. 105, с. 2682].

«Все [виды] следования сыновней почтительности, включающие в себя самоуправное вырезание печени, отрезание [куска плоти] с бедра, закапывание [собственного] ребенка, совершаемые сыновьями из преданности родителям, [все] они в равной степени запрещены».

В следующем примере исключительного служения родителям в «Эр-ши-сы сяо» Го Цзюй-цзин приводит историю некоего Ван Сяна 王祥, после долгого лежания растопившего теплом своего тела лед. Выскочившими из воды двумя карпами<sup>58</sup> он смог накормить заболевшую мачеху, возжелавшую откусать свежей рыбы [12, с. 240]. Однако бездумное копирование подобного поведения возбранялось еще в самом начале правления Юань. В документе от 1271 г., носящем название «Запрет соблюдения сыновней почтительности [в виде] лежания на льду» (*цзинь во-бин син цзяо 禁卧冰行孝*), сообщается о человеке по имени Тянь Гай-чжу 田改住, который зимой, сняв одежду, лежал на льду во имя своей больной матери. Ведомство церемоний разобралось и решило:

為孝奉侍，自有常禮。赤身卧冰，於親無益，合行禁斷 [1, с. 1150].

«Обеспечивать и обихаживать [родителей] из [соблюдения] сыновней почтительности – само по себе является обычным правилом благопристойности. [Однако] голым лежать на льду – для родных является бесполезным, следует запретить [это]».

Сведения о данном лице и его поступке также попали в «Юань ши»:

田改住，汶上人。父病不能愈，禱于天，去衣臥冰上一月。同縣王住兒，母病，臥冰上半月 [5, гл. 197, с. 4443].

«Тянь Гай-чжу, уроженец [уезда] Вэньшан<sup>59</sup>. [Когда] отец заболел [и] был не в состоянии поправиться, [Гай-чжу] возносил моления Небу [и], сняв одежду, [регулярно] ложился на лед [в течение] месяца. В том же уезде [некий] Ван Чжу-эр [по причине] болезни матери ложился на лед [в течение] половины месяца».

<sup>58</sup> В тексте в данном месте стоит *шуан-ли 雙鯉* [22]. Обращает на себя внимание тот факт, что пара карпов также упоминается еще в одном из рассказов, приведенных в «Эр-ши-сы сяо», см. [12, с. 239]. Это позволяет предположить, что Го Цзюй-цзин вкладывал в эти слова особый смысл. Вообще, рыба *юй* 魚 или карп *ли* 鯉 – устойчивый благожелательный символ, изображение пары карпов нередко встречается на амулетах. Омонимом *ли* 鯉 является *ли* 利 в значениях «польза», «выгода», «прибыль». Здесь, видимо, пара карпов – это литературный прием, несущий в себе дополнительный скрытый смысл: «двойная польза».

<sup>59</sup> В районе современного уезда Вэньшан 汶上縣 в провинции Шаньдун [8, с. 1345].



Здесь нельзя не отметить редакторскую правку составителей «Юань ши», благодаря которой оказывается, что добродетельный поступок Гай-чжи совершил во имя отца, хотя это явно противоречит оригинальному донесению властей. Автору не удалось проверить достоверность сообщения о поступке его земляка, Ван Чжу-эра, однако подобный параллелизм в повествовании выглядит не случайным.

Членовредительство в целях излечения близких представляется интересным, малоизвестным эксцессом добродетельного поведения. В главах «Юань ши», посвященных «почитающим родителей и любящим братьев» (гл. 197, 198), а также «добродетельным женщинам» (гл. 200, 201), автор не обнаружил ни одного примера вырезания печени или лишения себя зрения, что вполне соответствует запретам на подобные проявления служения родителям. При этом были выявлены упоминания о восемнадцати примерах вырезания собственной плоти для дачи в качестве лекарства тяжелобольным близким и даже один случай нанесения ранения голове с той же целью. Отдельного внимания заслуживает поступок некой Чжан И-фу 張義婦, которая в итоге вырезала четыре куска плоти с тела для больных отца с матерью и свекра со свекровью [5, гл. 200, с. 4493]. В остальных упоминаниях адресатами подобной добродетели явились: мать – в восьми случаях [5, гл. 197, с. 4442, 4443, 4456; гл. 198, с. 4465, 4466], отец – в четырех случаях [5, гл. 197, с. 4445; гл. 198, с. 4465; гл. 200, с. 4486, 4487], свекровь – в четырех [5, гл. 200, с. 4486] и супруг – в одном случае [5, гл. 201, с. 4499].

Как уже было отмечено, практика вырезания плоти для дачи в пищу родственникам пришла в Китай в период Тан и, судя по цитате из цзиньского кодекса, была знакома чжурчжэням, правда, поощрялось только вырезание плоти из бедра. Любопытно, что среди вышеупомянутых восемнадцати примеров подобного проявления добродетели есть два не китайских имени: Ли-цзя-ну 李家奴, девятилетний сын темника (*вань-ху* 萬戶) Ила Цюна 移刺瓊 [5, гл. 197, с. 4443], который, судя по фамилии, был киданином, а также Ха-дучи 哈都赤 [5, гл. 198, с. 4466], этническая принадлежность которого вызывает вопросы. Несмотря на явное несоответствие конфуцианским ценностям, а также несмотря на законодательные запреты, данный заимствованный извне образец добродетельного поведения прижился в Китае и во времена Юань имел заметное число последователей, очевидно, вследствие восприятия его как вполне традиционного.

Источники также донесли до нас другие свидетельства для осмысления. Например, есть любопытные сведения от 1334 г., касающиеся такого неперемennого атрибута сыновней почитательности, как траур по родителям:

詔蒙古、色目人行父母喪 [ЮШ, гл. 38, с. 823].

«Высочайшим указом [велено] монголам и *сэ-му жэням*<sup>60</sup> нести траур [по скончавшимся] родителям».

Этот пример может говорить в пользу того, что монголы и западные инородцы были подвержены процессу синизации, который затрагивал в том

<sup>60</sup> *Сэ-му жэнь* 色目人, букв. «люди разных мастей», термин служил для обозначения людей, которые не являлись монголами или китайцами, и охватывал широкий круг западных инородцев различных национальностей.



числе и отношении к добродетельному поведению. К сожалению, рамки статьи не позволяют провести более глубокое исследование.

### Заключение

Подводя итоги настоящей статьи, следует отметить, что, помимо поощрения добродетели в виде прославляющих надписей на воротах домов, можно обнаружить также примеры материального вознаграждения заслуженных лиц в виде содержания, освобождения от налогов или какого-либо вида повинностей, а также возможность поступления на государственную службу. В то же время обращают на себя внимание факты изменения в рассматриваемый период отношения к отдельным примерам добродетельного поведения: те, что выглядели откровенно надуманными или наносили вред самим людям, не одобрялись или подлежали запрету. Впрочем, похоже, что здравомыслие властей не вполне могло справиться с многовековой традицией, закрепленной в том числе в «Эр-ши-сы сяо».

### Литература

1. Чэнь Гао-хуа 陳高華 и др. (сверка и разметка текста) *Юань дэнь-чжан* 元典章 (Уложение Юань). Пекин: Чжун-хуа шу-цзюй 北京:中華書局; 2011. 2490 с. (На кит. яз.)
2. *Большой китайско-русский словарь*. Под ред. И. М. Ошанина. Т. 1–4. Т. 2. М.: Наука; 1983. 1100 с.
3. *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.)
4. Фан Лин-гуй 方齡貴 (сверка и комментарии) *Тун-чжи тяо-гэ цзяо-чжу* 通制條格校注 (Сверенные и снабженные комментарием «Постатейно-систематизированные нормы из Всеобщих установлений»). Пекин: Чжун-хуа шу-цзюй 北京:中華書局; 2001. 744 с. (На кит. яз.)
5. Сун Лянь 宋濂. *Юань ши* 元史 (История [империи] Юань). Пекин: Чжун-хуа шу-цзюй 北京:中華書局; 1976 (переизд. 2005). 4678 с. (На кит. яз.)
6. Farquhar D. M. *The Government of China under Mongolian rule: a reference guide*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag; 1990. 594 p.
7. Chen Gaohua (trans. Ph. Poon). *The Capital of the Yuan Dynasty*. Singapore: Silkroad Press; 2013. 214 p.
8. Ши Вэй-лэ 史为乐 (ред.) *Чжун-го ли-ши ди-мин да цы-дянь* 中国历史地名大辞典 (Большой словарь исторических географических названий Китая). Пекин: Чжун-го шэ-хуэй кэ-сюэ чу-бань-шэ 北京:中国社会科学出版社; 2005. 256+2990 с. (На кит. яз.)
9. Ratchnevsky P. *Un Code des Yuan*. Т. 1. Paris: Institut des Hautes Études Chinoises; 1937 (réimpression 1985). 349 p.
10. Фань Е 范曄. *Хоу Хань шу* 後漢書 (Книга [империи] Поздняя Хань). – URL: <https://zh.wikisource.org/zh/後漢書> (На кит. яз.)
11. Фан Сюань-лин 房玄齡. *Цзинь шу* 晉書 (Книга [империи] Цзинь). – URL: <https://zh.wikisource.org/zh/晉書> (На кит. яз.)



12. Мышинский А. Л. Эршисы сяо. «Двадцать четыре образца охотного и умелого служения старшим». Пер. с кит. А. Л. Мышинский, Чжу Юйфу. *Уральское востоковедение: международный альманах*. 2015;6:233–241.

13. Хун Цзяо-фань 洪覺範 (Ши Хуэй-хун 釋惠洪). *Ши-мэнь вэнь-цзы-чань 石門文字禪 (Тексты из [храма] Каменных ворот, [раскрывающие принципы] Чань[-буддизма])*. – URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=130013> (На кит. яз.)

14. Ли Янь-шоу 李延壽. *Нань ши 南史 (История Юга)*. – URL: <https://zh.wikisource.org/zh/南史> (На кит. яз.)

15. Шэнь Юэ 沈約. *Сун шу 宋書 (Книга [империи] Сун)*. – URL: <https://zh.wikisource.org/zh/宋書> (На кит. яз.)

16. Вэй Шоу 魏收. *Вэй шу 魏書 (Книга [империи] Вэй)*. URL: <https://zh.wikisource.org/zh/魏書> (На кит. яз.)

17. Legge J. *The Chinese Classics: with A Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*. Vol. IV. Part I. London: Trübner & Co.; 1871. XII+182 p.+I-243 p.

18. Чэнь Шоу 陳壽. *Сань-го чжи 三國志 (Записи о Трех царствах)*. Комментарий Пэй Сун-чжи 裴松之. – URL: <https://zh.wikisource.org/zh/三國志> (На кит. яз.)

19. Оуян Сю 歐陽修 и др. *Синь Тан шу 新唐書 (Новая книга [империи] Тан)*. – URL: <https://zh.wikisource.org/zh/新唐書> (На кит. яз.)

20. Knapp K. N. Chinese Filial Cannibalism: A Silk Road Import? In: Wong D. C.; Heldt G. (eds) *China and Beyond in the Mediaeval Period: Cultural Crossings and Inter-Regional Connections*. New York: Cambria Press; 2014, pp. 135–149.

21. Matsui D. Unification of Weights and Measures by the Mongol Empire as Seen in the Uigur and Mongol Documents. In: Durkin-Meisterernst D. et al (eds) *Turfan Revisited-The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag; 2004, pp. 197–202.

22. Го Цзюй-цзин 郭居敬. *Эр-ши-сы сяо 二十四孝 (Двадцать четыре [образцовых примера] сыновней почтительности)*. – URL: <https://zh.wikisource.org/zh/二十四孝> (На кит. яз.)

### Информация об авторе

Сидорович Сергей Владимирович – независимый исследователь, Санкт-Петербург, Россия; <https://orcid.org/0000-0002-7817-4890>, [sscc@zmail.ru](mailto:sscc@zmail.ru)

### Author's Links



### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 01 июля 2021. Одобрена после рецензирования: 15 ноября 2021. Принята к публикации: 01 января 2022. Опубликована: 30 марта 2022.

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.

## References

1. Chen Gao-hua 陳高華 *et al.* (checked and punctuated) *Yuan dian-zhang* 元典章 (*Institutions of Yuan*). Beijing: Zhong-hua shu-ju 北京:中華書局; 2011. 2490 p. (In Chin.)
2. Oshanin I. M. (ed.) *Comprehensive Chinese-Russian Dictionary*. Vol. 1–4. Vol. 2. Moscow: Nauka; 1983. 1100 p.
3. *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:인본주의자; 2007. 490 p. (In Kor. and Chin.)
4. 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.)
5. Song Lian 宋濂. *Yuan shi* 元史 (*History of the Yuan [Empire]*). Beijing: Zhong-hua shu-ju 北京:中華書局; 1976 (reprint 2005). 4678 p. (In Chin.)
6. Farquhar D. M. *The Government of China under Mongolian rule: a reference guide*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag; 1990. 594 p.
7. Chen Gaohua. (trans. Ph. Poon). *The Capital of the Yuan Dynasty*. Singapore: Silkroad Press; 2013. 214 p.
8. Shi Wei-le 史为乐 (ed.) *Zhong-guo li-shi di-ming da ci-dian* 中国历史地名大辞典 (*Large Dictionary of Chinese Historical Place Names*). Beijing: Zhong-guo she-hui ke-xue chu-ban-she 北京:中国社会科学出版社; 2005. 256+2990 p. (In Chin.)
9. Ratchnevsky P. *Un Code des Yuan*. T. 1. Paris: Institut des Hautes Études Chinoises; 1937 (réimpression 1985). 349 p.
10. Fan Ye 范曄. *Hou han shu* 後漢書 (*Book of the Later Han [Empire]*). – URL: <https://zh.wikisource.org/zh/後漢書> (In Chin.)
11. Fang Xuan-ling 房玄齡. *Jin shu* 晉書 (*Book of the Jin [Empire]*). – URL: <https://zh.wikisource.org/zh/晉書> (In Chin.)
12. Myshinskiy A. L., Zhu Yu-fu (transl. from Chinese) “Èrshísì Xiào: The Twenty-four Paragons of Filial Piety”. *Ural Survey of Oriental Studies: International Almanac*. 2015;6:233–241 (In Russ.)
13. Hong Jiao-fan 洪覺範 (Shi Hui-hong 釋惠洪). *Shi-men wen-zi-chan* 石門文字禪 (*Texts from the [Temple of the] Stone Gate, [revealing the principles of] Chan[-Buddhism]*). – URL: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=130013> (In Chin.)
14. Li Yan-shou 李延壽. *Nan shi* 南史 (*History of the South*). – URL: <https://zh.wikisource.org/zh/南史> (In Chin.)



15. Shen Yue 沈約. *Song shu* 宋書 (*Book of the Song [Empire]*). – URL: <https://zh.wikisource.org/zh/宋書> (In Chin.)
16. Wei Shou 魏收. *Wei shu* 魏書 (*Book of the Wei [Empire]*). – URL: <https://zh.wikisource.org/zh/魏書> (In Chin.)
17. Legge J. *The Chinese Classics: with A Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*. Vol. IV. Part I. London: Trübner & Co.; 1871. XII+182 p.+1-243 p.
18. Chen Shou 陳壽. *San-guo zhi* 三國志 (*Records of the Three Kingdoms*). Annotated by: Pei Song-zhi 裴松之. – URL: <https://zh.wikisource.org/zh/三國志> (In Chin.)
19. Ouyang Xiu 歐陽修 et al. *Xin tang shu* 新唐書 (*New Book of the Tang [Empire]*). – URL: <https://zh.wikisource.org/zh/新唐書> (In Chin.)
20. Knapp K. N. Chinese Filial Cannibalism: A Silk Road Import? In: Wong D. C.; Heldt G. (eds) *China and Beyond in the Mediaeval Period: Cultural Crossings and Inter-Regional Connections*. New York: Cambria Press; 2014, pp. 135–149.
21. Matsui D. Unification of Weights and Measures by the Mongol Empire as Seen in the Uigur and Mongol Documents. In: Durkin-Meisterernst D. et al (eds) *Turfan Revisited-The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag; 2004, pp. 197–202.
22. Guo Ju-jing 郭居敬. *Er-shi-si xiao* 二十四孝 (*The Twenty-Four [Exemplary Examples] of Filial Piety*). – URL: <https://zh.wikisource.org/zh/二十四孝> (In Chin.)

#### Information about the author

Sergey V. Sidorovich – independent researcher, St. Petersburg, Russia; <https://orcid.org/0000-0002-7817-4890>,  
© sssc@zmail.ru

#### Author's Links



#### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

#### Article info

Submitted: July 01, 2021. Approved after peer reviewing: November 15, 2021.  
Accepted for publication: January 01, 2022. Published: March 30, 2022.

The author has read and approved the final manuscript.

#### Peer review info

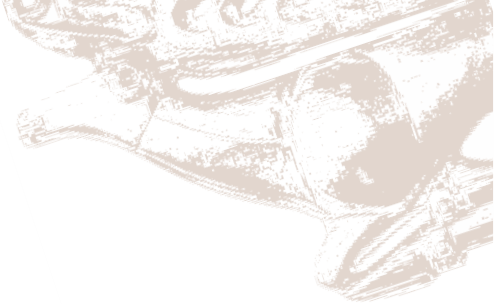
*Orientalistica* thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work. It is also grateful for their consent to publish (place) of the review on the journal's website and transfer (place) to the Scientific Electronic Library eLIBRARY.RU. The posted materials, excluding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



# 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 13+128:28(5)[091=03.811.411.21=161.1]  
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-057-078>


Философские науки

### Фальсафские основы модернизаторской теологии диалога

Тауфик Ибрагим<sup>1а</sup> , Наталия Валерьевна Ефремова<sup>2б</sup>

<sup>1</sup> Институт востоковедения РАН, г. Москва, Россия,

<sup>2</sup> Институт философии РАН, г. Москва, Россия,

<sup>а</sup> [nataufik@mail.ru](mailto:nataufik@mail.ru) , <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>

<sup>б</sup> [salamnat@mail.ru](mailto:salamnat@mail.ru), <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>

**Аннотация.** Философская теология, развивавшаяся в рамках школы *фальсафа*, выступает ярким образцом конструктивного диалога классического ислама с другими религиями и культурами. Выдвинутые аль-Фараби, Ибн-Синой (Авиценной), Ибн-Рушдом (Аверроэсом) и другими представителями этой школы универсалистские идеи вдохновляли реформаторов XIX–XX вв. (особенно Джамаляддина аль-Афгани, Мухаммада Абдо и их последователей) на разработку богословских принципов, служащих фундаментом для модернизаторской, инклюзивистско-плюралистической концепции межконфессионального и межцивилизационного диалога. Помимо базисных установок фальсафской философии религии, в статье освещаются главные аспекты деятельности родоначальников исламского модернизма по раскрытию учения Корана о единстве реверетивных религий, о Божьем предопределении религиозно-конфессионального разнообразия и о несостоятельности эксклюзивистских претензий. С опорой на коранические свидетельства выдвигается принцип свободы вероисповедания, включая право на перемену веры. Критике подвергается милитантистская интерпретация Корана и Сунны (особенно «айата о мече» и «айата о джизйе»). В качестве «золотого правила» диалога модернистами утверждается принцип: «Сотрудничать по тем вещам, на которых мы сходимся; и прощать друг друга касательно вещей, по которым мы расходимся».

**Ключевые слова:** Абдо, Мухаммад; аль-Афгани, Джамаляддин; Ибн-Рушд (Аверроэс); Ибн-Сина (Авиценна); модернизм, исламский; теология диалога; фальсафа; аль-Фараби; философская теология, мусульманская

**Финансирование:** исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44037.



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

© Ибрагим Т., Ефремова Н. В., 2022  
© Ориенталистика, 2022





*Для цитирования:* Ибрагим Т., Ефремова Н. В. Фальсафские основы модернизаторской теологии диалога. *Ориенталистика*. 2022;5(1):57–78. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-057-078>.

Original article  
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-057-078>

Philosophy studies


## Falsafa's foundations of the modernistic theology of dialogue

Tawfik Ibrahim<sup>1a</sup> , Natalia V. Efremova<sup>2b</sup>

<sup>1</sup> Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,

<sup>2</sup> Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences Russian Federation, Moscow, Russia,

<sup>a</sup> [nataufik@mail.ru](mailto:nataufik@mail.ru), <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>

<sup>b</sup> [salamnat@mail.ru](mailto:salamnat@mail.ru) , <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>

**Abstract.** Philosophical theology, which developed within the framework of the Falsafa school, is a vivid example of a constructive dialogue between classical Islam and other religions and cultures. The universalist ideas put forward by al-Farabi, Ibn Sina (Avicenna), Ibn Rushd (Averroes) and other thinkers of this school inspired the reformers of the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> centuries (especially Jamaladdin al-Afghani, Muhammad Abdo and their followers) to develop theological principles that serve as the foundation for the modernizing, inclusive-pluralistic concept of interfaith and intercivilizational dialogue. In addition to the basic ideas of Falsafa's philosophy of religion, the article highlights the main aspects of the activities of the founders of Islamic modernism to reveal the teachings of the Quran about the unity of the revealed religions, about religious and confessional diversity as God's predestination, and about the inconsistency of exclusivist claims. Founded on Koranic evidence, the principle of freedom of religion, including the right to change one's faith, is put forward. The militantistic interpretation of the Quran and the Sunnah (especially the "ayat on the sword" and "ayat on jizya") is criticized. As the "golden rule" of the dialogue, the modernists affirm the principle: "Cooperate on those things on which we agree; and forgive one another concerning things on which we differ".

**Keywords:** Abduh, Muhammad; al-Afghani, Falsafa; Jamaladdin; Ibn Rushd (Averroes); Ibn Sina (Avicenna); Modernism, islamic; Theology of dialogue; al-Farabi; philosophical theology, Muslim

**Funding.** The reported study was funded by RFBR, project number 21-011-44037.

**For citation:** Ibrahim T., Efremova N. V. Falsafa's foundations of the modernistic theology of dialogue. *Orientalistica*. 2022;5(1):57–78. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-057-078>



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





## Введение

Философская теология в культуре классического ислама преимущественно разрабатывалась мыслителями из школы фальсафа<sup>1</sup>. На востоке мусульманского мира видными ее представителями выступали аль-Кинди (ум. 860–879), аль-Фараби (ум. 950), Ибн-Сина (Авиценна; ум. 1037) и «Чистые братья» (*'Ихвān ас-сафā*; X в.), а на мусульманском Западе (в арабской Испании и Северной Африке) – Ибн-Баджа (ум. 1039), Ибн-Туфайль (ум. 1185–86) и Ибн-Рушд (Аверроэс; ум. 1198). В творчестве этих мыслителей греческая философия исламизировалась, а исламская доктрина философизировалась. Данная деятельность имела всемирно-историческое значение и в том плане, что фальсафская теология оказала значительное влияние на последующую иудейскую и христианскую теологии, на создание подобного синтеза, вдохновляя таких их классиков, как Моисей Маймонид (ум. 1204) и Фома Аквинский (ум. 1274).

Таким образом, сама фальсафа как бы явилась воплощением плодотворного диалога культур. Характерная для нее широкая открытость на другого нашла отражение в универсалистско-плюралистическом подходе к религиозно-конфессиональному многообразию. Сформулированные в рамках этого подхода идеи, способные служить базой для конструктивной теологии диалога, во многом опережали свое время и не были восприняты доминировавшей после X в. каламской (ашаритско-матуридитской) версией доктринальной теологии. Реактуализация их выпала на долю родоначальников исламского модернизма – Джамаляддина аль-Афгани (1838/1839–1897) и Мухаммада Абдо (1849–1905)<sup>2</sup>, заложивших основы неокалама (*'ильм аль-калям аль-джадид*). Настоящая статья посвящена раскрытию этой преемственности, практически не освещавшейся ранее в исламоведческой литературе.

## Эссенциальное единство религий

Для фальсафской теологии характерен тезис об эссенциальном единстве философии и религии<sup>3</sup> как о двух аспектах единой богооткровенной истины – эзотерическом и экзотерическом. С этим тезисом тесно переплетается широко распространенная в культуре классического ислама концепция о вечной, «перенниальной софии / философии» (араб. *аль-хикма*

<sup>1</sup> Слово *фальсафа* – арабизир. форма греч. *philosophia*; этим термином обозначается как сама философия, так и ориентирующаяся на античные модели философствования (прежде всего аристотелевскую) школа классической мусульманской мысли; ее представители именуются *фалъсифа* («философы»; ед. ч. *файлясуф*). При транскрипции арабских слов нами здесь применяется традиционная система диакритических знаков, но с такими модификациями: алиф максура (ﻯ) – *я*, *я*; та марбута (ة) – *а*, *я* (если не мудаф; вместе с предшествующей огласовкой фатха) или *т* (в остальных случаях); произносимая, но не пишущаяся буква алиф (ا) – *а/я*. Если не оговорено иное, Коран, Сунна и другие первоисточники цитируются в нашем переводе. При ссылке на Коран указывается номер *суры*-главы и (через двоеточие) номер *айата*-стиха.

<sup>2</sup> Третьим в этом ряду отчасти можно поставить ученика-соратника М. Абдо – Рашида Риду (1865–1935); оговорка «отчасти» связана с тем, что последний не всегда разделял взгляды своего учителя, а порой и отходил от них.

<sup>3</sup> Точнее – богоданной, ревялятивной религии.



аль-хāлида, или ~ аль-'азалиййа; лат. Sophia / philosophia perennis), т. е. о субстанциональном ядре, общем для разных религиозных и философских традиций (см.: [1, с. 85 и сл.]).

Что касается собственно религий, то это единство четко и систематически провозглашается самим Кораном: все послания пророков, от Адама до Мухаммада, выступают в качестве вариаций, повтора в разных средах и на разных языках, одного и того же вероучения, двумя основными принципами которого служат тезисы о единобожии (*таўхīд*) и о потустороннем воздаянии. Такой перенниализм фалсаифа распространяют и на философские системы. В этом отношении показателен трактат аль-Фараби «Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля» [2]. Тот же аль-Фараби в сочинении «О достижении счастья» говорит о мудрости, которая в древности сначала расцветала у халдеев, затем перешла к египтянам, после них – к грекам, далее – к сирийцам, а затем – к арабам [3, с. 335]. А Ибн-Рушд разработал концепцию о едином общечеловеческом разуме, который, собственно, и сохраняется после смерти тела, и в рамках этой концепции обосновал положение о перманентно существующем философе. «Ведь если мудрость некоторым образом присуща человеческим существам, как различные виды ремесел присущи оным, то надо полагать невозможным, чтобы философия оставалась без какого-либо обиталища: коли какой-то части [света] – например, на севере земли – недостает этих ремесел, то другие области не будут лишены оных, хотя очевидно, что сии могут иметь обиталища как на юге, так и на севере. Поэтому, возможно, философия обнаруживается больше чем в одном месте и в любое время, как от человека появляется человек и от лошади – лошадь» [4, с. 403].

Мысль о философии как о внутренней сущности религии, а с ней и о ноуменальном единстве философской истины при феноменальной множественности ее религиозных выражений, получает космолого-онтологическое обоснование в рамках фальсафской эманационистской концепции миробразования (о ней см.: [5, гл. 4.2–4.4]). В схеме, разработанной аль-Фараби и модифицированной Ибн-Синой, последний из эманлирующих из Бога десяти космических разумов<sup>4</sup> – Деятельный разум (Активный интеллект, *аль-'ақль аль-фа'āль*) – фактически выступает демиургом подлунной области. У Ибн-Сины он именуется «Дарителем форм» (*вāхīb ас-сувар*), поскольку от него физические тела получают свои единичные, материальные формы, а людские разумы – общие, интеллигибельные формы. С данным разумом фальсафская ангелология отождествляет архангела Гавриила, за которым в мусульманской традиции закреплена функция вестника Откровения и посредника между Богом и пророками.

Единство источника обеспечивает фундаментальное тождество религии и философии, их субстанциональное родство<sup>5</sup>. От Деятельного разума свои зна-

<sup>4</sup> Первые девять разумов управляют, соответственно, девятью концентрическими небесными сферами, которые (согласно аристотелевско-птолемеевской космологии) окружают наш земной шар: семью сферами, к каждой из которых прикреплено по одной планете (Луна, Меркурий, Венера, Солнце, Марс, Юпитер и Сатурн); сферой неподвижных звезд; атласной / беззвездной сферой.

<sup>5</sup> По-видимому, именно в этом смысле Ибн-Рушд характеризует философию как «спутницу» (*сāхиба*) религии и ее «молочную сестру» (*'ухт радб'а*)» [6, с. 581].



ния черпают и пророк, и философ. Отличаются же они тем, что философ получает ментальные, абстрактные понятия, тогда как пророк способен обрести соответствующие истины посредством не только своего разума, но и воображения. Благодаря такой способности дарованные ему свыше истины пророк может представлять не только в качестве абстрактных истин, обращенных к интеллектуальной элите, но и в виде конкретных, живых образов – имитирующих «аналогов» (ед. ч. *мисъл*), предназначенных для широкой публики и более подходящих в деле ее просвещения и воспитания.

Своего рода логико-эпистемологическое обоснование единства философии и религии фалясифа разрабатывают, опираясь на традиционную перипатетическую силлогистику. С их точки зрения, именно три главных типа силлогизма – аподиктический (доказательный; *бурхāни*), риторический (*хатāбū*) и диалектический (*джадалī*) – подразумеваются в кораническом аяте: «Призывай на путь Господа мудростью (*хикма*), | Увещанием (*мав'иза*) добрым, | Веди с ними диалог (глаг. *джāдяла*) наиболееобразнейший!» (16: 125). Первый метод характерен для философов, третьим оперируют богословы-апологеты, а посредством второго пророки обучают широкую публику (см.: [7, с. 88–89])<sup>6</sup>.

Исходя из тезиса о единстве философии и религии, фалясифа конструируют свой социально-политический идеал – «совершенный град» (*аль-мадинā аль-фāдыла*, по аль-Фараби), во главе которого стоит не просто философ (как в платоновском «Государстве»), а философ-пророк. Но в отличие от платоновско-аристотелевского «града», ориентированного на греческий полис, фальсафский идеал объединяет все человечество в своего рода конфедерацию «совершенных» сообществ. По аль-Фараби, град представляет собой «малую» (*сугра*) совершенную общность (*иджтима*); при содействии друг другу в достижении счастья грады на территории данного народа (*умма*) образуют «среднюю» (*вуста*) совершенную общность, а содействующие друг другу народы в масштабах всей ойкумены (*ма'мūra*) – «великую» (*узма*) совершенную общность. И поскольку символическое изображение единой философской истины может варьироваться от одного народа к другому, то «могут быть совершенные грады и народы с различными религиями (*милля*), хотя все они стремятся к одному счастью и преследуют единую цель» [9, с. 167–168, 190–191]. Так, универсалистская интенция сочетается с конфессиональным плюрализмом, притом не только на уровне отношений между религиями, но и внутри каждой из них.

В области догматики главные основоположения, общие для всех религий, суть три: (1) о едином Боге Творце; (2) о Божьем откровении пророкам; (3) о потустороннем воздаянии (см.: [10, с. 439–440; 6, с. 566]). Касаясь последнего принципа, автор «Несостоятельности Несостоятельности» (*Тахāфут ат-Тахāфут*) замечает, что иудаизм, христианство и ислам едины в утверждении о существовании иного бытия после смерти, но различаются между собой относительно свойств этого бытия. Для себя же философ должен избирать ту религию, которая наилучшим образом соответствовала бы его времени, «хотя для него (философа) все они истинны» (وإن كانت كلها عنده حقًا) [11, с. 556].

Как подчеркивают фалясифа, истина есть общечеловеческое достоинство, поэтому благоверный мусульманин должен быть открыт на научно-философские, теологические и другие культурные достижения народов,

<sup>6</sup> О близком толковании аята 16:125 Мухаммадом Абдо см.: [8, т. 3, с. 263].



исповедующих иные религии и верования [12, с. 22–25]. В частности, наставляет Ибн-Рушд, если в книгах древних / античных мыслителей мы обнаружим учение, которое удовлетворяет требованиям аподиктического доказательства, то «перейдем сие у них, порадуемся и поблагодарим за сие; коли же что-то окажется не соответствующим истине – укажем на него, предостережем от него и простим их» [6, с. 553]. Остерегая от фанатизма в вере, «Чистые братья» призывают единомышленников не выискивать изъяны в чужом толке и цепляться за них, лучше посмотреть, свободен ли твой собственный толк от недостатков [13, т. 3, с. 501].

Развивая указанные установки<sup>7</sup>, родоначальник модернистской теологии Джамаладдин аль-Афгани ратовал за сплочение последователей трех [богооткровенных] религий – иудаизма, христианства и ислама, ибо эти религии едины (*муттафиқа*) по своему принципу (*мабда*) и цели (*зайя*) [15, с. 75–77, 177–179]. В своем ответе на возражение, противопоставляющее христианскую доктрину о Троице принципу монизма (*тауҳид*), теолог относит христологическую лексику евангелистов к тому же эзотерическому, постижимому лишь для посвященных словарю, который свойственен видным мусульманским мистикам-суфиям, таким как аль-Джунайд, аль-Халлядж, Ибн-Араби и др. Приводя суфийские аналогии выражениям типа «Я в Отце и Отец во Мне» или «Отец, пребывающий во Мне» (Ин 14:10), аль-Афгани замечает, что манифестацию (*таджалли*) Божьей самости в тварном данная лексика способна выразить лишь на внешне противоречивый манер, но в своем сокровенном смысле она не дисгармонизирует с монистической установкой [15, с. 182–183].

В том же духе высказывается Мухаммад Абдо, который в одном из своих писем англиканскому священнику Исааку Тейлору (1829–1901) пишет: «Мы уповаем на приход такого времени, когда две великие конфессии, христианство и ислам, как следует ознакомятся одна с другой – вот тогда они обменяются дружеским рукопожатием, обнимутся братским объятием; Тора, Евангелие и Коран придут в согласие между собой и станут подтверждающими друг для друга Писаниями, которые с пиетизмом будут изучать последователи обеих религий» [16, с. 356].

На страницах основанного Рашидом Ридой журнала *аль-Манар*. (т. 1–35, 1898–1935 гг.) была разработана методологическая платформа межконфессионального диалога (между исламом и другими религиями, равно как и между толками внутри самого ислама, особенно между суннизмом и шиизмом). Ее главное положение, получившее название «Золотое правило аль-Манара» (*Қа'идат аль-Манар аз-захабийя*), гласит: «Сотрудничать по тем вещам, на которых мы сходимся; и прощать друг друга касательно вещей, по которым мы расходимся»<sup>8</sup> [17, с. 623]. Близкий лозунг «Религия – Богу, а родина – всем» (*ад-дин ли-Ллях, ва-ль-ватан ли-ль-джамий*)<sup>9</sup>, выдвинутый другим учеником аль-Афгани и Абдо, видным политическим деятелем Саадом

<sup>7</sup> Об изучении М. Абдо сочинений фалсафа под руководством Дж. аль-Афгани см.: [14, с. 24–26].

<sup>8</sup> Араб.: (نَتَعَاوَنُ عَلَىٰ مَا نَشْتَرِكُ فِيهِ، وَنَعْزُرُ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ فِيمَا نَخْتَلِفُ فِيهِ).

<sup>9</sup> То есть вера есть личное дело человека в его взаимоотношении с Богом, а гражданство предполагает одинаковые права-обязанности.



Заглулом (1859–1924), стал своего рода эмблемой Египетской революции 1919 г. Актуальность этого принципа отметил папа Франциск в своей речи в Каире (28 апреля 2017 г.).

### **Коранический фундамент сотериологического плюрализма; несостоятельность эксклюзивистских интерпретаций**

Как было сказано, универсалистско-плюралистическая интенция фальсафской теологии воплотила в себе характерное для коранической профетологии учение о сущностном единстве всех пророческих миссий. В Писании также неоднократно звучит мысль о свободе вероисповедания и о религиозном многообразии как вполне соответствующем воле Бога и Его предначертанию (о них см.: [18, гл. 1–2]). Вместе с тем в доктринальной теологии классического ислама утвердилась сугубо эксклюзивистская концепция, по которой после прихода пророка Мухаммада только проповедуемая им вера – ислам – служит истинной религией, гарантирующей вечное спасение. Последователям всех других религий (как язычникам, так иудеям и христианам) предлагается на выбор одна из трех альтернатив: принятие ислама, признание его власти (что выражается в выплате подати-*джизьи*) или война / смерть<sup>10</sup>. Уход из ислама в любую другую веру карается казнью.

Эксклюзивистский подход утвердился и в отношении конфессионального разнообразия внутри самого ислама. В частности, к Пророку были возведены слова о расколе мусульманской общины на семьдесят с лишним (версия: на семьдесят три) толков (ед. ч. *фирка*, *милля*), лишь один из которых будет спасен (*наджийя*; версии: все они [окажутся] в Аду, кроме одного; или: семьдесят два [окажутся] в Аду, а один – в Раю; см., например: [19, № 4597<sup>11</sup>; 20, № 2641<sup>12</sup>]).

Представители фальсафы, хотя им и был чужд подобный эксклюзивизм, тем не менее, будучи ориентированы на относительно узкий круг интеллектуальной элиты, не считали, видимо, целесообразным вступать в открытую полемику с доминирующей, интолерантно-милитантской трактовкой соответствующих свидетельств Корана и Сунны. Такая критика стала одним из ведущих мотивов модернистского дискурса. Прежде всего она изложена в рамках опубликованного на страницах журнала «аль-Манар» толкования к Корану, которое было начато М. Абдо (до аята 4:126, с дополнениями от Р. Риды), а после его кончины продолжено Р. Ридой (до аята 12:53; далее оно цитируется по изданию: [8]).

Как пишет М. Абдо [8, т. 1, с. 216, 334–336], в аяте 2:62 четко сформулированы те три принципа (ед. ч. *'асл*) религии, с которыми приходили все Божьи пророки<sup>13</sup>: «Воистину верующие [в Коран], иудеи, христиане и сабии<sup>14</sup>, | [Всем из тех,] кто верует в Бога и Последний день и вершит добро, – | Таким

<sup>10</sup> Согласно учению шафиитов и многих ханбалитов, язычникам представляется лишь выбор между принятием ислама и смертью.

<sup>11</sup> وَإِنَّ هَذِهِ الْمَلَّةُ سَتَفْتَرُقُ عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ: ثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ، وَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ...)

<sup>12</sup> ...وَتَفْتَرُقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ مَلَّةً، كُلُّهُمْ فِي النَّارِ إِلَّا مَلَّةً وَاحِدَةً...)

<sup>13</sup> По одному свидетельству, переданному Р. Ридой, на вопрос о религии будущего (*мустақбаль*) Дж. аль-Афгани ответил: «Высекайте этот аят на пирамиде Гизы, покуда не наступит будущее, которое расширяет его!» [21, с. 93].

<sup>14</sup> Группа домусульманских аравийских единобожников, не примыкавших к иудаизму или христианству.





уготована награда Господа, | О них не должно тревожиться, | И не знать им печали»<sup>15</sup>. Вразрез с эксклюзивистской трактовкой, относящей содержание данного айата лишь к правоверным доисламского периода или перешедшим в ислам, комментатор настаивает на общем звучании айата – а именно на том, что следование указанным трем принципам (вере в Бога, вере в будущую жизнь и творению добра) обеспечивает спасение.

Другое кораническое свидетельство в пользу такого сотериологического плюрализма теолог усматривает в айатах 3:113–115, в которых Всевышний наставляет, что при всей вражде «людей Библии» (*ахль аль-Китāб*), особенно аравийских иудеев, к молодой мусульманской общине и при всех сделанных в Коране упреках в их адрес, к ним надо подходить дифференцированно, «Ибо есть среди них благочестивые, | Кто проводит ночи в чтении откровений Божьих, творя молитвы; | Они веруют в Бога и в Последний день, | Склоняют к благу, остерегая от дурного, | Усердствуют в добрых делах; | Таковые в числе праведных. | Что бы они ни совершили из добра, | То не окажется без [Нашей] награды...»<sup>16</sup>. Здесь М. Абдо, а с ним и Р. Рида, открыто критикуют эксклюзивистское переименование айатов, квалифицируя его как явную натяжку. «Большинство наших комментаторов с трудом себе могли бы представить, чтобы среди людей Библии был кто-нибудь, кто верует в Бога и делает добро!» – не без иронии констатировал Р. Рида [8, т. 4, с. 70–72].

В связи с айатом 2:62 Р. Рида напоминает также, что в Коране осуждаются не только претензии иудеев или христиан на статус единственно спасенных (2:111); от таких амбиций Всевышний предостерегает и приверженцев пророка Мухаммада, в очередной раз указывая, что вечное спасение даруется по двум обозначенным выше критериям – вере в Бога и творению добра (4:123–124). Религиозность нельзя превращать в некую этничность (*джинсийя*), претендуя на особое достоинство исключительно благодаря формальной принадлежности к ней [8, т. 1, с. 337].

Среди коранических свидетельств, к которым апеллируют сторонники эксклюзивистской концепции, видное место занимают айаты 3:19 («Воистину религия у Бога – ислам») и 3:85 («Если кто желает иную религию, помимо ислама, | Это никак не будет принято...») <sup>17</sup>. В действительности же, разъясняет М. Абдо, слово *ислам* (точнее *'исля́м*), хотя впоследствии и утвердилось в качестве обозначения проповедуемой пророком Мухаммадом религии, но в самом Коране оно, как и его однокоренные (глаг. *'асляма*; действ. прич. *муслим*), обычно употребляется в другом, более широком смысле – как «искреннее предание (*'ихля́с*)» себя Богу. Такой *'исля́м* есть дух (*рӯх*) всякой [богоданной] религии<sup>19</sup>, поспе его исповедуют, в частности, иудеи и христиане [8, т. 1, с. 478].

<sup>15</sup> إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

<sup>16</sup> لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتَّبِعُونَ آيَاتِ اللَّهِ أَنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ \* يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ \* وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوا بِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ

<sup>17</sup> (إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ اللَّهِ فِي الْإِسْلَامِ)

(وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ)

<sup>19</sup> Поэтому в Коране эпитет широко прилагается к домусульманским пророкам и их последователям, например – к Ною (10:72), Аврааму и Измаилу (2:128; 3:67), Моисею (10:84), Соломону (27:42), апостолам Иисуса (*хавāрийūн*; 5:111).



Дальнейшее развитие в трудах основоположников модернистской теологии получил идущий в русле фальсафской эпистемологии тезис о спасении *муджтахиды* – «усердного» искателя истины<sup>20</sup>. Сам этот тезис отчасти можно возвести к кораническим аятам 2:286 («Ни на одну душу Богом не возлагается ноши более чем в ее силах») <sup>21</sup>, 22:78 («Бог не устанавливал чего-либо трудного в религии») <sup>22</sup> и 29:69 («Кто усердствует (глаг. *джāхāда*) [в устремлении] к Нам, | Того Мы непременно выведем на пути Наши») <sup>23</sup>. Широко известен и хадис, согласно которому «если судья вынесет решение, проявив усердие (глаг. *иджтахāда*), и [его решение] окажется правым, то он достоин двойного вознаграждения; буде же он ошибется – ему положено одно вознаграждение» <sup>24</sup>; [22, № 7352; 23, № 4487/1716] <sup>25</sup>. На благовестие аята 29:69 Ибн-Сина неоднократно ссылается (например: [24, с. 104<sup>26</sup>; 25, с. 139<sup>27</sup>]). Хадис о награде для *муджтахиды* даже в случае его ошибки обычно трактовался и в смысле извинительности такой ошибки, но хадис традиционно ограничивался сферой фикха, культово-правовой практикой. Ибн-Рушд же распространяет его и на область догматики (за исключением, конечно, трех фундаментальных принципов – о Боге, пророчестве и будущем воздаянии) [6, с. 564 и след.].

Разделяя тезис о *муджтахиде*, близкий по своим воззрениям к Ибн-Сине, философ-мутакаллим Насыраддин ат-Туси (ум. 1274) пишет, что рьяный искатель (*аль-мубāлиг фī аль-иджтихād*) или доходит [до некоторого утверждения], или остается в поисках, и в обоих случаях он будет спасен (ед. ч. *нāджī*); правда, тут же замечает ат-Туси, подлинно прилежный искатель не может прийти к неверию (*куфр*) [26, с. 400]. Авиценнизирующий ашарит аль-Байдави (ум. 1286) идет дальше, призывая уповать на Божье прощение для такого *муджтахиды*, пусть и пришедшего к неверию [27, с. 229] <sup>28</sup>.

М. Абдо не только перенимает тезис о спасенности прилежного искателя истины <sup>29</sup>, но и видит в нем первейший показатель особой благосклонности ислама к рациональному познанию как средству обретения истинной веры [28, с. 301]. Такой толерантный подход теологи модернистской ориентации обосновывают и по отношению к иным категориям лиц, не откликающимся на призыв к исламу.

Обсуждая вопрос о корректности приложения описания «*кāфир-неверный*» к таким лицам, Махмуд Шальтут (1893–1963; ректор аль-Азхара в 1958–1963 гг.) разъясняет, что человек, который не признает тот или иной

<sup>20</sup> Речь идет как о вознаграждении за само усилие, так и о прощении допущенных при этом ошибок. В традиционной же доктринальной теологии не дошедший до истинной веры искатель обречен на кару.

<sup>21</sup> (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا)

<sup>22</sup> (وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)

<sup>23</sup> (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا)

<sup>24</sup> За само усердие.

<sup>25</sup> (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر)

<sup>26</sup> (...ضمن للمجاهدين فيه الهداية)

<sup>27</sup> (...معوّلين على هداية الحق الأول - فإنه مع كل مجتهد، ونوره ساطع على كل قلب)

<sup>28</sup> (ويرجى عفو الكافر المبالغ في اجتهاده الطالب للهدى بفضله ولطفه)

<sup>29</sup> (إن الذي يستقصي جهده في الوصول إلى الحق ثم لا يصل إليه، ومات طالبًا غير واقف عند الظن، فهو ناج)



принцип исламской веры, не может квалифицироваться в качестве мусульманина (*муслим*) – на него не распространяются установления, регулирующие отношения между мусульманами и Богом или отношения между самими мусульманами. Однако отсюда никак не следует, что перед Всевышним таковой является неверным (*кафир*), кому суждено вечное пребывание в Аду. Это лишь означает, что в земной жизни на него не распространяются соответствующие установления ислама: например, от него не требуется выполнение предписанных мусульманам культовых обязанностей и ему не запрещается недозволенное для них (в частности, употребление вина и свинины, а также торговля ими); а если тот преставится, мусульмане не станут совершать над ним заупокойную молитву, он не может выступать наследником родственника-мусульманина, так же, как и последний не может наследовать ему.

Касательно же суждения о его неверии (*куфр*) перед Самим Богом, то это зависит от того, последовало ли его отрицание вероучительных принципов ислама или некоторых из них за тем, как эти положения дошли до него в их подлинном виде (*'аля ваджхи-хā ас-саḥīḥ*), и в глубине души он убедился (*иктана'а*) в их истинности, хотя отверг их – по упрямству и высокомерию (*'инād, истик-бār*), или из соображений обогащения и славы, или из-за боязни порицания.

Но если окажется, что или эти положения не дошли до него, или дошли в отталкивающей либо неправильной форме, или он не относился к людям умозрения (*'ахль ан-назар*), или принадлежал к их кругу, но не смог уразуметь эти положения, хотя не переставая стремился к истине, и в этих поисках его застала смерть, то такой человек перед Богом не является неверным и не обречен на вечные муки Геенны.

На этом основании теолог делает вывод о том, что «народы, обитающие в далеких краях, до которых не достигла исламская доктрина (*'ақьйда*), или она дошла до них в неприглядном и отталкивающем виде, или же те не поняли ее аргументации при всех своих стараниях ее постичь – такие народы не подвергаются потусторонней каре, уготованной неверным, и к ним не прилагается наименование «неверие» (*куфр*)» [29, с. 19–20].

Обратившись далее к аяту 4:116, по которому Бог не прощает многобожие (*ширк*)<sup>30</sup>, М. Шальтут говорит, что в аяте подразумевается именно то многобожие-неверие, каковое вызвано упрямством и высокомерием. Собственно, о таковом и сказано Им: «Неправедно и надменно они отринули их (Божьи знамения), | Хотя в душе убедились в истинности сего»<sup>31</sup> [29, с. 20].

Модернизаторская теология развивает и характерный для фальсафы сотериологический оптимизм (у Ибн-Сины граничащий с апокатагастисом)<sup>32</sup>. Дополнительные аспекты плюралистической концепции теологов-модернистов освещаются в связи с проблематикой двух нижеследующих рубрик.

### Свобода вероисповедания; критика милитантистских интерпретаций

Важнейшим препятствием на пути межрелигиозного диалога служила концепция традиционной политической теологии о наступательном

<sup>30</sup> (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ)

<sup>31</sup> Аят 27: 14 – (وَجَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا)

<sup>32</sup> Об этом речь пойдет в отдельной статье по эсхатологии, подготовленной авторами в рамках темы о модернизаторском потенциале фальсафской теологии.



военном джихаде (*джихād ат-талаб*)<sup>33</sup>, посему в центре внимания зарождающейся модернистской мысли стояла задача о преодолении этой концепции. В Коране и жизнеописании пророка Мухаммада приверженцы плюралистской установки находили значительное количество свидетельств, позволяющих не только десакрализировать наступательный джихад, но и выдвигать тезис о кораническом учреждении принципов свободы вероисповедания и мирного сосуществования разных религий и верований<sup>34</sup>.

По модернистам, свобода вероисповедания недвусмысленно провозглашена в аяте 18:29 – «Вот она, исходящая от Бога истина; | Кто хочет – пусть уверует, | А кто не хочет – волен отказаться»<sup>35</sup>. И в Коране неоднократно декларируется принцип ненасилия в вопросах веры. В частности, аят 2:256 гласит: «Нет принуждения (*'уक्रāх*) в религии – | Уже ясно проступает отличие истинного пути от ложного»<sup>36</sup>. В этом смысле звучит и кораническое наставление: «Если бы Господь того восхотел, | Все, кто на земле, уверовали бы; | Неужто станешь ты заставлять людей | Насильственно (глаг. *акраха*) обращаться в веру?!»<sup>37</sup> (10:99)<sup>38</sup>.

К указанным аятам примыкают аяты, по которым множественность религий предначертана Самим Богом, и на веки веков: «Если бы Господь того восхотел, | Он сделал бы человечество единой [религиозной] общиной (*умма*); | Но люди не перестанут различаться [в верованиях]... | И именно ради сего Бог создал их»<sup>39</sup> 11:118–119); «Если бы Бог захотел, | Сделал бы вас единой [религиозной] общиной; | Но [Ему было угодно иначе], | Дабы испытать вас в дарованном вам; | Так соревнуйтесь меж собою в добрых деяниях; | К Богу вы возвратитесь – | Он и поведает вам [истину] о том, | В чем было различие меж вами» (5:48)<sup>40</sup>; см. также аяты 6:35, 6:107 и 12:103.

Что касается ведения военных действий, то оно дозволялось в качестве исключительно оборонительной меры – тем, «кто подвергался нападению», «кто претерпевал притеснения», «был незаконно изгнан из жилищ своих» (22:39–40)<sup>41</sup>. Вместе с тем Коран категорически остерегает мусульман от любых агрессивных действий (ибо «Бог не любит агрессоров»; 2:190)<sup>42</sup>, равно

<sup>33</sup> То есть против иноверных, даже если они мирно настроены в отношении мусульман.

<sup>34</sup> Если нет ссылки на другие источники, данная в настоящей рубрике модернистская трактовка нижеследующих аятов воспроизводится по тафсиру аль-Манара [8] и работе М. Шальтута «Коран и война» [30].

<sup>35</sup> وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيُكْفُرْ

<sup>36</sup> لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ

<sup>37</sup> وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ

<sup>38</sup> Ссылаясь на аят 26:4, модернисты связывают с принципом непринуждения тот факт, что в исламе чудо уже перестает служить доказательством истинности пророческой миссии: подлинная вера основывается на свободном выборе, а сверхъестественное знание не оставляет разуму возможности для такого выбора [28, с. 297–298; 30, с. 18–20].

<sup>39</sup> وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ \* إِلَّا مَن رَّجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ

<sup>40</sup> وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَأَسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

<sup>41</sup> أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا... الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ

<sup>42</sup> وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ



как и от превышения адекватной меры в ответ на агрессию со стороны язычников (2:194)<sup>43</sup>.

К указанным наставлениям Корана М. Абдо присоединяет следующее наблюдение, касающееся военной биографии пророка Мухаммада: все предпринятые им войны носили исключительно оборонительный характер<sup>44</sup> [8, т. 10, с. 332; т. 2, с. 215–216]<sup>45</sup>.

Кроме того, вразрез с традиционной политической теологией Р. Рида, ссылаясь на кораническое наставление Пророку («Если склоняются они к миру, | Склонись к нему и ты»; 8: 61)<sup>46</sup>, делает вывод о том, что для ислама нормой (*асл*)<sup>47</sup> взаимоотношений между всеми людьми должен служить именно мир (а не война) [8, т. 11, с. 280; 31, с. 325]. В том же контексте М. Шальгут [30, с. 26] апеллирует и к аяту 60:8 – «Бог не запрещает вам явить дружелюбие и поддерживать связь с теми, | Кто не сражался с вами из-за веры, | Не изгонял вас из жилищ ваших, – | Воистину любит Он поддерживающих взаимную связь»<sup>48</sup>.

Что касается милитантистской концепции, то из Корана в ее пользу обычно приводятся три айата:

(1) «И сражайтесь с ними (язычниками), пока не [исчезнет] *фитна*, | А вся религия (*дйн*) будет [принадлежать] Богу (*ли-Ллях*)»<sup>49</sup> (8:39; при этом слово *фитна* трактуется как «неверие, язычество»)<sup>50</sup>;

(2) «Убивайте язычников (ед. ч. *муширик*) везде, где только их ни встретите»<sup>51</sup> (9:5);

(3) «Сражайтесь с... получившими Писание (т. е. иудеями и христианами), | Пока не станут платить джизью, | Притом с унижением»<sup>52</sup> (9:29).

Последние два айата, впоследствии известные как «айат о мече» (*آية السيف*) и «айат о *джизье*» (*آية الجزية*), относятся к суре 9, которая считается последней из сур, содержащих наставления о войне; и ригористы полагают, что этими айатами были аннулированы (глагол *насаха*) все ниспосланные ранее айаты (исчисляемые сотнями из более 50 сур) с проповедью толерантности к иноверцам.

Согласно модернистской точке зрения, во всех указанных случаях сторонники милитантистской трактовки делают необоснованное обобщение, на всех иноверных распространяя указание, которое (как это видно из контекста и в свете свидетельств об обстоятельствах ниспослания) относится исключительно к тем, кто враждует с мусульманами, совершает агрессию против них или от него ожидается такая агрессия. Это во-первых.

Во-вторых, эти айаты не могут «отменять» указанные выше наставления,

<sup>43</sup> فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ

(ان غزوات النبي - صلعم - كانت كلها دفاعا)

<sup>44</sup> О характере данной здесь аргументации см.: [18, с. 231–234].

<sup>45</sup> وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا

<sup>46</sup> В противоположность «исключению» (*истисна*).

<sup>48</sup> لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

<sup>49</sup> وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ

<sup>50</sup> Так гласит и аят 2:193, но без слова «вся».

<sup>51</sup> فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ...

<sup>52</sup> قَاتِلُوا ... الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ



которые в виде общих принципов предельно четко декларируют свободу вероисповедания, запрещают принуждение в вере и остерегают от агрессивных действий, тем более что в них указывается и обоснование (*'илля*) данного положения (например, «Бог не любит агрессоров» – в аяте 2:190; см. также: [31, с. 321–322]). Значит, богословы, утверждающие об аннулировании *насхе* толерантных аятов, некорректно применяют здесь правила касательно *насха* [8, т. 10, с. 199].

В-третьих, в отношении аята 8:39 (а с ним и 2:193) милитантисты без какого-либо основания трактуют слово *фитна* в смысле язычества или неверия. Ибо в данном случае это слово имеет значение «испытание»; и в смысле «испытания», «гонения», «отвращения» [от веры] оно (как и однокоренной глагол) многократно употребляется в Коране (см.: [18, с. 250–251]). В таком случае данный аят учит о совершенно противоположном: надо сражаться, чтобы никто больше не подвергнулся насильственному отвращению от своей веры (как то чинили язычники в отношении мусульман), т. е., выражаясь современным языком, чтобы утвердилась свобода вероисповедания (*хуррий-ат ад-дйн*). И именно эта свобода подразумевается в последующих словах аята «А вся религия будет [принадлежать] Богу» [8, т. 2, с. 211; т. 9, с. 665–666; т. 10, с. 170]. Примечательно также, что эксклюзивистско-милитантистская трактовка этих слов в смысле торжества правоверия / ислама противоречит свидетельству приведенных выше аятов 11:118–119, из которых следует, что язычество-неверие (*ширк*) суждено сохраниться навеки [8, т. 9, с. 666].

В-четвертых, в «аяте о джизье» ригористы некорректно трактуют ключевой союз *хатта*, имеющий амбивалентное значение («чтобы»; «только до тех пор, пока не»). Они вкладывают в него первый смысл («чтобы»), тем самым за мотив (*'илля*) сражения с иноверцами ошибочно выдают то, что для него должно служить пределом / концом (*зайа*). Ибо речь идет не о том, что мусульмане должны идти войной на иноверцев, «чтобы» те платили джизью, а о том, что с враждующими-агрессивными иноверцами мусульмане воюют «только до тех пор, пока» те не согласятся на выплату джизии, т. е. должны прекратить сражение с ними в случае такого их согласия [8, т. 9, с. 341; т. 11, с. 282]. И еще: если бы сражение с «людьми Писания» велось не из-за их вражды против мусульман, а по причине их иноверия, то Пророк непременно требовал бы от них обращения в ислам, а не принимал бы от них джизью, оставляя их со своей религией [30, с. 34].

Схожая некорректность в трактовке указанного союза *хатта* допускается и в трактовке хадиса, к которому апеллируют сторонники милитантистской концепции: «Мне (Пророку) было велено сражаться с людьми (*ан-на̄с*), *хатта йаашадū* («чтобы они засвидетельствовали» вместо «только до тех пор, пока они не засвидетельствуют»), что нет божества кроме Бога и Мухаммад – посланник Его...»<sup>53</sup> [8, т. 10, с. 202–207; 32, с. 287–288] (подробнее о хадисе см.: [18, с. 257–260]).

Уже само провозглашение принципов свободы вероисповедания и не-принуждения в религии как бы дезавуирует положение традиционной политической теологии о смертной казни как каре за уход из ислама в какую-либо иную религию. Эта норма, которая не зафиксирована в Коране, зиждется на Сунне, главным образом – на хадисе со слов Ибн-Аббаса «Кто переменит свою

<sup>53</sup> أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ، حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ...



религию, убейте его!»<sup>54</sup> [22, № 3017, 6922] (см. также: [19, № 4351; 33, № 2535; 34, № 4057–4065; 20, № 1458]).

Очевидно, подразумевая этот хадис, М. Абдо в своих комментариях к айату 3:72, передающему об интриге [некоторых мединских иудеев] против ислама («В начале дня давайте объявим о своей вере | В испосланное последователям [Мухаммада]; К концу же дня – отречемся, | Чтоб и они (мусульмане) отвратились от него»)<sup>55</sup>, высказывает предположение, согласно которому именно в устрашение подстрекателей козней по дискредитации новой религии Пророк и ввел смертную казнь для вероотступника [8, т. 3, с. 334].

По-видимому, первая открытая критика положения о каре для перебивших веру прозвучала в статье М. Т. Сьдыкы (محمد توفيق صدقي; 1881–1920) «Ислам – это только Коран», опубликованной в 9 томе «аль-Манара» (1906). В ней отмечается, что преследование за сам переход в другую религию несовместимо с кораническим принципом «Нет принуждения в религии»; а все противоречащие Корану хадисы следует отвергать (как неаутентичные) [35, с. 523].

Позже на страницах того же «аль-Манара» с более развернутой полемикой выступил Р. Рида, отвечая на заданный читателями вопрос о совместимости наказания за уход из ислама со свободой вероисповедания. Как указывает здесь богослов, Коран не только не учит о казни для вероотступника – он даже остерегает от насилия против тех, кто ушел из ислама, но не враждует с мусульманами: «Бог не даст вам права [воевать с теми отступниками]... | Кто будет держаться в стороне от вас, | Не сражаясь с вами и предлагая мир» (4:90)<sup>56</sup>. Посему хадис о казни перебивших веру может касаться лишь воинствующих (*мух̄ариб*) отступников. Более того, некоторые богословы (в том числе аш-Шафии) не допускают модификации (*насх*) Корана Сунной, и такова, по мнению Р. Риды, истинно правильная позиция [36]<sup>57</sup>.

В том же духе рассуждает и М. Шальтут, отмечая, (1) что Коран (айат 2:217) за вероотступничество определяет кару в будущей жизни, но не в этой; (2) что смерть как меру наказания факыхи установили на основе хадиса от Ибн-Аббаса, который является одиночным (*āḥād*) хадисом, а такими хадисами, по мнению многих богословов (*улямā*), не могут обосновываться нормы типа *худūd*<sup>58</sup>; что (3) само по себе *куфр* (неверие или отход от веры) человека не делает дозволенным пролитие его крови – такое дозволяется в случае его агрессивных действий против мусульман; (4) что многие айаты Корана отвергают принуждение в религии [29, с. 280–281].

<sup>54</sup> (مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ)

<sup>55</sup> (امْنُوا بِالَّذِي أَنْزَلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَرِجَةَ النَّهَارِ وَانْكُفِرُوا أَجْرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ)

<sup>56</sup> (فَإِنْ اعْتَصَمْتُمْ فَلَكُمْ يَوْمَئِذٍ الْوَفَاءُ وَإِن كُنْتُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا)

<sup>57</sup> Относительно пространная критика положения о казни перебившего веру дается в книге Абдальазиза Джавиша (عبد العزيز جاویش; 1876–1929) «Ислам – религия врожденного [естества] и свободы», которая была составлена в 1905 г., но увидела свет лишь в 1952 г. [37]; и особенно в книге Абдальмутала ас-Саиди (عبد المتعال الصعيدي; 1894–1955) «Религиозная свобода в исламе», первое издание которой было опубликовано в 1955 г. (см.: [38]).

<sup>58</sup> Меры уголовного наказания, строго определенные текстом Корана и Сунны.



### О других тезисах

В данном разделе мы вкратце остановимся на модернистском отходе от трех положений традиционной теологической доктрины, преодоление которых имеет важное значение в деле налаживания конструктивного межконфессионального диалога: о нормативности консенсуса-иджмы (الإجماع), о фальсификации (taḫrīf) Библии и о единственно спасенном толке (аль-фирқа ан-на́джийа).

1. В исламе (суннизме) консенсус выступает третьим (после Корана и Сунны) источником как вероучения, так и юриспруденции. Под ним же обычно понималось единогласие авторитетных богословов данного поколения по тому или иному вопросу; притом такой консенсус считался непогрешимым, а решение одного поколения полагалось обязательным для всех последующих. На консенсусе основывается, в частности, упомянутое выше милитаристское учение о наступательном джихаде.

Понятно, что такая концепция иджмы никак не соответствует интеллектуалистскому духу фальсафской эпистемологии. Но в полемику с этой концепцией фальсафа вступали редко, только когда тот или иной их теологический тезис нужно было защищать от обвинения в противоречии иджме, а значит – в ереси. В трактате «О соотношении философии и религии» Ибн-Рушд обосновывает мысль о том, что если в области религиозной практики (амалиййāt; т. е. в отношении культа и права) консенсус достижим, то это нельзя утверждать касательно теоретической (назариййа), доктринальной области; здесь единогласие может иметь место только по трем главным догматическим принципам (признание Бога, пророчества и посмертного воздаяния), но не касательно их конкретизации [6, с. 558–559, 566–569].

Среди мыслителей модернистской ориентации радикально-отрицательное мнение относительно статуса иджмы высказывает вышеупомянутый М. Т. Сыдки, который отказывает ей в претензии как на рядоположенность Корану в качестве источника религии, так и на непогрешимость [35, с. 521–522]. Такой взгляд разделяет и Абдальхамид аз-Захрави (عبد الحميد الزهراوي; 1871–1916), отрицая саму возможность консенсуса и особенно учение об обязательности консенсусного решения одного поколения для всех будущих поколений (см.: [39, с. 60–70]). На возможности модификации (наسخ) консенсуса одного поколения консенсусом другого поколения настаивает и Р. Рида, который в целом занимает менее радикальную позицию в отношении иджмы [8, т. 5, с. 203–210]. Также об этой модификации учит М. Шальтут, говоря об иджме в практической области религии. Применительно же к догматическим темам он придерживается близкой к Ибн-Рушду установки и подчеркивает, что единственным путем утверждения (субут) вероучительных положений (ака'ид) служит Коран [29, с. 57, 65–69, 544–546].

2. Тезис о наличии в Библии фальсификации подлинника иудеями и христианами прочно утвердился в мусульманской теологии после Х в. В его пользу прежде всего ссылаются на свидетельство Корана, такие как айаты 2:75 («Они искажают слово Божье»)⁵⁹ и 3:78 («Они искривляют Писание своими языками...»)⁶⁰; к ним присоединяют кораническую критику неко-

⁵⁹ (يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ)

⁶⁰ (يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ)





торых догматических положений иудаизма и христианства, а также расхождения между Кораном и Библией (подробнее см.: [18, § 3.1]).

Сами фальсификации не были замечены в подобного рода полемике. Они, надо полагать, хорошо осознавали, что усомнение в подлинности какого-либо Писания открывает путь к усомнению во всех остальных и что такой опасностью чревата деятельность представителей реверентивных религий по дискредитации друг друга. Это видно, в частности, из следующего замечания Ибн-Сины в «Адхавийском трактате о возвращении». При обосновании мысли о Божьем обращении к образному представлению труднодоступных для широкой публики религиозных истин философ ссылается, среди прочего, на библейский антропоморфизм. В связи с этим он, отвечая на контраргумент «от фальсификации Библии», вопрошает: «Разве может подвергаться фальсификации книга, распространенная у бесчисленного числа народов, которые обитают в отдаленных друг от друга странах и которые разнятся по устремлениям (*'ахвā'*) своим; притом среди них есть столь противоречащие (*мута'анида*) друг другу два народа, как иудеи и христиане?!» [40, с. 102].

О модернистском следовании этой фальсифической установке свидетельствуют, среди прочего, приведенные выше слова М. Абдо из его письма И. Тейлору о гармонии Торы, Евангелия и Корана. Показательно и то, что в своем комментарии к Корану теолог трактует аяты о «фальсификации» Божьего слова в смысле их неправильного толкования (а не подмены самого текста) [8, т. 1, с. 355–356 – к аяту 2:75; т. 5, с. 140 – к аяту 4:46].

3. Как было сказано выше, тезис о единственно «спасенном толке» основан на хадисе о расколе ислама на 73 толка. Этот хадис Дж. аль-Афгани и М. Абдо обсуждают в своих глоссах к комментарию ад-Даввани (ум. 1512) на «Кредо» аль-Иджи (ум. 1355)<sup>61</sup>.

Автор «Кредо» в качестве спасенного называет ашаритский толк. В глоссах же отмечается, что и другие толки (матуридиты, асариты, фальсифа, суфии, муджассимиты, мутазилиты, имамиты...) вправе претендовать на такой статус, тем более что все они едины в признании трех главных принципов религии (веры в Бога, пророчества и посмертного воздаяния), различаясь лишь по второстепенным деталям. Посему следует отказаться от узкой конкретизации «спасенного толка», уповая на другую версию хадиса, по которой из 73 толков обреченным (*хāлика*) является только один [41, с. 152–165]. В этом примирительном духе М. Абдо составил главное свое сочинение по каламу «Трактат о единобожии» (1897) [42].

## Заключение

Как видим, в творчестве родоначальников исламского модернизма был разработан целый ряд принципов, призванных служить в качестве теолого-мировоззренческой базы для плодотворного межконфессионального

<sup>61</sup> Глоссы были опубликованы (1906) за авторством М. Абдо, но уже после его кончины; исследователи склоняются к мнению, что сами глоссы преимущественно принадлежат аль-Афгани, диктовавшему их своему ученику и оставившему за ним окончательное оформление текста.



диалога. Выдвигая их, Дж. аль-Афгани и М. Абдо прежде всего ориентировались на характерный для фальсафы универсалистско-плюралистический интеллектуализм. И хотя модернизаторская теология диалога еще далека от общего признания, тем не менее ее успехи на некоторых направлениях вполне очевидны – взять хотя бы пересмотр милитантистской трактовки джихада, прочно утвердившийся в официальном теологическом дискурсе на уровне таких духовных институтов, как аль-Азхар.

### Литература

1. Наср С. Х. Что есть Традиция? *Традиция*. 2013;5:72–112.
2. аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля. В: аль-Фараби. *Философские трактаты*. Алма-Ата: Наука; 1970. С. 39–104.
3. аль-Фараби. О достижении счастья. В: аль-Фараби. *Социально-этические трактаты*. Алма-Ата: Наука; 1973. С. 275–349.
4. Ибн-Рушд. Большой комментарий к сочинению Аристотеля «О душе» (фрагмент). Пер. с лат., предисл. и коммент. Н. В. Ефремовой. *Ишрак*. 2012;3:380–407.
5. Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. *Мусульманская религиозная философия: фальсафа*. Казань: Изд-во Казанского ун-та; 2014. 234 с.
6. Ибн-Рушд. О соотношении философии и религии. В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (фальсафа): антология*. Казань: Изд. ДУМ РТ; 2009. С. 547–581.
7. Ибрагим Т. К. Принципы аллегорической экзегетики согласно фальсафе. *Ислам в современном мире*. 2017;13(3):85–102. <https://doi.org/10.22311/2074-1529-2017-13-3-85-102>
8. [Абдо М., Рида Р.] *Тафсир аль-Кура'ан аль-хаким*. Т. 1–12. Каир: Дār аль-Манār; 1947. (На араб. яз.)
9. аль-Фараби. Совершенный град. В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (фальсафа): антология*. Казань: Изд. ДУМ РТ; 2009. С. 106–206.
10. Ибн-Сина. Исцеление (фрагменты). В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (фальсафа): антология*. Казань: Изд. ДУМ РТ; 2009. С. 309–456.
11. Ибн-Рушд. *Тахāфут ат-Тахāфут*. Бейрут: Марказ дирасāt аль-вахда аль-'арабийя; 1998. 600 с. (На араб. яз.)
12. аль-Кинди. О первой философии. В: Ибрагим Т. К., Ефремова Н. В. (ред.) *Мусульманская философия (фальсафа): антология*. Казань: Изд. ДУМ РТ; 2009. С. 20–98.
13. *Расā'иль 'ихwān ас-сафа'*. Т. 3. Бейрут: Дār Сāдир; 1957. 544 с. (На араб. яз.)
14. Рида Р. *Тārīх аль-'устāз аль-'имām аш-шайх Мухаммад 'Абдух*. Т. 1. Каир: Дār аль-Фадылā; 2006. 1134 с. (На араб. яз.)



15. [аль-Афгани Дж.]. *Хатырāt аль-Афгāнī*. Каир: Мактабат аш-Шурӯқ; 2002. 372 с. (На араб. яз.)
16. [Абдо М.]. Рисāля 'иля аль-қысс 'Исхāқ Тайлур. В: Абдо М. *Аль-А'мāль аль-кāмиля*. Т. 2. Бейрут-Каир: Дār аш-Шурӯқ; 1993. С. 355–356. (На араб. яз.)
17. Рида Р. Ар-Рихля ас-сӯриййа ас-сāнийя. *Аль-Манār*. 1339/1921; 22(8):617–623. (На араб. яз.)
18. Ибрагим Т. К. *Коранический гуманизм*. М.: Медина; 2015. 576 с.
19. [Абу-Дауд]. *Сунан Абū-Дāūd*. Эр-Рияд: Мактабат аль-Ма'āриф; 2007. 1195 с. (На араб. яз.)
20. [ат-Тирмизи]. *Сунан ат-Тирмизī*. Эр-Рияд: Мактабат аль-Ма'āриф; 2008. 1106 с. (На араб. яз.)
21. Рида Р. Дйн аль-мустақбаль. *Аль-Манār*. 1327/1909;12(2):93–95. (На араб. яз.)
22. [аль-Бухари]. *Сахйх аль-Бухārī*. Дамаск–Бейрут: Дār Ибн-Касйр; 2002. 1944 с. (На араб. яз.)
23. [Муслим]. *Сахйх Муслим*. Эр-Рияд: Дār ас-Салйам; 2000. 1488 с. (На араб. яз.)
24. Ибн-Сина. Фй 'ақсām аль-'улйом аль-'ақлиййа. В: Ибн-Сина. *Тис' расā'иль*. Каир: Дār аль-'Араб; 1989. С. 104–119. (На араб. яз.)
25. Ибн-Сина. *Аль-Мубāхасāt*. Кум: Интишārāt-и Бйдār; 1992. 399 с. (На араб. яз.)
26. ат-Туси. *Талхйц аль-Муҳассал*. Бейрут: Дār аль-'Адвā'; 1985. 540 с. (На араб. яз.)
27. аль-Байдави. *Тавāли' аль-'анвār*. Бейрут: Дār аль-Джйль; 1991. 248 с. (На араб. яз.)
28. Абдо М. Ар-Радд 'аля Фарах 'Антун. В: Абдо М. *Аль-А'мāль аль-кāмиля*. Т. 3. Бейрут – Каир: Дār аш-Шурӯқ; 1993. С. 257–368. (На араб. яз.)
29. Шальтут М. *Аль-'Ислйам: 'ақбда ва-шарй'а*. Бейрут: Дār аш-Шурӯқ; 1992. 560 с. (На араб. яз.)
30. Шальтут М. *Аль-Кур'ан ва-ль-қытāль*. Каир: Дār аль-Китāб аль-'арабй; 1951. 67 с. (На араб. яз.)
31. Рида Р. *Аль-Вахй аль-мухаммадī*. Бейрут: Му'ассасат 'Изаддйн; 1406 г. х. 368 с. (На араб. яз.)
32. Рида Р. Қыйām ад-дйн би-д-да'ва ва-ҳадйс 'Умирту 'ан 'уқатыля ан-нāса. *Аль-Манār*. 1907/1325;10(4):287–288. (На араб. яз.)
33. [Ибн-Маджа]. *Сунан Ибн-Мāджа*. Эр-Рияд: Мактабат аль-Ма'āриф; 1997. 849 с. (На араб. яз.)
34. [ан-Насаи]. *Сунан ан-Насā'ī*. Эр-Рияд: Дār аль-Хадāра; 2015. 992 с. (На араб. яз.)
35. Сыдкы М. Т. Аль-'Ислйам хува аль-Кур'ан ваҳда-х. *Аль-Манār*. 1324/1906;9(7):515–524. (На араб. яз.)
36. Рида Р. Аль-Джаваб 'ан мас'алят ҳурриййат ад-дйн ва-қатль аль-муртадд. *Аль-Манār*. 1922/1340;23(3):187–191. (На араб. яз.)



37. Джавиш А. *Аль-Ислям дйн аль-фитра ва-ль-хуррийа*. Каир: Дәр аль-Хиляль; 1952. 194 с. (На араб. яз.)

38. ас-Саиди А. *Аль-Хуриййа ад-дйниййа фй аль-ислям*. Каир: Дәр аль-Ки-таб аль-масрй; 2012. 190 с. (На араб. яз.)

39. Зувайб Х. *Мурādжа'а нақдиййа ли-ль-'иджмā'*. Бейрут: аль-Марказ аль-'арабй ли-ль-'абхас ва-дирāsат ас-сийāsат; 2013. 334 с. (На араб. яз.)

40. Ибн-Сина. *Аль-'Адхавиййа фй аль-ма'ад*. Бейрут: аль-Му'ассаса аль-джāми'иййа ли-д-дирāsат ва-н-нашр; 1984. 205 с. (На араб. яз.)

41. [аль-Афгани Дж., Абдо М.]. *Ат-та'алйқāt 'аля Шарх ад-Даввāнй ли-ль-'Ақā'ид аль-'адудиййа*. Каир: Мактабат аш-Шурўқ ад-дувалиййа; 2002. 517 с. (На араб. яз.)

42. Абдо М. *Рисāлят ат-таўхйд*. Каир: аль-Маṭба'а аль-'амйриййа; 1897. 134 с. (На араб. яз.)

### Информация об авторах

**Ибрагим Тауфик** – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований, Институт востоковедения Российской академии наук, заместитель председателя Экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве науки и высшего образования Российской Федерации по теологии, член редакционной коллегии журнала «Ориенталистика», Москва, Россия; <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, [nataufik@mail.ru](mailto:nataufik@mail.ru)

**Ефремова Наталия Валерьевна** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Сектора восточных философий, Институт философии Российской академии наук, член редакционной коллегии журнала «Ориенталистика», Москва, Россия; <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, [salamnat@mail.ru](mailto:salamnat@mail.ru)

### Author's Links



### Заявленный вклад авторов

Авторы внесли равный вклад в эту работу.

### Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 22 февраля 2022. Одобрена после рецензирования: 01 марта 2022. Принята к публикации: 01 марта 2022. Опубликовано: 30 марта 2022.

Авторы прочитали и одобрили 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.

### References

1. Nasr S. H. What is Tradition? *Tradition*. 2013;5:72–112. (In Russ.)
2. al-Farabi. Book of agreement between the ideas of the two philosophers, the divine Plato and Aristotle. In: al-Farabi. *Philosophical treatises*. Alma-Ata: Nauka; 1970, pp. 39–104. (In Russ.)
3. al-Farabi. The Attainment of happiness. In: al-Farabi. *Socio-ethical treatises*. Alma-Ata: Nauka; 1973, pp. 275–349. (In Russ.)
4. Ibn Rushd. Great commentary on Aristotels' De anima (fragment). Foreword, translation and notes by N. V. Efremova. *Ishraq*. 2012;3:380–407. (In Russ.)
5. Ibrahim T. K., Efremova N. V. *Muslim religious philosophy: Falsafa*. Kazan: Kazan university; 2014. 234 p. (In Russ.)
6. Ibn Rushd. The harmony of philosophy and religion. In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds) *Muslim philosophy: an anthology*. Kazan: DUM RT; 2009, pp. 547–581. (In Russ.)
7. Ibrahim T. K. The principles of allegorical exegesis according to Falsafa. *Islam in the modern world*. 2017;13(3):85–102. (In Russ.) <https://doi.org/10.22311/2074-1529-2017-13-3-85-102>
8. [Abduh M., Rida R.] *Tafsir al-Qur'an al-hakim*. Vol. 1–12. Cairo: Dar al-Manar; 1947. (In Arabic)
9. al-Farabi The Perfect state. In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds) *Muslim philosophy: an anthology*. Kazan: DUM RT; 2009, pp. 106–206. (In Russ.)
10. Ibn Sina. The Healing (excerpts). In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds) *Muslim philosophy: an anthology*. Kazan: DUM RT; 2009, pp. 309–456. (In Russ.)
11. Ibn Rushd. *Tahafut at-Tahafut*. Beirut: Markaz dirasat al-wahda al-'arabiyya; 1998. 600 p. (In Arabic)
12. al-Kindi. On First philosophy. In: Ibrahim T. K., Efremova N. V. (eds) *Muslim philosophy: an anthology*. Kazan: DUM RT; 2009, pp. 20–98. (In Russ.)
13. *Rasa'il Ikhwan as-safa*. Vol. 3. Beirut: Dar Sadir; 1957. 544 p. (In Arabic)
14. Rida R. *Tarikh al-ustaz al-imam ash-shaykh Muhammad Abduh*. Vol. 1. Cairo: Dar al-Fadila; 2006. 1134 p. (In Arabic)
15. *Khatirat al-Afghani*. Cairo: Maktabat ash-Shuruq; 2002. 372 p. (In Arabic)
16. [Abduh M.] Risala ila al-qiss Ishaq Taylor. In: Abduh M. *Al-A'mal al-kamila*. Vol. 2. Beirut–Cairo: Dar ash-Shuruq; 1993, pp. 355–356. (In Arabic)



17. Rida R. Ar-Rihla as-suriyya ath-thaniya. *Al-Manar*. 1339/1921; 22(8):617-623. (In Arabic)
18. Ibrahim T. K. *Quranic humanism*. M.: Medina; 2015. 576 p. (In Russ.)
19. *Sunan Abi Dawud*. Riyadh: Maktabat al-Ma'arif; 2007. 1195 p. (In Arabic)
20. *Sunan at-Tirmidhi*. Riyadh: Maktabat al-Ma'arif; 2008. 1106 p. (In Arabic)
21. Rida R. Din al-mustaqbal. *Al-Manar*. 1327/1909;12(2):93-95. (In Arabic)
22. *Sahih al-Bukhari*. Damascus-Beirut: Dar Ibn Kathir; 2002. 1944 p. (In Arabic)
23. *Sahih Muslim*. Riyadh: Dar as-Salam; 2000. 1488 p. (In Arabic)
24. Ibn Sina. Fi aqşam al-'ulum al-'aqliyya. In: Ibn Sina. *Tis' rasa'il*. Cairo: Dar al-'Arab; 1989, pp. 104-119. (In Arabic)
25. Ibn Sina. *Al-Mubahathat*. Qom: Intisharat-i Bidar; 1992. 399 p. (In Arabic)
26. at-Tusi. *Talkhis al-Muhassal*. Beirut: Dar al-Adwa'; 1985. 540 p. (In Arabic)
27. al-Baydawi. *Tawali' al-anwar*. Beirut: Dar al-Jil; 1991. 248 p. (In Arabic)
28. Abduh M. Ar-Radd 'ala Farah Antun. In: Abduh M. *Al-'amal al-kamila*. Beirut - Cairo: Dar ash-Shuruq; 1993, pp. 257-368. (In Arabic)
29. Shaltut M. *Al-Islam: 'aqida wa-shari'a*. Beirut: Dar ash-Shuruq; 1992. 560 p. (In Arabic)
30. Shaltut M. *Al-Qur'an wa-l-qital*. Cairo: Dar al-Kitab al-'arabi; 1951. 67 p. (In Arabic)
31. Rida M. *Al-Wahy al-muhammadi*. Beirut: Mu'assasat 'Izzaddin; 1406h. 368 p. (In Arabic)
32. Rida R. Qiyam ad-din bi-d-da'wa wa-hadith Umirtu an uqatila an-naca. *Al-Manar*. 1907/1325;10(4):287-288. (In Arabic)
33. *Sunan Ibn Majah*. Riyadh: Maktabat al-Ma'arif; 1997. 849 p. (In Arabic)
34. *Sunan an-Nasa'i*. Riyadh: Dar al-Hadara; 2015. 992 p. (In Arabic)
35. Sidqi M. T. Al-Islam huwa al-Qur'an wahda-h. *Al-Manar*. 1324/1906; 9(7):515-524. (In Arabic)
36. Rida R. Al-Jawab 'an mas'alat hurriyat ad-din wa-qatl al-murtadd. *Al-Manar*. 1922/1340;23(3):187-191. (In Arabic)
37. Juwaysh A. Al-Islam din al-fitra wa-l-hurriyya. Cairo: Dar al-Hilal; 1952. 194 p. (In Arabic)
38. as-Saidi A. *Al-Hurriyya ad-diniyya fi al-islam*. Cairo: Dar al-Kitab al-masri; 2012. 190 p. (In Arabic)
39. Zuwayb H. *Muraja'a naqdiyya li-l-ijma'*. Beirut: al-Markaz al-'arabi li-l-abhath wa-dirasat as-siyasat; 2013. 334 p. (In Arabic)
40. Ibn Sina. *Al-Adhawiyya fi al-ma'ad*. Beirut: al-Mu'assasa al-jami'iyya li-d-dirasat wa-n-nashr; 1984. 205 p. (In Arabic)
41. [al-Afghani J., Abduh M.] *At-Ta'liqat 'ala Sharh ad-Dawwani li-l-'Aqa'id an-nasafiyya*. Cairo: Maktabat ash-Shuruq ad-duwaliyya; 2002. 517 p. (In Arabic)
42. Abduh M. *Risalat at-Tawhid*. Cairo: al-Maktaba al-Amiriyya; 1897. 134 p. (In Arabic)



### Information about the authors

*Tawfik Ibrahim* – Ph. D. Habil., Professor, the Researcher-in-Chief, the Centre of Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Deputy Head Chairman of the Higher Examining Body (Section Theology) at the Ministry of Education of the Russian Federation, Moscow, Russia; <https://orcid.org/0000-0002-1995-2760>, [nataufik@mail.ru](mailto:nataufik@mail.ru)

*Natalia V. Efremova* – Ph. D., Senior Research Fellow at the Division of oriental philosophies, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences Russian Federation, Member of the Editorial Board of the *Orientalistica*, Moscow, Russia; <https://orcid.org/0000-0003-1216-5067>, [salamnat@mail.ru](mailto:salamnat@mail.ru)

### Author's Links



### Authors contributed

These authors contributed equally to this work.

### Conflicts of Interest Disclosure

The authors declare that there is no conflict of interest.

### Article info

Submitted: February 22, 2022. Approved after peer reviewing: March 01, 2022.  
Accepted for publication: March 01, 2022. Published: March 30, 2022.

The authors 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.

# LITERATURE OF THE EAST ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА



- Folklore studies  
Фольклористика
- Literary of the peoples  
of the Russian Federation  
Литература народов Российской  
Федерации
- Literature of the peoples  
of the world  
Литературы народов мира
- Languages of the peoples  
of the World  
Языки народов мира



# LITERATURE OF THE EAST

## Folklore studies

# ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА

## Фольклористика

Научная статья

Филологические науки

УДК 398.831(1-267.3)(533/534)=161.1=03.41

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-080-106>

## К созданию антологии сокотрийских волшебных сказок в русском переводе

Виталий Вячеславович Наумкин<sup>1а</sup>, Екатерина Михайловна Колоскова<sup>2б</sup>✉,  
Леонид Ефимович Коган<sup>1,2с</sup>

<sup>1</sup> Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

<sup>2</sup> Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,  
Москва, Россия,

<sup>а</sup> [vinaumkin@yandex.ru](mailto:vinaumkin@yandex.ru), <https://orcid.org/0000-0001-9644-9862>

<sup>б</sup> [ekoloskova@hse.ru](mailto:ekoloskova@hse.ru) ✉, <https://orcid.org/0000-0002-2012-804X>

<sup>с</sup> [lkogan@hse.ru](mailto:lkogan@hse.ru), <https://orcid.org/0000-0002-1195-6636>

**Аннотация.** В статье публикуются шесть образцов сокотрийской волшебной сказки, впервые переведенных на русский язык. Публикация знаменует собой начало масштабного проекта по созданию антологии сокотрийских фольклорных текстов на русском языке, инициированного авторами в 2021 г. Предполагается, что антология – первая в своем роде в истории отечественной и мировой науки – будет доступна как широкому читателю, так и специалистам, интересующимся культурами Юга Аравии. Приведенные в статье образцы сокотрийского фольклора ранее публиковались в серийном издании *Corpus of Soqotri Oral Literature* на языке оригинала, а также в переводе на английский и арабский языки. В ходе работы над Корпусом участники проекта разработали для сокотрийского языка – ранее бесписьменного – систему письма на основе арабского алфавита. Исползованные в настоящей статье фрагменты сказок на языке оригинала приведены в этой графической системе, разработанной под руководством академика РАН В. В. Наумкина.

**Ключевые слова:** Сокотра; сокотрийский язык; Южная Аравия; волшебная сказка; художественный перевод; фольклор

**Финансирование:** исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-012-41005.

**Для цитирования:** Наумкин В. В., Колоскова Е. М., Коган Л. Е. К созданию антологии сокотрийских волшебных сказок в русском переводе. *Ориенталистика*. 2022;5(1):080–106. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-080-106>.



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






## Towards Creating an Anthology of Socotri Fairy Tales in Russian

Vitaly V. Naumkin<sup>1a</sup>, Ekaterina M. Koloskova<sup>2b</sup> , Leonid E. Kogan<sup>1,2c</sup>

<sup>a</sup> Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia  
[vinaumkin@yandex.ru](mailto:vinaumkin@yandex.ru), <https://orcid.org/0000-0001-9644-9862>

<sup>b</sup> Higher School of Economics, Moscow, Russian Federation  
[ekoloskova@hse.ru](mailto:ekoloskova@hse.ru) , <https://orcid.org/0000-0002-2012-804X>

<sup>c1</sup> Higher School of Economics, Moscow, Russian Federation

<sup>c2</sup> Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,  
[lkogan@hse.ru](mailto:lkogan@hse.ru), <https://orcid.org/0000-0002-1195-6636>

**Abstract.** The article features six fairy tales from the island of Socotra in Russian translation. The publication marks the beginning of a large-scale project of creating an anthology of Socotri folklore in Russian, initiated by the present authors in 2021. The first of its kind in the history of Semitic philology, the anthology is intended for a broad Russian readership, but also for specialists interested in folklore traditions and popular religion of today's Southern Arabia. The samples of Socotri oral literature presented in this paper were collected by the participants of the Russian-Yemeni working group. They have previously been published in the Corpus of Socotri Oral Literature in transcription, English and Arabic translations, as well as in the Arabic-based graphic system developed in 2014 by the Russian-Yemeni team led by Acad. Vitaly Naumkin.

**Keywords:** Socotra; the Socotri language; Southern Arabia; fairy tale; translation; folklore

**Funding.** The reported study was funded by RFBR, project number 20-012-41005).

**For citation:** Naumkin V V., Koloskova E. M., Kogan L. E. Towards Creating an Anthology of Socotri Fairy Tales in Russian. *Orientalistica*. 2022;5(1):80–106. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-080-106>.

### Введение

Сокотрийский язык – один из семитских языков, на котором говорит население Сокотрийского архипелага в Аравийском море. Ближайшие родственники сокотрийского языка – языки махри и шахри (джиббали), на которых говорят в йеменской Махре и в оманском Дофаре. В рамках семитской языковой семьи эти языки объединяются в особую языковую группу – современные южноаравийские языки (СЮЯ). Все СЮЯ – а сокотрийский язык в особенности – являются глубоко архаичными идиомами, в которых сохраняются



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





многие грамматические и лексические особенности, утраченные в других семитских языках.

По сей день на острове Сокотра сохраняется бедуинская культура, чтутся обычаи и традиции предков и неотделимые от них ценности, такие как гостеприимство, щедрость, взаимопомощь. Устная литература сокотрийцев, истари передававшаяся из поколения в поколение, представляет собой богатейший текстовый материал, отражающий уникальную культуру острова.

Уже первые исследователи сокотрийского фольклора отмечали, что нарративное искусство островитян отличается удивительным богатством и разнообразием сюжетов, логичностью и последовательностью изложения, искусными стилистическими и лексическими средствами. Многие сказки и легенды сокотрийцев находят параллели в культурах различных стран и народов Востока и Запада от Индии до Скандинавии.

В начале XX в. австрийский исследователь Давид Хайнрих Мюллер (*David Heinrich Müller*; 06.07.1846 – 21.12.1912) опубликовал обширную коллекцию образцов сокотрийского фольклора [4; 5; 6], однако в период с 1907 по 1981 г. ни одного образца устного народного творчества сокотрийцев (да и вообще каких-либо текстовых материалов на сокотрийском языке) в свет не вышло.

В 1981 г. была опубликована монография В. В. Наумкина и В. Я. Порхо-мовского [7], в которой вниманию читателя было предложено около двух десятков ценнейших образцов сокотрийского фольклора в переводе на русский язык. Еще несколько текстов с русским переводом было опубликовано в статье тех же авторов, вышедшей в свет в 1995 г. [8].

### Материалы исследования

В 2014 г. группа российских исследователей под руководством В. В. Наумкина начала выпуск серийного издания «Корпус сокотрийского фольклора» (*Corpus of the Soqotri Oral Literature* [10]). В 2018 г. вышел в свет второй том CSOL [11], третий том должен быть опубликован в 2022 г. [12]. Эта серия предоставляет заинтересованному читателю широкий спектр сокотрийских фольклорных и этнографических текстов в оригинале и в переводе на английский и литературный арабский языки. Ориентирована она, прежде всего, на специалистов – филологов, лингвистов, этнологов.

Материалы, представленные в настоящей статье, были опубликованы в рамках «Корпуса сокотрийского фольклора» на сокотрийском языке, а также в переводе на английский и арабский.

### 1. Два брата и жена-разлучница

#### تراه فقيهي يشازيون

أرم فانی بزمان تراه فقيهي بعضانو من طهددشي پانی بانى. شام من أنهر دالله ريش عاچ دياهاه قاقه دقيهن عامر هيه عيك لر ينشك انام داش بيله داز يننكي؟ عامر الأحيش عاچه داز يننكي. ودارو عجي والعدو بلاجو عاف يباعل عاچ داه پسيب ودار دايهاه كعاچه وديهاه كقاقه. ومن بعد حه سفار عاچ داه دباعل عاچه وكيني عاچ دقال كحامتش ينفاعو دايهي مال. عمارو عاچه أسهرس تشاوف شى عامر الأشاوف.

#### Аудиозапись:

<https://drive.google.com/file/d/1gTqdyHHrbn81qv0qHqC1Mk3zeden90oJ/view?usp=sharing>



Публикация: [10, № 19]. Одна из популярнейших сказок на острове, известная уже Д. Х. Мюллеру, причем в двух несколько отличающихся друг от друга версиях [4, S. 125–134; 5, S. 89–95]. Основной сюжет сказки – «Жена Потифара» (см. подроб.: [3, p. 218–221]). Интересно, что сокотрийская сказка содержит гораздо более полный набор элементов этого сюжета, чем хорошо известная библейская и кораническая история об Иосифе Прекрасном. В этом отношении сокотрийский текст близок древнеегипетской «Сказке о двух братьях», а также некоторым африканским фольклорным традициям<sup>1</sup>.

Давным-давно жили два брата. Крепко любили они друг друга. Однажды говорит старший младшему:

– Скажи-ка, есть ли такая сила, что сможет разлучить нас?

Отвечает младший брат:

– Нас разлучит женщина.

Так и жили братья вдвоем. Потом старший нашел себе жену, и стало их трое. Однажды отправился старший брат в дорогу, а жена его с младшим братом остались ухаживать за скотом.

Вот говорит жена младшему брату:

– Проведи со мной ночь!

А тот отвечает:

– Не стану я этого делать!

Разозлилась тогда женщина и задумала против младшего брата хитрость. Разорвала она на себе платье и перебила в доме всю посуду. Вернулся домой старший брат, а жена выбегает к нему и плачет горькими слезами.

– Что с тобой? Кто тебя обидел? – спрашивает муж.

– Твой брат! Пока тебя не было, он мне проходу не давал, все хотел возлечь со мной! А в один из дней и вовсе набросился на меня, разорвал мне платье и перебил в доме всю посуду!

Разгневался тогда старший брат.

– Как мне отомстить ему? – спрашивает он жену.

– Когда пойдет твой брат доить коров, сядет на корточки и оголит свой срам, – отвечает она, – возьми нож и оскопи его.

– Так я и сделаю, – сказал старший брат.

Пришел младший брат доить коров. Присел он на корточки, оголив свой срам. Тут подкараулил его старший брат, взял нож и оскопил его. Подскокил младший брат от боли, упал на землю и простонал:

– Разве не говорил я тебе, что нас разлучит женщина?

Решил тогда младший брат оставить родной дом. Собрал вещи и ушел в чужую страну.

А в той стране правил султан. Как-то раз устроил султан пир и позвал на него всех жителей своей страны. Собрал их султан во дворце и объявил:

<sup>1</sup> Как показано в упомянутой выше работе Ю. Е. Березкина и соавторов, «канонические» составляющие мотива, традиционно (и, разумеется, условно) обозначаемого как «Жена Потифара», включают четыре элемента: (а) «Разорванная одежда/разбитая посуда как лжесвидетельство об изнасиловании»; (b) «Мечь отвергнутой»; (с) «Оскопленный вновь становится мужчиной» и (d) «Опозоренный доносчик». Лишь элементы (а) и (b) присутствуют в библейском и кораническом рассказах, в то время как сокотрийская сказка содержит все четыре элемента – точно так же, как египетская «Сказка о двух братьях» и целый ряд африканских параллелей.



– Пришла пора искать для моей дочери жениха. А ну, подходите ближе! Моя дочь сейчас будет выбирать, который из вас ей милее. В кого трижды бросит она камешком, тот и станет ей мужем.

Бросила девушка три камешка – и попали они все в младшего брата, того самого, который из родного дома убежал.

Сыграли для жениха и невесты свадьбу. А в те времена был закон: наутро после свадьбы приходят к молодым и смотрят, есть ли на простыне кровь.

Вот лежит юноша в постели с молодой женой и горько плачет:

– Зачем ты выбрала меня? Я ведь скопец!

– Не бойся, – говорит ему жена. – Я знаю, что делать.

Взяла она бритву, порезала себе бедро да и выпачкала простыню в крови.

Пришли наутро смотреть простыню и нашли на ней кровь.

Так и зажили младший брат с дочерью султана.

Как-то раз пошел юноша справить нужду. Увидел один из дворцовых слуг, что юноша скопец, и тотчас же донес об этом султану. Говорит ему султан:

– Поутру ступайте все к морю и входите в воду без одежды. Если правду говоришь – казнь его. А лжешь – так казнь тебя.

Подслушал их юноша, вернулся к жене и говорит:

– Ухожу я и не вернусь к тебе больше.

Той же ночью ушел он прочь из дворца. Идет юноша, вдруг видит – навстречу ему старики бредут, между собой разговор ведут. Открыл он старикам свое горе. Старики и говорят ему:

– Разрешим мы твою беду. Но есть у нас условие.

– Что за условие? – спрашивает юноша.

– Этой ночью твоя жена понесет дитя. Как родится дитя, принеси его нам.

Согласился юноша, и вылечили его старики. Воротился он к жене, провел с ней ночь, и понесла она, как и обещали старики.

Поутру приказывает султан слугам:

– Ступайте к морю и входите в воду без одежды!

И юноше, зятю своему, говорит:

– И ты с ними ступай!

– Разве может зять султана со слугами купаться? – воскликнул юноша.

– Должен! – отвечает султан. – И чтоб непременно без одежды!

Пошел тогда юноша к морю и сбросил одежду. Увидел султан, что зять его не скопец, и тотчас приказал казнить лживого слугу.

Прошло время, родила дочь султана мальчика. Едва только родился младенец, взял его юноша и отнес старикам. Забрали они младенца, искромсали его на мелкие кусочки, а один кусочек вернули юноше.

– Отнеси это жене! – говорят.

Вернулся юноша во дворец. Не успел он положить жене на колени то, что осталось от младенца, – мигом обратилось оно в мальчика, целого и невредимого.

Вот вам и сказка!

## 2. Золушка

### محز ألو

عاج رنهى باعلې عاجه وأنكع ماس فرهم وصامى دأساه بيو. قانى فرهم عاف تعافر يعاقليس بقاعر ويهاه يطاهر  
يشعارك (يباعر صادى). عم طيه بهام عمارو هاش دايباه فرهم أبابه لنهام ألي تباعلي.  
عامر هاس ألي أباعلي. عمارو هيش لؤو. عامر هاس لپسعت عاجه تماحتش. عمارو هيش لا تباعلي. وباعلي عاجه  
وأنكاعس إد قاعر دألي دايباه فرهم واز عامو شيش. وأنكع ماس فرهم وقانتس عاف تعافر.

**Аудиозапись:**

<https://drive.google.com/file/d/1Pb71QgZBaY8XoWxh7OY2kFpvjPNTxe1/view?usp=sharing>



*Рис. 1.* Сокотрийская девушка. Автор фотографии Кевин Мак-Нир

*Fig. 1.* Socotri girl. Photo by Kevin McNeer

Публикация: [11, № 20]. «Золушка» – очень популярный фольклорный сюжет на юге Аравии. Уже в 1902 г. Д. Мюллер опубликовал текст сказки о Золушке на языке махри с параллельным текстом на арабском диалекте, бытовавшем в то время среди жителей Сокотры [4, S. 117–125]. Сокотрийский перевод этой сказки был опубликован в: [5, S. 35–42], а двумя годами позже вышла в свет джиббалийская версия [6, S. 34–45]. В 1918 г. М. Битнер соединил вместе все четыре варианта, снабдив их подробным сравнительно-лингвистическим комментарием [13]. Сравнительно-фольклористический анализ сокотрийской сказки содержится в: [3, p. 210–212] (и ср.: [4, S. 211–214])<sup>2</sup>.

В одной стране жила девушка, дочь рыбака. Мать у нее умерла, и никого из них с отцом в целом свете не было, кроме друг друга.

И жила еще в той стране женщина. Муж у нее умер, осталась она одна с двумя дочерьми. Захотела та женщина выйти за рыбака замуж. Стала она задабривать его дочь, чтобы та ее полюбила. Увидела дочь рыбака, как добра к ней женщина, и говорит отцу:

– Возьми ее, отец, в жены! Очень уж она меня любит.

– Доченька! – говорит ей отец. – Страшно мне. Боюсь, как бы она не переменялась к тебе, едва только женюсь на ней.

– Что ты! – отвечает девушка. – Не случится такого! Любит она меня, как родную!

Вот и взял рыбак ту женщину в жены. Много работал рыбак, чтобы прокормить семью. Чуть свет уходил он из дому и только поздней ночью возвращался. А новая жена возненавидела падчерицу и решила сжить ее со свету. В одиночку хлопотала бедная девушка по дому, а мачехины дочери только и делали, что в потолок плевали.

Вот дошел до мачехи слух, что султан устраивает во дворце праздник. Говорит она тогда падчерице:

– Мы идем на праздник во дворец. А ты, грязная девчонка, сиди работай, дом в порядок приводи! Чтобы не скучала, дам тебе два задания. Вон мешок стоит, в нем ячмень с рисом перемешаны. Так ты возьми да отдели ячмень от

<sup>2</sup> Следуя традиции, сложившейся в западной арабистике и фольклористике, мы называем героиню сказки (и саму сказку) «Золушка» – ср. Aschenputtel у Мюллера, Cinderella у Джонстона и др. Буквальный перевод сокотрийского имени махазело – «Маленькая-Униженная». Не исключено, что для последующих версий нашего перевода удастся подобрать более удачный, оригинальный русский эквивалент (стоит, впрочем, иметь в виду, что мачеха неоднократно называет героиню «грязнулей»).



риса. А как справишься, иди к морю и поймай нам рыбу, да не любую, а такую, которая зовется *шейсено*. И смотри, чтобы к нашему возвращению все было исполнено, а не то я тебе ноги переломаяю!

Нарядилась мачеха, дочерей своих нарядила, и отправились они на праздник во дворец. А бедная девушка осталась дома горевать. «Как же мне все успеть?» – говорит она про себя.

Делать нечего – отправилась девушка к морю, рыбу ловить, а что это за рыба такая, знать не знает. Выловила она одну рыбку. Вдруг слышит – плачет кто-то. Прислушалась, а это рыба плачет да приговаривает:

– Не убивай меня! У меня детки малые!

Отпустила Золушка рыбу в море, а сама ушла домой, горько плача.

Села она дома ячмень от риса отделять. Не успела приняться за работу, подлетают к ней три воробушка. Спрашивают воробушки:

– Что с тобой, Золушка? Отчего ты плачешь?

Рассказала им Золушка про свою беду. Говорят ей птички:

– Хочешь и ты пойти на праздник во дворец?

– Конечно хочу! – отвечает девушка.

– Хорошо, – говорят ей птички. – Вот тебе платье, а ячмень от риса мы сами за тебя отделим.

– А как же рыба? – спрашивает Золушка. – Приказала мне мачеха рыбу поймать, *шейсено* называется. А что это за рыба, я и знать не знаю.

– Не беспокойся об этом, – отвечают ей птички. – У тебя своя забота. Ты должна вернуться домой раньше всех на празднике. Едва только переступишь порог дома, сними наше платье, положи его в корзину да схорони в ямке.

Нарядилась Золушка в прекрасное платье, что дали ей птички, и явилась к султану во дворец. Так она была хороша в новом платье, что все гости изумлялись ее красоте, а мачеха с сестрами и вовсе ее не признали.

Вдруг поняла Золушка, что люди начинают расходиться по домам. Тут же выбежала она из дворца. Увидел ее тогда султанский сын. Бежит Золушка к дому изо всех сил, а сын султана за ней. Кричит ей: «Постой!» – а она все бежит, не оглядывается. И так быстро она бежала, что не заметила как обронила по дороге сандалию. Едва только переступила порог дома, тут же сняла с себя платье, положила его в корзину и схоронила корзину в ямке, как велели ей птички.

А султанский сын подобрал сандалию Золушки и поместил в золотую клетку. Спрашивает его султан:

– На что тебе сдалась эта сандалия?

А юноша ему отвечает:

– Помоги мне, отец, отыскать ту, которая ее обронила.

Велел тогда султан своим стражникам обыскать каждый дом в столице и найти ту, которой эта сандалия пришлась бы впору. Обошли стражники все дома, но так и не нашли никого, кому подошла бы сандалия. Осталось им осмотреть лишь дом рыбака. Схватила тогда мачеха Золушку и кричит:

– Убирайся отсюда, грязная девчонка, чтоб духу твоего здесь не было! Запру-ка я тебя в кладовке, а то как бы не испугались стражники твоего безобразного вида!

И заперла она Золушку.

Вышла мачеха навстречу стражникам и вывела дочерей своих. Но как ни старались те натянуть сандалию, не подошла она им. А в это время к Золушке опять прилетели птички. Рассказала им Золушка про свою беду:



– Так уж быстро я бежала из дворца, что обронила на бегу сандалию. Говорят, ищет теперь султан, кому моя сандалия подойдет. А злая мачеха заперла меня в кладовке.

Вылетели тогда птички наружу, сели возле двери и давай петь:

*Кут-кут-кут! Золушка в кладовке!*

*Кут-кут-кут! Золушка в кладовке!*

Услышали их стражи, открыли дверь в кладовку и нашли Золушку.

– Выходи! – говорят ей стражники.

Золушка и так отказывалась, и этак – очень уж испугалась стражников. Наконец вышла она из кладовки и надела сандалию. Пришлась она ей как раз впору. Мачеха от ярости прямо на месте и околела.

– Собирайся, – говорят Золушке стражники. – Пойдешь с нами!

– Пойду, только позвольте мне переодеть платье, – попросила Золушка.

Выкопала она корзину, достала из корзины платье, надела его и вернулась к стражникам. Вскоре сыграли они с сыном султана свадьбу, и стала Золушка править той страной.

### 3. Сын Ди-эгеледа

#### بار داچاليد

طاد عاج لِحاه ديكَن بري دفدهن بدحجر بدوي آل . عيك لآتي عاكن طيه قصه دنهيامعس كن أفو دياتانن يعومر  
وببيسي شيه مال كالي آلِهيتن ببسي شيه أرهن وببيسي شيه تاتن وببيسي شيه دراهيم وببيسي. يتابابن كالي بجاد دألهي  
ويزاعم آل بقتيني كالي پِصحاف دألِهيتن وحالب وكافي وتاه دشاطر . شيه آيه مال كالي قاعر ابنو شيه والِبهاه آلِهيتن  
وببيسي شيه عاجه دابهاه كألِهيتن وأنباوى داچاليد تَوو آل يتابابن كالي بجاد دألهي تَوو لظهام داه بيدل جاد نهفش  
وببيسي شيه أمبوريه وببيسي شيه حالله وببيسي شيه دادو وببيسي شيه ننهين وببيسي شيه قاقه وببيسي شيه دبيكن هيه  
كالي مقتاطع

#### Аудиозапись:

[https://drive.google.com/file/d/1ZWsQtUskgdnHIR7nGRs\\_ztZihvClf-5/view?usp=sharing](https://drive.google.com/file/d/1ZWsQtUskgdnHIR7nGRs_ztZihvClf-5/view?usp=sharing)  
Публикация: [11, № 1].

Давно это было, ох как давно!

На самом верху плоскогорья Хагьер жил один мужчина. Ничего у него не было – ни коз, ни овец, ни денег. Только крыша над головой да стадо коров<sup>3</sup>. Питался он молоком, пахтой и телятиной, а из одежды носил лишь коровью шкуру. Износится шкура – не беда, тут же сменил на новую. Так и прозвали его – Ди-эгелед, что значит «В-Шкуру-Одет». Не было у Ди-эгеледа ни жены, ни детей, ни дядьев, ни сестер, ни старших братьев, ни младших – никого у него не было. А главное – не было у него наследника.

В один из дней пас Ди-эгелед коров по своему обыкновению. Вдруг откуда ни возмись подходит к нему незнакомка и говорит:

– Возьми меня, Ди-эгелед, в жены!

Тот ей отвечает:

– Отчего бы не взять? Нет у меня жены, все холостым хожу.

– Решено, – говорит ему женщина. – Сегодня же справим свадьбу. Проведем эту ночь вместе, а прочее оставим на утро.

<sup>3</sup> Сокотрийские горцы – обитатели труднодоступного района Сканд – славятся тем, что держат мало мелкого рогатого скота, но зато специализируются на выращивании коров. В этом отношении зачин сказки вполне соответствует реальности.





Взял ее Ди-эгелед в жены и провел с ней ночь. Той же ночью понесла она мальчика.

Наутро, как позавтракали Ди-эгелед с женой, стала женщина в обратный путь собираться. Говорит она мужу:

– Понесла я от тебя и скоро рожу тебе мальчика.

– Слава богу! – воскликнул Ди-эгелед. – Ты уж только не уходи от меня.

– Нет, Ди-эгелед, должна я уйти. Но знай – ты еще обо мне услышишь.

Так и ушла она восвояси. А была та женщина волшебницей.

Прошло девять месяцев, родила она мальчика. Все детство провел мальчик с матерью. Выкормила она его, вырастила. Когда же подрос он и стал юношей, вот что сказала ему мать:

– Отправляйся, сынок, к отцу. Отец твой – пастух, что пасет одних лишь коров. Имя его – Ди-эгелед. Ступай к нему и скажи, что ты его сын. Если не признает он тебя и скажет, будто нет у него сына, напомни ему обо мне. Так и скажи: «Помнишь ли женщину, которая пришла к тебе однажды и напросилась взять ее в жены? Ты согласился, и она провела с тобой ночь. Наутро ушла она от тебя, но перед уходом рассказала, что родит тебе мальчика».

Покинул юноша родной дом и отправился к Ди-эгеледу. Явился к нему и говорил с ним, как научила его мать.

– Так ли оно было, отец? – спрашивает юноша, закончив рассказ.

– Да, вспоминаю, – отвечает отец. – Так все и было. Благослови тебя Бог! Вправду ведь, ты мой сын!

– Конечно, твой! – воскликнул юноша. – Ведь так мне сказала моя мать.

– Оставайся со мной, сынок, – говорит ему старик.

Зажили отец с сыном вдвоем, стали вместе коров пасти. И питались они одним только молоком, пахтой да телятиной.

Как-то раз вел юноша коров по узкой тропе между двумя обрывами. На беду боднула одна корова другую, да так, что та оступилась и шагнула за край обрыва. Так бы и упала корова в пропасть, если бы не юноша – поймал он корову за кончик хвоста и вытянул ее обратно на тропу.

А неподалеку купались в заводи три девушки – дочь судьи, дочь султана и дочь шейха. Увидали они, как юноша спас корову. Заохали дочь судьи и дочь шейха:

– Как же силен этот юноша! Вот бы выйти за него замуж!

А дочь султана возмутилась:

– О чем это вы! Это же сын Ди-эгеледа! Как можно такого любить?

– А как не любить такого силача, который голыми руками вытянул корову из пропасти? – в недоумении спрашивали ее девушки.

– Запросто – не любить, и все тут! – отрезала дочь султана.

Услышал ее юноша и подумал: «Это мы еще посмотрим!».

К вечеру вернулся он к отцу и говорит:

– Ступай, отец, к султану и посватай за меня его дочь.

– Сынок! – отвечает отец. – Казнят меня за это!

– Не казнят! – возражает юноша.

– Ох, сынок, казнят! Казнят меня! – причитает отец.

– Не казнят! – настаивает сын. – Соглашайся на любой выкуп, какой ни попросят. Глядишь, и не казнят.



Делать нечего – согласился старик, пошел к султану. Идет, слезы льет. Страшно ему, боится, что не сносить ему головы.

Долго ли коротко, добрался Ди-эгелед до султанского дворца. Посадил его султан возле себя, приказал подать кофе да финики. Сидит старик, кофе пьет да финиками заедает. Как поел немного, говорит:

– Ваше Величество! Позвольте вам одну просьбу на ухо нашептать.

Отошли они вдвоем в укромное место. Там и признался старик султану, что пришел он просить руки его дочери для своего сына.

– Тебе, Ди-эгеледу, султанскую дочь отдать? – в ярости закричал султан. – Да как ты смеешь, пес шелудивый!

Тотчас же позвал султан стражников и приказал:

– Казнить Ди-эгеледа!

Зарыдал несчастный старик. А придворные говорят султану:

– Полно, ваше Величество! За что у старика жизнь отнимать?

– Такова моя воля! – отрезал султан. – Казнить Ди-эгеледа – и все тут!

– Ну хоть поведайте, ваше Величество, за что велите его казнить, – не унижаются придворные. – Может, сумеем и без казни обойтись?

– Старикашка насмеяться надо мной решил – просит выдать султанскую дочь за своего сына!

– Это запросто, – говорят придворные.

– Запросто?! – вскричал султан. – Дочь мою за безродного выдать – запросто?

– Запросто! Назначь ему выкуп, да побольше. А откажется – голову с плеч.

Обрадовался султан и говорит старику:

– Забирай, Ди-эгелед, мою дочь. Но сначала отдай мне за нее выкуп – сорок черных верблюдиц без единого пятнышка, а на каждой верблюдице чтобы был чепрак и уздечка с поводьями, все из чистого шелка. Да смотри, чтобы к утру верблюдицы были уже у меня!

Согласился Ди-эгелед на выкуп, как учил его сын. Воротился домой и говорит сыну:

– Исполнил я твою просьбу. Хотел султан казнить меня. Если б не придворные, не жить бы мне уже. Назначил он выкуп за дочь: сорок верблюдиц – черных, без единого пятнышка, на каждой верблюдице чепрак и уздечка с поводьями, да все из чистого шелка.

– Не горюй, отец! – отвечает ему юноша. – Попытка не пытка.

– Ох, не к добру явился ты тогда ко мне! Не иначе как чтобы со свету меня сжить! – причитает старик.

– Вот увидишь, отец, все устроится, – успокаивает сын.

Той ночью не сомкнул старик глаз – все сидел у огня, ворошил палкой угли да горько плакал.

Не спал и юноша. Задумал он отправиться к матери да к братьям ее. Явился к ним и говорит:

– Решил я жениться на дочери султана, да вот беда – просит султан за нее выкуп в сорок верблюдиц.

Отвечают ему мать и дядья:

– Не беда! Дадим мы тебе верблюдиц.

Дали они ему сорок черных верблюдиц, на каждой верблюдице чепрак и уздечка с поводьями, все из чистого шелка.



Воротился сын Ди-эгеледа домой с верблюдцами. Поставил их у дверей отцовского дома, а сам прошел в дом и говорит старику:

– Утро на дворе, отец! Вставай!

– Боже мой, уже утро! – простонал отец. – Вот и смерть моя пришла!

– Вставай, отец, выходи из дому! – говорит ему сын. – Узнаешь, что тебе Бог послал в этот славный день!

А старик не унимается:

– Нет, – говорит, – кончена моя жизнь!

Уговорил наконец его сын, вышел старик из дому. Только переступил порог, видит – стоят возле дома сорок верблюдиц, жвачку жуют.

– Боже мой, сынок! – вскричал старик. – Где ты достал этих верблюдиц?

– У Бога всего много, – отвечает ему сын. – Бери верблюдиц и веди их к его Величеству во дворец. Так скажи ему: «Вот тебе выкуп за дочь». Спросит тебя султан, как их пасти, а ты отвечай: «С утра покажи им, где загон, а потом отпусти одних пастись. Вечером они сами в загон вернуться».

– Как же они пойдут за мной? – спрашивает отец.

– Возьми одну верблюдицу за уздечку, – говорит ему сын, – и ступай с нею впереди. Остальные пойдут следом.

Взял старик верблюдицу за уздечку и пошел с нею впереди, а остальные пошли за ними.

Привел Ди-эгелед верблюдиц ко дворцу, поставил у входа, а сам пошел к султану. Увидали его придворные и давай улюлюкать:

– Идет! Идет! К нам покойничек идет!

Не понравилось Ди-эгеледу такое внимание.

– Ваше Величество, – говорит старик султану, – сделайте милость, выйдите во двор. Привел я сорок верблюдиц, как и просили.

Вышел султан и видит – стоят сорок верблюдиц, все черные, без единого пятнышка, на каждой чепрак и уздечка с поводьями, да всё из чистого шелка. Спрашивает султан Ди-эгеледа:

– Как их пасти?

– С утра покажи им загон и отпусти одних пастись, – отвечает Ди-эгелед. – Вечером они сами в загон вернуться.

– Вот так чудо, – изумился султан.

Велел он придворным распрячь верблюдиц. Сняли с верблюдиц упряжь, всю из чистого шелка, и отнесли во дворец. Показали верблюдицам, как входить в загон, да и отпустили одних пастись.

Сдержал султан обещание и отдал за сына Ди-эгеледа свою дочь – ту самую, что не хотела быть его женой. Едва только узнала девушка, что сосватал ее отец за сына Ди-эгеледа, зарыдала горькими слезами, да так, что все глаза себе выплакала.

Сыграли для жениха и невесты свадьбу. Как подошел к концу свадебный пир, говорят сыну Ди-эгеледа:

– Ступай теперь к жене и проведи с ней ночь.

Пришел сын Ди-эгеледа к жене. Постучался, а та не отворяет и кричит:

– Поди прочь! Не мил ты мне, сын Ди-эгеледа! Никому ты не мил!

– Так ведь и ты мне не мила, – отвечал ей сын Ди-эгеледа, – и быть с тобой я не желаю. Дай мне только ночь переждать до рассвета, страшно мне по темному уходить.



Впустила его дочь султана:

– Спи, но не смей ко мне притрагиваться!

Только снял он с себя одежду и потушил лампу, как озарилась вся комната волшебным светом. Поглядела дочь султана на мужа, и так уж полюбился он ей! Подбежала она к мужу и говорит:

– Проведи со мной эту ночь!

– И не подумаю, – отвечает ей сын Ди-эгеледа.

– Прошу тебя, проведи со мной ночь! – умоляет дочь султана.

А он ей в ответ:

– Не желаю, и всё тут!

Так и прошла вся ночь. Как ни упрашивала дочь султана, не согласился юноша. Проплакала девушка до зари, а поутру кончилось у сына Ди-эгеледа терпение и развелся он со своею женой. Еще горше стала тогда плакать дочь султана.

А тем же утром случилась в королевстве беда – пришли в гавань вражеские корабли. Увидали придворные огни на море и испугались, что одолеет враг султанское войско. Пошел тогда сын Ди-эгеледа на берег и в одиночку перебил всех врагов. А как собрался домой возвращаться, оставил на берегу надпись:

*Сын Ди-эгеледа одолел неприятеля и отдает все вражеское добро его Величеству султану, своему тестю.*

После этого вернулся сын Ди-эгеледа домой к отцу.

Наутро собирает султан придворных и говорит им:

– Ступайте к берегу и проверьте, что это за враг прибыл к нашим берегам.

Отправились придворные к берегу. Тихо-тихо идут, боятся, что заметит их враг. Кое-как добрались до берега и видят – никого из врагов в живых не осталось, все мертвые лежат. Увидали и надпись, что оставил сын Ди-эгеледа, и прочитали, что там написано (были среди них такие, кто умел читать). Узнали они из надписи, что всех врагов одолел сын Ди-эгеледа, и что вражеское добро определил он султану. Собрали они все добро с кораблей и отправили во дворец.

А султан тем временем пришел к дочери и спрашивает:

– Где твой муж?

Заплакала дочь:

– Развелся он со мной еще прошлой ночью!

– Развелся?! – вскричал султан.

– Развелся, – рыдает дочь.

– Не беда, – отвечает ей султан.

– Как же, отец, беда! – не унимается девушка. – Хочу снова быть его женой! Как же хорош он, сын Ди-эгеледа!

– Так ведь он сам от тебя отказался! – кричит султан. – Что же я теперь сделаю?

День за днем рыдала девушка и упрашивала отца снова выдать ее за сына Ди-эгеледа.

Как-то раз, когда прошло положенное после развода время, посватался к дочери султана некий юноша. Согласился султан выдать за него свою дочь. Узнала девушка об этом и зарыдала:

– Не хочу я за него замуж!



Но старик был непреклонен. Выдали ее за того юношу. Как подошел к концу свадебный пир, пришел к дочери султана ее новый муж. Схватила она тогда саблю и закричала:

– Только подойди ко мне – полетит твоя голова с плеч!

– Будь по-твоему, – говорит ей юноша. – Дай мне только ночь переждать до рассвета. Я посплю тут, возле двери, и тебя не трону.

– Спи, – говорит дочь султана, – только ко мне не смей прикасаться!

Так и лежат они по разным углам. Вдруг слышат – мышшь скребется: *сэк-сэк-сэк-сэк-сэк, сэк-сэк-сэк-сэк-сэк-сэк*. Подбежала мышшь к двери, где спал юноша. Вынул он саблю из ножен и отрубил мышши голову.

– Неужели я не мил тебе? – говорит он жене. – Гляди, пришла мышшь, и я убил ее!

Отвечает ему девушка:

– Тоже мне герой, мышшонка одолел! Муж мой, сын Ди-эгеледа, один справился с целым войском! Кто ты против моего мужа, такого сильного и прекрасного?

Подбежала девушка к двери, схватила мужа за шиворот и прошипела:

– Если сейчас же не дашь мне развода, голову тебе отрежу!

Испугался юноша и дал ей развод. Пришла тогда девушка к отцу и говорит:

– Выдавай меня снова за сына Ди-эгеледа.

Как прошло положенное после развода время, тут же отправился султан к Ди-эгеледу сватать дочь.

А сын Ди-эгеледа решил отомстить жене за обиду. Ушел он из дома и наказал отцу:

– Придет к тебе султан, зарежешь для него корову. Спросит султан обо мне, скажешь, что вернусь завтра.

Пришел султан к Ди-эгеледу, и зарезал для него Ди-эгелед корову, как учил его сын. Говорит ему султан:

– Дочь моя просит своего мужа назад.

– Ваше Величество! – отвечает Ди-эгелед. – Сына моего нет дома, вернется лишь завтра к полудню.

Взял султан корову, что зарезал для него Ди-эгелед, погрузил на верблюда и двинулся во дворец. Вернулся он к дочери и передал ей корову Ди-эгеледа.

– Не нужно мне мясо! – бранится дочь, – Привез бы лучше моего мужа!

Делать нечего, поутру снарядился султан в путь. Пришел он к Ди-эгеледу и застал его сына дома. Говорит ему султан:

– Дочь моя места себе не находит, все плачет по тебе. Просит вернуть тебя к ней, совсем доконала старого отца. Прошу тебя, возьми ее снова в жены!

– Ваше Величество! – отвечает ему юноша. – Назначайте выкуп. Возьму я вашу дочь в жены.

Вернулись сын Ди-эгеледа с султаном во дворец, и женился юноша снова на дочери султана.

Как подошел к концу свадебный пир, пришел сын Ди-эгеледа к дочери султана. Встретила она мужа и говорит ему:

– Ох, сын Ди-эгеледа! Не мил мне был белый свет с тех пор, как ты оставил меня. Какое счастье, что ты наконец вернулся!

– Не ты ли говорила, что не хочешь быть со мной? – возразил ей юноша.



– Бог знает, зачем я так говорила, – смутилась дочь султана. – Главное, что думала я совсем иначе.

Зажили вместе сын Ди-эгеледа и султанская дочь. А когда состарился султан, передал он сыну Ди-эгеледа все свои владения и всю власть.

Вот вам и сказки конец.

#### 4. Верный товарищ

#### صاحب ديشكار

آرم فانی طاد مکشم بار سطنه حاری لیبری آنهفش من صاحب وآل کاسی. ومن کل جمعه یزاعا نهفش طاد من عویجهن ویعامر تقاپین شی دایهو بقاعر. ویجادیحن عویجهن کار پفین ویناکیعن مکشم بار سطنه دیباهاه صاحن دیفیو ویعاقنش لفانی دمکشم ویباه بطاهر. ویزاعم عف لیبات أنه تاتی دیبهه فیو یجادیحن ویکاسی فیو عاد دیبهه بصاحن ویطاردش من قاعر. وطننه یشاجی کل جمعه عف طیبه جمعه کاسی طاد میه شام صالح ومکشم دسطنه میه شام محمد.

#### Аудиозапись:

<https://drive.google.com/file/d/1gTqdyHHrbn81qv0qHqC1Mk3zedn90oJ/view?usp=sharing>

Публикация: [10, № 22]. Основной мотив сказки («Верный слуга») подробно обсуждается в: [3, р. 207–208]. Довольно близкую по сюжету махрийскую сказку мы находим в: [14, S. 50–54].

Давным-давно жил на свете юноша по имени Мухаммад. Был он сыном султана. Никак не мог Мухаммад найти себе друга. Каждую пятницу выбирал он из горожан одного юношу и звал к себе во дворец отобедать. Приведет Мухаммад юношу во дворец, принесет ему тарелку с обедом и оставит одного на часок-другой. А как вернется, всякий раз одно и то же видит: стоит еда нетронутой. «Не нужен мне такой товарищ», – говорит тогда Мухаммад про себя.



Рис. 2. Вади Даархо. Фото Кевина Мак-Нира

Fig. 2. Wadi Daarho. Photo by Kevin McNeer



Долго искал Мухаммад друга, да все никак не мог найти.

Как-то раз пригласил он к себе юношу по имени Салех. Привел его Мухаммад во дворец, принес ему обед, а сам ушел. Не хотел Салех обедать в одиночестве, все ждал, когда же вернется Мухаммад. Но время шло, а Мухаммад не возвращался. Решил тогда Салех: «Съем-ка я все сам».

Вернулся сын султана и видит – блюдо пустое стоит! Подумал он тогда: «Наконец нашел я себе друга!».

Стали Мухаммад и Салех лучшими друзьями.

Как-то раз взял Мухаммад ружье и пошел вместе с Салехом в горы поохотиться на диких коз. Идут они среди скал, а под ними море расстилается. Вдруг видят – корабль по морю плывет, а на корабле девушка. Заметила она двух друзей. Приглянулся ей Мухаммад, сын султана, и подала она ему знак: подняла палец к глазам, а затем опустила вниз. Скрылся из виду корабль, а с ним и девушка.

Говорит тогда Мухаммад:

– Женюсь я на ней!

Стали Мухаммад с Салехом искать, откуда эта девушка и как ее зовут.

– Разгадать бы нам ее знак! – говорит Мухаммад.

Долго думали друзья, да так и не нашли разгадки. Наконец, пришли они к одной старухе. А старуха и говорит:

– Знак ее истолковать не мудрено: имя этой девушки Эйна, а пришла она из земли Сейна.

Отправились друзья на поиски девушки. Долго ли коротко, добрались они до земли Сейна и нашли в ней Эйну. Оказалась Эйна дочерью султана.

А в земле Сейна был такой закон: всякого путника встречают там как дорогого гостя и в его честь устраивают пир. Длится этот пир три дня. А на четвертый день выходит к путникам султан и спрашивает их: «Откуда путь держите и зачем пришли?».

Узнала Эйна, что прибыли в ее страну юноши. Ровно в полночь оставила она свои покои и пришла к путникам. Вошла за порог и видит – спит Мухаммад, а Салех не спит. Стали они вдвоем будить Мухаммада, да только ничего не вышло. Говорит она тогда Салеху:

– Приду я к вам следующей ночью в этот же час. Скажи Мухаммаду, чтобы не спал!

Пришла она следующей ночью в тот же час. Вошла за порог и снова видит – спит Мухаммад, а Салех не спит. Опять принялись они вдвоем будить Мухаммада, да только ничего не вышло. Говорит она тогда Салеху:

– Приду я к вам следующей ночью в этот же самый час. Скажи Мухаммаду, чтобы не спал, потому что поутру придет к вам султан.

Наутро передал Салех другу ее слова. Говорит тогда Мухаммад:

– Если я снова буду спать, возьми веревку, обвяжи мой палец и дерни что есть мочи.

Пришла Эйна следующей ночью в тот же самый час и опять видит – спит Мухаммад, а Салех не спит. Взял тогда Салех веревку, обвязал ее вокруг пальца Мухаммада и дернул что было мочи, так что палец хрустнул. Проснулся наконец Мухаммад. Объяснила им дочь султана, какая из дверей во дворец ведет в ее покои. Потом ушла обратно во дворец, а друзья легли спать.

Наутро приходит к ним султан и спрашивает:



– Откуда путь держите и зачем пришли?

Отвечают ему юноши:

– Мы из такой-то страны, а пришли мы за Эйной.

– Раз так, – говорит им султан, – пройдите мое испытание: один из вас должен отправиться с моей дочерью в ее покои и отыскать там дверь, что ведет в самую дальнюю комнату.

А покои эти были выстроены из черепов несчастных юношей, которые не справились с испытанием. Много в них было дверей. Откроешь не ту, пойдешь не туда – отрубят тебе голову.

Стали друзья спорить, кому из них проходить испытание. Мухаммад говорит: «Я пойду», а Салех не уступает: «Невозможно тебе идти. Я пойду». Крепко стоял Салех на своем, и уступил ему Мухаммад. Вот спрашивает их султан:

– Кто из вас пойдет за моей дочерью?

– Я пойду, – ответил Салех.

Пошел Салех вслед за Эйной и сумел добраться до самой дальней комнаты. Взял Салех Эйну за руку и вывел ее наружу, к султану. Обрадовались придворные, стали хлопать в ладоши и кричать:

– Нашелся муж для Эйны!

Спрашивает султан двух друзей:

– Который из вас будет ей мужем?

– Мухаммад, – отвечает Салех.

– Что ты! – кричит Мухаммад. – Это ведь ты прошел испытание! Это ты вошел в самую дальнюю комнату! Ты и должен стать ей мужем.

– Нехорошо протаску на дочери султана жениться, – отвечает ему Салех.

И стала Эйна женой Мухаммада.

Устроил султан для жениха с невестой свадебный пир. Наутро говорит Мухаммад султану:

– Пришла пора нам троим отправляться в мою страну.

Снарядил их султан в дорогу и дал им коня.

Отправились Мухаммад, Эйна и Салех в страну, где правил отец Мухаммада. По пути почувствовали они усталость и решили отдохнуть в тени деревьев. Расположились Мухаммад с женой под одним деревом и уснули, а Салех под другим деревом лег, но спать не стал.

Прилетели к нему откуда ни возьмись три птички и сели на ветку. Говорит первая птичка:

– Змея ползет, на щеку плюет.

Говорит другая:

– Яд не сотрешь – Эйна умрет.

А третья говорит:

– Если Салех проболтается – камнем навсегда останется.

И улетели птички, словно и не было их.

Видит Салех – подползла к Эйне змея и плюнула ей на щеку. Подбежал он к Эйне и вытер яд с ее щеки. В тот же миг проснулись Мухаммад с женой. Увидал Мухаммад друга рядом с женой своей и давай ругать его на чем свет стоит:

– Как посмел ты целовать мою жену?!

Чуть не бросился на Салеха с кулаками, с трудом Эйна его удержала.

Двинулись они снова в путь. Встретилось им в пути место для отдыха. Легли Мухаммад с женой и заснули, а Салех не спал.





Снова откуда ни возьмись прилетели три птички и сели на ветку. Говорит первая птичка:

– Молочник идет, молоко продает.

Говорит другая:

– Выпьет Мухаммад – тут же умрет.

А третья говорит:

– Если Салех проболтается – камнем навсегда останется.

И улетели птички, словно и не было их.

Наутро продолжили друзья свой путь. Захотелось Мухаммаду пить, да так, что не было уже сил терпеть. Вдруг видят – навстречу им молочник. Налил он молока в чашу и протянул Мухаммаду. Только взял Мухаммад чашу – тут же выбил ее Салех у него из рук. Разозлился тогда Мухаммад на Салеха еще крепче и давай ругать его на чем свет стоит. Насилу успокоила его Эйна.

Пошли они дальше.

Опять пришло время расположиться на стоянку. Легли Мухаммад с женой под одним деревом и уснули, а Салех под другим деревом лег, но спать не стал. И опять прилетели откуда ни возьмись три птички и сели на ветку. Говорит первая птичка:

– Мухаммад идет, жезл золотой найдет.

Говорит другая:

– Ударит коня им – конь тут же умрет.

А третья говорит:

– Если Салех проболтается – камнем навсегда останется.

И улетели птички, словно и не было их.

Наутро продолжили друзья свой путь. Вдруг видят – лежит на дороге золотой жезл. Подобрал Мухаммад жезл и продолжили они путь. Долго они шли и наконец увидели вдалеке знакомые края. Захотел Мухаммад поскорее оказаться на родной земле. Взял он в руки золотой жезл, чтобы погнать коня. Едва замахнулся Мухаммад, ударил Салех по жезлу рукой, да так, что тот переломился. Ох как сильно разозлился Мухаммад на Салеха! Но обиду свою решил затаить.

Вернулись друзья в родную землю и пошли каждый своей дорогой – Салех в хижину к отцу с матерью, а Мухаммад с Эйной во дворец к султану. Стал Мухаммад рассказывать отцу, сколько бед принес ему Салех. Выслушал султан сына и говорит стражникам:

– Приведите ко мне Салеха.

Привели Салеха к султану, и объявил он, что велит казнить юношу.

– Будь по-твоему, – отвечает ему Салех. – Только прикажи собрать горожан и казнить меня не тайно, а перед всем народом.

Повелел султан собрать народ на площади перед дворцом. Вышел Салех на площадь и рассказал перед всеми, что приключилось с ними в пути. Не успел юноша закончить свой рассказ, как тут же обратился в камень. Стали горожане оплакивать Салеха, а горше всех плакали его мать с отцом.

Разошлись люди, опустела площадь. Одна только Эйна осталась. Смотрит на дорогого друга, не знает, что ей делать. Думала, думала и в конце концов приказала стражникам забрать Салеха к себе в покой.

Шло время. Родила Эйна мальчика. Быстро рос мальчик, стал сильным и крепким, вот уже и ходить научился.



Сидела однажды Эйна в своих покоях. Вдруг откуда ни возьмись прилетели к ней три птички. Говорят ей птички:

– Зарежет сына мать, на камень кровь прольет, и Салех оживет.

И улетели птички, словно и не было их.

Выбрала Эйна время, когда не было Мухаммада во дворце, схватила сына и зарезала его. Пролила его кровь на камень, и тут же ожил Салех. Все в королевстве зарыдали от счастья. Увидел Мухаммад, что Самех ожил, и тоже зарыдал.

– Прости меня, друг мой, – говорит Мухаммад Салеху.

Простил его Салех, и снова стали они лучшими друзьями.

## 5. Сенкор и Мемеро

Публикация: [12, № 28].

Давным-давно это случилось.

В одной деревне жили девушка и юноша. Звали девушку Мемеро, а юношу Сенкор. Полюбили они друг друга и захотели пожениться. Но родители Мемеро сильно любили свою дочь и ни за что не хотели ее замуж выдавать. Задумали тогда Мемеро и Сенкор погубить родителей девушки, чтобы ничто не мешало им пожениться. А заодно и родителей Сенкора решили на тот свет отправить.

Подошел Сенкор к родному дому и давай со всей силы стены толкать. Покосились стены и рухнули прямо на родителей. Так и умерли старики.

А Мемеро приходит к отцу с матерью и спрашивает:

– Кто пойдет со мной пасти овец?

– Братец твой пойдет с тобой, – отвечает ей отец.

Пошли Мемеро с братом пасти овец. Тут и говорит ему Мемеро:

– Я буду пасти здесь, у ущелья, а ты начинай вон оттуда. Пойдем друг другу навстречу и соберем все стадо в Хугеме.

Как собрали они все стадо, говорит Мемеро брату:

– Теперь давай поиграем!

Стали они играть, друг за другом бегать. Бежит братец по краю обрыва, а Мемеро возьми – да и столкни его вниз. Упал брат в пропасть и разбился о камни.

Пригнала Мемеро к вечеру овец домой. Спрашивает ее отец:

– А где твой братец?

Отвечает ему Мемеро:

– Увидал он, как дядья наши за дикими козами гонятся, и побежал за ними. Там он и остался с ними вместе, в горах.

На другой день снова спрашивает Мемеро:

– Кто пойдет со мной пасти овец?

– Сестрица твоя пойдет с тобой, – отвечает ей отец.

Пошли Мемеро с сестрой пасти овец. Собрали они стадо в Хугеме, и столкнула Мемеро сестрицу в пропасть, как столкнула прежде брата. Упала девочка на один из уступов в ущелье, да там и осталась. Стала жить в пещере, ящерками да насекомыми питаться.

На другой день опять спрашивает Мемеро:

– Кто пойдет со мной пасти овец?

– Я пойду с тобой, – отвечает ей отец.



Пошли Мемеро с отцом пасти овец. Идут они, видят – тамариндовое дерево растет. Говорит Мемеро отцу:

– Сорви-ка мне, отец, тамаринд!

Полез отец на дерево. Лезет старик, а Мемеро под деревом стоит да приговаривает:

– Вот бы переломилась под ним ветка!

Переломилась под отцом ветка, упал старик с тамариндового дерева и умер. Вернулась Мемеро домой, а мать ее спрашивает:

– Где твой отец?

– Ушел он братца с сестрицей искать, – отвечает Мемеро. – Кто же теперь пойдет пасти со мной овец?

– Я пойду, – отвечает ей мать.

А мать ее была беременна. Вот отправились Мемеро с матерью пасти овец. На середине пути устроили они привал. Говорит Мемеро матери:

– Дай-ка поищу у тебя вшей!

Положила ей мать голову на колени, и принялась Мемеро искать у нее вшей. Как увидела девушка, что уснула мать, вспорола ей живот и вынула оттуда двойню, девочку и мальчика. Взяла она девочку и сбросила на дно ущелья. Потом взяла мальчика и сбросила за ней.

А сестра ее – та, что осталась жить в пещере, – успела поймать мальчика. Вырастила она его и выкормила, чем сама питалась – ящерками и насекомыми, да еще заусеницами со своих же пальцев.

Как подросток мальчик, вылезли они с сестрицей из ущелья и пошли искать пропитание. Отвернулась раз сестрица, глядит – а брата и нет, украли его злые люди.

Вернулась она тогда домой, к Мемеро. Стала бедная сестра пасти у Мемеро овец и коров. Много так времени прошло.

Как-то раз говорит Мемеро сестре:

– Ступай с овцами на водопой. Да смотри, не пускай никого к воде вперед моих овец, а не то убью!

Пришла сестра на водопой, видит – стоит у воды юноша, хочет своих коров и верблюдиц напоить. Узнала она в этом юноше своего братца. Говорит она ему:

– Позволь моим овцам первыми попить! Иначе убьет меня сестра.

Не послушал ее юноша, напоил первыми своих коров и верблюдиц. Увидела это Мемеро, побежала к сестре, кулаками размахивает, хочет наброситься на нее. Заслонил ее юноша и говорит Мемеро:

– Ступай, откуда пришла!

Воротилась Мемеро домой. А сестра говорит юноше:

– Так уж ты похож на моего братца!

– Как же узнать, не твой ли я братец? – спрашивает юноша.

– Был у моего братца шрам на голове. Искала я у него как-то раз вшей, вот и заприметила.

А появился этот шрам вот как: когда сбросила Мемеро мальчика в ущелье, ушибся он головой о скалу, прежде чем поймала его сестрица.

Признал тогда юноша сестрицу, обрадовался ей и говорит:

– Пойдем с тобой в родной дом.

Вот пришли они домой к Мемеро. Говорит юноша сестрам:



– Я пойду зарезу бычка, а вы возьмите бурдюки и принесите воды из колодца. Которая из вас с пустыми руками вернется, ту я убью.

Не заметила Мемеро, как проткнул юноша ее бурдюк.

Пошли Мемеро с сестрой за водой. Хочет Мемеро наполнить бурдюк, да не держится в нем ни капли – бурдюк-то дырявый. А бедная сестра ее набрала полный бурдюк и ушла домой. Кричит ей вслед Мемеро:

*Подожди меня, горемычная!*

*Подожди меня, горемычная!*

*Подожди меня, горемычная!*

Отвечает ей сестра:

– Думаешь, я забыла, что ты со мной сделала?

А юноша в это время зарезал бычка, а вместе с бычком и Сенкора. Выбросил он Сенкора за изгородь, а бычка сварил. Тут и Мемеро с сестрой воротились. Пришла Мемеро с пустыми руками, а сестрица принесла полный бурдюк. Протянул тогда юноша сестрам бычью печень:

– Ешьте!

Жует Мемеро печень да приговаривает:

*Уж как любит Сенкор печень!*

*Уж как любит Сенкор печень!*

*Уж как любит Сенкор печень!*

Поели сестры и говорит им юноша:

– Пойдите за изгородь да поглядите, что там. Которая из вас ахнет, ту я и убью.

Увидала Мемеро, что за изгородью мертвый Сенкор лежит, и ахнула. Взял юноша меч и убил ее.

Зажили тогда брат с сестрой вместе. Стали они скот пасти – и свой, и тот, что остался им от Сенкора с Мемеро. Вот и сказке конец.

## **6. Как храбрый юноша пальмовую рошу расчищал**

Публикация: [12, № 16].

Жила в стародавние времена старуха, и была у нее дочь-красавица. Любила старуха свою дочь, да так сильно, что не хотела ее замуж выдавать. И вот что придумала: выдаст она дочь только за того, кто пройдет испытание.

Пришел как-то раз к старухе юноша и говорит:

– Хочу твою дочь в жены взять!

Отвечает ему старуха:

– Пройдешь испытание – отдам тебе дочь. Вот тебе три верблюдицы. Выпасешь их в таком-то месте, а на закате вернешь в загон.

Да только умолчала старуха, что в месте том нечестные люди живут, путников обманывают да обкрадывают.

Взял юноша верблюдиц и ушел, куда сказала ему старуха. Пришел он в то место, видит – навстречу ему женщина с ребенком идет. Говорит ему женщина:

– Воротился, подлец! Обрюхатил бедную девушку и сбежал! Отдавай мне одну верблюдицу – будет хоть чем твоего ребенка прокормить.

– Что за вздор! – говорит ей юноша. – Не был я с тобою, и ребенок этот не мой!



– Твой, чей же еще! – не унимается женщина. – Никуда ты не пойдешь, пока не отдашь мне верблюдицу. А не хочешь – так я всем в округе расскажу, какой ты мерзавец!

Делать нечего, отдал ей юноша одну верблюдицу. Забрала ее лживая женщина, не постыдилась.

Пошел юноша с двумя верблюдцами дальше, вдруг видит – навстречу ему кривой старик идет. Говорит ему старик:

– Вот бесстыдник! Вышиб старому глаз – и хоть бы что! Мне теперь на хлеб зарабатывать нечем. Хожу на ощупь, от одного дерева к другому, точно слепая коза. Отдай мне хотя бы одну верблюдицу, чтобы я с голоду не помер.

Отвечает ему юноша:

– Ты, верно, перепутал меня с кем-то. Не я тебе глаз вышиб.

– Как же не ты! Ты, кто же еще! – не унимается лживый старик.

И так уж утомил он юношу своими причитаниями, что отдал тот ему вторую верблюдицу.

Пошел юноша с последней верблюдцей дальше. Вдруг видит – навстречу ему человек идет, по виду мясник. Говорит мясник юноше:

– Продай-ка мне верблюжью уздечку!

– Отчего ж не продать, – отвечает юноша.

– Сколько просишь? – спрашивает его мясник.

– Столько-то, – отвечает юноша.

Расплатился с ним мясник, взялся за уздечку, да и повел за собой верблюдицу.

– Ты что делаешь? – кричит ему юноша.

– Свою верблюдицу домой веду, – отвечает мясник.

– Ты ведь у меня одну только уздечку купил! – кричит юноша.

– Ошибаешься, – возразил мясник. – Верблюдица к уздечке в придачу идет.

Делать нечего – отдал ему юноша и уздечку, и верблюдицу. Пошел мясник восояси, а юноша, не будь дурак, за ним идет, не отстаёт. Пришли они в мясную лавку. Говорит юноша мяснику:

– Продай мне голову!

– Отчего ж не продать, – отвечает мясник.

– Сколько просишь? – спрашивает его юноша.

– Столько-то, – отвечает мясник.

Расплатился с ним юноша. Только взял мясник деньги, схватил юноша нож и кричит:

– Теперь поди сюда, мясник, буду тебе голову резать!

– Так ведь ты верблюжью голову купил! – кричит мясник.

– Ошибаешься, – возражает юноша. – Не верблюжью голову я купил, а твою собственную. Поди сюда, отрежу тебе голову!

– Не губи! – умоляет мясник. – Отдам я тебе твою верблюдицу.

– Не нужна мне верблюдица, – отвечает ему юноша. – Отдавай мне свою голову!

Взмолился тогда мясник:

– Отдам я тебе твою верблюдицу и еще свою дам в придачу! Только не губи!

Сказано – сделано. Отдал он юноше его верблюдицу и свою еще дал в придачу. Взял юноша двух верблюд и пошел к кривому старику. Пришел и говорит:

– Отдавай мне, старик, здоровый глаз! Вышиб я тебе один глаз, вышибу и другой!



Испугался старик:

– Полно, сынок! Оставь старому последний глаз!

– Ну уж нет, – отвечает юноша. – Отдавай мне здоровый глаз!

– Неужто слепым старика оставишь? Проси у меня что захочешь, но глаз мой оставь мне! – не унимается старик.

– Утомил ты меня, – отвечает юноша. – Отдавай наконец свой глаз, вышибу я его тебе.

– Не тронь мой глаз! – умоляет старик. – Отдам я тебе твою верблюдицу.

– Не нужна мне верблюдица, – отвечает ему юноша. – Отдавай глаз!

Взмолился тогда старик:

– Отдам я тебе твою верблюдицу и свою собственную прибавлю! Не тронь только мой глаз!

Сказано – сделано. Отдал он юноше его верблюдицу и еще одну дал в придачу. Стало у юноши четыре верблюдицы. Взял он их и пошел к женщине с ребенком. Пришел к женщине и говорит:

– Давай сюда нашего ребенка. Будем его делить.

– Как же мы его разделим? – спрашивает женщина.

– Разрежу я его на две части – тебе одну и мне одну, – отвечает юноша.

– Ты, видно, с ума сошел? – вскричала женщина. – Забирай его целиком!

– Не нужен он мне целиком, я только половину возьму, – говорит ей юноша.

– Так ведь не твой это ребенок! – призналась наконец женщина.

– Говорю тебе: неси его сюда, разделим пополам – тебе половину и мне половину. Шевелись!

– Не губи малыша! – умоляет женщина. – Отдам я тебе твою верблюдицу.

– Не нужна мне верблюдица, – отвечает юноша. – Отдавай ребенка!

Взмолилась тогда женщина:

– Отдам я тебе твою верблюдицу, да еще свою прибавлю! Не тронь только моего ребенка!

Сказано – сделано. Отдала она юноше его верблюдицу и свою еще дала в придачу. Стало у юноши шесть верблюдиц.

Отдал он их старухе. Говорит старуха:

– Ну что ж, испытание ты прошел.

Согласилась старуха отдать ему дочь в жены, и обручился юноша со старухиной дочерью. Тут и говорит ему старуха:

– Пойдем в пальмовую рощу!

Пришли они в пальмовую рощу. Легла старуха на землю и говорит юноше:

– Приведи-ка мой лобок в порядок: отдели крепкие волоски от слабых.

Стал юноша причесывать старухины волосы, а старуха возьми да и обмочи его. Разозлился тогда юноша и бросил это дело. А старуха пошла к одному мудрецу, что жил в тех местах, и давай ему жаловаться:

– Наказала я зятю привести в порядок мою пальмовую рощу, отделить крепкие ростки от слабых. Не исполнил он мою просьбу, а теперь награды просит.

Позвал мудрец юношу и спрашивает:

– Так ли оно было?

– Так, – отвечает юноша. – Стал я отделять крепкие ростки от слабых, но тут пришел с гор поток и смыл всю мою работу.

– Так ли оно было? – спрашивает мудрец старуху.



– Так, – отвечает старуха.

– Отдавай тогда юноше, что ему причитается, – говорит ей мудрец.

Разозлилась старуха и придумала юноше новое задание:

– Войди в мою дочь десять раз за ночь.

На закате пришел юноша к жене и вошел в нее девять раз, а десятый раз не смог – утро наступило.

Наутро приходит старуха к дочери и спрашивает:

– Вошел ли в тебя твой муж десять раз?

– Только девять вошел, а десятый не смог, – отвечает ей молодая жена.

Пришла тогда старуха к мудрецу и давай ему жаловаться:

– Наказала я зятю выпasti десятерых козликов. Вечером вернулся зять, а козликов-то с ним только девять, потерял одного.

Позвал мудрец юношу и спрашивает:

– Так ли оно было?

– Так, – отвечает юноша. – Выпас я всех козликов и вернулся с ними в дом, да вот беда – один козлик прямо на пороге околел.

– Так ли оно было? – спрашивает мудрец старуху.

– Так, – отвечает старуха.

– Отдавай тогда юноше, что ему причитается, – говорит ей мудрец.

На следующее утро расстелила старуха над колодцем одеяло, чтобы сел на него зять и упал в колодец. Увидала ее дочь это дело, пришла к мужу и говорит:

– Не садись на одеяло, что постелила для тебя мать – под ним колодец. Провалишься ты в него и умрешь.

Пришел юноша к старухе. Показывает ему старуха на одеяло:

– Располагайся, дорогой зять, с нами!

Схватил юноша старуху и посадил на одеяло. Провалилась старуха в колодец и померла. Взял тогда юноша жену свою и увез ее в далекие края.

Вот и сказке конец.

## Заключение

В подобном контексте представляется очевидной необходимость создания общедоступной русской антологии сокотрийских волшебных сказок. Проект создания такой антологии был инициирован в 2021 г. одним из авторов настоящей статьи, российской арабисткой Екатериной Колосковой. В статье содержатся первые шесть образцов, подготовленных ею к публикации под руководством и при содействии В. В. Наумкина и Л. Е. Когана.

## Литература

1. Наумкин В. В. *Острова архипелага Сокотра (экспедиции 1974–2010 гг.)*. М.: Языки славянской культуры; 2012. 528 с.
2. Bulakh M., Kogan L. Soqotri. In: Huehnergard J., Na'ama Pat-El (eds) *The Semitic Languages*. London: Routledge; 2019. P. 280–320.
3. Berezkin Yu., Cherkashin D., Kogan L., Naumkin V. Motifs of Soqotri Narratives: Towards a Comparative-Typological Analysis. *Aula Orientalis*. 2016;34:201–243.



4. Müller D. *Die Mehri- und Soqotri-Sprache*. Bd. I: *Texte*. Wien: Alfred Hölder; 1902. 241 S.
5. Müller D. *Die Mehri- und Soqotri-Sprache*. Bd. II: *Soqotri-Texte*. Wien: Alfred Hölder; 1905. 200 S.
6. Müller D. *Die Mehri- und Soqotri-Sprache*. Bd. III: *Šhauri-Texte*. Wien: Alfred Hölder; 1907. 168 S.
7. Наумкин В. В., Порхомовский В. Я. *Очерки по этнолингвистике Сокотры*. М.: Наука; 1981. 126 с.
8. Наумкин В. В., Порхомовский В. Я. Сокоотрийские фольклорные тексты. *Хадрамаут. Археологические, этнографические и историко-культурные исследования*. М.: Восточная литература; 1995. С. 442–468.
9. Наумкин В. В., Коган Л. Е. Исследования российских ученых в области сокоотрийского языка и фольклора: 2010–2016. *Восток (Oriens). Афро-азиатские общества: история и современность*. 2016;6:120–131.
10. Naumkin V., Kogan L. et al. *Corpus of Soqotri Oral Literature*. Vol. 1. Leiden–Boston: E. J. Brill; 2014. 749 p.
11. Naumkin V., Kogan L. et al. *Corpus of Soqotri Oral Literature*. Vol. 2. Leiden–Boston: E. J. Brill; 2018. 738 p.
12. Naumkin V., Kogan L. et al. *Corpus of Soqotri Oral Literature*. Vol. 3. Leiden–Boston: E. J. Brill; 2022.
13. Bittner M. *Vorstudien zur Grammatik und zum Wörterbuche der Soqotri-Sprache*. Bd. II: *Das Märchen vom Aschenputtel in den drei Mahra-Sprachen (Soqotri, Mehri und Šhauri)*. Wien: Alfred Hölder; 1918. 262 S.
14. Hein W., Müller D. H. *Mehri- und Hadrami-Texte gesammelt im Jahre 1902 in Gischin*. Wien: Alfred Hölder; 1909. 200 S.

#### Информация об авторах

Наумкин Виталий Вячеславович – академик РАН, доктор исторических наук, профессор, научный руководитель Института востоковедения Российской академии наук, исследователь истории, древнего семитского бесписьменного языка, уникальных обычаев и обрядов, родоплеменной организации сокоотрийцев. С 1983 г. возглавлял советско-йеменскую, впоследствии российскую комплексную экспедицию на о. Сокотра (Аденский залив, Йемен); Москва, Россия; <https://orcid.org/0000-0001-9644-9862>, [vinaumkin@yandex.ru](mailto:vinaumkin@yandex.ru)

Колоскова Екатерина Михайловна – магистр филологии, преподаватель арабского языка в Институте классического Востока и античности Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»; Москва, Россия, <https://orcid.org/0000-0002-2012-804X>, [ekoloskova@hse.ru](mailto:ekoloskova@hse.ru)

#### Author's Links







*Коган Леонид Ефимович* – доктор филологических наук, заместитель директора Института классического Востока и античности, заведующий кафедрой Ближнего Востока факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»; ведущий научный сотрудник Центра арабских исследований Института востоковедения РАН. Участник российской экспедиции на о. Сокотра (Аденский залив, Йемен) с 2009 г.; Москва, Россия; <https://orcid.org/0000-0002-1195-6636>, [lkogan@hse.ru](mailto:lkogan@hse.ru)



### **Заявленный вклад авторов**

Авторы внесли равный вклад в эту работу.

### **Раскрытие информации о конфликте интересов**

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

### **Информация о статье**

Поступила в редакцию: 23 января 2022. Одобрена после рецензирования: 07 марта 2022. Принята к публикации: 07 марта 2022. Опубликована: 30 марта 2022.

Авторы прочитали и одобрили 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.

### **References**

1. Naumkin V. V. Islands of the Soqotra Archipelago (the 1974–2010 Field Seasons). Moscow: Yazyki slavyanskoi kultury; 2012. 528 p. (In Russ.)
2. Bulakh M., Kogan L. Soqotri. In: Huehnergard J., Na'ama Pat-El (eds) *The Semitic Languages*. London: Routledge; 2019, pp. 280–320.
3. Berezkin Yu., Cherkashin D., Kogan L., Naumkin V. Motifs of Soqotri Narratives: Towards a Comparative-Typological Analysis. *Aula Orientalis*. 2016;34:201–243.



4. Müller D. *Die Mehri- und Soqotri-Sprache*. Bd. I: *Texte*. Wien: Alfred Hölder; 1902. 241 S. (In Germ.)
5. Müller D. *Die Mehri- und Soqotri-Sprache*. Bd. II: *Soqotri-Texte*. Wien: Alfred Hölder; 1905. 200 S. (In Germ.)
6. Müller D. *Die Mehri- und Soqotri-Sprache*. Bd. III: *Šhauri-Texte*. Wien: Alfred Hölder; 1907. 168 S. (In Germ.)
7. Naumkin V. V., Porkhomovsky V. Ya. *Studies in Soqotra Ethnolinguistics*. Moscow: Nauka; 1981. 126 p. (In Russ.)
8. Naumkin V. V., Porkhomovsky V. Ya. Folklore texts from Socotra. *Hadramawt. Archeological, ethnographic, historic and cultural research*. Moscow: Vostochnaya literatura; 1995, pp. 442–468. (In Russ.)
9. Naumkin V., Kogan L. Russian scholars and their research in Socotri language and folklore 2010–2016. *Vostok (Oriens). Afro-Asian societies: history and modernity*. 2016;6:120–131.
10. Naumkin V., Kogan L. et al. *Corpus of Soqotri Oral Literature*. Vol. 1. Leiden–Boston: E. J. Brill; 2014. 749 p.
11. Naumkin V., Kogan L. et al. *Corpus of Soqotri Oral Literature*. Vol. 2. Leiden–Boston: E. J. Brill; 2018. 738 p.
12. Naumkin V., Kogan L. et al. *Corpus of Soqotri Oral Literature*. Vol. 3. Leiden–Boston: E. J. Brill; 2022., добавить количество страниц
13. Bittner M. *Vorstudien zur Grammatik und zum Wörterbuche der Soqotri-Sprache*. Bd. II: *Das Märchen vom Aschenputtel in den drei Mahra-Sprachen (Soqotri, Mehri und Šhauri)*. Wien: Alfred Hölder; 1918. 262 S. (In Germ.)
14. Hein W., Müller D. H. *Mehri- und Hadrami-Texte gesammelt im Jahre 1902 in Gischin*. Wien: Alfred Hölder; 1909. 200 S. (In Germ.)

#### Information about the authors

*Vitaly V. Naumkin* – Member of the Russian Academy of Sciences, PhD Habil. (Hist.), Professor, Supervisor / Director of the Institute of Oriental Studies – Russian Academy of Sciences. Professor Naumkin specializes in historical research, folklore, grammar and vocabulary of the Socotri language (one of the little-studied modern South Arabian Semitic languages), Socotra (Gulf of Aden, Yemen). Since 1983, he runs the Soviet-Yemeni (after 1991 the Russian-Yemeni) Complex Expedition, Socotra. Moscow, Russian Federation; <https://orcid.org/0000-0001-9644-9862>, [✉ vinaumkin@yandex.ru](mailto:vinaumkin@yandex.ru)

*Ekaterina M. Koloskova* – MA in Arab philology, tutor of the Near Eastern Department, Faculty of Humanities of the Institute for Oriental and Classical Studies of the Higher School of Economics, Moscow, Russian Federation; <https://orcid.org/0000-0002-2012-804X>, [✉ ekoloskova@hse.ru](mailto:ekoloskova@hse.ru)

#### Author's Links





*Leonid E. Kogan* – Ph. D. (Phil.), Head of the Near Eastern Department, Faculty of Humanities of the Institute for Oriental and Classical Studies of the Higher School of Economics; leading researcher of the Center for Arab Studies of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences. Member of the Russian research mission on Island of Soqatra (Gulf of Aden, Yemen) since 2009, Moscow, Russian Federation; <https://orcid.org/0000-0002-1195-6636>, [lkogan@hse.ru](mailto:lkogan@hse.ru)



#### Authors contributed

These author contributed equally to this work.

#### Conflicts of Interest Disclosure

The authors declare that there is no conflict of interest.

#### Article info

Submitted: January 23, 2022. Approved after peer reviewing: March 07, 2022.  
Accepted for publication: March 07, 2022. Published: March 30, 2022.

The authors 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.

**LITERATURE OF THE EAST**  
**Literary of the peoples of the Russian Federation**  
**ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА**  
**Литература народов Российской Федерации**

Научная статья  
УДК 093.3(470.67)

Филологические науки

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-107-124>

**Отражение политики Сасанидов в Дагестане  
в арабграфической хронике «Дербенд-наме»  
на кубачинском языке и ее место среди хроник  
«Дербенд-наме» на некоторых других языках**

Гусейн Гаджиibraгимович Тикаев

*Дагестанский государственный университет, Махачкала, Россия,  
tikaev@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0003-1260-228X>*

**Аннотация.** В статье рассматриваются особенности политики Сасанидов в Дагестане начиная с V в. н. э., получившие освещение в хронике «Дербенд-наме» на кубачинском языке. В ней дается текстологический анализ исторической хроники «Дербенд-наме» на кубачинском языке в сравнении с известными ее переводами на английский, арабский, кумыкский, даргинский (сирхинский диалект), персидский и азербайджанский языки, а также определяется место кубачинского варианта среди этих переводов. Анализ показывает, что в кубачинской версии описано большее количество населенных пунктов, которые строил Ануширван (прав. 531–579) в период нахождения в Дагестане, и приводится более подробный список населенных пунктов, завоеванных им. В их числе назван город, который, кроме хроники на кубачинском языке, упоминается только в хронике на сирхинском диалекте даргинского языка. Это отстроенный Исфандияром город Гуна. В кубачинской версии хроники также более полно перечислены населенные пункты, принадлежавшие хазарскому правителю Хакан-шаху. «Дербенд-наме» на кубачинском языке по праву можно назвать бесценным памятником письменной культуры кубачиноговорящего населения Дагестана. Обращение к нему предоставляет исследователям ценнейший лингвистический материал не только для сравнительного анализа переводов этой хроники на другие дагестанские языки, но и для сравнительного изучения старокубачинского и современного кубачинского языков, а также для сравнительного анализа текстов, составленных на дагестанском аджаме (письменности народов Дагестана на основе арабского алфавита). Кроме этого, историческая хроника «Дербенд-наме» на кубачинском языке позволяет нам вернуть около 60 старинных кубачинских слов, сегодня забытых и вышедших из употребления.

**Ключевые слова:** «Дербенд-наме»; Сасаниды; Дербент; Зирихгеран; Кубачи; «Та'рих Дагистан»; Кайтаг; «Таварих»



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





*Для цитирования:* Тикаев Г. Г. Отражение политики Сасанидов в Дагестане в арабографической хронике «Дербенд-наме» на кубачинском языке и ее место среди хроник «Дербенд-наме» на некоторых других языках. *Ориенталистика*. 2022;5(1):107–124. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-107-124>.

Original article  
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-107-124>

Philology studies

## Reflection of Sassanid policy in Dagestan in the arabographic chronicle of “Derbend-name” in the Kubachi language and its place among the chronicle of “Derbend-name” in some other languages

Gusein G. Tikaev

*Dagestan State University, Makhachkala, Russia,*  
[tikaev@mail.ru](mailto:tikaev@mail.ru), <https://orcid.org/0000-0003-1260-228X>

**Abstract.** The author discusses the features of the Sassanid policy in Dagestan since the 5<sup>th</sup> century A. D., as recorded in the chronicle “Derbend-name” written in the Kubachi language. The study offers a textual analysis of the historical chronicle “Derbend-name” written in the Kubachi language. The text is compared with its well-known translations “Derbend-name” into English, Arabic, Kumyk, Dargin (Sirikh dialect), Persian and Azerbaijani languages. The author identifies the place of the Kubachi version among these translations. The research shows that the Kubachi version in comparison to other versions comprises a larger number of settlements built by Anushirvan (531–579) during his stay in Dagestan, equally it provides a more detailed list of settlements, which were conquered by him. Among them, there is mentioned a city, which is mentioned only in the version written in Sirikh dialect of the Dargin language. This is the city of Guna rebuilt by Isfendiyar. The Kubachi version of “Derbend-name” also provides a more detailed list of the cities and villages, which were owned by the Khazar ruler Khakan Shah. “Derbend-name” in the Kubachi language can therefore be considered as a valuable text, which belongs to the scribal culture of the Kubachi-speaking population of Dagestan. As a historical source, it constitutes a link between all translations of the chronicle “Derbend-name” into five languages of Dagestan. Equally, it provides the most valuable linguistic data, which enables linguists to conduct several research projects. Among them is the comparison between the Old and New Kubachi languages, as well as a comparative analysis of texts written in the Dagestan adjam (writing of the peoples of Dagestan based on the Arabic alphabet). In addition, the historical chronicle “Derbend-name” in the Kubachi language records some 60 old Kubachi words, which are now forgotten and out of use.



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





**Keywords:** “Derbend-name”; Sassanids; Derbent; Zirikhgeran; Kubachi; “Ta’rikh Dagistan”; Kaitag; “Tavarikh”

**For citation:** Tikaev G. G. Reflection of Sassanid policy in Dagestan in the arabographic chronicle of “Derbend-name” in the Kubachi language and its place among the chronicle of “Derbend-name” in some other languages. *Orientalistica*. 2022;5(1):107–124. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-107-124>.

## Введение

Всемирно известный дагестанский аул оружейников и златокузнецов Кубачи имеет давнюю историю. Он был столицей раннесредневекового государственного образования Дагестана под названием Зирихгеран (что переводится с персидского языка как «кольчужники»), о чем упоминают источники начиная с VI в. н. э. Самые ранние источники, в которых был описан Зирихгеран, содержатся в редкой рукописи на арабском языке под названием «Тарих Мискинджа», составленной во второй половине XIX в. Эта рукопись включает в себя хроники, написанные в Персии еще в начале VI в., которые посвящены «изложению исторических событий в течение трех веков: от первой трети VI в. до первой трети IX в.» [1, с. 24]. В комментарии к переводу этих древних персидских хроник о Зирихгеране говорится следующее: «...Выше Дарбанда были поселены племена Зирикиран-Иран (Зирихгерана. – Г. Т.), который сейчас называют “Кубачи”» [1, с. 38].

Историческая хроника «Дербенд-наме», составленная жителем Эндирея Мухаммадом Аваби Акташи<sup>1</sup> примерно в конце XVI – начале XVII в. [2, с. 5], считается наиболее ценным и важным историческим источником, повествующим об истории средневекового дагестанского города Дербента, а также других дагестанских городов и прилегающих к ним областей. «Дербенд-наме» занимает важное место среди известных в Дагестане исторических источников, таких как, например, совсем недавно (в 2009 г.) обнаруженный источник на арабском языке «Та’рих Мискинджа» [1], «Та’рих Дагистан», «Асар-и Дагистан», «Та’рих Аби Муслим», «Ахты-наме» и др. Давая краткую характеристику этим сочинениям, следует отметить, что к переводу и изданию, например, ценного исторического источника «Та’рих Дагистан», освещающего события в Дагестане до середины XIV в., были причастны М. А. Казем-бек, П. К. Услар и М. Алиханов-Аварский, издавший его под своей редакцией вместе с другой исторической хроникой «Тарихи Дербенд-наме» в Тифлисе в 1898 г. [3]. Автором исторической хроники «Асари-Дагестан» («Исторические сведения о Дагестане»), охватившей историю народов Дагестана на протяжении многих веков, является крупнейший ученый-историк, правовед, поэт и просветитель дореволюционного Дагестана Гасан Алкадари. Первое издание книги вышло в свет в 1903 г. в г. Баку на азербайджанском языке, а в 1929 г. – на русском. Сочинение «Та’рих Аби Муслим» в восьми списках упоминается в работе

<sup>1</sup> В написании этого имени имеются разночтения – Акташ (Агдаш). Географически Агдаш расположен в центральной части современного Азербайджана, ранее территория Персии (Ирана). Так как буква «г» отсутствует в арабском алфавите, некоторые дагестанские исследователи стали интерпретировать ее как «к» и соотносить с дагестанским топонимом «Акташ».



А. Р. Шихсаидова, Т. М. Айтберова и Г.М.-Р. Оразаева «Дагестанские исторические сочинения» [4, с. 74–75]. Один из известных списков этого сочинения (Мискинджинский) переведен и опубликован проф. З. Ш. Закарияевым в журнале «История, археология и этнография Кавказа» [5]. «Ахты-наме» – широко известное сочинение, имеющееся сегодня в двух списках, посвящено истории крупного лезгинского селения Ахты в период раннего Средневековья.

Хроника «Дербенд-наме» является большей по размеру, чем все остальные дагестанские исторические хроники и, по мнению А. К. Аликберова, одним из самых значительных исторических сочинений дагестанского происхождения, известным в разноязычных версиях [6]. Описание событий, затронутых ею, охватывает хронологический период с V по XI в. и посвящено четырем основным темам: 1) политике Сасанидов в Дагестане начиная с V в.; 2) арабо-хазарскому противостоянию в Дагестане; 3) исламизации края; 4) взаимоотношениям арабских полководцев с местными правителями.

### Цели и задачи

Целью данной работы является рассмотрение событий и особенностей военно-политической активности Сасанидов в Дагестане с V в. н. э. и их освещение в кубачинской версии «Дербенд-наме». О важности, значимости и популярности известного исторического сочинения «Дербенд-наме» говорит его широкое распространение на различных языках. Сегодня эти хроники переведены на 15 языков мира. Списки и хроники «Дербенд-наме» имеют библиотеки Парижа, Берлина, Гёттингена, Кракова, Стамбула, Тегерана, Тебриза, Москвы, Санкт-Петербурга, Ашхабада, Баку [7, с. 5] и др. Помимо хроник, выявленных на арабском, персидском, тюркском языках, есть также переводы на латынь и русский, появившиеся в начале XVIII в. Чуть позднее, в конце XVIII – середине XIX в., они были переведены на английский, французский и немецкий языки, появились они также на местных дагестанских языках, что произошло, как полагают исследователи, в конце XIX – начале XX в. Всего на сегодняшний день на местных дагестанских языках имеются лишь девять экземпляров арабграфических хроник «Дербенд-наме»: пять из них написаны на кумыкском языке<sup>2</sup>, одна на аварском, одна на лакском и две хроники на даргинском [2]. Причем из двух хроник на даргинском языке одна написана на сирхинском диалекте, другая – на кубачинском. В общем предисловии к изданию «Дербенд-наме на языках народов Дагестана: тексты и комментарии» известные дагестанские востоковеды А. А. Исаев и Г. М.-Р. Оразаев справедливо отмечают, что «все списки “Дербенд-наме”, существующие на языках народов Дагестана, являются переводами с рукописей, созданных на арабском языке, а не с персидского или с тюркских языков» [2, с. 22], на которых изначально, скорее всего, и была составлена хроника. Это объясняется той большой ролью, которую, как хорошо известно, играл арабский язык в духовной жизни дагестанцев. Как отмечал академик Г. Гамзатов, «овладение этим языком возводилось в признак образованности» [8, с. 129].

Текст хроники «Дербенд-наме» на сирхинском диалекте даргинского языка в транслитерации с аджама на кириллицу с комментариями и с

<sup>2</sup> Кумыкский язык в период позднего Средневековья, Нового времени и вплоть до начала XX в. являлся языком межэтнического общения (как устного, так и письменного) среди многочисленных этнических групп и народов Северного Кавказа.



исторической справкой был в 1978 г. впервые издан замечательным текстологом, заведующим Фондом восточных рукописей Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН (ДНЦ РАН)<sup>3</sup> А. А. Исаевым (1932–2012) [2, с. 12]. Им также была сделана попытка описания кубачинской версии, но в силу определенных языковых трудностей кубачинская версия до сих пор оставалась не введенной в научный оборот [9, с. 21]. Проблема в том, что кубачинский язык достаточно далек от даргинского литературного языка. Его фонетика имеет ряд отличий: система согласных звуков в кубачинском языке значительно богаче, чем в литературном. Для него характерны геминированные согласные, активно функционирующие лабиализованные согласные, также усиленные фонемы; система вокализма содержит долгие гласные *ā, ū, ū, ē*, которыми не обладает ни один из диалектов или говоров даргинского языка. По точному определению известного ученого-кавказоведа проф. А. Магометова, кубачинский язык, в отличие от других диалектов, – результат фонетических изменений [10, с. 37].

Проблема расшифровки арабографического текста «Дербенд-наме» заключается еще и в том, что одно длинное кубачинское слово в хронике разделялось на три отдельно расположенных слова на аджаке, не соединенных между собой. При этом часто встречаются случаи переноса половины слова или даже одной буквы на следующую строчку, что в арабском языке в принципе недопустимо. Вот, например, вместо варианта «пг1яхле дидахъахъай ук1ай. Фърсла кап1тея чула муссанил тāt1ахъай» [9, с. 60], который следует переводить как «в мгновение ока они исчезли... также изгнали персидских безбожников из своих мест», в арабографическом варианте кубачинского текста идет такая запись: «фг1яхли дида (затем оставшиеся части слова перенесены на следующую строчку) хъа хъай укай. Фърсла каф1 тия чула муссанил тā т1ахъай» [9, с. 98], т. е. мы наблюдаем слишком вольное обращение с записыванием кубачинского арабографического текста, и это сильно затрудняет его анализ и чтение.

### Актуальность проблематики

Практически все хроники на языках народов Дагестана переведены и исследованы, и лишь вариант хроники на кубачинском языке оставался неизученным до сегодняшнего дня. Сейчас рукопись кубачинской хроники под инвентаризационным номером Ф. 14, № 1723 [2, с. 11] хранится в Фонде восточных рукописей Института истории, археологии и этнографии ДФИЦ РАН. Переписчик и переводчик неизвестны, как неизвестна и дата перевода и подготовки оригинала этой рукописи. Лишь в конце рукописи отмечается, что переписка была завершена 17 числа месяца рамадан 1326 г. х., что соответствует 13 октября 1908 г. [9, с. 87]. Общий объем сводной рукописи составляет 48 страниц, где после арабографического текста «Дербенд-наме» на кубачинском языке на тридцати восьми страницах [9, с. 89–126] следует описание (также на кубачинском языке) родословной правителей Кайтага и Теркемея, казикумухских ханов, хроника по истории кайтагского уцмия Рустам-хана и хроника по истории средневекового Кайтага. Формат рукописи составляет:

<sup>3</sup> В 2020 г. был преобразован в Дагестанский федеральный исследовательский центр РАН (ДФИЦ РАН).





11×17,5 см, формат текста: 6×14 см. На каждой странице располагаются по 10 строк, написанных убористым каллиграфическим почерком «дагестанского насха». Текст огласован. Бумага тетрадная в линию. Чернила черные. Рукопись без переплета, дефектная: верхняя половина первого листа порвана.

Арабографический текст «Дербенд-наме» на кубачинском языке автором данной статьи был транслитерирован на кириллицу и переведен на русский язык с авторскими комментариями и по решению редакционно-издательского совета в 2021 г. издан Издательско-полиграфическим центром Дагестанского государственного университета [9]. На данном этапе работы цель автора – осветить особенности военно-политической деятельности Сасанидов в Дагестане, которые получили отражение в исторической хронике «Дербенд-наме» на кубачинском языке, и постараться определить место этой хроники среди хроник на некоторых других доступных нам языках.

### **История изучения хроники «Дербенд-наме»**

К выявлению, переводу и публикации хроники «Дербенд-наме» на 15 языках мира были причастны многие известные европейские, российские, азербайджанские и дагестанские востоковеды, такие как Я. Рейнеггс, Г. З. Байер, Ю. Клапрот, Б. А. Дорн, М. А. Казембек [11], В. В. Бартольд [12], М.-С. Д. Саидов и А. Р. Шихсаидов [13; 14] (оба – авторы перевода хроники «Дербенд-наме» на русский язык), Г. Б. Муркелинский и И. Х. Абдуллаев (оба – авторы хроники «Дербенд-наме» на лакском языке) [2, с. 251–297], А. А. Исаев (автор хроники на сирхинском диалекте даргинского языка) [2, с. 93–183], Г. М.-Р. Оразаев (автор хроники на кумыкском языке) [2, с. 183–251], П. М. Алибекова (автор перевода «Дербенд-наме» с персидского языка на русский) [15], А. Н. Козлова [16], А. К. Аликберов [17], Д. М. Маламагомедов [2] и др. [7, с. 5]. Сводный перевод «Дербенд-наме» на русский язык М.-С. Д. Саидова и А. Р. Шихсаидова считается самым полным из всех существующих [14]. А. К. Аликберов в своей статье «Гунойский список Дербенд-наме» отмечает, что «чеченский список содержит ценные сведения, которых нет в других списках...» [17, с. 45].

В справедливости этих оценок не приходится сомневаться, чему ниже будут приведены доказательства. Большая работа, проделанная этими учеными-востоковедами в разные годы по источниковедческому и палеографическому анализу исторической хроники «Дербенд-наме» на разных языках, во многом освобождает нас сегодня от более подробного анализа памятника. В данной же статье мной ставилась задача провести сравнительный текстологический и филологический анализ с текстами этой же хроники на доступных и известных мне языках для определения роли и места кубачинского варианта «Дербенд-наме» в исторической науке. В основном были проанализированы и в сравнительном аспекте с кубачинской версией в оригинале изучены английская [7, с. 465–481], арабская [7, с. 174–191], даргинская (сирхинская) [7, с. 243–257] и кумыкская [7, с. 70–110] версии хроники «Дербенд-наме». Переводы с оригиналов, а также цитаты и сноски, приведенные в статье, выполнены автором, ибо для сличения хронологических дат, антропонимов и топонимов глубоких познаний в перечисленных выше языках не требуется. Для сравнительного анализа были привлечены также переводы с персидского языка на русский в различных изданиях, осуществленные известным иранистом П. М. Алибековой [15, с. 82–95], [18, с. 8–31], [7, с. 110–164],



а также переводы на русский язык двух азербайджанских версий, одна из них – хроника «Дербенд-наме» из Петербургского списка, осуществленная Г. М.-Р. Оразаевым [2, с. 298–382], другая – одноименная хроника, изданная под редакцией М. Алиханова-Аварского в Тифлисе в 1898 г. и переизданная в наше время в Баку [3, с. 3–77].

### Кубачинская версия «Дербенд-наме»

Анализ кубачинской рукописи «Дербенд-наме» позволяет подтвердить мнение ученых о том, что все варианты хроники объединяет схожесть их содержания, стиля и структуры: в кубачинской хронике так же, как и в остальных, освещаются все события без особых сокращений. Во всех языковых вариантах рукописи, не исключая кубачинской версии, повествование идет в художественной форме и для более яркого показа событий и поступков людей часто применяются такие изобразительно-выразительные средства, как литературные тропы – метафоры, гиперболы и эпитеты.

К сожалению, в оригинале кубачинской рукописи отсутствует верхняя половина всего первого листа, и очень трудно разобрать две первые страницы. Вместе с тем можно смело предположить, о чем шла речь в дефектных местах, так как начало повествования всех хроник практически одинаковое, с незначительными изменениями, внесенными авторами переводов или их переписчиками. Это, прежде всего, исторически достоверный давний конфликт и противостояние завоевателя Кавад-шаха (или Кавада I), шахиншаха Ирана, правителя из династии Сасанидов, правившего с 488 по 531 г.<sup>4</sup>, и Хакан-шаха – правителя тюрков и хазар в Дагестане. По мнению А. Р. Шихсаидова, под хазарами понимались не только народы тюркского происхождения прикаспийского Восточного Кавказа, «...но иногда и все население (горного) Дагестана» [2, с. 16]. Причем во многих хрониках отмечается, что «страны Русийа, Москов, Казан, Крым и другие (земли) подчинялись воле и повелениям» Хакан-шаха [2, с. 299]. Из-за дефекта начала рукописи в кубачинском варианте найти этот эпизод практически невозможно. В азербайджанском [2, с. 299], английском [7, с. 465] и персидском вариантах говорится, что Хакан-шаху подчинялись Русийа, Москов, Нократ<sup>5</sup>, Казан и Крым и др. В арабском варианте с оригинала из списка Али Каяева 1929 г., хранящегося в научном архиве Института истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра РАН (НА ИИАЭ ДФИЦ РАН)<sup>6</sup>, об этом говорится так:

...خاقان شاه الروسي كان قباد شاه يسكن في دربندی وخاقان شاه على نهر اادل...

<sup>4</sup> Кавад-шаху подчинялись Туркестан и Аджамистан (т. е. Персия, Иран). Написание имени этого правителя в варианте «Кавад-шах» представлено в глобальной сети Интернет и считается общепризнанным. Однако во всех переведенных версиях «Дербенд-наме» используется написание «Кубад-шах».

<sup>5</sup> Оразаев Г.М.-Р. предполагает, что Нократ – это старое тюркское наименование города Вятки [7, с. 153].

<sup>6</sup> Именно в этой рукописи на титульном листе имеется запись на русском языке, сделанная дагестанским востоковедом М.-С. Саидовым, которая гласит о том, что данный текст представляет собой «перевод с тюркского на арабский язык. Дата перевода – 1816–1817 гг. Объем – 8 страниц. Переводчик на арабский язык Абдаддани ар-Рухуни» (т. е. из лезгинского села Рухун).



Перевод: «...русский Хакан шах, Кубад-шах живет в Дарбанди (в Дербенте. – Г. Т.), а Хакан-шах – на (берегу) реки Итиль (т. е. Волги. – Г. Т.)» [7, с. 174]. «Русским шахом» его называют также в хронике на сирхинском диалекте даргинского языка.

Отличительной особенностью всех списков «Дербенд-наме» является то, что ни один из тех, что дошли до нас, в оригинале не имеет названия, но все они начинаются одинаково: «В этой книге повествуется об основании Дербента, о жителях Дагестана и его правителях» [2, с. 12]. В начале XVIII в. ввиду того, что все хроники были объединены единой тематикой – описанием Дербента, у востоковедов этот труд получил конкретное название «Дербенд-наме» («Книга о Дербенте») [2, с. 12]. Отличительной же особенностью кубачинской версии является то, что, имея схожее со всеми остальными хрониками содержание и сюжет, в тексте нет ни одного упоминания о городе Дербенте. Вместо него употреблено только местное название Чули<sup>7</sup>, которое до сих пор бытует в лексиконе кубачинцев. В кубачинской версии «Дербенд-наме», впрочем, как и в большинстве хроник на других языках, почти одинаково в деталях описан интересный эпизод заключения союза между давно воюющими сторонами. Он связан с предложением Кавад-шаха взять в жены дочь Хакана и его согласием выполнить ответную просьбу Хакан-шаха – построить крепостную стену в Дербенте. Исключением является только вариант хроники в переводе с азербайджанского языка, где инициатива для заключения такого союза исходила от Хакан-шаха, а не от Кавад-шаха – «Хакан захотел отдать свою дочь Кубаду. Кубад согласился» [2, с. 300].

Причем во всех вариантах «Дербенд-наме» говорится о восстановлении стены Дербента, которая была построена ранее Искандером Зу-л-Карнайном<sup>8</sup> по повелению архангела Джабраила<sup>9</sup>, а не о новом строительстве. В кубачинской хронике подчеркивается, что Кавад-шах на самом деле увидел в летописи «Таварих» благословенное место в Дербенте для строительства крепостной стены, на которую указывал архангел Джабраил Искандеру Зу-л-Карнайну [9, с. 51-53]. В кубачинской [9, с. 53], арабской [7, с. 174] и азербайджанской [3, с. 24] версиях приводятся практически схожие описания методов восстановления и обустройства стены в Дербенте, которая сначала была очищена от песка, восстановлена, были установлены ворота из железа. Далее указывается, что к югу от города за семь месяцев была построена еще одна стена, но, как подчеркивается в кубачинской и арабской версиях, не «к югу от города», как об этом речь идет в других версиях, а именно «в сторону направления (Мекки. – Г. Т.) киблы» [9, с. 53]. Вполне возможно, что, как отмечал Г. М.-Р. Оразаев и как мы сможем убедиться далее, все списки на дагестанских языках, известные на сегодняшний день, на самом деле переводились с арабской хроники, о чем говорит их сходство с ней и друг с другом. Также и здесь

<sup>7</sup> С давних времен у некоторых горских народов Дагестана Дербент назывался по-своему: у даргинцев – Чулли, у кубачинцев – Чули, у аварцев – Чор, у лакцев – Чурул, у табасаранцев – Цалик («У стены») (подробнее см.: [2, с. 347]).

<sup>8</sup> Искандера Зу-л-Карнайна часто отождествляют с Александром Македонским (356 г. до н. э. – 10/13 июня 323 г. до н. э.). Пребывание на Кавказе Александра Македонского не получило подтверждения в исторических исследованиях.

<sup>9</sup> Джабраил – мусульманское имя архангела Гавриила.



вариант – «направление на юг», данный в арабском варианте как «направление в сторону киблы», повторяется в кубачинской версии, хотя в кубачинском языке имеется отдельное слово для обозначения понятия «юг» – *ссанала*.

Следует подчеркнуть, что в кумыкской, персидской и английской версиях некоторые эпизоды хроники отражены чуть подробнее. В частности, в персидской версии Кувад-шах и Хакан-шах «...со всем почтением с каждой из двух сторон выделили зодчих и искусных строителей с целью восстановить Искандеров вал...» [7, с. 134]<sup>10</sup>. Описано также, на какое расстояние в глубь моря ушла Дербентская крепостная стена, – в один фарсах<sup>11</sup>. Небольшие подробности и добавления, отличные от других хроник, наблюдаются в этом эпизоде и в кумыкской версии. В частности в ней говорится, что после завершения строительства стены за семь месяцев Кувад-шах, установив железные ворота и дав название «Баб-ал-Абваб», переселил тысячи иранцев в Дербент<sup>12</sup> и принял решение назначить три тысячи всадников для охраны крепостной стены – «...Бу ишлер етти айны ичинде тамам болгъан, ол темир къапулагъа Баб-уль-абваб деп ат къойгъанлар. Къуббад-шагъ, Дербенд шагъарны да янгыртып, онда минглер булан адамланы Ирандан гёчюрюп йиберген ва уьч минг атлы къаравулчуну Дербенд шагъарны ва барулану сакъламакъ учун токътатгъан». Перевод: «...Эти работы были выполнены за семь месяцев, установлены железные ворота и названы “Баб-ал-Абваб” (“Ворота ворот”. – Г. Т.). Кувад-шах отстроил заново город Дербент и переселил тысячи иранцев, а также назначил три тысячи стражей-всадников для охраны крепостной стены» [2, с. 195]. Эпизод заселения территории Дербента иранцами имеется также и в английской версии, где автор пишет: “...Historians relate that a great many people removed from Iran, by order of Gkubad-shah, and settled in Derbend...”. Перевод: «...Историки рассказывают, что много людей по приказу Кубад-шаха выселились из Ирана и поселились в Дербенде» [7, с. 466]. Автором перевода хроники «Дербенд-наме» на английский язык, изданной в 1851 г., является азербайджанский и русский ученый-востоковед Казембек (1802–1870), который при переводе опирался на избранную тюркскую версию [7, с. 464]. Вполне возможно, что он как хороший знаток ряда восточных языков опирался в том числе и на персидские, а также и другие списки.

В персидской версии поясняется, что Дербентская стена была построена специально для защиты Персии и Азербайджана от разбойных нападений со стороны людей Хакана. Однако в кубачинской версии, так же, как и в арабской, говорится, что Дербентская стена была построена для защиты Армении и Азербайджана от нападений людей Хакана [9, с. 53].

В кубачинской версии достоверно представлено описание эпизода, когда

<sup>10</sup> Здесь, скорее всего, речь идет о стене Даг-бары, которая тянется от дербентских крепостных стен до самого Табасарана. Эта стена хорошо исследована археологами и историками, в частности М. С. Гаджиевым [19; 20].

<sup>11</sup> Фарсах – мера длины, равная примерно 6 км.

<sup>12</sup> В комментариях к «*Петербуржскому списку “Дербенд-наме” 1225 (1810) года: перевод с азербайджанского на русский язык*» отмечается, что вопрос насильственного переселения людей из Исфагана, Гиляна, Алана, Лахиджана и других мест пока не получил достаточного освещения в научных исследованиях. Далее отмечается, что в хронике «Дербенд-наме» могли получить отражение легенды местных народов о происхождении своих предков [2, с. 353].



Кавад-шах, «...опасаясь, что дочь Хакан-шаха, родив от него сына, станет соправительницей будущего султана, решил вернуть дочь Хакан-шаху...» [9, с. 53], сразу возвращается в Азербайджан и Ирак. А в отношении эпизода возвращения в свои владения Хакан-шаха в кубачинской версии дается более полный список принадлежащих ему населенных пунктов: Дешт-и-Кыпчак, Таргу<sup>13</sup>, Анджи<sup>14</sup>, Эндирей, Гелбах, Гич-Миджри<sup>15</sup>, Булад<sup>16</sup>, Джумлу<sup>17</sup>, Кизил-ярма<sup>18</sup>, Авух, Шахритатар [9, с. 55]. Примечательно, что практически все эти населенные пункты в точности описаны в арабской, даргинской (сирхинской) [7, с. 245] и кумыкской версиях. В азербайджанском, английском и персидском вариантах перечислены не все населенные пункты. Населенные пункты Джумлу [7, с. 175], Авух и Шахритатар, кроме кубачинской хроники, встречаются только в арабском варианте «Дербенд-наме», а в кумыкской версии упомянут только один населенный пункт – «Жумла» [2, с. 197], о котором поясняется, что он находится в Грузии. В даргинской (сирхинской) хронике, как справедливо отмечает А. А. Исаев в том же предисловии, переводчик с арабского языка название «Кыпчак» ошибочно дает в варианте – Кабжак (Къабжакъ) [2, с. 14], Гич-Миджри – Гичимачай, грузинский топоним Джумлу – Жимилав, Авух – Увхра, Шахритатар – Шахрутатар.

Немного разнятся сведения о рудниках, обнаруженных на землях Хакана. В кубачинской, даргинской (сирхинской) [7, с. 245] и арабской версиях указывается, что во владениях правителя Ихрана были обнаружены два рудника по добыче меди [7, с. 176] (в Эндирее) и серебра (на Тереке)<sup>19</sup> [9, с. 55], тогда как почти во всех других версиях говорится, что рудники были золотыми и серебряными. Во всех сравниваемых версиях «Дербенд-наме» обнаруживаются различия и в количестве отстроенных в Дагестане сыном Кавад-шаха Ануширваном населенных пунктов. Например, в кубачинской [9, с. 57], даргинской (сирхинской) [7, с. 245], арабской [7, с. 176] и азербайджанской (изданной в Тифлисе) [3, с. 85] версиях отмечается, что Ануширваном было построено 160 населенных пунктов, а в персидской [15, с. 85], кумыкской [15, с. 196], азербайджанской (*Петербургский список «Дербенд-наме» 1225 (1810) года*) [2, с. 362] и английской [7, с. 467] версиях – 360 населенных пунктов. Здесь интересно отметить, что в английской версии указание на количество населенных пунктов поставлено под сомнение – “...three (hundred?) and sixty towns...” [7, с. 467]. Причем перечень наименований многих населенных пунктов, перечисляемых в кубачинской, даргинской (сирхинской), персидской и азербайджанской версиях, которые были построены Ануширваном, совпадает почти полностью, хотя написания пунктов немного отличаются – Кур-кур

<sup>13</sup> Таргу (Тарху) – Семендер (ранняя столица Хазарского каганата, ныне пос. Тарки в черте г. Махачкалы).

<sup>14</sup> Анджи – старинное название г. Махачкалы.

<sup>15</sup> Гич-Миджри – Малый Маджар.

<sup>16</sup> Булад – Джулад, локализован на правом берегу реки Терек.

<sup>17</sup> Джумлу – грузинский топоним.

<sup>18</sup> Кизил-ярма – вероятно, нынешний г. Кизляр.

<sup>19</sup> Терек – крупнейшая река, протекающая на севере Дагестана, в Чечне, Кабардино-Балкарии и Северной Осетии.



(Каркар)<sup>20</sup>, Касру (Касиран в азербайджанской и кумыкской версиях, Киран – в английской и персидской версиях), Сул<sup>21</sup>, Тихран (Ихран)<sup>22</sup>, Таргу (Тарки), Анджи и др.

В кубачинской версии подробно описаны все эти населенные пункты, которые с разрешения своего отца Кавада, правителя – шахин-шаха Ирана [9, с. 57], начал строить Ануширван. Это, например, населенный пункт Касру, который был построен на земле Мускур, куда было завезено множество персов из Ирана, также Сул, где он выстроил для его жителей длинную стену вплоть до Ихрана, в разных местах округа возведя множество населенных пунктов. Как подчеркивается в кубачинской хронике, было образовано семь областей вокруг Ихрана, где находился также трон Гелбаха [9, с. 57]. В кубачинской версии, помимо Гелбаха<sup>23</sup>, образовавшего эти семь областей, упоминается некое поселение Гуна, которое «...было еще ранее построено падишахом Исфандияром...» [9, с. 57]. К сожалению, ни в одной из других исследуемых мною хроник не удалось обнаружить и идентифицировать это наименование. В даргинской (сирхинской) хронике этот населенный пункт встречается в немного измененном варианте – «Ал-гун» [7, с. 246].

Подтверждая мнение А. К. Аликберова о том, что «Гунойский список Дербенд-наме» на самом деле содержит ценные сведения, которых нет в других списках, приведу еще один пример. Можно с уверенностью говорить о том, что упомянутый выше населенный пункт «Гуна» в кубачинской версии и «Ал-гун» в сирхинской – это и есть указанный в переводе А. К. Аликберова город Алфун: «...до этого город Алфун также строил человек по имени Исфандияр-ар-падишах» [17, с. 36]. В кубачинской хронике об этом сказано так: «...Поселение Гуна было еще ранее построено падишахом Исфандияром» [9, с. 57]. Другой же отрывок с упоминанием наименования «Алфун» не оставляет никаких сомнений в том, что речь идет об одном и том же населенном пункте: «...Между стеной Алфуна и Килбаха находится семь областей. До Ануширвана эти области создавал человек, которого звали Исфандияр-шах...» [17, с. 35]. В кубачинском варианте записано так: «...Затем Ануширван-шах в Гуне и в Гелбахе основал семь областей. Однако еще до него (Ануширвана. – Г.Т.) эти семь областей были образованы неким Исфандияр-падишахом» [9, с. 57–59]. Здесь можно предположить, что арабское написание в оригинале хроники «الْفُن» по ошибке было написано в сирхинской версии как «الْفُن» [2, с. 123], где легко спутать серединное написание арабской буквы «ف» и «غ». Можно предположить также, что это наименование, звучащее как Ал-гъун, затем трансформировалось в кубачинском варианте в наименование «Гуна», потеряв

<sup>20</sup> Кур-кур (Каракар, или Гаргар) – населенный пункт в Иранском Азербайджане, основание которого связывают с именем Ануширвана (подробно см.: [2, с. 346]).

<sup>21</sup> Населенный пункт Сул встречается у раннесредневековых авторов (Ибн Хордарбек, Бал'ами) и во всех списках «Дербенд-наме». У некоторых горских народов Дагестана Дербент стал называться созвучными с ним именами (см. сноску 5).

<sup>22</sup> Ихран – территория, подвластная хазарам на Северном Кавказе (скорее всего в пределах нынешнего Дагестана) (см.: [2, с. 343]).

<sup>23</sup> Гелбах (вар. Килбах, Кюльбах, Гюльбах, Гилбах) – название одной из крепостей, которое сегодня исследователями отождествляется с современным селом Верхний Чирюрт в Кизилюртовском районе Дагестана.



арабский определенный артикль «ал». К сожалению, идентифицировать топоним Алфун, также, как «Гуна» (и в сирхинской версии – Алгун), а также определить его географическое местонахождение пока не удалось.

В кубачинской и английской версиях отмечается, что все эти населенные пункты были отстроены с целью сбережения и защиты Дербента от неверных. На большой реке Ихран<sup>24</sup>, протекавшей из Грузии через населенный пункт Гелбах, Ануширван заново отстроил несколько населенных пунктов, среди которых был «...большой населенный пункт – Балах» [9, с. 59]. Здесь следует подчеркнуть, что в кубачинской версии это наименование приводится как Балах, в отличие от варианта «Балх», встречающегося в других хрониках. В даргинской (сирхинской), азербайджанской и арабской версиях подчеркивается, что крепость Балх располагалась рядом с русскими землями, а сам населенный пункт относился к кумыкам.

...وجميع انهار كرجستان يجري من اهران وكان على هذا النهر بلدة يقال لها بلخ وكانت القلعة في جانب الروس  
اما البلدة وناظمها ففي جانب قموق...

Перевод: «...все реки Грузии протекали через Ихран. На этой реке был (построен. – Г. Т.) город под названием Балх. Замок находился на стороне русских, а сам город и его управление – на стороне у кумыков...» [7, с. 177].

В кубачинской версии хроники «Дербенд-наме» подчеркивается, что области Туман и Касак стали владениями правителя Исфандияра. Кроме этого, область Кайтага и населенный пункт Кубачи были присоединены к его владениям. Здесь следует отметить, что в рассматриваемый период (V-VIII вв.) упоминание аула Кубачи, скорее всего, является анахронизмом в тексте кубачинской хроники, так как вплоть до XIV в. он оставался с прежним наименованием – Зирихгеран. Очевидно, это связано с тем, что кубачинская версия, как и другие на дагестанских языках, составлялась или переводилась намного позже указанных выше исторических дат.

Такие анахронизмы в местных источниках на арабском языке встречаются довольно часто<sup>25</sup>. Вместе с тем в кубачинской хронике мы наблюдаем факт самого раннего упоминания Зирихгерана (Кубачи) среди всех исторических источников. О нем там говорится, например, в следующем контексте: «...Исфандияр завладел территориями Тумана, Касака, а затем областью Кайтага и селением Кубачи» [9, с. 59]. Как на это указывают многие переводчики хроники «Дербенд-наме», если иметь в виду, что «...за сорок лет до Кубад-шаха и Ануширвана [Справедливого] семь областей были в подчинении падишаха Исфандияра» [15, с. 82–95], [18, с. 13], то по факту получается, что упоминание Зирихгерана (Кубачи) в «Дербенд-наме» на кубачинском языке относится как минимум к V в. н. э., что явилось бы самым ранним упоминанием Зирихгерана (Кубачи).

<sup>24</sup> Ихран – одни исследователи считают, что речь идет об аварском селении Ирхан (Ирганай) [14, с. 20], а другие полагают, что под этим названием следует понимать реку Койсу, которая называлась так же, как и сам населенный пункт [3, с. 29].

<sup>25</sup> Такой же анахронизм мы встречаем, например, в письмах кубачинского происхождения, хранящихся сегодня в Государственном Эрмитаже. Несмотря на то что они относятся к гораздо более позднему периоду – XVIII–XIX вв., там довольно часто встречаются обе куны – и Зирихгеран, и Кубачи.



Однако некоторые исследователи ставят этот факт под сомнение и считают, что к этому сообщению нельзя серьезно относиться, ибо личность Исфандияра якобы считается легендарной и он не относился к династии Сасанидов. Тем не менее во всех вариантах «Дербенд-наме» упоминается Исфандияр как правитель, которому принадлежал ряд населенных пунктов Дагестана. В кубачинской версии отмечается, что Исфандияр, присоединив к своим владениям область Табасарана<sup>26</sup>, «...назначил над ним правителем Табасаран-шаха...», а также присоединил область Ссибри, где правителем над ним «...назначил Хиджран-шаха» [9, с. 59]. В даргинской, т. е. сирхинской версии, населенный пункт Ссибри, которым завладел Исфандияр, дается в варианте – Сибир [7, с. 247], в арабской версии – Сабр [7, с. 178].

В арабографическом тексте на кубачинском языке имеются лексика и обороты, забытые сегодня или вообще вышедшие из употребления у жителей Кубачи. Значения этих утерянных слов и оборотов автору удалось выявить через сравнительный анализ текстов хроник на вышеперечисленных языках. Это, например, «тахтлиже кижй» – взойти на трон; «палчикъне» – гадалщики, астрологи; «чамкур» – полководец; «пурман» – распоряжение, указ, разрешение (перс.); «ўг дѣкка»<sup>27</sup> – лук, копье, атлатль; «йингишбăкьи» – посоветоваться; «дйгъ» – сражение; «мизанниже» – на позицию (войск); «къунчрй» – идолы; «удаба» – доблестные воины, «гъале лут1и» – грабить.

В целом же следует подчеркнуть, что арабографическая хроника «Дербенд-наме» на кубачинском языке сегодня является свидетельством того, что кубачинский язык смог сохранить свою чистоту, несмотря на то что в нем произошли небольшие трансформации.

Ценность материала «Дербенд-наме» на кубачинском языке заключается еще и в том, что в кубачинском письменном наследии это единственное известное исследователям литературное произведение такого рода. Помимо данной хроники, на сегодня имеется лишь коллекция писем на арабском языке кубачинского происхождения (ок. 100 экз.), освещающих историю общественно-политической жизни аула Кубачи XVIII–XIX вв., хранящаяся в Государственном Эрмитаже в г. Санкт-Петербурге. Эта коллекция, по мнению Рукият Шарафудиновой, сотрудницы Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН, и по сей день «является в своем роде уникальной» [22, с. 209].

## Выводы

В заключение следует отметить, что кубачинская версия «Дербенд-наме» по праву занимает достойное место среди всех имеющихся сегодня переводов хроники. В ней обнаруживаются интересные факты и данные, на которые нельзя не обратить внимание. Так, например, в отличие от других версий, в кубачинской хронике перечислено большее количество населенных пунктов, завоеванных Ануширваном, и также приводится более полный список принадлежащих Хакан-шаху населенных пунктов – Дешт-и-Кыпчак,

<sup>26</sup> В некоторых переводах встречается вариант «Табарсаран» [2, с. 303].

<sup>27</sup> Сравнивая с версиями хроники на некоторых других языках, логично предположить, что раньше *ўг-дѣкка* означало не только «лук» (см., например: [21, с. 358]), но и «копье» (возможно, также и *атлатль* как один из видов стрелкового оружия).





Таргу, Анджи, Эндирей, Гелбах, Гич-Миджри, Булад, Джумлу, Кизил-ярма, Авух, Шахритатар [9, с. 55]. В кубачинском варианте, как и в арабской версии, упоминается летопись «Таварих» [9, с. 51], в которой Кавад-шах увидел указание свыше на строительство стены вокруг города Дербента. В азербайджанском варианте лишь пространно упоминается, что он «увидел в летописи (тарих)…» [2, с. 300]. В других хрониках летопись «Таварих» не упоминается.

Следует заметить, что в кубачинской версии «Дербенд-наме» подробнее, чем в других хрониках, отражается политика Сасанидов в Дагестане, и в конце описываемого Сасанидского периода подчеркивается, что «...главной целью переселения всех этих людей (из Ирана в Дагестан. – Г. Т.) и строительства всех этих населенных пунктов являлось желание защитить Дербент от безбожников. Наряду с укреплением всех перечисленных населенных пунктов, Ануширван-шах установил там справедливость и порядок» [9, с. 61] и т. д.

Несомненным достоинством кубачинской версии «Дербенд-наме» является не только ее познавательная роль, дающая возможность кубачиноговорящему населению ознакомиться с историческими событиями из жизни дагестанских народов на родном языке, но и ценный вклад, который ее изучение вносит в возрождение этого языка. Эта хроника дает нам возможность вновь вернуть в оборот около 60 кубачинских слов, сегодня вышедших из употребления. «Дербенд-наме» на кубачинском языке по праву можно назвать бесценным памятником письменной культуры кубачиноговорящего населения Дагестана. Перевод кубачинского варианта хроники не только закрывает белое пятно в изучении всех переводов «Дербенд-наме», имеющих всего на пяти дагестанских языках, но и предоставляет ценнейший лингвистический материал, дающий возможность языковедам проводить новые исследования как в области сравнительного изучения старого и современного кубачинских языков, так и для проведения исследования по сравнительному анализу текстов, составленных на дагестанском аджама (письменности народов Дагестана на основе арабского алфавита). Прикладной характер данной работы состоит в том, что ее результаты, несомненно, пригодятся языковедам и лингвистам в практической сфере и позволят глубже рассмотреть вопрос сравнительного изучения дагестанского аджама, который сегодня не разработан в достаточной степени.

### Литература

1. Шихсаидов А., Закарияев З., Наврузов А. *Та'рих Мискинджа. Дагестанское историческое сочинение*. Пер. с арабского языка, комментарии. М.: ООО «Садра»; 2020. 128 с.
2. *«Дербенд-наме» на языках народов Дагестана: тексты и комментарии*. Под общей ред. Г. М.-Р. Оразаева; сост. Д. М. Маламагомедов. Махачкала: МавраевЪ; 2012. 408 с.
3. *Тарихи Дербенд-наме*. Баку: Нагыл Еви; 2011 (первое изд.: Тифлис, 1898). 170 с.
4. Шихсаидов А. Р., Айтберов Т. М. и Оразаев Г. М.-Р. *Дагестанские исторические сочинения*. М.: Наука, 1993. 302 с.
5. Закарияев З. Ш. Дагестанская историческая хроника «Та'рих Абу Муслим» (Мискинджинский список): перевод с арабского языка, комментарии.



*История, археология и этнография Кавказа*. 2018. 14(3):70–81. DOI:10.32653/СН14370-81.

6. Аликберов А. К. *Дарбанд-нама (Гунойский список)*. – <http://bubakiri.narod.ru/news/2011-02-17-123> (Дата обращения 21.01.2022 г.).

7. Мухаммад Аваби Акташи. *«Дербенд-наме»: тексты на языках народов мира и комментарии*. Сост. и автор предисловия Г. М.-Р. Оразаев. Махачкала: Издательский дом «Дагестан»; 2018. 496 с.

8. Гамзатов Г. Г. *Формирование многонациональной литературной системы в дореволюционном Дагестане. Истоки, традиции и своеобразие художественной системы*. Махачкала: Дагестанское книжное издательство; 1978. 420 с.

9. Тикаев Г. Г. *Дербенд-наме. История Дербента и Дагестана на кубачинском языке*. Научное издание. Отв. ред. Г. М.-Р. Оразаев; предисл., переложение кубачинского арабграфического текста на кириллицу, пер. на рус. яз. и коммент. Г. Г. Тикаева. Махачкала: Издательство ДГУ; 2021. 141 с.

10. Магомедов А. А. *Кубачинский язык: исследование и тексты*. Под ред. А. С. Чикобава. Тбилиси: Изд-во АН ГрузССР; 1963. 347 с. VIII, 341, VII с.

11. Kazem-beg Mirza A. (transl. a Sallet Turkish version published with me text and with notes etc.) *Derbend-Namefi or the history of Derbend*. St. Peterburg: Imperial Academy of sciences; 1851. 230 с.

12. Бартольд В. В. К вопросу о происхождении «Дербенд-наме». В: Бартольд В. В. *Сочинения*. Т. VIII. М.: Наука; 1973. С. 469–480.

13. Саидов М. Дербент-наме. В: *Труды 2-й научной сессии (Дагестанской н.-и. базы АН СССР)*. Махачкала: Даг. филиал АН СССР; 1949. С. 104–116.

14. Саидов М.-С., Шихсаидов А. Р. «Дербенд-наме» (К вопросу об изучении). *Восточные источники по истории Дагестана*. Махачкала: Даг. Филиал АН СССР, ИИЯЛИ им. Г. Цадасы; 1980. С. 5–24.

15. Алибекова П.М. Дарбанд-наме (в переводе Алийара Б. Казим с тюркского языка на персидский язык). *Вестник Института ИАЭ*. 2015;3:82–95.

16. Козлова А. Н. К вопросу об изучении «Дербенд-наме-и джадид». *Письменные памятники Дагестана*. Махачкала: Типография Даг. филиала АН СССР; 1989. С. 43–51.

17. Аликберов А. К. (пер. и коммент.) Гунойский список Дербенд-наме. *Востоковедческий сборник*. Вып. 1. Махачкала: ИИАЭ ДНЦ РАН; 2008. С. 43–52

18. *Дербенд-наме [Мухаммада Аваби Акташи] в переводе Алийара б. Казима с языка тюрки на персидский язык (перевод на русский язык, комментарии и факсимиле текста)*. Пер. с перс. яз., предисл. П. М. Алибековой; коммент. и библиогр. Г. М.-Р. Оразаева и П. М. Алибековой. М.: Вече; 2017. 128 с.

19. Гаджиев М. С. Определение абсолютной даты строительства цитадели и северной городской стены Дербента и произведенных трудозатрат (интерпретация среднеперсидской надписи № 3). *Вестник Института истории, археологии и этнографии*. 2006;1:77–94.

20. Гаджиев М. С. О функционировании оборонительной системы Даг-бары в арабский период. *Исламоведение*. 2012;3:93–107.

21. Магомедов А. Дж., Саидов-Аккутта Н. И. *Кубачинско-русский словарь*. М.: Наука; 2017. 543 с.

22. *Восток: прошлое и будущее народов (новые подходы в теории и методиках востоковедных исследований)*. Тезисы докладов и сообщений (Махачка-



ла, 1–5 октября 1991 г.). Т. II: *Политология, история и литературоведение*. М.: АН СССР; 1991. 209 с.

### Информация об авторе

Тикаев Гусейн Гаджибрагимович – кандидат филологических наук, доцент кафедры востоковедения факультета востоковедения Дагестанского государственного университета, Махачкала, Республика Дагестан, Россия; <https://orcid.org/0000-0003-1260-228X>, [tikaev@mail.ru](mailto:tikaev@mail.ru)

### Author's Links



### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 03 января 2022. Одобрена после рецензирования: 12 марта 2022. Принята к публикации: 12 марта 2022. Опубликована: 30 марта 2022.

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.

### References

1. Shikhsaidov A., Zakariyaev Z., Navruzov A. *Ta'rikh Miskindzha. Dagestani Historical Essay*. (Islamic and pre-Islamic world: history and politics). Translation from Arabic, commentary. Moscow: Sadra; 2020. 128 p. (In Russ.)
2. Orazaeв G. M.-R. (ed.), Malamagomedov D. M. (comp.) *“Derbend-name” in the languages of the peoples of Dagestan: texts and comments*. Makhachkala: Mavraev; 2012. 408 p. (In Russ.)
3. *Tarihi Derbend-name*. Baku: Nagyl Evi; 2011 (First ed.: Tiflis, 1898). 170 p. (In Russ.)
4. Shihsaidov A. R., Ajtberov T. M. i Orazaeв G. M.-R. *Dagestan historical writings*. Moscow: Nauka; 1993. 302 p. (In Russ.)
5. Zakarijaev Z. Sh. Dagestan historical chronicle “Tarikh Abu Muslim” (Miskindzhinsky list): translation from Arabic, comments. History, archeology and ethnography of the Caucasus. 2018;14(3):70–81. (In Russ.)
6. Alikberov A. K. Darband-nama (Gunoy list). – <http://bubakiri.narod.ru/news/2011-02-17-123> (Accessed 21.01.2022). (In Russ.)



7. Muhammad Avabi Aktashi. *“Derbend-name”*: texts in the languages of the peoples of the world and commentaries. Compiled and authored by G. M.-R. Orazhev. Makhachkala: Izdatel'skij dom “Dagestan”; 2018. 496 p. (In Russ.)
8. Gamzatov G. G. *Formation of a Multinational Literary System in Pre-revolutionary Dagestan. Origins, Traditions and Originality of the Artistic System*. Makhachkala: Dagestanskoe knizhnoe izdatel'stvo; 1978. 420 p. (In Russ.)
9. Tikaev G. G. *Derbend-name. History of Derbent and Dagestan in the Kubachi language*. Scientific publication. Executive editor G. M.-R. Orazhev; Preface, translation of the Kubachi Arabographic text into Cyrillic, translation into Russian and comments by G. Tikaev. Makhachkala: Dagestan State University; 2021. 141 p. (In Russ.)
10. Magometov A. A. *Kubachi language: research and texts*. Ed. by A. S. Chikobava. Tbilisi: Izd-vo AN GruzSSR; 1963. VIII, 341+VII p. (In Russ.)
11. Kazem-beg Mirza A. (transl. a Selecte Turkisch version published with me text and with notes etc.) *Derbend-Namefi or the history of Derbend*. St. Peterburg: Imperial Academy of sciences; 1851. 230 p.
12. Bartold V. V. To the question of the origin of Derbent-name-Iran. In: Barthold V. V. *Essays*. Vol. VIII. Moscow: Nauka; 1973, pp. 469–480. (In Russ.)
13. Saidov M. Derbent-name. In: Proceedings of the 2nd Scientific Session (Dagestan Research Base of the USSR Academy of Sciences). Makhachkala: Dagestan branch of the USSR Academy of Sciences; 1949, pp. 104–116. (In Russ.)
14. Saidov M.-S., Shikhsaidov A. R. “Derbend-name” (To the question of studying). Eastern sources on the history of Dagestan. Makhachkala: Dagestan branch of the USSR Academy of Sciences, Institute of History, Language and Literature; 1980, pp. 5–24. (In Russ.)
15. Alibekova P. M. Darband-name (transl. by Aliyar b. Kazim from Turkic into Persian). *Vestnik Instituta IAE*. 2015;3:82–95. (In Russ.)
16. Kozlova A. N. To the question of the study of “Derbend-name-yi jaded”. Written monuments of Dagestan. Makhachkala: Printing house of the Dagestan branch of the USSR Academy of Sciences; 1989, pp. 43–51. (In Russ.)
17. Alikberov A. K. (transl. and comment.) Gunoy list of Derbend-name. Oriental collection. Issue. 1. Makhachkala: IIAE DSC RAS; 2008, pp. 43–52. (In Russ.)
18. Alibekova P. M. (transl. from Persian, foreword), Orazhev G. M.-R., Alibekova P.M. (comments and bibliography) *Derbend-name [Muhammad Avabi Aktashi] translated by Aliyar b. Kazim from the Turkic language into Persian (translation into Russian, commentaries and facsimiles of the text)*. Moscow: Veche; 2017. 128 p. (In Russ.)
19. Gadzhiev M. S. Determining the absolute date of the construction of the citadel and the northern city wall of Derbent and the labor costs (interpretation of the Middle Persian Inscription No. 3). *Vestnik Instituta istorii, arkheologii i etnografii (Bulletin of history, archeology and ethnography)*. 2006;1:77–94.
20. Gadzhiev M. S. On the functioning of the defensive system of Dag-bara in the Arab period. *Islamovedenie (Islamic studies)*. 2012;3:93–107.
21. Magomedov A. J., Saidov-Akkutta N. I. Kubachin-Russian Dictionary. Moscow: Nauka; 2017. 543 p. (In Russ.)
22. *East: the past and future of the peoples (new approaches in the theory and methods of oriental studies)*. Abstracts of reports and communications (Makhachkala, October 1–5, 1991). Vol. II: *Political science, history and literary criticism*. Moscow: Publishing house of the Academy of Sciences of USSR; 1991. 209 p. (In Russ.)



#### Information about the author

*Gusein G. Tikaev* – Ph D (Philol.), Associated Professor of Department of Oriental Studies, Faculty of Oriental Studies of the Dagestan State University, Makhachkala, The Republic of Dagestan, Russia; <https://orcid.org/0000-0003-1260-228X>, [tikaev@mail.ru](mailto:tikaev@mail.ru)

#### Author's Links



#### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

#### Article info

Submitted: January 03, 2022. Approved after peer reviewing: March 12, 2022.  
Accepted for publication: March 12, 2022. Published: March 30, 2022.

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.

# LITERATURE OF THE EAST

## Literature of the peoples of the world

### ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА

#### Литературы народов мира

Научная статья

Филологические науки

УДК 82-94«09/10»=811.411.21=161

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-125-146>

## Избранные новеллы из *ал-Баса'ир ва-з-заха'ир* Абу Хайяна ат-Таухиди (академический перевод и комментарий)

Дмитрий Валентинович Микульский

*Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация,  
dmitrimikulski@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-3239-1670>*

**Аннотация.** Один из наиболее известных арабских писателей второй половины X – первой половины XI в. Абу Хайян ат-Таухиди (род. между 922 и 932 гг.; ум. ок. 1023). В настоящей публикации вниманию читателей представлен академический, снабженный научными комментариями перевод ряда новелл из литературно-дидактического (*адабного*) свода ат-Таухиди *ал-Баса'ир ва-з-заха'ир* («Воззрения [древних] и сокровища [мудрецов]»). Переводы новелл, расположенные в соответствии с их местоположением в памятнике, пронумерованы римскими цифрами.

**Ключевые слова:** средневековая арабская литература; средневековая арабская проза; арабские новеллы; *адаб*; ат-Таухиди

**Для цитирования:** Микульский Д. В. Избранные новеллы из *ал-Баса'ир ва-з-заха'ир* Абу Хайяна ат-Таухиди (академический перевод и комментарий). *Ориенталистика*. 2022;5(1):125–146. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-125-146>.

Original article

Philology studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-125-146>

## Selected novellas from *al-Basa'ir wa-l-dhakha'ir* by Abu Hayyan al-Tawhidi (an Academic translation with a commentary)

Dmitry V. Mikulsky

*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,  
dmitrimikulski@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-3239-1670>*

**Abstract.** Abu Hayyan al-Tawhidi (born between 922 and 933; dead circa 1023) is considered as one of the most renowned Arabic writers of the second half of the



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





10<sup>th</sup> – the first half of the 11<sup>th</sup> century. The article comprises an academic translation of a collection of stories from a literary and didactical work by al-Tawhidi al-Basa'ir wa-l-dhakha'ir ("The Views [of the Ancient] and the Treasures [of the Sages]"). The translation is accompanied by detailed learned commentaries. The pieces are arranged in the order of their realization in the original text of the work and are marked with Roman numerals.

**Keywords:** Medieval Arabic Literature; Medieval Arabic Prose; Arabic novellas (stories); *adab*; al-Tawhidi

**For citation:** Mikulsky D. M. Selected novellas from *al-Basa'ir wa-l-dhakha'ir* by Abu Hayyan al-Tawhidi (an Academic translation with a commentary). *Orientalistica*. 2022;5(1):125-146. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-125-146>.

## Введение

Одним из наиболее известных арабских писателей второй половины X – первой половины XI в. был 'Али б. Мухаммад б. ал-'Аббас ат-Таухиди, более известный как Абу Хайян ат-Таухиди (род. между 922 и 932 гг.; ум. ок. 1023)<sup>1</sup>. Прозвание писателя, скорее всего, происходит от наименования одного из сортов фиников, *таухид*, которыми торговал его отец.

Будучи человеком небогатым, Абу Хайян ат-Таухиди зарабатывал на жизнь перепиской книг. Иногда поступал на службу к вельможам, с которыми порой складывались весьма непростые отношения, – литератор был человеком неуживчивым.

Абу Хайян ат-Таухиди творил в сфере *адаба*<sup>2</sup>, художественной прозы и моралистической философии (эти два явления применительно к средневековой арабской словесности весьма близки).

## Произведение Абу Хайяна ат-Таухиди *ал-Баса'ир ва-з-заха'ир* и его издания

Среди обширного наследия ат-Таухиди заметное место занимает адабно-литературный свод *ал-Баса'ир ва-з-заха'ир* («Воззрения [древних] и сокровища [мудрецов]»). Над этим сочинением литератор трудился в 961–975 гг.

Сохранившееся в ряде рукописей *ал-Баса'ир ва-з-заха'ир* было, по всей видимости, впервые издано в Каире в 1953 г. (точного библиографического

<sup>1</sup> Наиболее полные сведения о житии Абу Хайяна ат-Таухиди в отечественной арабистике собраны И. М. Фильштинским [1, с. 252–267]. Там же имеется и подробная отечественная и зарубежная библиография. Об ат-Таухиди см. также: [2, р. 126–127]. По всей видимости, новейшей отечественной работой, посвященной Абу Хайяну, является диссертация М. С. Паленко [3].

<sup>2</sup> *Адаб* – как отмечает И. М. Фильштинский, совокупность сочинений «своеобразного полудидактического-полубеллетристического жанра, предназначенного для воспитания мусульманского интеллигента – *адиба*, т. е. человека, знакомого со всем комплексом гуманитарных наук» [4, с. 343] (см. также: [5, р. 175–176]).





описания этого издания получить не удалось). В следующий раз, насколько мне известно, памятник был напечатан в 1964 г. в Дамаске крупным сирийским историком, литератором и мыслителем Ибрахимом ал-Килани (1916–2004) [6]<sup>3</sup>. Подготовленное на довольно высоком уровне, издание снабжено предисловием, постраничными примечаниями и указателями<sup>4</sup>. Значительно позднее, в 1988 г., в Бейруте было опубликовано подлинное академическое издание памятника (в 10 томах), подготовленное американской исследовательницей ливанского происхождения Видад ал-Кади (род. 1943)<sup>5</sup>.

Среди обилия материалов, которыми насыщен этот памятник, выделяются новеллы (или же рассказы). В данной статье вниманию читателя предлагаются избранные девять произведений этого жанра. Новеллы расположены в порядке их появления в тексте памятника и пронумерованы римскими цифрами. Подборка, на мой взгляд, довольно полно представляет тематический спектр новеллистики *ал-Баса'ир*..: всесиие Аллаха в устройении дел человеческих (I; VI), проделки плутов (II), мудрые деяния благочестивых знатоков мусульманского права (III; IV), деяния праведных мудрых царей (V), эротика (в том числе и гомосексуального характера) (VII, VIII, IX). Следует особо отметить, что в большинстве представляемых нами новелл действующими лицами выступают персонажи арабо-мусульманского исторического предания, а также близкие к ним люди. Такая особенность характерна для литератур средневековой эпохи.

Переводы снабжены комментариями, в которых по мере возможности объясняются имена собственные и реалии, которыми изобилуют тексты. Автор перевода надеется, что публикация будет интересна как специалистам, так и любителям арабской литературы, а главное – привлечет внимание к средневековой арабской прозе молодых арабистов, иные из которых, возможно, изберут ее главным предметом своих будущих исследований.

## ПЕРЕВОД ДЕВЯТИ НОВЕЛЛ ИЗ АЛ-БАСА'ИР ВА-З-ЗАХА'ИР

### I

Т. II, с. 472–474

Сказал некий купец, занимающийся морской торговлей<sup>6</sup>: «Везли мы однажды товары в Китай из ал-Убуллы<sup>7</sup>. Собрался морской караван из десяти кораблей». Сказал он: «[Было] у нас в обычае, если мы таким образом отправлялись [в путешествие], брать [с собою] людей слабых и забирать [потом] товары [этих] людей. И вот, когда устроил я все, как хотел, вдруг остановился

<sup>3</sup> Об Ибрахиме ал-Килани см.: [7].

<sup>4</sup> На основе издания ал-Килани, находящегося в распоряжении автора статьи, им был сделан перевод рассказов, предлагаемых здесь читателю.

<sup>5</sup> На это издание автору любезно указал кандидат исторических наук Д. Е. Мишин. Электронная версия этой публикации доступна на сайте: <https://al-maktaba.org/book/26423>.

<sup>6</sup> В оригинале *ба'д туджжар ал-бахр* – «некий из морских купцов». Здесь и далее, кроме оговоренных случаев, примечания переводчика.

<sup>7</sup> Ал-Убулла – город в средневековом Ираке. Располагался в дельте Шатт ал-'Араб (Шатт эль-Араб), в черте современной Басры. Был важным центром морской торговли со странами Индийского океана. К XIV в. пришел в упадок, а затем вовсе исчез [8, р. 765–766].





рядом со мною [какой-то] старец. Поздоровался он, и я ответил. Тут он и говорит: “У меня [одно] дело. Просил я [сделать] его другого купца, но он не исполнил этого”. Сказал я: “А каково оно?”. Сказал [старец]: “Обещай его исполнить, тогда скажу”. Я пообещал. Тогда принес мне [старец] свинцовый слиток в сто *манн*<sup>8</sup> и сказал: “Прикажи взять этот слиток с собой. Когда же окажешься у такой-то морской бездны<sup>9</sup>, брось его в море”. Тут я и говорю: “Ах ты, такой-сякой! Это не то, чем я занимаюсь”. Сказал он: “Ты же мне обещал”. И он все не отставал от меня, пока я не согласился и не сделал записи в своем путевом дневнике<sup>10</sup>.

Когда же прибыли мы в то место, поднялся ветер и взволновалось море. Занялись мы собою, и забыл я о свинцовом слитке. После вышли мы из той пучины, двинулись [дальше] и достигли [нужного нам] места. Продал я бывшее со мною. Пришел ко мне [некий] муж и сказал мне: “Эй ты, у тебя [имеется] свинец?”. Сказал я: “Нет”. Тут мой *гулам*-слуга и говорит: “[Есть] у нас свинец”. Я говорю: “Не вез я свинца”. Сказал [отрок]: “А тот, что от старца?”. Тут я вспомнил и сказал: “Ослушались мы его. Прибыли сюда. Не успел я еще продать [этот слиток]. Будет от него [старцу] польза”. И сказала я отроку: “Неси его сюда”. Тот муж поторговался со мной, и продал я [слиток] за сто тридцать динаров. Накупил я на [эти деньги] китайских диковин для старца. Отчалили мы и прибыли в [наш] город. Продал я те диковины, и получил семьсот динаров. Отправился я в Басру<sup>11</sup>, в то место, что описал старец, остановился у двери дома его и спросил о нем. Сказали мне: “Скончался он”. Сказал я: “Оставил ли он кого-либо, кто наследует ему?”. Сказали: “Не знаем [никого], кроме его племянника, где-то в приморской стороне [города]”».

Сказал [тот купец]: «Справился я о нем, и сказали мне, что дом его арестован, [пребывает] в руке доверенного лица кади<sup>12</sup>. Тогда вернулся я в ал-Убуллу, а деньги [были] при мне. И вот сию я однажды, как вдруг остановился над моей головой [некий] муж и сказал: “Ты такой-то?”. Сказал я: “Да”. Сказал он: “Ходил в Китай?”. Сказал я: “Да”. Сказал он: “И продал там [некоему] мужу свинец?”. Сказал я: “Да”. Сказал он: “Знаешь ли [этого] мужа?”. Рассмотрел я его, после сказал: “Он – это ты”. Сказал он: “Сообщаю тебе, что разрубил я тот свинцовый слиток, чтобы использовать часть его. Обнаружил, что он польный, и нашел в нем двенадцать тысяч динаров. Привез я деньги – возьми свои деньги, да прости тебя Аллах”. Тут сказал я ему: “Несчастный, деньги не мои. Однако было дело с ними так-то и так-то”. И рассказал я ему».

Сказал [купец]: «Улыбнулся тогда [тот] муж, после сказал: “Знаешь ли ты того старца?” Я: “Нет”. Сказал он: “Он мой дядя, а я – сын брата его. Нет у него [иного] наследника, кроме меня. Хотел он скрыть от меня эти деньги.

<sup>8</sup> То есть более 80 кг (иракский *манн* равнялся 812,5 г.) [9, с. 26].

<sup>9</sup> В подлиннике использовано слово *луджжа* – «пучина», «бездна», «море» (см.: [10, с. 720; 11, с. 713]).

<sup>10</sup> В оригинале *фи рузнамаджи*.

<sup>11</sup> Басра – город в Южном Ираке. Был основан ок. 635 г. как военный лагерь для арабских ополченцев, расселенных по племенному принципу. Играл важную роль в истории и культуре Халифата. Городище исторической Басры находится недалеко от нынешней деревни Зубайр [12, р. 1085–1088].

<sup>12</sup> Кади – мусульманский судья-чиновник, который назначается правителем и управляет правосудие на основании шариата [13, с. 125].



Семнадцать лет тому назад изгнал он меня из Басры, однако, как ты видишь, воспротивился тому Аллах Всевышний, вопреки [дяде моему]”».

Сказал [купец]: «Тогда отдал я [тому мужу вырученные] динары сполна. Отправился он в Басру и поселился там».

## II

Т. III, часть 2, с. 602–605

Из книги *Адаб ан-надим* Кушаджима<sup>13</sup>.

Назначил ‘Абд Малик б. Марван<sup>14</sup> Бишра б. Марвана<sup>15</sup> [управлять] Куфой<sup>16</sup> и отправил вместе с ним Рауха б. Зинба’а ал-Джузами<sup>17</sup>. Сказал [государь]: «Сынок! Раух – дядя твой. Поэтому не следует решать без него [никакого] дела, ибо [обладает он] правдивостью и целомудрием, [равно как] и любовью к нам – людям Дома этого»<sup>18</sup>. И сказал [халиф] Рауху: «Отправляйся с племянником твоим». Тогда выступил [Раух] с [Бишром], и прибыли они в Куфу.

Был Бишр изысканным, образованным; любил он поэзию, полуночные беседы, музыку и пение, а также застолье. Стал [Бишр] присматриваться к Рауху, устыдился его и сказал: «Опасаясь я, что отпишет Раух Повелителю Верующих известия о нас и [сообщит], что люблю я развлечения и сборища, как [подобает] любить [подобное] молодому человеку. Пожалуй, откажусь я от этого [пристрастия] в силу положения [Рауха у государя]». [Некий же] сотрапезник [Бишра] пообещал ему, что избавит [его] от [Рауха] и [добьется] возвращения [наставника] к ‘Абд ал-Малику, не прогневав [государя] и не

<sup>13</sup> Кушаджим, Махмуд б. ал-Хусайн (ум. ок. 961) – видный поэт X в., имевший также многие прочие литературные и познавательные интересы. *Адаб ан-надим* («Благовоспитанность сотрапезника [знатного лица]») – одно из его сохранившихся сочинений (дважды издавалось в Египте – во второй половине XIX в. и в начале XX в.). [14, р. 525]. См. вариант этой новеллы в *Мурудж аз-захаб* («Золотых копя») ал-Мас’уди (ум. 956): [15, р. 254–258].

<sup>14</sup> ‘Абд ал-Малик б. Марван – пятый халиф из династии Омейядов (685–705). Эта династия правила арабо-мусульманским государством, Халифатом, в 661–750 г. Прославился как замечательный, подчас циничный политик, мужественный военачальник, реформатор финансовой системы и хозяйственной жизни Халифата. Сумел восстановить мир и стабильность на территории своего государства, погрузившегося в пучину междоусобиц. Слыл прекрасным оратором и любителем поэзии [16, р. 76–77].

<sup>15</sup> Бишр б. Марван [б. ал-Хакам] (ум. 75 (694/95) г. х.) – брат ‘Абд ал-Малика б. Марвана. Занимал пост наместника Куфы и Басры. Был любителем вина, музыки и поэзии [17, р. 1242–1243].

<sup>16</sup> Куфа – город в Южном Ираке. Возник ок. 638 г. как военный лагерь для арабских ополченцев, расселенных по племенному принципу. Играл важную роль в истории и культуре Халифата [18, р. 345–351].

<sup>17</sup> Раух б. Зинба’ ал-Джузами (ум. 703) – арабский племенной вождь; сторонник Омейядов. Его отец – знатный бедуин из племени бану джузам, поселившегося в Сирии прежде арабо-мусульманских завоеваний. Раух стал играть особо видную роль в государственной жизни при ‘Абд ал-Малике б. Марване (685–705). В арабо-мусульманских сочинениях упоминается как первый вазир в Халифате (или же прототип позднейших вазиров) [19, р. 466].

<sup>18</sup> Имеется в виду династия Омейядов (бану умаййа).



[вызвав] упрека с его [стороны]. Обрадовался тому Бишр и пообещал [сотрапезнику] вознаградить его наиценнейшим даром.

Был Раух ревнивым. Когда уходил он из жилища своего, запирает [дом] и опечатывает его печатью своей, чтобы, вернувшись, снять ее рукой своей. Тогда взял [тот] молодец-[сотрапезник] чернильницу с перьями<sup>19</sup>. После пришел он к дому Рауха и остановился, сокрывшись, поодаль от него. И вот вышел Раух на молитву. Молодец же приблизился [к дому], вошел в прихожую и притаился там под ступенью. Вернулся Раух, отворил дверь и запер ее изнутри. Молодец же все хитрил и пристраивался, пока не проник [внутри] и не написал на стене в месте, ближайшем к ложу Рауха:

Раух, кто [останется] у дочурок и вдовицы,

Если смерть твою возвестит вестник кончины собравшимся на молитву, что на закате?

Истинно, свершилась судьба Ибн Марвана<sup>20</sup>,

Так позаботься о себе, о Раух б. Зинба!

Да не искусят тебя изнеженные девы!

Слушай же, да идешь ты правым путем, слова искреннего глашатая!

После вернулся [молодец] на место свое в прихожей и заночевал там. Когда же встал Раух утром, вышел на молитву. А молодец, скрываясь, последовал за ним и вышел [из дома Рауха]. Прежде чем выйти, запер Раух место, где сделал молодец надпись. Когда же вернулся он на то место и занялось утро, обнаружилась написанная. Устрашило это [Рауха]. Счел он [такое дело] тревожным и сказал: «Ей-Богу, не входило в горницу мою человеческое существо, кроме меня. Нет мне удачи, чтобы находится в Ираке». После отправился он к Бишру и сказал: «Выскажи [любую] просьбу, которую захочешь или пожелаешь, [чтобы передал] я Повелителю Верующих». Сказал [Бишр]: «Разве вознамерился ты, дядюшка, покинуть [нас]?». Сказал [Раух]: «Да». Сказал [Бишр]: «Отчего так? Не понравилось ли тебе что-либо или увидел ты [какую] мерзость, из-за которой не в силах ты остаться?». Сказал тогда [Раух]: «Нет, ей-богу! Но да воздаст тебе Аллах добром за тебя самого и за правление твое. Тем не менее случилось [некое] дело, и непременно [следует] мне уехать». Принялся [Бишр] настаивать, чтобы [Раух] рассказал ему; наконец, он сказал: «Несколько дней тому назад умер Повелитель Верующих». Сказал [Бишр]: «Откуда ты это узнал?». Тогда поведал ему [Раух] историю с надписью. Тут Бишр и говорит: «Оставайся. Надеюсь, что это неправда». Однако ничто не убедило [Рауха], и отправился он в Сирию, а Бишр предался винопитию и развлечениям.

Когда же встретился Раух с 'Абд ал-Маликом, не одобрил [государь] поступок его, и сказал [халиф Рауху]: «Что привело тебя? [Какой-либо] случай, произошедший с Бишром или [некое] дело, что тебе не понравилось?». Тогда похвалил [Раух] Бишра и сказал: «Однако произошло такое, о чем могу рассказать, только если уединимся». Сказал 'Абд ал-Малик: «Если пожелаешь» – и уединился с Раухом. Тут поведал [Раух] повесть свою и прочитал стихотворные строки. Тогда [так] рассмеялся 'Абд ал-Малик, что превзошел

<sup>19</sup> В оригинале *дават*. Как объясняет это слово В. Ф. Гиргас, «пенал для перьев с чернильницей на одном конце, который носят за поясом» [10, с. 266].

<sup>20</sup> То есть 'Абд ал-Малика б. Марвана.



всякую меру. Сказал он: «Сделалось пребывание твое для Бишра и сотоварищей его несносным, и сыграли они с тобой шутку, как ты видишь. Так что не страшись».

А Бишр исполнил обещание свое, [данное] сотрапезнику касательно дела Рауха, и еще более возвысил при себе его положение и степень.

### III

Т. III, ч. 1, с. 115–116

Рассказал Асад б. 'Амр<sup>21</sup>.

Прибыл Катада<sup>22</sup> в Куфу и остановился в доме Абу Бурды<sup>23</sup>. Вышел он из [дома этого] и сказал: «Если задаст мне кто-либо вопрос о дозволенном и запретном<sup>24</sup>, то непременно я отвечу». Поднялся тогда Абу Ханифа<sup>25</sup> и сказал: «О Абу-л-Хаттаб, что скажешь ты о муже, что [многие] годы сокрыт был от домочадцев своих, так что сочла жена его умершим и вышла замуж. После вернулся ее первый супруг, а она родила ребенка. Первый [супруг] отказался от [младенца этого], а второй признал его. И каждый из них обоих оставил [ту женщину] или же опорочил ее в том, что ему не нравилось. Каков ответ твой?». Тут посмотрел Абу Ханифа на сотоварищей Катады и сказал: «Если выскажет [Катада] о ней мнение свое, то непременно впадет в ошибку, а если приведет о ней хадис<sup>26</sup>, то непременно обманет».

Сказал тут [Абу] Катада: «Горе тебе! Случилось ли подобное дело?». Сказал [Абу Ханифа]: «Нет». Сказал [Катада]: «Почему же ты о нем спрашиваешь?». Сказал Абу Ханифа: «Готовимся мы к беде, прежде чем она ниспослана будет. Если произойдет, будем знать, как в нее войти и как из нее выйти».

Сказал тогда Катада: «Ей-богу, считайте, что я вам ничего не говорил о дозволенном и запретном. Так спрашивайте у меня разъяснение [Корана]<sup>27</sup>». Тогда поднялся Абу Ханифа и сказал: «Абу-л-Хаттаб, что ты скажешь о речении Аллаха Всевышнего: “Сказал тот, у кого было знание из книги: ‘Я приду к тебе с ним, прежде чем вернется к тебе твой взор’” (27:40)»<sup>28</sup>. Сказал [Ката-

<sup>21</sup> Сведений об этом лице получить не удалось.

<sup>22</sup> Имеется в виду Абу-л-Хаттаб Катада б. Ду'ама ас-Садуси ал-Басри – знаток и комментатор Корана, а также правовед (*факих*). Умер во время правления омейядского халифа Хишама б. 'Абд ал-Малика (724–743), в 117 (735/36) г. х. – *Примеч. издателя*.

<sup>23</sup> Абу Бурда 'Амир б. Абу Муса ал-Аш'ари – видный факих (правовед). Во время действия новеллы занимал должность кади Куфы. – *Примеч. издателя*.

<sup>24</sup> В оригинале *ал-халал ва-л-харам*. То есть, с одной стороны, действия и слова, считающиеся, согласно шариату, для мусульманина допустимыми, а с другой стороны, действия и слова, считающиеся с точки зрения шариата греховными и запретными [20, с. 267; 21, с. 274].

<sup>25</sup> Абу Ханифа (ум. 767) – крупнейший арабо-мусульманский богослов и факих. Эпоным ханафитского мазхаба (богословско-юридической школы) [22, р. 123–124].

<sup>26</sup> Хадис – предание о словах и поступках пророка Мухаммада [23, с. 262–263].

<sup>27</sup> То есть *тафсир* (комментарий, толкование Корана) [24, с. 232–235].

<sup>28</sup> Здесь и далее Коран цитируется в переводе И. Ю. Крачковского.



да]: «Да. Это Асаф сын Барахйи<sup>29</sup>, писец-секретарь Сулаймана<sup>30</sup>. Знал он Величайшее Имя Аллаха». Сказал [Абу Ханифа]: «А знал ли [это] имя Сулайман?». Сказал [Катада]: «Нет». Сказал [Абу Ханифа]: «Допустимо ли чтобы был во время [некоего] пророка некто, кто [был бы] более знающ, чем тот пророк?». Сказал Катада: «Ей-богу, не стану я рассказывать что-либо из разъяснения. Спросите меня о том, касательно чего у улемов различные взгляды». Тогда поднялся Абу Ханифа и сказал: «Абу-л-Хаттаб, верующий ли ты?». Сказал [Катада]: «Надеюсь». Сказал [Абу Ханифа]: «Почему?». Сказал [Абу Катада]: «Благодаря речению Аллаха Всевышнего: "...и который – я жажду, чтобы Он простил мне мое прегрешение в день суда" (26:82)». Сказал Абу Ханифа: «Разве не сказал ты, как сказал Ибрахим<sup>31</sup>, когда изрек Аллах: "А разве ты не уверовал?"». Тот сказал: «Да! Но чтобы сердце мое успокоилось» (2:262). Тогда поднялся Катада разгневанным и поклялся более ни о чем им не сказывать.

#### IV

Т. III, часть 1, с. 135–137

Рассказал ал-Хасан б. 'Али, кади Марва<sup>32</sup>. Был Абу Ханифа одним из самых мудрых людей. [Случилось же вот что]. Был [некий] муж, что украшался внешним благолепием и явным благообразием. Одевался он подобающим образом. И вот пришел к нему [другой] муж, отдал первому на сохранение немалые деньги и отправился в паломничество. Когда же исполнил он обязанность свою, вернулся к сотоварищу своему и потребовал то, что отдал на сохранение. [Первый же человек все] отрицал. [Хозяин денег] стал настаивать, но другой [упорствовал], так что [владелец суммы] едва не сошел с ума. Посоветовался он с надежным своим другом, и тот сказал ему: «Отступишь от [обманщика] и ступай к Абу Ханифе – от него тебе исцеление. И вот отправился к [Абу Ханифе] тот муж, уединился с ним, рассказал ему о деле своем и поведал ему повесть свою. Сказал тогда Абу Ханифа: «Никому не рассказывай об этом, уходи спокойным и вернись ко мне завтра».

Когда же настал вечер, уселся Абу Ханифа по обычаю своему, и собрались к нему люди. Стал он испускать глубокие вздохи всякий раз, когда спрашивали его о чем-либо. Сказали ему об этом, и сказал он: «Тем (он имел в виду власти) понадобился человек, чтобы отправить его судьей в [некое] место». Сказали тут люди: «Избери, кого пожелаешь – ведь рядом с тобою только

<sup>29</sup> Асаф сын Барахйи (Асаф б. Барахйа) – согласно посткораническому преданию, близкое к пророку и царю Сулайману (ветхозаветному Соломону) лицо, его так называемый вазир (см. объяснение этого понятия ниже). Асаф всегда имел право войти к пророку и царю и говорил ему правду [25, р. 686].

<sup>30</sup> Сулайман [б. Да'уд] (ветхозаветный Соломон) – коранический персонаж. Мудрый царь и пророк. Обладатель магических знаний, полученных от Аллаха. Многократно упоминается в посткораническом предании [26, с. 212–213].

<sup>31</sup> Ибрахим – ветхозаветный Авраам, упоминаемый в Коране и посткораническом предании. Первый проповедник единобожия и общий предок арабов и евреев [27, с. 87–88].

<sup>32</sup> Имеется в виду Абу 'Али ал-Хасан б. 'Али ал-Му'аммари (ум. 295 (907/08) г. х.) – известный знаток хадисов и факих (правовед), а также языковед. Марв (Мерв) – один из древнейших городов Средней Азии, находившийся на р. Мургаб (нынешний Туркменистан). В эпоху Аббасидского халифата был важным экономическим и административным центром провинции Хорасан [28, с. 85].



звезды». Опустил тогда [Абу Ханифа] рукав свой, остался наедине с тем, кому [оставили] на сохранение [деньги], и сказал ему: «Желаешь ли, чтобы я назвал тебя?». Явил тот сдержанность, а Абу Ханифа сказал: «Доставлю я тебе то, чего ты хочешь». И ушел [тот] муж радостным, предаваясь мечтаниям о многообещающей должности и достойном положении.

Пришел владелец денег к Абу Ханифе, и сказал ему [ученый]: «Ступай к знакомому твоему. Не сообщай ему о том, что между нами. [Однако] упомяни обо мне вскользь, и ни о чем не заботься». Тогда отправился владелец денег, оставленных на сохранение, к [тому] мужу, потребовал у него [достоинство свое] и сказал: «Верни мне мои деньги, а не то пожалуюсь на тебя Абу Ханифе». Услышав это, [нечестный] муж отдал [доверителю всю сумму] сполна. Тогда пошел [этот] муж к Абу Ханифе и сообщил ему о возврате ему денег. [Абу Ханифа] же сказал ему: «Ничего не сообщай [тому человеку]». Когда же [недостойный] муж прибежал, исполненный вожделения [получить] должность, посмотрел на него Абу Ханифа и сказал: «Подумал я о деле твоём и отстранил участь твою от судейства».

## V

Т. III, часть 1, с. 160–161

Рассказал 'Абд ар-Рахман б. Касир<sup>33</sup>. Отправился некий иноплеменный царь на прогулку и отстал от спутников своих. Добрался он до [какого-то] сада, увидел там женщину, обладательницу стати. Сказал он ей: «О женщина! Подобной тебе не пристало находиться в этом месте». Сказала она: «Так бывает с людьми, если нет у них царя, что надзирает за делами их». Сказал [царь]: «В чем дело?». Сказала она: «Умер мой муж и оставил на мое [печение] домохозяев. И [также] оставил он земельное владение, которым мы жили. Утеснил нас царский вазир<sup>34</sup> и отобрал [то владение]. Отправилась я тогда к кади, прося у него защиты, однако не выказал он мне справедливости. Пришла я к *хаджибу*<sup>35</sup>, чтобы впустил он меня к царю, однако не сделал он [этого]. Сказал ей тут [царь]: «Возьми эту грамоту, отправляйся с нею к начальнику *аш-шурты*<sup>36</sup> и вручи ему [послание] – окажет он тебе справедливость». Сказала [та женщина]: «Не надеюсь я на справедливость». Сказал [государь]: «Не повредит тебе эта грамота, а то и принесет пользу». Написал он ей грамоту. Тогда пошла она к начальнику *аш-шурты*. Увидев грамоту, облобызал он ее, кликнул палачей и сказал им: «Повелевает мне царь, чтобы встал я, а

<sup>33</sup> Об этом лице никаких сведений получить не удалось.

<sup>34</sup> Вазир – должность, оформившаяся в Аббасидском халифате (750–1258). Государственный чиновник высшего ранга, «помогающий» халифу нести бремя государственной власти. Фактически глава государственного аппарата [29, p. 185–188].

<sup>35</sup> Хаджиб – в Халифате придворный, исполнявший обязанности дворецкого [30, p. 45–46].

<sup>36</sup> *Аш-шурта* – элитарное формирование халифских войск, которое было призвано следить за порядком в городах. Начальником *аш-шурты* был *сахиб аш-шурта* (полицейстер); эта должность считалась одной из важнейших. *Аш-шурта* была образована, согласно различным источникам, в 640–660-х гг. [31, p. 510]. Таким образом, в приводимой новелле, посвященной деяниям некоего древнего праведного царя, присутствуют политические реалии, характерные для эпохи Аббасидского халифата.



вы принялись бить меня плетью, так чтобы оросились кровью пяты мои». После встал он, и побили они его. Затем сказал он: «Велит мне царь измазать сажей лицо мое и усесться на верблюда лицом к хвосту. Поведут верблюда, и я на нем, пока не прибуду к царской двери».

Сказал [Абд ар-Рахман б. Касир]. Когда же прибыл [начальник *аш-шурты*] к царской двери, сказал ему царь: «Что заставило тебя [поступить так], что когда пришла к тебе женщина с жалобой на обиды, не дал ты ей удовлетворения?». Сказал [тот муж]: «Устрашился я вазира». Тогда отрубил [царь] вазиру голову. После возвратил земельное владение [той] женщине и детям ее и сказал: «Царство стоит лишь на справедливости. Если же [покоится] на гнете, то это [взимание] поборов, а не царство».

## VI

Т. III, ч. 1, с. 161-162

Сказал ал-Ма'мун<sup>37</sup>: «[Дарует] Аллах неисчислимы милости во время невзгоды. [Однажды] покрылось волдырями тело мое. К тому же чувствовал я слабость. Так что из-за этого не мог я [угомониться] в постели, потерял покой и возмечтал о смерти. Как-то ночью [пребывал] я в таком [состоянии]. Челядь спала, а [весь] мир был освещен луной. Был я бессилён из-за длительной лихорадки и страха, что болезнь усилится. Опротивела мне жизнь, и дышал я с трудом. Но вдруг взлетел от основания ложа скорпион со вздыбленным хвостом. Сказал я тогда в душе моей: "Поистине, мы принадлежим Аллаху"<sup>38</sup>... Это смерть". Не было у меня моченьки, чтобы зашевелиться и позвать [на помощь], и смирился я. [Скорпион же] все бежал своей дорогой, пока не достиг пределов тела моего. После принял он ползать по членам моим и добрался до области ребер. Затем ударил он меня со всей своей силой, и проник [в меня] жар [этого удара]. Потерял я сознание от ужаса [такого] видения и от боли, [причиненной] ударом. За обмороком последовал сон, и пробудился я лишь с первыми лучами солнца. Когда пришел я в себя, не

<sup>37</sup> Ал-Ма'мун Абу-л-'Аббас 'Абдаллах б. Харун ар-Рашид – семнадцатый халиф из династии Аббасидов (правил 813–833). Самый старший из семнадцати сыновей Харуна ар-Рашида (786–809). Мать ал-Ма'муна – невольница Мараджил, родом из исторической области Базгис (на территории современного Афганистана). Умерла вскоре после рождения сына. 'Абдаллах был воспитан женой Харуна ар-Рашида Зубайдой, матерью своего единокровного брата, будущего халифа Мухаммада ал-Амина (правил 809–813). Получил хорошее домашнее образование. Еще при жизни Харуна ар-Рашида был назначен наместником Хорасана и других восточных областей Халифата и наследником халифской власти после ал-Амина. Пришел к власти после победы над ал-Амином в кровавой усобице (810–813). Сумел восстановить единство Халифата. Вел войны против Византии. Покровительствовал развитию математики, астрономии и философии, а также осуществлению переводов сочинений по этим и прочим научным дисциплинам с греческого и сирийского языков. Провозгласил официальной государственной доктриной учение мутазилитов (сторонников одного из направлений догматического богословия (*калам*), которое играло значительную роль в общественно-политической жизни Аббасидского халифата VIII–IX вв.) [32, р. 331–339].

<sup>38</sup> Первая часть коранической фразы «Поистине мы принадлежим Аллаху и к Нему мы возвращаемся» (2:151), которая широко распространена в быту у мусульман.



обнаружил того [состояния], в котором пребывал накануне, ни в большом, ни в малом. Я тотчас же поднялся, почувствовал себя как обычно и вновь обрел здоровье. И словно не со мною это произошло».

## VII

Т. III, ч. 1, с. 322–323

Сказал Исхак б. Ибрахим ал-Маусили<sup>39</sup>.

Рассказывал мне [некий] муж из людей вежества<sup>40</sup>. Он сказал: «Была у [одного] молодца из курайш<sup>41</sup> опрятная, прекраснотелая, хорошо воспитанная молодая служанка, и восхищался ею [тот] молодец. Однажды впал он в нужду, и потребовалась ему цена [той девушки]. Повез он ее в Ирак времен ал-Хадждажа<sup>42</sup> и продал ее. Оказалась она у ал-Хадждажа. Прислуживала она [эмиру]. И вот приехал к [ал-Хадждажу некий] молодец из сакиф<sup>43</sup>, поселил его [наместник] поблизости от себя и стал с ним ласково обращаться. Вошел однажды [тот юноша] к [эмиру], а служанка гладит ал-Хадждажу ногу. Был молодец красив и статен. Принялась служанка исподволь на него поглядывать. Заметил это ал-Хадждаж и сказал молодцу: “Есть ли у тебя родня?”. Тот сказал: “Нет”. Сказал [властитель]: “Возьми [эту] служанку за руку, доверься ей и будь с нею ласков, а я тем временем рассмотрю твое дело”. Взял тогда [молодой бедуин невольницу] за руку и радостно отправился к пристанищу своему. Возлег он с нею, а она до зари от него сбежала. Проснулся [молодец] наутро и не знает, где она. Стало это известно ал-Хадждажу, и велел он глашатаю провозгласить: “Снимается покровительство с того, кто приютит молодую служанку – а дело ее [закljučается] в том-то и том-то”. Вскоре ее привели. Сказал тогда [эмир]: “Ах ты, врагиня Божья! Была ты среди наидражайших людей для меня. Поэтому избрал я для тебя племянника

<sup>39</sup> Исхак б. Ибрахим ал-Маусили (767–850) – один из крупнейших арабо-мусульманских музыкантов. Принадлежал к знаменитому семейству ал-Маусили, обладавшему глубинными музыкальными и поэтическими традициями. Помимо занятия музыкой и пением, сочинял книги биографического характера о своих коллегах, певцах и музыкантах [33, р. 110–111].

<sup>40</sup> В оригинале *адаб* (культура, благовоспитанность, *вежество*). См. объяснение этого понятия выше.

<sup>41</sup> Курайш – племя, которое во времена пророка Мухаммада населяло Мекку и к которому он сам принадлежал. Группы бедуинов, относящихся к курайш, сохраняются до сих пор в различных частях Аравийского полуострова [34, р. 434–435].

<sup>42</sup> Имеется в виду ал-Хадждаж б. Йусуф ас-Сакафи (660–714) – крупный государственный деятель и военачальник. Многолетний наместник Ирака. Любимец омейядских халифов ‘Абд ал-Малика б. Марвана (685–705) и ал-Валида б. ‘Абд ал-Малика (705–715). Прославился жестокостью (но в то же время определенной степенью великодушия), ораторским искусством и склонностью к занятиям филологией [35, р. 39–43].

<sup>43</sup> Сакиф – арабское племя, которое играло важную роль в доисламской и арабо-мусульманской истории. В доисламские времена считалось союзником курайш. В силу этого обстоятельства многие выходцы из сакиф занимали высокое положение в Халифате эпохи правления династии Омейядов (661–750) – государи этой династии происходили из бану умайя, одного из ведущих кланов племени курайш [36, р. 432].





своего<sup>44</sup>, юношу прекрасного лицом, – видел я, что исподволь поглядываешь ты на него. Вручил я тебя ему и дал ему касательно тебя распоряжения. Однако едва ночь стемнела, как сбежала ты”. Сказала она: “Господин мой! Выслушай повесть мою, после делай, что тебе угодно”. Сказал [ал-Хадждадж]: “Говори”. Сказала [невольница]: “Была я у такого-то курайшита. Восхищался он мною. И вот, потребовалась ему цена моя. Тогда повез он меня в Куфу. Когда оказались мы недалеко от [города], приблизился он ко мне и лег на меня. Но тут услышал он львиный рык. Тогда вскочил с меня [хозяин мой], выхватил меч свой и убил [зверя]. [После] вернулся он ко мне и исполнил потребность свою. А этот твой племянник, когда стемнела ночь, приступил ко мне. И вот [пребывает] он на чреве моем, как упала с потолка мышь на спину его. Тут он с шумом испустил газы и повалился в обморок. Всю ночь ворочала я его, шевелила и брызгала водой ему в лицо, а он [все] не приходил в себя. Устрашилась я, что обвинишь ты меня в убийстве его и сбежала”. Не сдержал ал-Хадждадж души своей и сказал: “Не сообщай об этом никому – ведь это позор”. Сказала она: “Только не возвращай меня к [племяннику твоему]”. Сказал [наместник]: “Будь по-твоему”».

#### VIII<sup>45</sup>

Т. IV, с. 171–175

Собрались четверо ловкачей. Звали одного из них Сахнат (Сардина), другого – Хармала (Куцая Одежка), третьего Газван (Настырный), а четвертого Танфаша (Босьяк). [Был] с ними безбородый отрок, что желал отдаться каждому из них, а каждый из них хотел [заполучить отрока этого] себе. Обратились они тогда к [некоему] старцу из своих, [чтобы] он их рассудил. Сказал тогда старец: «Пусть каждый из вас расскажет о содеянном им и о том, на что он способен, дабы сообщил я отроку и отправился бы он к тому, к кому пожелает». Поднялся тогда Сахнат и сказал: «[Клянусь] родней твоей матери, я Хаман<sup>46</sup>, я Фира'ун<sup>47</sup>, я 'Ад<sup>48</sup>, я шайтан необрезанный, я волк бурый, я мул норовистый, я война жальная, я верблюд взбесившийся, я носорог неодолимый, я слон похотливый, я напасть огнедышащая, я верблюдица шальная, я труба воинская, я барабан, [коим собирают] народ. Зло и позор, что от меня, – под замком. Наношу удары во сне и бодрствуя. Ягодицы у меня плоские, и обе створки закрыты. Если бы отрубил мне Господь твой голову, через год отросла бы она.

Поднялся Хармала и сказал: «Я шут гороховый<sup>49</sup>. Заперли меня [однажды] в [каком-то] оазисе. Съел я [всех] львов, что там [водились], и устроил так, что трава закипела. Я – ожерелье, [дарованное] Аллахом, что окунулось в

<sup>44</sup> То есть соплеменника.

<sup>45</sup> Перевод данной новеллы, в силу особенностей ее содержания и стиля, носит в значительной мере литературно-художественный характер.

<sup>46</sup> Хаман – согласно Корану и посткораническому преданию, приближенный Фира'уна, обладатель великого богатства [37, р. 110].

<sup>47</sup> Фира'ун – см. объяснение этого имени ниже.

<sup>48</sup> 'Ад – по всей видимости, имеется в виду один из царей мифического народа 'ад, который, согласно доисламской поэзии, Корану и посткораническому преданию, обитал на Аравийском полуострове и был уничтожен Аллахом за нечестие [38, р. 169].

<sup>49</sup> В оригинале *ас-саф'анату ана. Саф'ан* – «получающий пощечину», «шут» [10, с. 443].



море ал-Кулзум<sup>50</sup>. Если заговорит со мною некто, словно львенок наглый, то привяжу я волосики носа его к волосам зада его, и так сотру его в порошок<sup>51</sup>, что ежик почует запах ветров его. Если же кто ко мне обратится, я так стукну его, что размозжу кости его, и за месяц их не соберешь. А промолвит он [хоть слово], проткну ему нос и приколю его к бурдюку, дам ему оплеуху и оторву голову. Питаюсь я горьким соком алоэ<sup>52</sup>, умащаюсь кровью, а [грызу я, словно] орехи, головы змеиные. Это я основал ремесло ловкачей и нашел пристанище среди бродяг – эх ты, сын землеройки, чесальщицы, подметальщицы, [что мужские органы] щупает и возбуждает! Говорите, чей черед настал!»<sup>53</sup>.

Сказал тогда Газван: «Что ты скажешь мне, сын бродяжки? Я – и мощь, и осторожность, что [во мне] смешались. Я – скала. Я – отец Иван Кисра<sup>54</sup>. Переставил я с места на место покои [дворцовые] и строения крытые. Рвал я сердца у тварей [Божиих]. [Если сойдутся] две рати, то я самый бесшабашный [среди витязей], самый [отважный] рубака в обоих воинствах. Сотоварищи мои Саййах Тумак, Джафар Сукин Сын, Муса Кусок Дерьма, 'Иса Винный Бурдюк, Каркавайх Торговец Бобами, Марух Вымогатель и Нафтавайх Ругатель. Перенесите меня, [клянусь] Светом, [исходящим от] Аллаха, в аш-Шаш<sup>55</sup> и Фергану<sup>56</sup> и возвратите меня в Танджу<sup>57</sup>, Ифранджу<sup>58</sup>, Андалус<sup>59</sup> и

<sup>50</sup> Море ал-Кулзум – иными словами, Красное море. Ал-Кулзум – древний портовый город на африканском берегу Красного моря, развалины которого находятся к северу от современного г. Суэц [39, с. 224].

<sup>51</sup> В оригинале *азурруху* – досл. «обращу его в прах».

<sup>52</sup> В оригинале *сабир*. Согласно В. Ф. Гиргасу, имеется в виду сок, извлекаемый из *aloe soccotrina* [10, с. 430]. О растениях рода алоэ, семейства лилейных, см.: [40, с. 457–458, ст. 1347–1348]. В арабской словесности алоэ и его сок упоминаются весьма часто как символ горечи.

<sup>53</sup> В оригинале *манн йатакаллам кулу* – досл. «Кто говорит, [пусть] скажет».

<sup>54</sup> Иван Кисра – именуется в виду развалины дворца правителей доисламского Ирана, шахов династии Сасанидов, которые сохранились до настоящего времени недалеко от современного Багдада [41, р. 945–946].

<sup>55</sup> Аш-Шаш – историческая область в Средней Азии, в долине р. Чирчик. Впоследствии одним из основных городов а-Шаша стал Бинкет, с XI в. известный под названием Ташкента [42, с. 190].

<sup>56</sup> Фергана (*Фаргана*) – область в Средней Азии, основой которой является Ферганская долина. В настоящее время ее территория относится к Узбекистану, Киргизии и Таджикистану. Власть Халифата в Фергане была окончательно утверждена лишь во второй половине IX в. [42, с. 189].

<sup>57</sup> Танджа – имеется в виду Танжер, древний город-порт в современном Марокко, находящийся на берегу Гибралтарского пролива [43, р. 183–185].

<sup>58</sup> Ифранджа – т. е. Страна франков. О франках, одном из германских племенных объединений, арабы-мусульмане узнали, по всей видимости, от византийцев. Первоначально так именовались жители Империи Карла Великого (VIII–IX вв.), а позже и все западноевропейцы. Итак, имеется в виду Западная Европа [44, р. 1044–1046].

<sup>59</sup> Андалус (собственно, ал-Андалус) – так арабы-мусульмане называли Иберийский полуостров, где располагаются современные Испания и Португалия. Во время создания памятника, откуда заимствованы новеллы, ал-Андалус была независима от Аббасидского халифата [45, р. 486–503].



Ифрикию<sup>60</sup>. Отправьте меня к Каф<sup>61</sup>, в [страну, что] за ромеями<sup>62</sup>, к Стене, к Йа'джудж и Ма'джудж<sup>63</sup>, в место, что не достиг Зу-л-Карнайн<sup>64</sup> и о котором не ведал ал-Хидр<sup>65</sup>. Был я при родах гули<sup>66</sup>, нес я похоронные носилки шайтана. [Да быть] мне Фир'ауном, обладателем кольев [палатки] (89:9)<sup>67</sup>, не высокомерным, если не накажу я тебя. Шел я семь [дней] без головы<sup>68</sup>. Порвал я себе жилы о камень. Раскололась о кости мои всякая коса. Если храпну я разок, то разрушатся кельи христианские и сокрушатся идолы иудейские. Коль укусит меня, [клянусь] Светом, [что исходит от] Аллаха, лошадь и если заговорит со мной Иблис, то онемее. А если увидит меня ифрит, убежит прочь! Кто [посмеет] держать речь после такого?».

Заговорил Танфаша: «Убил я тысячу и ишу [другую] тысячу, сын служанки и брат потаскухи. Ты [еще] смеешь хмуриться передо мною, приниматься срамить меня и оспаривать меня одним словом за другим! Разве не знаешь, что голова у меня круглая, борода подобная кинжалу, нос остро отточенный, а задница молчаливая. Знаменит я во [всех] краях, [мастак] головы рубить, и не годится [для меня] меч деревянный. Я – весна, [приносящая влагу], если у людей засуха, я – богач, коли умножилось разорение. Я более знаменит, нежели праздничный день – спроси обо мне [хоть немое] железо языком неведомым. [Одно] мое яичко, ей-богу, стоит тысячи. И если высидеть его, то вылупится

<sup>60</sup> Ифрикия – восточная часть ал-Магриба (запада арабо-мусульманского мира), совпадающая в основном с современным Тунисом [46, р. 1047–1050]. Газван хвастает, что не боится перемещений с востока на запад.

<sup>61</sup> Каф – согласно представлениям арабов-мусульман, горная цепь, которая окружает земной мир. Обиталище джиннов и других фантастических существ. Гора (горы) Каф часто фигурирует в фольклоре арабов, а также других народов, исповедующих ислам [47, р. 400–402].

<sup>62</sup> ...в страну, что за ромеями... – т. е. в земли, что находятся к северу от Византии. Ромеи (*ар-рум*) – византийцы.

<sup>63</sup> Йа'джудж и Ма'джудж – народы Гог и Магог Ветхого Завета. Упоминаются в Коране. Отгорожены от прочего человечества Стеной (*ас-Садд*). Явятся по воле Аллаха в конце времен [48, р. 231–234] (см. также: [49]).

<sup>64</sup> Зу-л-Карнайн – персонаж, упоминаемый в Коране (18: 82–98). Как мусульманские комментаторы, так и арабисты полагают, что имеется в виду Александр Македонский. Среди подвигов Зу-л-Карнайна – возведение Стены (*ас-Садд*), которая отгородила Йа'джудж и Ма'джудж от остального человечества [50, с. 78–79].

<sup>65</sup> Ал-Хидр (ал-Хадир) – персонаж фольклора многих народов, исповедующих ислам, который совершил дальние странствия. Согласно мнению многих комментаторов, упомянут в Коране [51, р. 902–905].

<sup>66</sup> Гуль (*гул*) – согласно арабским народным поверьям, воспринятым многими другими народами, исповедующими ислам, одна из разновидностей сверхъестественных существ, джиннов, обычно женского пола. Гуль особенно злобна и враждебна людям [52, с. 54–55].

<sup>67</sup> Фира'ун (ветхозаветный Фараон) – персонаж, упоминаемый в Коране. Египетский царь, жестокий тиран, к которому был послан с проповедью пророк Муса (ветхозаветный Моисей). Эпитет «обладатель кольев [палатки]» означает, что Фира'ун мыслился владельцем неких прочных строений (возможно, башни до небес или пирамид) [53, с. 259].

<sup>68</sup> Эту фразу помог перевести московский ираец доктор Фалих Гаданфар.



тысяча шайтанов. Это я заткнул ан-Намруду<sup>69</sup> широкий рот и надел седло на льва. Я пес и гавкаю. Я – колдовство. Я – Ибн ал-Джалнади б. Канкар, сын эмира Тахира Кривого<sup>70</sup>. Если заговорит со мной муж с головой из меди, а ноги – свинцовые, отвечу я ему пару тумачков, так что нос его окажется на затылке. Я поток полноводный, я укор, на который не возразишь, я тот, кто срывает мосты. Играючи, приласкаю я тебя и тихонько пушу ветры, словно суфий. Шайтана, что мне [покровительствует], зовут Саклаб (Перевертыватель). Я тверже камня, надежнее в пути, нежели куропатка, сообразительнее ворона, осторожнее сороки, горячее страстями, нежели муха, упорнее жука навозного, ядовитее извести, более жгуч, чем противоядие, сильнее яда, горше колоквинта<sup>71</sup>, славнее жирафы. Я – мутная волна, я деяние трудное. Голова у меня – наковальня. Что думаете? Кто слово молвит?». Тут промолчали собравшиеся, а отрок выступил вперед, взял [Танфашу] за руку и сделался его другом.

## IX

Т. IV, с. 192–196

Был Айман б. Хурайм ал-Асади<sup>72</sup> [мужем] крепким и постоянно говорил о соитии. А Му'авия б. Абу Суфйан<sup>73</sup> ослаб. И сказал однажды [государь Айману]: «Айман, что осталось тебе из еды, питья и силы?». Тот сказал: «Съедаю я миску, полную сала и кореньев. Выпиваю огромный мех [вина]. Не застаиваюсь, скачу на резвом жеребчике и гоню его что есть сил. Совокупаюсь я с ночи до зари».

Сказал [рассказчик]: «Огорчило это [Му'авию], и очернил он [Аймана] в душе своей. Дело в том, что Фахита<sup>74</sup> слушала [эту беседу] из-за занавеси. Стал Му'авия после того неприветлив с [Айманом]. Пожаловался Айман на это жене своей, и сказала она ему: «Возможно, ты совершил [некий] проступок

<sup>69</sup> Ан-Намруд (ветхозаветный Нимрод) – согласно посткораническим легендам, безбожный царь, жестокий тиран, который правил всем миром [54, р. 952–953].

<sup>70</sup> Возможно, эти имена содержат некий политический намек, который остался нам непонятным.

<sup>71</sup> В оригинале *ал-'алкам* (колоквинт, или колоцинт; *citrullus colocynthis*) – многолетнее стелющееся растение семейства тыквенных. Распространено в Северной Африке, Средиземноморье и Передней Азии вплоть до Индии [55, с. 440, ст. 1306].

<sup>72</sup> Айман б. Хурайм [б. Фатик] ал-Асади (ум. 700) – поэт эпохи Праведных халифов (632–661) и первых Омейядов (умер в правление 'Абд ал-Малика б. Марвана (785–705)). Сын одного из сподвижников пророка Мухаммада, *таби'* (преемник сподвижников основоположника ислама). Сочинял любовные стихи и панегирики в честь омейядских халифов и эмиров, а также других знатных лиц. Сумел уклониться от участия в усобицах, современником которых был. – *Примеч. издателя*.

<sup>73</sup> Му'авия б. Абу Суфйан (ок. 605–680) – первый халиф из династии Омейядов (правил 661–680). Противник 'Али б. Абу Талиба в борьбе за верховную власть в Халифате. Проявил себя как мудрый государственный деятель. Покровительствовал поэтам и первым мусульманским ученым. В VIII–IX вв. Аббасиды и шииты объявили Му'авию узурпатором и нечестивцем, однако в народной памяти, особенно в Сирии, о Му'авии сохранилась память как о добром и справедливом государе. Стал знаменем борьбы суннитов против шиитов [56, р. 263–268].

<sup>74</sup> Имеется в виду Фахита бинт Караза ан-Науфалийя ал-Курайшийя, любимая жена Му'авии б. Абу Суфйана. – *Примеч. издателя*.



или разгласил [какую-нибудь] тайну”. Сказал он: “Нет, ей-богу, за мной проступка”. Сказала она: “Расскажи мне, что у вас с ним случилось в последний раз”. Тогда поведал [Айман жене своей эту] повесть. Сказала она: “Вот из-за чего разгневался на тебя [государь]”. Сказал он: “Исправь же то, что я испортил”. Сказала она: “Избавлю я тебя”. Пришла она к Му’авии и застала его принимающим людей. Вошла она тогда к Фахите. А та говорит: “Что с тобой?”. Отвечает [жена Аймана]: “Пришла я пожаловаться Му’авии на Аймана”. Та говорит: “А в чем дело?”. Эта сказала: “Не ведаю, мужчина ли он или женщина. Не задрал он на мне платья с тех пор, как женился на мне». Сказала [Фахита]: “А что же он рассказывал Му’авии то-то и то-то?”. Сказала [жена Аймана]: “Это ложь”. Тут вошел Му’авия и говорит: “Кто это такая?”. Сказала [Фахита]: “Это супруга Аймана. Она пришла на него пожаловаться”. Сказал [халиф]: “Что с ней?”. Сказала [Фахита]: “Утверждает, будто не знает, мужчина ли он или женщина, потому что не задрал он на ней платья с тех пор, как женился на ней”. Сказал [государь]: “Так ли это?”. Сказала [женщина]: “Да. Разлучи нас с ним, да разлучил Аллах [Аймана] с духом его!”. Сказал [Му’авия]: “Не лучше ли этого [какой-нибудь] твой двоюродный брат, а то ты претерпеваешь от [супруга своего уже целый] век?”. [Женщина] же не согласилась [развестись с Айманом]. А Му’авия все уговаривал ее, пока она не утихомирилась. Тогда одарил ее [государь] и милостиво с нею обошелся.

После же вошел [к Му’авии] Айман, и [государь] прочел ему [стихи]:  
Видал я от красавиц удивительное.  
О если бы застали девственницы юность мою!

Однако соитие с прекрасными девственницами –  
тяжкое бремя, если поседел муж.  
Укрощаются они всяким посохом, что объезжает [их],  
и становятся всякое утро тягостными.

Зачем же сурьмят они черные очи,  
и натирают мускусом прелести свои,  
И при ходьбе соединяют заветные [свои части тела],  
и украшаются только когда вам [это] известно?

Так не лишайте красавиц [возможности] посоперничать.  
Если [отмеришь] красавицам мерой,  
То [подари им] вдвое больше одежд.  
А если не удовлетворишь их ни так, ни сяк,  
Оклеветают они тебя пред государем лживыми речами.  
Коль не предаются они дружбе всецело,  
То задирают нос, становятся гневными.

Кто общается с женщинами, тот не прямодушен,  
И воскресает прямодушие, когда бежишь дружбы [с ними]».

### Литература

1. Фильштинский И. М. *История арабской литературы. X–XVIII века*. М.: ГРВЛ; 1991.



2. Stern S. M. Abu Hayyan al-Tawhidi. *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition... (Далее – *EI2*). Vol. I. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. P. 126–127.

3. Паленко М. С. *Предпосылки формирования философской категории «душа» в творчестве Абу Хайяна ат-Таухиди*. Специальность 09.00.03 – история философии. Автореферат дис. на соиск. уч. ст. канд. философ. наук. М.: РУДН; 2013. 25 с.

4. Фильштинский И. М. *История арабской литературы. V – начало X века*. М.: ГРВЛ; 1985. 531 с.

5. Gabrieli F. Adab. *EI2*. Vol. I. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. P. 175–176.

6. Al Basa'ir wa d-Daha'ir. *Par Abu Hayyan at-Tawhidi, Essaiste arabe du IVe S. de l'Hégire (Xe S.)*. Ed. et annoté par Ibrahim Keilani. Vol. I–IV. Damas: Librairie et Imprimerie Al-Incha; 1964.

7. Ибрахим ал-Килани. *Викибидийа. Ал-Маусу'а ал-хурра*. (На араб. яз.)

8. Kramers J. H. Al-Ubulla. *EI2*. Vol. X. Leiden: E. J. Brill; 2000. P. 765–766.

9. Хинц В. *Мусульманские меры и веса с переводом в метрическую систему*. Перевод с немецкого Ю. Э. Брегеля. Давидович Е. А. *Материалы по метрологии средневековой Средней Азии*. М.: Наука; ГРВЛ; 1970. 148 с.

10. Гиргас В. Ф. *Арабско-русский словарь к Корану и хадисам*. М.; СПб.: Диля; 2006. 914, [4] с.

11. Баранов Х. К. *Арабско-русский словарь. Около 42 000 слов*. Изд. 5-е, перераб. и дополн. М.: Русский язык; 1976. 943 с.

12. Yver G. Al-Basra. *EI2*. Vol. I. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. P. 1085–1088.

13. Боголюбов А. С. Кади. *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: Наука; ГРВЛ; 1991. С. 125.

14. Pellat Ch. Kushadjim. *EI2*. Vol. V. Leiden: E. J. Brill; 1986. P. 525.

15. Maçoudi. *Les prairies d'or*. Texte et traduction par C. Barbier de Meynard. Tome cinquième. Paris: Société Asiatique. Collection d'ouvrages orientaux. Imprimé par autorisation de l'Empereur a l'Imprimerie Imperiale; M DCCC LXIX (1869). 536 p.

16. Gibb H. A. R. 'Abd al-Malik b. Marwan. *EI2*. Vol. I. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. P. 76–77.

17. Vecia Vaglieri L. Bishr b. Marwan. *EI2*. Vol. I. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. P. 1242–1243.

18. Djait H. Al-Kufa. *EI2*. Vol. V. Leiden: E. J. Brill; 1986. P. 345–351.

19. Hawting G. R. Rawh b. Zinba. *EI2*. Vol. VIII. Leiden: E. J. Brill; 1995. P. 466.

20. Боголюбов А. С. *Халал*. М.: Наука; ГРВЛ; 1991. 315 с.: ил.

21. Боголюбов А.С. Харам. *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: Наука; ГРВЛ; 1991. С. 274.

22. Schacht J. Abu Hanifa al-Nu'man. *EI2*. Vol. I. Leiden: E. J. Brill; 1986. P. 123–124.

23. Бойко К. А. Хадис. *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: Наука; ГРВЛ; 1991. С. 262–263.

24. Резван Е.А. Тафсир ал-Кур'ан. *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: Наука; ГРВЛ; 1991. С. 232–235.



25. Wensinck A. J. Asaf b. Barakhya. *EI2*. Vol. I. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. P. 686.
26. Пиотровский М. Б. Сулайман. *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: Наука; ГРВЛ; 1991. С. 212–213.
27. Пиотровский М. Б. Ибрахим. *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: Наука; ГРВЛ; 1991. С. 87–88.
28. Мерв. *Большая советская энциклопедия*. 3-е изд. Т. 16. М.: Советская энциклопедия; 1974. С. 85. Ст. 241–242.
29. Zaman M. Q. Wazir. I. 1. In *Arab World. The Abbasids. EI2*. Vol. XI. Leiden: E. J. Brill; 2002. P. 185–188.
30. Sourdel D. Hadjib. i. The Caliphate. *EI2*. Vol. III. Leiden–London: E. J. Brill; LUZAC & CO; 1986. P. 45–46.
31. Nielsen J. S. Shurta. A. 1. *EI2*. Vol. IX. Leiden: E. J. Brill; 1997. P. 510.
32. Rekaya M. Al-Ma'mun. *EI2*. Vol. VI. Leiden: E. J. Brill; 1991. P. 331–339.
33. Fück J. W. Ishak b. Ibrahim al-Mawsili. *EI2*. Vol. IV. Leiden: E. J. Brill; 1997. P. 110–111.
34. Montgomery Watt W. Kuraysh. *EI2*. Vol. V. Leiden: E. J. Brill; 1986. P. 434–435.
35. Dietrich A. Al-Hadjjadj b. Yusuf. *EI2*. Vol. III. Leiden–London: E. J. Brill; LUZAC & CO; 1986. P. 39–43.
36. Lecker M. Thakif. *EI2*. Vol. X. Leiden: E. J. Brill; 2000. P. 432.
37. Vaida G. Haman. *EI2*. Vol. III. Photomechanical Reprint. Leiden–London: E. J. Brill; LUZAC & CO; 1986. P. 110.
38. Buhl F. 'Ad. *EI2*. Vol. I. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. P. 169.
39. Хордадбех. *Книга путей и стран*. Пер. с араб., коммент., исслед., указ. и карты Н. Велихановой. Баку: ЭЛМ; 1986. 428 с.
40. Алоэ (Aloe). *Большая советская энциклопедия*. 3-е изд. Т. 1. М.: Советская энциклопедия; 1970. С. 457–458. Ст. 1347–1348.
41. Streck M. – [Morony M.] Al-Mada'in. *EI2*. Vol. V. Leiden: E. J. Brill; 1986. P. 945–946.
42. Ал-Йа'куби. *Книга стран (Китаб ал-булдан)*. Вступ. ст., пер., коммент. и указ. Л. А. Семеновой. М.: Восточная литература; 2011. 372 с.
43. El Mansur M. Tandja. *EI2*. Vol. X. Leiden: E. J. Brill; 2000. P. 183–185.
44. Lewis B. Ifrandj. *EI2*. Vol. III. Leiden; London: E. J. Brill; LUZAC & CO; 1986. P. 1044–1046.
45. Al-Andalus (группа авторов). *EI2*. Vol. I. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986. P. 486–503.
46. Talbi M. Ifrikiya // *EI2*. Vol. III. Leiden–London: E. J. Brill; LUZAC & CO; 1986. P. 1047–1050.
47. Streck M. – [Miqel A.] Kaf. *EI2*. Vol. IV. Third Impression. Leiden: E. J. Brill; 1997. P. 400–402.
48. Van Donzel E., Ott C. Yadjudj wa-Madjudj. *EI2*. Vol. XI. Leiden: E. J. Brill; 2002. P. 231–234.
49. Аликберов А. К. К источникам и историческим основаниям коранического рассказа о Йа'джудже, Ма'джудже и Зу-л-Карнайне. В: Пиотровский М. Б., Аликберов А. К. (ред.) *Ars Islamica. В честь Станислава Михайловича Прозорова*. М.: Наука; Восточная литература; 2016. С. 279–356.



50. Пиотровский М. Б. Зу-л-Карнайн. *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: Наука; ГРВЛ; 1991. С. 78–79.
51. Wensinck A. J. Al-Khadir (al-Khidr). *EI2*. Vol. IV. Third Impression. Leiden: E. J. Brill; 1997. P. 902–905.
52. Пиотровский М. Б. Гул. *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: Наука; ГРВЛ; 1991. С. 54–55.
53. Пиотровский М. Б. Фира'ун. *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: Наука; ГРВЛ; 1991. С. 259.
54. Heller B. Namrud. *EI2*. Vol. VII. Leiden–New York: E. J. Brill; 1993. P. 952–953.
55. Колоквинт. Большая советская энциклопедия. 3-е изд. Т. 12. М.: Советская энциклопедия; 1973. С. 440. Ст. 1306.
56. Hinds M. Mu'awiya I. *EI2*. Vol. VII. Leiden; New York: E. J. Brill; 1993. P. 263–268.

### Информация об авторе

Микульский Дмитрий Валентинович – доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник отдела памятников письменности народов Востока, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия; <https://orcid.org/0000-0002-3239-1670>,  
✉ [dmitrimikulski@mail.ru](mailto:dmitrimikulski@mail.ru)

### Author's Links



### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 27 октября 2021. Одобрена после рецензирования: 19 января 2022. Принята к публикации: 19 января 2022. Опубликовано: 30 марта 2022.

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.

### References

1. Filshtinsky I. M. *A History of the Arabic Literature of the 10<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> century*. Moscow: GRVL; 1991. (In Russ.)
2. Stern S. M. Abu Hayyan al-Tawhidi. *EI2*. Vol. I. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986, p. 126–127.
3. Palenko M. S. *Premises of the Formation of the Philosophical Category of “the Soul” in the Creative Work of Abu Hayyan al-Tawhidi*. Specialty 09.00.03 – History





of Philosophy. Abstract of the Thesis for a PhD Degree in Philosophy. Moscow: The Russian University of the Friendship of Nations; 2013. 25 p. (In Russ.)

4. Filshinsky I. M. *A History of the Arabic Literature of the 5<sup>th</sup> – early 10<sup>th</sup> century*. Moscow: GRVL; 1985. 531 p. (In Russ.)

5. Gabrieli F. Adab. *EI2*. Vol. I. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986, p. 175–176.

6. Al Basa'ir wa d-Daha'ir. Par Abu Hayyan at-Tawhidi, *Essaiste arabe du IVe S. de l'Hégire (Xe S.)*. Vols. T. I–IV. Ed. et annoté par Ibrahim Keilani. Damas: Librairie et Imprimerie Al-Incha; 1964. (In Arabic)

7. Ibrahim al-Kilani. *Wikibidiya. Al-Mawsu'a al-hurra*. (In Arabic)

8. Kramers J. H. Al-Ubulla. *EI2*. Vol. X. Leiden: E. J. Brill; 2000, p. 765–766.

9. Hinz W. *The Muslim Measures and Weights with the Transition into the Metrical System*. Transl. from German by Yu. E. Bregel. Davidovich E. A. *Materials on Metrology of Medieval Central Asia*. Moscow: Nauka; GRVL; 1970. (In Russ.)

10. Guirgass V. F. *An Arabic-Russian Dictionary for the Koran and the Hadith*. Moscow–St. Petersburg: Dilya; 2006. 914, [4] p. (In Russ.)

11. Baranov H. K. *An Arabic-Russian Dictionary. About 42 000 words*. Moscow: Russkiy Yasyk; 1976. 943 p. (In Russ.)

12. Yver G. Al-Basra // *EI2*. Vol. I. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986, p. 1085–1088.

13. Bogolyubov A. S. Kadi. *Islam. An Encyclopaedical Dictionary*. Moscow: Nauka; GRVL; 1991, p. 125. (In Russ.)

14. Pellat Ch. Kushadjim. *EI2*. Vol. V. Leiden: E. J. Brill; 1986, p. 525.

15. Maçoudi. *Les prairies d'or*. Texte et traduction par C. Barbier de Meynard. Tome cinquième. Paris: Société Asiatique. Collection d'ouvrages orientaux. Imprimé par autorisation de l'Empereur a l'Imprimerie Imperiale; M DCCC LXIX (1869). 536 p.

16. Gibb H. A. R. 'Abd al-Malik b. Marwan. *EI2*. Vol. I. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986, p. 76–77.

17. Vecia Vaglieri L. Bishr b. Marwan. *EI2*. Vol. I. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986, p. 1242–1243.

18. Djait H. Al-Kufa. *EI2*. Vol. V. Leiden: E. J. Brill; 1986, p. 345–351.

19. Hawting G. R. Rawh b. Zinba'. *EI2*. Vol. VIII. Leiden: E. J. Brill; 1995, p. 466.

20. Bogolyubov A. S. Halal. *Islam. An Encyclopaedical Dictionary*. Moscow: Nauka; GRVL; 1991, p. 267. (In Russ.)

21. Bogolyubov A. S. Haram. *Islam. An Encyclopaedical Dictionary*. Moscow: Nauka; GRVL; 1991, p. 274. (In Russ.)

22. Schacht J. Abu Hanifa al-Nu'man. *EI2*. Vol. I. Leiden. E.J. Brill, 1986, p. 123–124.

23. Boyko K. A. Hadith. *Islam. An Encyclopaedical Dictionary*. Moscow: Nauka; GRVL; 1991, p. 262–263. (In Russ.)

24. Rezwani E. A. Tafsiir al-Kur'an. *Islam. An Encyclopaedical Dictionary*. Moscow: Nauka; GRVL; 1991, p. 232–235. (In Russ.)

25. Wensinck A. J. Asaf b. Barakhya. *EI2*. Vol. I. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986, p. 686.

26. Piotrovsky M. B. Sulayman. *Islam. An Encyclopaedical Dictionary*. Moscow: Nauka; GRVL; 1991, p. 212–213. (In Russ.)



27. Piotrovsky M. B. Ibrahim. *Islam. An Encyclopaedical Dictionary*. Moscow: Nauka; GRVL; 1991, p. 87–88. (In Russ.)
28. Merw. *Bol'shaya sovetskaya entzylopediya (Great Soviet Encyclopedia)*. 3<sup>rd</sup> ed. Vol. 16. Moscow: Sovetskaya entzylopediya; 1974, p. 85, column 241–242. (In Russ.)
29. Zaman M. Q. Wazir. I. 1. In *Arab World. The Abbasids. EI2*. Vol. XI. Leiden: E. J. Brill; 2002, p. 185–188.
30. Sourdel D. Hadjib.i. The Caliphate. *EI2*. Vol. III. Leiden–London: E. J. Brill–LUZAC & CO; 1986, p. 45–46.
31. Nielsen J. S. Shurta. A. 1. *EI2*. Vol. IX. Leiden: E. J. Brill; 1997, p. 510.
32. Rekaya M. Al-Ma'mun. *EI2*. Vol. VI. Leiden: E. J. Brill; 1991, p. 331–339.
33. Fück J. W. Ishak b. Ibrahim al-Mawsili. *EI2*. Vol. IV. Leiden: E. J. Brill; 1997, p. 110–111.
34. Montgomery Watt W. Kuraysh. *EI2*. Vol. V. Leiden: E. J. Brill; 1986, p. 434–435.
35. Dietrich A. Al-Hadjjad b. Yusuf. *EI2*. Vol. III. Leiden–London: E. J. Brill–LUZAC & CO; 1986, p. 39–43.
36. Lecker M. Thakif. *EI2*. Vol. X. Leiden: E. J. Brill; 2000, p. 432.
37. Vaida G. Haman. *EI2*. Vol. III. Photomechanical Reprint. Leiden–London: E. J. Brill–LUZAC & CO; 1986, p. 110.
38. Buhl F. 'Ad. *EI2*. Vol. I. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986, p. 169.
39. Khordadbeh. *The Book of the Roads and the Countries*. Transl. from Arabic, comment., study, indexes and maps by N. Welikhanova. Baku: Elm; 1986. 372 p. (In Russ.)
40. Aloe. *Bol'shaya sovetskaya entzylopediya (Great Soviet Encyclopedia)*. 3<sup>rd</sup> ed. Vol. 1. Moscow: Sovetskaya entzylopediya; 1970, p. 457–458, column 1347–1348. (In Russ.)
41. Streck M. – [Morony M.] Al-Mada'in. *EI2*. Vol. V. Leiden: E. J. Brill; 1986, p. 945–946.
42. Al-Ya'kubi. *The Book of Countries (Kitab al-buldan)*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2011. 372 p. (In Russ.)
43. El Mansur M. Tandja. *EI2*. Vol. X. Leiden: E. J. Brill; 2000, p. 183–185.
44. Lewis B. Ifrandj. *EI2*. Vol. III. Leiden–London: E. J. Brill–LUZAC & CO; 1986, p. 1044–1046.
45. Al-Andalus (group of authors). *EI2*. Vol. I. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill; 1986, p. 486–503.
46. Talbi M. Ifrikiya. *EI2*. Vol. III. Leiden; London: E. J. Brill–LUZAC & CO; 1986, p. 1047–1050.
47. Streck M. – [Miqel A.] Kaf. *EI2*. Vol. IV. Third Impression. Leiden: E. J. Brill; 1997, p. 400–402.
48. Van Donzel E., Ott C. Yadjudj wa-Madjudj. *EI2*. Vol. XI. Leiden: E. J. Brill; 2002, p. 231–234.
49. Alikberov A. K. Concerning the sources and historical foundations of the koranic narration about Yadjudj, Madjudj and Dhu l'Karnayn. In: Piotrovsky M. B., Alikberov A. K. (eds) *Ars Islamica. In Honour of Stanislav Mikhaylovich Prozorov*. Moscow. Nauka; Vostochnaya literatura; 2016, p. 279–356.



50. Piotrovsky M. B. Dhu-l-Karnayn. *Islam. An Encyclopaedical Dictionary*. Moscow: Nauka; GRVL; 1991, p. 78–79. (In Russ.)

51. Wensinck A. J. Al-Khadir (al-Khidr). *EI2*. Vol. IV. Third Impression. Leiden: E. J. Brill; 1997, p. 902–905.

52. Piotrovsky M. B. Ghul. *Islam. An Encyclopaedical Dictionary*. Moscow: Nauka; GRVL; 1991, p. 54–55. (In Russ.)

53. Piotrovsky M. B. Fir'awn. *Islam. An Encyclopaedical Dictionary*. Moscow: Nauka; GRVL; 1991, p. 259. (In Russ.)

54. Heller B. Namrud. *EI2*. Vol. VII. Leiden; New York: E. J. Brill; 1993, p. 952–953.

55. Citrullus colocynthis. *Bol'shaya sovetskaya entzylopediya (Great Soviet Encyclopedia)*. 3<sup>rd</sup> ed. Vol. 12. Moscow: Sovetskaya entzylopediya; 1973, p. 440, column 1306. (In Russ.)

56. Hinds M. Mu'awiya I. *EI2*. Vol. VII. Leiden–New York: E. J. Brill; 1993, p. 263–268.

#### Information about the author

*Dmitry V. Mikulsky* – Dr. Habil. (Hist.), Prof., Principal Research Fellow, Department of Written Oriental Sources, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; <https://orcid.org/0000-0002-3239-1670>, [dmitrimikulski@mail.ru](mailto:dmitrimikulski@mail.ru)

#### Author's Links



#### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

#### Article info

Submitted: October 27, 2021. Approved after peer reviewing: January 19, 2022.  
Accepted for publication: January 19, 2020. Published: March 30, 2022.

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.

**LITERATURE OF THE EAST**  
**Literature of the peoples of the world. Reviews**  
**ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА**  
**Литературы народов мира. Рецензии**

Рецензия на книгу  
УДК 821.222.1

Филологические науки

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-147-156>

**Красота в зеркале поэтики. [Рец. на:] Чалисова Н. Ю. Красота по-персидски = Of Persian beauty: «Собеседник влюбленных» Шараф ад-Дина Рами. Пер. с перс. Н. Ю. Чалисовой. М.: Изд. дом Высшей школы экономики; 2021. 430 с.**

Марина Львовна Рейснер

*Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова,  
Институт стран Азии и Африки, Москва, Россия,  
marinareys@iaas.msu.ru, <https://orcid.org/0000-0002-0592-6334>*

**Аннотация.** Рецензируемая книга известного отечественного ираниста Натальи Юрьевны Чалисовой, переводчика и комментатора наиболее значимых и авторитетных средневековых трактатов по поэтике, составленных на персидском языке, представляет собой издание текста и комментированного перевода еще одного памятника литературно-теоретической мысли – трактата XIV в. «Собеседник влюбленных», составленного Шараф ад-Дином Рами. Это сочинение с точки зрения его содержания и жанра аналогов не имеет: оно соединяет в себе черты трактата об украшениях поэтической речи ('илм ал-бади') с формой словаря-каталога поэтических иносказаний, служивших для описания внешней красоты возлюбленной персоны. Уникальность трактата вкупе с распространенностью мотивов описания объекта любви и поклонения «с головы до ног» в разных жанрах персидской классической поэзии гарантируют читательский интерес к книге. Ее несомненно прочитают все без исключения иранисты, изучающие средневековую персоязычную литературу, – от академических исследователей и университетских преподавателей до студентов. Красота как основной предмет теоретизирования в средневековой поэтике обеспечит книге внимание медиевистов широкого спектра специальностей – историков, искусствоведов, культурологов и др.

**Ключевые слова:** рецензия; Н. Ю. Чалисова; Шараф ад-Дин Рами; поэтика; персидская классическая поэзия; «феноменология красоты»

**Для цитирования:** Рейснер М. Л. Красота в зеркале поэтики. [Рец. на:] Чалисова Н. Ю. Красота по-персидски = Of Persian beauty: «Собеседник влюбленных» Шараф ад-Дина Рами. Пер. с перс. Н. Ю. Чалисовой. М.: Изд. дом Высшей школы



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





экономики; 2021. 430 с. *Ориенталистика*. 2022;5(1):147-156. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-147-156>.

Book review

Philology studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-147-156>

**Beauty in the Mirror of Poetics [Book review:]  
N.Yu. Chalisova. Of Persian Beauty. The Lovers'  
Companion by Šaraf ad-Dīn Rāmī. Analysis, translation  
from Persian, commentary, indices, and appendix.  
Moscow: Higher School of Economics Publishing  
House; 2021. 430 с.**

Marina L. Reysner

*The Institute of Asian and African Studies of the Lomonosov State University, Moscow, Russia,  
marinareys@iaas.msu.ru, <https://orcid.org/0000-0002-0592-6334>*

**Abstract.** The book under review is written by the renowned specialist in Iranian studies, the distinguished Russian scholar Natalia Yurievna Chalisova. She is known as the translator of the most significant and authoritative medieval Iranian treatises on poetics written in Classic Persian. The present book comprises a commented edition and translation of the poetical treatise by Sharaf ad-Din Rami under the title “Interlocutor of Lovers”, compiled in the 14<sup>th</sup> century. This is a unique work, which combines the features of the ‘*ilm al-badi*’ (adornments of poetic speech) with the list of poetical hints and expressions as applied to describe the beauty beloved. The book will obviously not be neglected by a modern lay reader since it comprises a captivating narrative along with a curious list of “motives” used in medieval poetry to describe the object of love and praise ‘*de capite ad calcem*’. It will also attract a scholar’s attention from academics to university teachers and students. Equally, the category of beauty in medieval poetics will earn the attention of medievalists, such as historians of medieval Iran, historians of art, culture and medieval philosophy, etc.

**Keywords:** review; N. Yu. Chalisova; Šaraf ad-Dīn Rāmī; Poetics; Persian Classic poetry; ‘phenomenology of Love’

**For citation:** Reysner M. L. Beauty in the Mirror of Poetics [Book review:] N.Yu. Chalisova. Of Persian Beauty. The Lovers’ Companion by Šaraf ad-Dīn Rāmī. Analysis, translation from Persian, commentary, indices, and appendix. Moscow: Higher School of Economics Publishing House; 2021. 430 с. *Orientalistica*. 2022;5(1):147-156. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-147-156>.



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





## Введение

Рецензируемая книга [1] представляет собой результат многолетней работы Натальи Юрьевны Чалисовой над переводом на русский язык одного из памятников филологической мысли средневекового Ирана. Первые публикации переводов отдельных глав этого необычного трактата датируются началом 2000-х гг. Естественно, что за подготовкой полного комментированного перевода трактата «Собеседник влюбленных» к публикации стоят годы кропотливого труда, и конечный результат, несомненно, стоит вложенных в него сил и времени. Издание под одной обложкой текста, принадлежащего отдаленной эпохе, и его перевода, снабженного разноплановыми комментариями, – это совершенно особый и весьма актуальный тип филологического исследования. Такие труды практически не устаревают или устаревают очень медленно – они составляют прочный фундамент для изучения различных сторон исторического бытия художественной словесности отдаленных эпох. Что касается научного и читательского интереса к средневековой литературе, то он не ослабевает уже многие десятилетия, поэтому книга может привлечь внимание не только профессионалов, специализирующихся в области изучения персидской классической поэзии, но и медиевистов гораздо более широкого профиля.

Известный специалист в области традиционной поэтики, переводчик и исследователь ряда авторитетнейших персоязычных теоретических сочинений [2, 3], Н. Ю. Чалисова на этот раз обратилась к уникальному произведению, аналогов которому не найти ни среди арабских, ни среди персидских классических трактатов по поэтике.

«Собеседник влюбленных», разумеется, заинтересует в первую очередь иранистов-филологов, причем не только с точки зрения содержащегося в трактате богатого поэтологического и стихотворного материала, который дан в высококвалифицированном переводе на русский язык и тщательно откомментирован. Читателя не может не заинтриговать сам жанр, в котором этот трактат составлен.

### «Феноменология красоты» как ключ к трактату «Собеседник влюбленных»

Как отмечено в предпосланном переводу ввводном исследовании, Шараф ад-Дин Рами создал текст во многих отношениях исключительный, объединяющий в себе черты классического трактата по поэтике, в котором стихотворные примеры иллюстрируют представленные составителем технические приемы построения фигуры или тропа, словаря-каталога поэтических иносказаний в области описания красоты возлюбленной персоны и отчасти даже мистического сочинения, указывающего правильный путь в науке созерцания земной красоты как подготовительной ступени к видению красоты Божественной.

Отсылкой именно к мистической традиции служит название сочинения, однако оно на поверку оказывается своего рода мистификацией: в трактате при наличии примеров из суфийской поэзии отсутствует религиозно-аллегорический аспект их толкования. Молчанию Шараф ад-Дина Рами на эту тему можно дать вполне убедительное объяснение. Время написания трактата – середина XIV в. – это период расцвета поэзии мистико-символического характера, эпоха газели, в которой двойственность значений становится нормой вне зависимости от взглядов и образа мысли создателя стихотворного текста. К этому времени персидская классическая поэзия всех жанров и форм



прошла длительный путь развития, в том числе и как часть суфийского религиозно-мистического дискурса. Внутри этого особого вида литературной практики формируется специфическая область иносказаний и коннотаций традиционного поэтического словаря, фонда мотивов и сюжетов, которая постепенно понижает жанровую систему на всех ее уровнях. К XIII в. скрытые значения поэтического языка становятся полноправной частью канона – без них поэзия уже себя не представляет. Каждый поэт этой эпохи мог с полным правом использовать возможности, которые ему давала заведомая многозначность текста, как осознанную художественную стратегию.

В этом историко-литературном контексте становится понятно, почему для Шараф ад-Дина Рами перестают быть актуальными различия между светской и религиозной поэзией. Его основной задачей является детальная репрезентация определенной сферы употребления поэтического языка, которая в его время оказалась наиболее востребованной создателями и потребителями литературной продукции. Для таких популярных видов персидской классической поэзии, как любовная лирика и любовно-романический эпос в их светской и религиозно-мистической вариациях, описание красоты человека является устойчивой нормой, постоянным жанровым идентификатором. Фундаментом для развития этого обширного семантического поля в лексиконе средневековой персидской поэзии послужил один из типов стандартного зачина арабской классической касыды, которая, будучи заимствованной персидской литературой и адаптированной ею, пережила свою наиболее продуктивную фазу развития в XI–XII вв.

Описание телесной красоты человека существует в поэтическом каноне в разных конфигурациях – от малого мотива, заключенного в рамки бейта (наименьшей единицы стиха арабского и персидского стиха), что характерно для малых форм поэзии, в первую очередь для газели, до целостных картин описания красавицы или красавца «с головы до ног», что типично для поэзии лироэпической (касыда) и эпической (маснави).

Для тех, кто изучает традиционную персидскую поэзию, переведенный на русский язык трактат «Собеседник влюбленных» представляет особый интерес, поскольку в нем, помимо приемов описания красоты, были зафиксированы и эстетические представления средневековых иранцев, нашедшие отражение и в слове, и в живописном изображении. Таким образом, идеал красоты, формировавшийся веками, был последовательно закреплен сначала в поэзии, а затем и в ученом трактате, и в книжной миниатюре. Что касается самого трактата, то по упорядоченности композиции и стилистическому оформлению он являл собой произведение, близкое к образцам изящной словесности.

В предпоследнем переводе исследовательском разделе, который далеко выходит за рамки традиционной вводной статьи, Н. Ю. Чалисова ставит ряд интереснейших научных проблем, в частности проблему и генезиса описания красоты человека в персидской словесной традиции, и формирования конвенций поэтической «феноменологии красоты» (*husn-šināsi*). При усвоении арабской теоретической поэтики с ее четко выверенной системой метрики, рифмы и украшений стихотворной речи, поэзия на классическом персидском языке синтезировала в литературной практике заимствованные правила стихосложения и собственную художественную традицию, уходящую корнями в эпоху доисламской древности и раннего Средневековья.



Идеалы красоты и гармонии человеческого тела, по мнению исследователя и переводчика «Собеседника влюбленных», начали формироваться в те времена, когда в иранской словесности еще не были осознаны эстетические параметры восприятия речи. Тем не менее представления о красоте человека и окружающего его мира начали складываться в иранской культуре именно тогда, что и повлияло на конечный результат того сложного процесса, который в науке именуется арабо-иранским литературным синтезом.

Во вводной статье автор книги формулирует свою точку зрения четко и последовательно: «Именно высокая степень конвенциональности описаний заставляет предположить, что и в этом секторе топики первые поколения персидских классиков опирались отнюдь не только на достижения арабских классиков аббасидской эпохи, но и – прямо или опосредованно – на национальную традицию, сложившуюся задолго до прихода ислама» [1, с. 23]. Действительно, если обратить внимание на образные клише персидского поэтического лексикона, наиболее часто употребляемые для описания красоты любого объекта, будь то ландшафт, интерьер или человеческое существо, то станет очевидной высокая частотность сезонной топики, связанной с весенним календарным празднеством – Ноурузом. Ноуруз и после распространения ислама на иранских землях оставался не только одним из главных праздников годового круга, но и своего рода мерилем всякого совершенства и гармонии. По словам мусульманского энциклопедиста ал-Бируни, знатока календарей и календарных праздников всех известных ему народов, «Ноуруз стал указанием на начало мира». Изначальная красота и безгрешность сотворенного Богом мира в иранском поэтическом сознании оказалась связана с празднеством начала года, весенним возрождением растительной жизни, новоявленностью цветущей юной природы. Словарь совершенной красоты, в том числе и человеческой, напрямую связан с приемами эстетизации пространства с целью созерцания, любования. Н. Ю. Чалисова приводит неоспоримые свидетельства связи идеала земной женской красоты с древнейшими представлениями о красоте божественной, которые сложились в рамках культа благого женского божества зороастрийского пантеона – Ардвисуры-Анахиты. Ее «портрет», содержащийся в дошедшем до нас гимне Авесты, намечает тот мифологический фундамент, на котором в дальнейшем выстраивается поэтический образ телесной гармонии и соразмерности. В дальнейшем на этой основе в одном из дидактических сочинений пехлевийской литературы формируется и сводный каталог тех самых «феноменов красоты», которые в поэзии разовьются в полноценную систему топосов и тонко проработанных иносказаний.

Мотивы описания всяческой красоты, и в первую очередь – внешней красоты человека, входили в канонический репертуар разных жанров, однако все они составляли «зону ответственности» той категории стихов, которая обозначалась термином *васф*. Объекты описания могли быть различны и зависели от доминирующей темы (любовная, календарная, пиршественная, охотничья и т. д.), однако принципы эстетического отбора этих объектов и характер построения образа обнаруживают несомненную системность. С этой точки зрения предлагаемый читателю перевод трактата может служить своеобразным ключом к пониманию самих основ эстетики описательной поэзии во всех его разновидностях. И все же описание «возлюбленной персоны», неважно – красавицы или красавца, вне всякого сомнения, лидирует среди





всех иных разновидностей *васфа*. По тонкому наблюдению Н. Ю. Чалисовой, именно чрезвычайная востребованность «любовного» *васфа* в эпоху, к которой принадлежал Шараф ад-Дин Рами, и побудила его взяться за составление столь необычного с точки зрения самой поэтологической традиции арабов и персов сочинения.

По причине жанровой исключительности «Собеседника влюбленных» у переводчика и возникла необходимость обратиться к проблеме генезиса темы «облик кумира» в персидской классической поэзии. Потребность в анализе истории становления этой области поэтических конвенций сформулирована в исследовательской части книги точно и убедительно: «Основная проблема, задающая рамку теоретических рассуждений автора и определяющая подбор иллюстраций, связана с неудержимым, хоть и тщетным, стремлением поэтов собрать воедино “рассыпанные” в мире феномены красоты, выразить в слове ее невыразимую и трансцендентную суть. Само появление сочинения, специально посвященного этой теме, свидетельствует о ее значимости в традиции» [1, с. 21]. Далее эта отправная точка подхода к переводимому тексту уточняется и конкретизируется: «Описания героини романтической поэмы-маснави (Вис, Лайли, Ширин), “кумира поэта” во вступительной части панегирической касыды, виночерпия или недостижимого друга в газели, при всей разности тематических и стилистических регистров, используют единый поэтический словарь и каталог канонических мотивов, в наиболее концентрированном виде представленный, конечно, в любовной газели» [1, с. 23]. Отмечаемая в исследовании универсальность словаря красоты выражается не только в том, что он применялся в описании «нежных женщин и могучих мужчин» [1, с. 23], но и в том, что он в равной мере относился к трем постоянным адресатам «посланий» и «обращений» в персидской классической поэзии – возлюбленному / возлюбленной (*ma'sūq*), восхваляемому лицу (*tamdūh*) и объекту религиозного поклонения (*ma'būd*).

Если исходить из факта появления в XIV в. такого трактата, то сам собой напрашивается вывод о том, что в предшествующие века шло последовательное накопление того слоя поэтических мотивов, конвенций и иносказаний, которые сделали необходимым его составление. Нормативная поэтика, как известно, реагирует на изменения в поэтической практике с известным опозданием, связанным с самим характером проявления традиционалистского типа художественного сознания.

Стихотворные тексты на классическом персидском языке начиная с рубежа IX и X вв. постоянно расширяли жанровый диапазон применения конвенционального словаря того тематического круга, который в конце концов и составил предмет теоретизирования в «Собеседнике влюбленных». «Каталог» феноменов красоты начал свое триумфальное шествие с касыды, в которой он составлял одну из двух стереотипных возможностей реализации любовной темы. Ведь в *насибе* (любовном вступлении к панегирику) можно было и рассказать о перипетиях любви и сердечных муках, и описать красоту неприступного кумира, который явился источником страданий несчастного влюбленного. Красота по-персидски может представляться не только в образах весеннего цветущего сада, полного благости и прелести, она еще и вооружена и опасна, ибо кудри кумира – это искусно расставленные тенета, брови – лук, ресницы или взгляды – метко разящие стрелы. Красота может



одновременно и врачевать, и ранить. В любом случае, в персидской классической поэзии красота всегда служит побудительной силой любви.

Именно этот «каталог», представлявший телесную красоту кумира «с головы до ног», и был инкорпорирован в поэмы о любви: среди прочих составляющих, формировавших новый жанровый облик повествования (лирических монологов, писем влюбленных, устойчивого набора ситуаций и персонажей), описание красоты главных героев способствовало превращению старых батально-эпических сюжетов в полноценные романы. По мере вызревания канона любовно-романтической поэмы описания прекрасного внешнего облика возлюбленных, которым отводились подчас целые главы, превращаются в один из постоянных жанровых маркеров. Взяв старт достаточно скромными по объему описательными фрагментами в любовных повестях героической эпопеи Фирдоуси «Шах-наме», описания прекрасных возлюбленных «с головы до ног» обретают окончательный вид в поэмах Низами, входящих в его знаменитую «Пятерицу». Получив практически постоянную прописку в завязках историй, развернутые «каталоги» феноменов красоты стали непременным атрибутом стереотипной ситуации заочной влюбленности (во сне, с чужих слов, по портрету), которая служила отправной точкой развития любовного сюжета.

Исключительной технической сложности и виртуозности достигли мотивы описания красоты в газели на этапе ее наивысшего расцвета в XIII–XIV вв. Газель как малая лирическая форма создает специфические условия для реализации описательных мотивов, которые в ней в силу ограничения поэтического пространства редко занимают более одного-двух стихов-бейтов. Тем не менее значимость описательных элементов в газели трудно переоценить, ибо они входят в канон репрезентации любви в ее земной и божественной ипостаси.

Несмотря на то что газель на протяжении столетий расширяла свой тематический репертуар, и к обозначенному периоду не осталось по существу ни одной темы традиционной лирики, которая не нашла бы места в ее репертуаре, отношения влюбленных и любящих оставались главным объектом внимания тех, кто слagal стихи в этой форме. Сформировавшись в поэзии средней и крупной формы (касыде и маснави), «каталоги» феноменов красоты в их «точечной» реализации в газели могли выполнять функцию своего рода экспозиции, которая в «свернутом» виде передает одну из стереотипных ситуаций касыдного *насиба* – приход возлюбленной / возлюбленного на свидание к лирическому герою. Постоянным атрибутом этого типа зачина как раз и выступает канонический портрет гостыи или гостя вне зависимости от того, происходит ли это событие наяву или представляет собой сон или видение. Гость является на ночное свидание с неизменной чашей вина и музыкальным инструментом. Перенесенная в газель, эта лирическая ситуация задает тон всей газели. Другой возможностью включения описательных мотивов в ткань газели было закрепленное всей поэтической традицией X–XIV вв. восприятие красоты как источника любви. Каждая область иносказаний, связанных с красотой объекта любви и поклонения, отвечала за определенный спектр чувств, пробуждаемых ею в душе влюбленного. В результате «феноменология красоты» оказалась неразрывно связана с «феноменологией любви», что приобрело особое значение в рамках мистических интерпретаций всей богатейшей палитры мотивов любовной лирики.



## Заключение

Перевод этого своеобразного, но весьма закономерного для своей эпохи и персидской классической литературы в целом памятника теоретической мысли, выполнен с ясным пониманием его уникальности, внутренней логики и красоты, что полностью соответствует духу и букве самого сочинения Шараф ад-Дина Рами. Поскольку Н. Ю. Чалисова накопила огромный опыт работы в области филологического перевода и комментирования оригинальных поэтических текстов высокой степени сложности [4, 5], иллюстративные примеры, приведенные Шараф ад-Дином Рами в его «Собеседнике влюбленных», не просто понятны ей как профессиональному иранисту-филологу, но глубоко прочувствованы и пропущены сквозь ее собственное языковое и литературное восприятие.

Текстологические и историко-литературные аспекты исследования, связанные с обстоятельствами создания, изучения и публикации текста «Собеседника влюбленных», представлены в книге с характерными для научного почерка Н. Ю. Чалисовой тщательностью и скрупулезностью. Для тех начинающих профессиональную карьеру востоковедов-филологов, кто видит себя на пути освоения памятников традиционной словесности Востока, созданных на разных языках и в разных жанрах, рецензируемая книга может считаться образцом работы с текстом, на который следует равняться.

Публикация этой работы внесла значимый вклад в копилку наших знаний о средневековом поэтическом искусстве и его внутренних законах. Для современного человека эстетическая природа произведений, созданных по законам нормативной поэтики и принадлежащих иному типу художественного сознания, остается загадкой, пока мы не начинаем вслушиваться в голоса самих создателей и знатоков поэзии, которые дошли до нас через века и вошли в сокровищницу всемирной литературы.

В связи с вышесказанным полагаю, что рецензируемая книга будет настольным чтением не только для специалистов по средневековой персидской поэзии, но может привлечь и медиевистов самого широкого профиля. Она также открывает много новых граней интеллектуальной, литературной, культурной жизни средневекового общества для историка, искусствоведа, культуролога и религиоведа. Каждый из представителей этих гуманитарных наук найдет в трактате «Собеседник влюбленных» и в той интерпретации, которую ему дала в своей книге Н. Ю. Чалисова, отправные точки для собственных профессиональных размышлений. Особую ценность это издание имеет для преподавателей истории персидской литературы и студентов-филологов, осваивающих поэтические шедевры классической литературы Ирана, который по сей день остается страной «логоцентрической» и по праву гордится многовековым литературным наследием, ставшим признанной составляющей мировой художественной культуры.

## Литература

1. Чалисова Н. Ю. Красота по-персидски = Of Persian beauty: «Собеседник влюбленных» Шараф ад-Дина Рами. Пер. с перс. Н. Ю. Чалисовой. М.: Изд. дом Высшей школы экономики; 2021. 430 с.



2. Рашид ад-Дин Ватват. *Сады волшебства в тонкостях поэзии (Хадаик ас-сихр фи дакаик аш-ши'р)*. Перевод с перс., исследование и комментарий Н. Ю. Чалисовой. М.: Наука; ГРВЛ; 1985.

3. Шамс ад-Дин Мухаммад Ибн Кайс ар-Рази. *Свод правил персидской поэзии (Ал-Му'джам фй ма'аййр аш'ар ал-'аджам)*. Пер. с перс., исслед. и коммент. Н. Ю. Чалисовой. М.: Восточная литература; 1997.

4. Низами. *Лайли и Маджнун*. Введ., пер. с перс. и коммент. Н. Ю. Чалисовой, М. А. Русанова. М.: РГГУ; 2008.

5. Пригарина Н., Чалисова Н., Русанов М. *Хафиз. Газели в филологическом переводе. Ч. 1 (Orientalia et Classica. Труды Института восточных культур и античности. Вып. XLII: Восток и античность в классических текстах)*. М.: РГГУ; 2012.

### Информация об авторе

Рейснер Марина Львовна – доктор филологических наук, профессор кафедры иранской филологии Института стран Азии и Африки Московского университета им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия; <https://orcid.org/0000-0002-0592-6334>, [marinareys@iaas.msu.ru](mailto:marinareys@iaas.msu.ru)

### Author's Links



### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 22 января 2022. Одобрена после рецензирования: 02 февраля 2022. Принята к публикации: 02 февраля 2022. Опубликована: 30 марта 2022.

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.

### References

1. Chalisova N. Yu. *Krasota po-persidski. = Of Persian beauty: "Interlocutor of lovers" Sharaf ad-Dina Rami*. Moscow: Izd. dom Vyssheĭ shkoly ekonomiki, 2021. 431 p. (In Russ.)

2. Chalisova N. Yu. (transl. from pers., comment.) Rashid ad-Din Vatvat. *Gardens of magic in the subtleties of poetry (Khadaik as-sikhr fi dakaik ash-shi'r)*. Moscow: Nauka; GRVL; 1985. (In Russ.)



3. Chalisova N. Yu. (transl. from pers., comment.) Shams ad-Din Mukhammad Ibn Kays ar-Razi. *Code of Practice for Persian Poetry (Al-Mu'dzham fū ma'āyūr ash'ār al-'adzham)*. Moscow: Vostochnaya literature; 1997. (In Russ.)

4. Chalisova N. Yu., Rusanov M. A. (Introduct., transl. from pers., comment.) Nizami. *Layli i Madzhnun*. Moscow: Izdatel'stvo RGGU; 2008. (In Russ.)

5. Prigarina N., Chalisova N., Rusanov M. *Hafiz. Ghazals in philological translation. Part 1 (Orientalia et Classica. Works of the Institute of Oriental Cultures and Antiquity. Issue XLII: East and Antiquity in Classical Texts)*. Moscow: Izdatel'stvo RGGU; 2012.

#### Information about the author

Marina L. Reysner – Dr. Habil. (Philolog.), Prof. of the Departments of Iranian philology, Institute of Asian and African Studies of the Lomonosov State University, Moscow, Russia; <https://orcid.org/0000-0002-0592-6334>,  
✉ [marinareys@iaas.msu.ru](mailto:marinareys@iaas.msu.ru)

#### Author's Links



#### Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

#### Article info

Submitted: January 22, 2022. Approved after peer reviewing: February 02, 2022.  
Accepted for publication: February 02, 2022. Published: March 30, 2022.

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.

**LITERATURE OF THE EAST**  
**Languages of the peoples of the World**  
**Russian language. Languages of the peoples of the Russia**  
**ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА**  
**Языки народов мира**  
**Русский язык. Языки народов России**

Научная статья

Филологические науки

УДК 81'374+(038)[=161=161.1;=161=112.2]

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-157-172>

**Как беседовать с врагом: военные разговорники  
литератора О. И. Сенковского (1828)  
и генерал-лейтенанта Н. Н. Биязи (1941). Часть 1**

Николай Игоревич Сериков

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,*

*[nikolajserikoff@gmail.com](mailto:nikolajserikoff@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0003-2760-6312>*

**Аннотация.** В статье сравниваются два военных разговорника – «Карманная книга для русских воинов в Турецких походах» (СПб., 1828) литератора-ориенталиста Осипа Ивановича Сенковского (1800–1858) и «Краткий русско-немецкий военный разговорник для бойца и младшего командира» (М., 1941) Николая Николаевича Биязи (1893–1973). Автор обосновывает тезис о том, что эти произведения не могут быть отнесены к жанру классических разговорников, так как сочинения, написанные в этом жанре, было трудно или невозможно использовать на поле боя. Проведенное исследование показывает, что «Разговорники» Сенковского и Биязи были задуманы как самоучители турецкого и немецкого разговорных языков и рассчитаны на самую широкую аудиторию пользователей-неспециалистов. В первой части рассказывается об истории составления разговорников и дана их общая характеристика.

**Ключевые слова:** Турция, Османская империя, язык, фонетика; Турция, Османская империя, язык, морфология; Турция, Османская империя, язык, синтаксис; Германия, язык, фонетика; Германия, язык морфология; Германия, язык синтаксис; Россия, язык, фонетика; Россия, язык, морфология; Россия, язык, синтаксис; Империя, Российская, Империя, Османская, войны 1828–1856; СССР, Германия (Третий рейх), войны 1941–1945; «Карманная книга для русских воинов в Турецких походах», СПб., 1828; «Краткий русско-немецкий военный разговорник для бойца и младшего командира», М., 1941; Сенковский, Осип Иванович (1800–1858); Биязи, Николай Николаевич (1893–1973)



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

© Сериков Н. И., 2022

© Ориенталистика, 2022





**Для цитирования:** Сериков Н. И. Как беседовать с врагом: военные разговорники литератора О. И. Сенковского (1828) и генерал-лейтенанта Н. Н. Биязи (1941). Часть 1. *Ориенталистика*. 2022;5(1):157–172. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-157-172>.

Original article  
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-157-172>

Philology studies

## Talking to the enemy...: the military phrasebooks by the litterateur Osip Senkovskii (1828) and Lieut.-General Nikolai Biasi (1941). Part 1

Nikolaj I. Serikoff

*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia*  
[nikolajserikoff@gmail.com](mailto:nikolajserikoff@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0003-2760-6312>

**Abstract.** The article offers a comparison between two military phrasebooks the “Pocket-book for the Russian soldiers on the Turkish frontline” (*Karmannaia kniga dlia russkikh voinov v turestkikh pokhodakh*) (St. Petersburg, 1828) by Osip Ivanovich Senkovskii (1800–1858) and the “Concise Russian-German military phrasebook for a private soldier and subaltern” (*Kratkii russko-nemetskii razgovornik dlia boitsa i mladshego komandira*) (Moscow, 1941) by Lieut.-Gen. Nikolai Nikolaevich Biiasi (1893–1973). The author argues that these types of scholarly and literary production cannot be considered as ‘phrasebooks’ *par excellence*, since such reference books could be hardly used on the battlefield. The research makes it evident that these “phrasebooks” were designed as “teach yourself” manuals of colloquial Turkish and German and adapted to the needs of a non-specialist audience. The first part of the provides information regarding the origins and reasons for compiling the phrase-books and analysis of their composition.

**Keywords:** Ottoman Turkish, language of, phonetics; Ottoman Turkish, language of, morphology; Ottoman Turkish, language of, syntax; Germany, language of, phonetics; Germany, language of, morphology; Germany, language of, syntax; Russia, language of, phonetics; Russia, language of, morphology; Russia, language of, syntax; Empire, Russian, Empire, Ottoman, wars 1828–1856; USSR, Germany (Third Reich) wars 1939–1945; “Concise Russian-German military phrasebook for a private soldier and subaltern” St. Petersburg, 1828; “The The Concise Russian-German military phrasebook for a private soldier and subaltern”, Moscow, 1941; Senkovskii, Osip Ivanovich (1800–1858); Biasi (Biiasi), Nikolai Nikolaevich (1893–1973)



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





*For citation:* Serikoff N.I. Talking to an enemy...: the military phrasebooks by the litterateur Osip Senkovskii (1828) and Lieut.-General Nikolai Biasi (1941). Part 1. *Orientalistica*. 2022;5(1):157-172. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-157-172>.

## 1. Введение

“*Servare enim leges inter arma*”, – сказал некогда Цицерон (4.11) [1], оправдывая право на самозащиту [2, с. 12]. Как и многие другие крылатые латинские выражения, фраза эта была с течением времени сначала сокращена (*Inter arma silent leges*), а затем перетолкована и «осовременена»: «Когда разговаривают пушки, молчат музы» [3, с. 323]. Нет нужды доказывать бессмысленность этой «модернизации». «Музы» – язык и культура противоборствующих сторон – во время войны не молчат – кричат! Понимать язык неприятельских «муз» – означает понимать культуру неприятеля и его язык. Знание последнего часто определяет успех многих военных начинаний – от допроса и получения точных разведанных до возможности расположить к себе побежденных.

Важность изучения иностранных языков военным персоналом, методика и специфика самого этого изучения были осознаны не вчера, о чем свидетельствуют специальные научные труды [4; 5; 6]. Однако, даже несмотря на их наличие и интерес к «военной» филологии [7], считать эту тему окончательно изученной нельзя. Причина этому следующая. Под «военными лингвистами» авторы статей традиционно понимали переводчиков, спецпропагандистов и т. п., т. е. людей, по долгу службы имевших дело с языком неприятеля. Между тем среди военнослужащих, вступавших в непосредственный контакт с врагом, лингвистом был далеко не всякий. Этот важный аспект обычно не учитывали. Как следствие, за пределами внимания авторов ученых трудов автоматически оставались «языковеды-неспециалисты» – строевые офицеры и особенно нижние чины. Но именно они в любой армии составляли (и составляют!) то большинство, которое чаще всего встречается с противником лицом к лицу. Если в основе знаний военных лингвистов лежали специальные учебные пособия, то основу знания военных «нелингвистов» формировали случайные книги, которые они могли читать на гражданской службе, а также военные разговорники, занимавшие в процессе военного образования XIX–XX вв. особенное место.

Понять, насколько основателен оказывался базовый уровень военных «нелингвистов», изучавших иностранный язык по разговорникам, равно как и дидактические методы, лежавшие в основе этого обучения, а также успех обучения, – задача настоящей статьи. Она предпринята на материале двух особенных военных разговорников XIX и XX вв. Их авторы – выдающиеся отечественные языковеды-практики, профессор-востоковед и литератор Осип Иванович Сенковский (1800–1858) и генерал-лейтенант Советской армии Николай Николаевич Бязи (1893–1973).

## 2. *Dramatis personae*

### 2.1. Осип Иванович Сенковский

Осип Иванович Сенковский (Józef Julian Sękowski, 1800–1858) – состоявший на русской службе поляк, выдающийся писатель, ученый-ориенталист, математик, врач, музыкант, профессор арабской и турецкой словесности Императорского Санкт-Петербургского университета. Сенковский родился





под Вильной, в поместье Антоколон, получил великолепное домашнее образование, которое он продолжил в Виленском университете [8, с. XI–XCII]. После поездки на Восток в 1820-х гг. в Вильну он больше не вернулся и последующие тридцать лет жизни провел в Петербурге, сделавшись, по меткому выражению польской исследовательницы его творчества Дарьи Амброзьяк, «русским по выбору» (*rosjanin z wyboru*) [9].

Русскому читателю в наши дни знакомо не столько имя Сенковского и даже не столько его литературное детище – ежемесячный журнал универсального содержания «Библиотека для чтения», сколько один из его псевдонимов – «Барон Брамбеус». Хотя следует оговориться, что знаком он главным образом по комедии Н. В. Гоголя «Ревизор». А в первой половине XIX в. имя Брамбеус гремело по всей Российской империи, и слава Сенковского соперничала со славою Пушкина. Не случайно Иван Александрович Хлестаков, гоголевский «ревизор», «храбро врет» (выражение Юрия Тынянова) жене и дочке городничего, Анне Андреевне и Марье Антоновне Сквозник-Дмухановским: «Хлестаков. ...У меня легкость необыкновенная в мыслях. Все это, что было под именем Барона Брамбеуса... все это я написал. Анна Андреевна. Скажите, так это вы были Брамбеус? Хлестаков. Как же, я им всем поправляю статьи».

Стиль журналиста Сенковского был элегантен, критические замечания остроумны и нередко едки. Его научные труды и рецензии, часто написанные в беллетристическом жанре<sup>1</sup>, привлекали внимание даже далеких от литературы людей. Чего только стоил критический разбор работы бар. Йозефа ф. Хаммера Пургштала (Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall, 1774–1856) [11; 12] «О происхождении руссов» (“*Sur les origines russes*”). Разбор был написан по-французски, в форме наивного «ученого письма» от имени Тютюнджу-Оглу-Мустафа-Ага, торговца курагой в Гостином дворе, «настоящего турецкого философа», и адресован Фаддею Булгарину (1789–1859), редактору «Северной пчелы». Несмотря на легкость в словах необыкновенную, игривое «письмо» было серьезным исследованием. Оно окончательно упрочило положение Сенковского среди ориенталистов своего времени, а объект инвективы – глава австрийской ориенталистики – был взбешен донельзя. Сенковского же, которому тогда исполнилось 27 лет, коллеги стали всерьез бояться, как нелюбимого критика и эксцентрика, «паяца и ученого» [13, р. 3] одновременно.

Выдающиеся лингвистические способности Сенковского (он говорил на 15 языках!), помноженные на годы жизни на мусульманском Востоке, способствовали тому, что он сформировался не как традиционный для XIX в. кабинетный ученый-«антиквар», но как «полевой исследователь», ратовавший за имманентный подход к Востоку и памятникам восточной (и прочей иностранной) словесности в частности. «Ориенталист» Сенковский требовал отказать от порожденного самими европейскими востоковедами отношения к восточной культуре как к экзотическому явлению, тем самым утверждая, что «восточная загадочность», «восточный витиеватый стиль» и т. п., т. е. то, что через сто с небольшим лет назовут «ориентализмом», есть исключительно продукт европейской культуры. Сходная точка зрения на «ориентализм»

<sup>1</sup> Манере Сенковского следовал в этом смысле и его биограф, советский писатель В. А. Каверин (1902–1989). В автобиографическом романе [10] он, в частности, описал, какую оппозицию в 1929 г. вызвала эта манера среди петербургских университетских коллег, рецензировавших его диссертацию «Барон Брамбеус. История Осипа Сенковского».



в европейской науке была высказана позже, уже в XX в. немецким арабистом, впоследствии министром культуры Веймарской республики К. Х. Беккером [14] (С. Н. Becker, 1876–1933), а уже в наши дни (1978) американским интеллектуалом ливанского происхождения Э. Саидом (Edward Said, 1935–2003). Последний так и назвал свое программное сочинение: “Orientalism”.

Здесь отмечу, что совпадающие точки зрения русского, немецкого и американского востоковедов не были единогласно и восторженно приняты современниками. Напротив, они породили ожесточенную полемику, вылившуюся в ряде случаев в неприятие их как личностей. Несомненная ученость Сенковского вовсе не восхищала современников, считавших его по меньшей мере самонадеянным<sup>2</sup>. В частности, А. С. Пушкину, одному из первых профессиональных русских литераторов, принадлежит отзыв о Сенковском как «бестии» и «мерзавце». Кстати, отзываясь о «научном наследнике» Сенковского, арабисте Беккере, его современники также не всегда стеснялись в выражениях. Так, от официального главы немецкой арабистики середины XX в. К. Броккельманна (С. Brockelmann, 1868–1956), чья общественная деятельность пришлась, главным образом, на предвоенный и послевоенный период германской истории, в 1937 г. Беккер посмертно удостоился ярлыка «министра – противника немецкой культуры» (Minister gegen die deutsche Kultur) [16, S. XIV] (ср.: [17, S. 184]). Что касается Саида, то его «Ориентализм» породил целую полемическую литературу (ср., например: [18]), содержащую разнообразные оценки как концепции ученого, так и самой его личности. Феномен «Ориентализма» был подвергнут детальному анализу, например в университетах ФРГ, который показал, насколько живуче и в наши дни остается романтическое представление о Востоке<sup>3</sup>.

Будучи по преимуществу беллетристом, Сенковский тем не менее внес весомый вклад в русскую военную востоковедную литературу. По Высочайшему повелению он составил русско-турецкий разговорник – «Карманную книгу для русских воинов в Турецких походах» [20], вышедшую первым изданием в 1828–1829 гг., которой суждено было стать заметным явлением в истории отечественной тюркологии. Заранее отметим, что разговорник Сенковского несет на себе черты его лингвистической образованности и особенно анти-«ориенталистический» подход. На материале этого разговорника оказалось возможным, в частности, реконструировать повседневную культуру турецкого населения Османской империи 20-х гг. XIX в.

<sup>2</sup> «От этой уверенности в чужое бессилие и незнание, от этой самонадеянности происходит то глубокое, непритворное презрение к чужим трудам, которое критик Библиотеки тщетно силится скрывать. От этого он бьет авторов палками в лоб <...>» [15, с. 52].

<sup>3</sup> Ср. слова гамбургского профессора Гернота Роттера (1941–2010): Orientalist/Innen – nicht nur in der Vergangenheit – betrachten den Orient im allgemeinen und den Islam im besonderen aus einem Blickwinkel eurozentristischer Arroganz, ja schlimmer, sie haben den “Orient” überhaupt nur erfunden, um ihn von der zivilisierten Weltgemeinschaft zu trennen und zu beherrschen. Daß dieser Vorwurf eine wunde Stelle getroffen hat, zeigt die rege Debatte, die er hervorgerufen hat. – Востоковеды (и востоковедные дамы) – и, кстати, не только в прошлом – рассматривали и рассматривают Восток вообще и ислам в частности с точки зрения европоцентристского высокомерия. Хуже того, они изобрели «Восток» в первую очередь для того, чтобы изолировать его от цивилизованного мирового сообщества и, таким образом, доминировать над ним. Оживленные споры и дебаты, которые вызвало это обвинение, показывают, что оно попало «не в бровь, а в глаз». [19].



## 2.2. Генерал-лейтенант Николай Николаевич Биязи

Генерал-лейтенант Николай Николаевич Биязи (1893–1973) не уступал О. И. Сенковскому в талантах [21]. По происхождению из семьи итальянских переселенцев, Н. Н. Биязи сделал немало для Советской Родины, в частности для укрепления ее военной мощи. Военная карьера Биязи началась еще в Русской Императорской армии. После 1917 г. он, в чине подпоручика, перешел на службу к большевикам и в годы Гражданской войны успешно воевал с белогвардейцами. В 20-х годах он был начальником 4-й Ташкентской объединенной командной школы (позднее Ташкентского высшего общевойскового командного училища им. В. И. Ленина). В 1940 г. Н. Н. Биязи было присвоено звание генерал-майора, и он возглавил только что созданный Военный факультет западных иностранных языков при 2-м Московском педагогическом институте иностранных языков (впоследствии преобразованном в Военный институт иностранных языков Красной армии – ВИИЯ КА), которым руководил с перерывом до 1947 г. Заслуги Н. Н. Биязи отмечены Георгиевским крестом IV степени, двумя орденами Ленина, четырьмя орденами Красного Знамени, другими орденами и медалями, наградами иностранных государств<sup>4</sup>.

Н. Н. Биязи был сдержан, точен, приятен в общении и весьма артистичен. Он прекрасно пел оперные арии и представлял на сцене. Вдобавок он был отличным спортсменом, футболистом, альпинистом, яхтсменом и безупречно владел многими иностранными языками. Артистизм и обходительность были двумя качествами, которые помогли ему на военно-дипломатическом поприще: в 1936–1938 гг. Биязи занимал пост военного и военно-воздушного атташе в фашистской Италии. О лингвистических способностях генерала следует сказать отдельно. Как и Сенковский, Биязи говорил на многих западных и восточных языках, особенно хорошо владел итальянским, французским и фарси. О его способностях бегло переводить с немецкого на итальянский и обратно уже в 1970-х гг. с восхищением вспоминали одноклассники моего отца, Серикова Игоря Николаевича (1925–2002)<sup>5</sup> по 5-й московской артиллерийской спецшколе<sup>6</sup>. Некоторым из них довелось учиться у Биязи. Им, окончившим в годы войны 5-ю московскую артиллерийскую спецшколу и попавшим на фронт в 1944–1945 гг., посчастливилось выжить в «мясорубке» под Прагой. Вернувшись в Москву, многие из них пошли не по технической, а по гуманитарной стезе, окончили, в частности, ВИИЯ КА и посвятили себя дипломатической карьере.

Н. Н. Биязи был талантливым и плодовитым военным писателем. Его перу принадлежат 35 научных работ по различным аспектам военного дела (в частности, по тактике боевых действий в горных условиях<sup>7</sup>) и военной

<sup>4</sup> Подробную биографию Н. Н. Биязи м.: [22].

<sup>5</sup> О нем см. ниже.

<sup>6</sup> Кстати, от них же в середине 1970-х я услышал шутовое название этих учебных заведений. Артиллерийские спецшколы называли «потешными войсками Наркомпро-са», а ВИИЯ КА – «Институтом блага и связи имени ген. Биязи».

<sup>7</sup> Приведу факт из собственной биографии. Мой отец, упомянутый выше И. Н. Сериков, в 1965 г. взял меня, семилетнего, с собой в путешествие – мы пересекли Клухорский перевал на Северном Кавказе. Это знаковое, историческое место, где в годы Великой Отечественной войны проходили сражения наших войск с немецкими захватчиками. Отец, бывший офицер-артиллерист Красной армии, знакомил меня с некоторыми приемами передвижения и маскировки в горах (мол, мальчику может быть интересно), ссылаясь, как выяснилось потом, на брошюру Н. Н. Биязи [23], обязательную для изучения по его «спецшкольной» программе.



лингвистике, среди которых особенное место занимает «Краткий русско-немецкий военный разговорник для бойца и младшего командира» [24], составленный в соавторстве со старшим преподавателем А.В. Монигетти, вышедший под редакцией А. В. Любарского в 1941 г. и выдержавший несколько переизданий.

### 3. Военные разговорники Сенковского и Биязи. Общий обзор

В названиях разговорников Сенковского и Биязи стоят слова, которые говорят о том, что оба труда адресовались военным: «русские воины» и «боец и младший командир». Однако разговорники эти кардинально разнятся по тематике, языкам противника и охвату материала. «Карманная книга» Сенковского имеет целью научить военнослужащего восточному языку – турецко-османскому, в то время как цель «Разговорника» Биязи – дать военнослужащему пособие по европейскому – немецкому языку. Далее, «Карманная книга» – более «штатская» и ориентирована на общение с населением противника. Напротив, «Разговорник» Биязи в основном содержит военную терминологию и военные ситуативные фразы и сориентирован на активные боевые действия: захват пленного, допрос и т. д.

Как видно из содержания «разговоров», Сенковский начал писать «Карманную книгу» с началом военных действий 1828 г. Это подтверждает биограф Сенковского, его ученик П. С. Савельев (1814–1859): «В турецкую войну Сенковский совершил другого рода труд, принесший не малую пользу нашим воинам в Турции: это – “Карманная Книга для русских воинов в турецких походах”, изданная им в 1828 и 1829 годах, в двух небольших частях... Это образцовое по ясности руководство; ориенталисты делают лишь один упрек автору, что турецкие разговоры, им сочиненные, писаны слишком чистым и изящным слогом, а не просторечием, употребляемым народом в Турции» [8, с. LVII–LVIII].

Тем не менее, несмотря на очевидное различие, между трудами Сенковского и Биязи, как увидим ниже, много общего в их целях, а также компоновке и подаче материала. Это сходство, как видится, обусловлено сходством их авторов, которых, несмотря на отделяющие их друг от друга век с небольшим, без большой натяжки можно назвать «ренессансными людьми». Действительно, литератор и генерал были разносторонне образованны, комфортно чувствовали себя в разных профессиях, и, конечно, невероятные полиглоты и замечательные музыканты. Сходство в происхождении, образовании, пристрастиях и интересах, равно как и богатый жизненный опыт не могли не оставить отпечатка на их трудах, написанных с единой целью – помочь русским воинам, дать им в руки пособие, которое поможет им понимать врага и его язык.

#### 3.1. «Карманная книга для русских воинов в турецких походах» Сенковского и «Краткий русско-немецкий военный разговорник для бойца и младшего командира» Биязи. Общий обзор

Тот факт, что Сенковский свободно владел живыми восточными языками, в частности турецко-османским, делал его в 20-х гг. XIX в. человеком незаменимым. Как писал новейший русский биограф Сенковского В. А. Каверин



(1902–1989), кстати, по первому образованию арабист<sup>8</sup>, «наука, история, политика, география, торговля и промышленность мусульманского Востока были изучены Сенковским так, как если бы он был дипломатическим представителем России, отправившимся в путешествие со специальными политическими задачами. Эти знания не могли оставаться без применения в России 20-х годов (XIX в. – Н. С.), для которой восточный вопрос был генеральным вопросом всей внешней политики» [25, гл. 1].

Владение живыми восточными языками, в частности турецким, Каверин назвал для тех лет «высококачественным дипломатическим товаром», спрос на который особенно возрос в 1828 г. в связи с военным конфликтом между Российской империей и Османской Портой. Последняя аннулировала Аккерманскую конвенцию (1826)<sup>9</sup>. Так как военные действия должны были вестись не только на море, но и на суше, то вставал вопрос о том, как говорить с местным населением, жителями городов и деревень.

«Карманная книга» (в 1/32 листа) была напечатана по Высочайшему повелению в разгар военных действий в 1828 г. За ее составление автор получил награду: бриллиантовый перстень. «Карманная книга» представляла собой «разговоры», русско-турецкий словарь и изложение «основных правил турецкого языка», т. е. по сути дела краткую грамматику. Это был первый вышедший в России разговорник и одновременно – практический учебник *разговорного* (выделено мною. – Н. С.) турецко-османского языка. Современники и потомки, как сказано выше, высоко оценили этот труд. Спустя немногим менее двадцати лет, опять же по Высочайшему повелению, «Карманная книга» была перепечатана, но уже по случаю начала Крымской войны 1853–1856 гг. Более того, по ее схеме были составлены разговорники языков, на которых говорили другие народы Османской империи, в частности православные болгары и этнические греки. Источники «Карманной книги» обнаружить не удалось. Как видно из обстоятельной статьи об этом сочинении Х. Бака и В. Шаповала, Сенковский описывал реалии «с натуры» [26, с. 27–31].

Несмотря на очевидную важность «Карманной книги» как источника по быту и нравам туземцев, до недавнего времени она оставалась забытой. В научный оборот ее ввел лишь в начале нынешнего века автор этих строк [27]. Спустя десять лет, в 2020 г., появилось исследование Х. Бака и В. Шаповала [26]. Русский и турецкий авторы впервые обратили внимание на то, что разговорник дает «портрет социальной реальности» Османской империи на период

<sup>8</sup> Вениамин Александрович Каверин – ученик Н. В. Юшманова (1896–1946), Е. Д. Поливанова (1891–1938) и И. Ю. Крачковского (1883–1951), окончил Институт восточных языков по отделению арабистики (1923), затем историко-филологический факультет Ленинградского государственного университета (1924). В 1929 г. защитил диссертацию «Барон Брамбеус. История Осипа Сенковского». См. автобиографический роман «Петроградский студент» [10].

<sup>9</sup> Конфликт между Россией и Портой закончился Адрианопольским миром (2 / 14 сент. 1829), по которому, в частности, к Российской империи переходила значительная часть Кавказского побережья Черного моря (включая города Анапа, Суджук-кале, Сухум) и дельта Дуная. Османская империя окончательно признавала переход к России Картли-Кахетинского царства, Имеретии, Мингрелии, Гурии, а также Эриванского и Нахичеванского ханств. Также Османская империя обязывалась уплатить России контрибуцию в размере 1,5 млн голландских червонцев.



до 1828 г. Оценивая труд Сенковского с позиций XXI в., авторы усматривают в нем уникальный инструмент повышения качества и эффективности коммуникации и одновременно «продукт и свидетеля эпохи», «источник культурно-исторической информации, а также... инструмент идеологического влияния» [26, 28]<sup>10</sup>. В статье Х. Бака и В. Шаповала культурный аспект «Карманной книги» получил, таким образом, достаточно подробное освещение. При этом остается совершенно неизученным другой аспект труда Сенковского. С моей точки зрения, он являлся центральным и для самого автора и заключался в дидактической ценности «Карманной книги». Иными словами, до настоящих дней никто не задался вопросом, как и насколько сочинение отвечало заявленной в нем цели – обучению «русских воинов» турецко-османскому языку.

«Разговорник» Н. Н. Биязи вышел из печати меньше чем за месяц до начала Великой Отечественной войны (подписан к печати 29.05.1941). В его основе лежала система, разработанная автором в бытность его начальником Военного факультета при 2-м Московском государственном педагогическом институте иностранных языков (МГПИИЯ). Вот как вспоминает об этом сам Н. Н. Биязи:

*...Вопрос о сроках преподавания на основных отделениях решился так: на педагогическом – пять лет, на военно-переводческом – два года, на краткосрочных курсах – от трех месяцев до одного года в зависимости от степени знания немецкого языка курсантами. При этом в основном, со стороны мы брали студентов (мужчин было мало), знавших язык в достаточной мере и на первых порах немного разбиравшихся в переводе военных текстов. Однако нужных для этого пособий не было и тогда мне и старшему преподавателю Монигетти пришлось срочно составить карманный «Краткий русско-немецкий разговорник» для бойца и младшего командира с фотографиями немецкой военной техники. Редактором был А. В. Любарский. Разговорник был издан Воениздатом в 1941 г. Во время войны он оказался столь необходимым, что был издан тиражом 500 тысяч экземпляров, а затем его еще дважды переиздавали, и тираж достиг двух миллионов... [22].*

Разговорник был издан также в 1/32 долю листа и помещался в карман гимнастерки.

### 3.2. Композиция «Карманной книги» Сенковского и «Краткого русско-немецкого военного разговорника» Биязи

«Карманная книга» Сенковского объемом 276 стр. (в две колонки) состоит из трех больших разделов. 1. В разъезде, рекогносцировке и фуражировании (а. Расспросы о деревнях, местечках и проч.; б. Расспросы о местоположении; в. Расспросы о неприятеле. Прибытие в селение для фуражировки). 2. О взятии языка и расспросе пленного. 3. Разговор на квартире. За этими разделами следует Русско-турецкий словарь общеупотребительных слов, содержащий около 4000 словарных статей (в основном существительных, но также глаголов, прилагательных и других частей речи). Отдельным приложением дан перечень правил турецко-османского языка.

Сравнительно с разговорником Сенковского «Разговорник» Биязи был более компактным: 108 стр. в 1/32 долю листа против 190 стр. в ту же долю.

<sup>10</sup> Там же дополнительная литература.



Он содержит в половину меньше слов, нежели разговорник Сенковского (около двух тысяч), и почти без исключения ориентирован на военную тематику. Работа имеет следующую структуру. 1. Общая часть. 2. Время. Месяц. Число. 3. Род войск и подразделения. 4. Вооружение. 5. Передвижение и транспорт (река, болото, лес, горы, проводник). 6. Захват железнодорожной станции разъездом или разведывательной партией. 7. Захват и первичный опрос пленного (при спуске парашютистов, в обороне, в наступлении). 8. Ориентировка нашего парашютиста. 9. Примеры возможных ответов. Приложения<sup>11</sup>.

### 3.2.1. Адресаты, область применения и цели «Карманной книги» Сенковского и «Краткого русско-немецкого военного разговорника» Биязи

Разговорник Сенковского написан, главным образом, для грамотных людей, «колонновожатых» – младших офицерских чинов, в подавляющем большинстве дворян, так или иначе обучавшихся иностранным языкам [28, с. 226]. Адресаты Биязи – нижние чины – «бойцы и младшие командиры» РККА, т. е. миллионы [5] рабочих, крестьян и мещан, многие из которых никогда не сталкивались с иностранными языками прежде или имели весьма и весьма поверхностное о них представление, как это видно, в частности, из Постановления ЦК ВКП(б) от 25 августа 1932 г. об «обязательном обеспечении знания одного иностранного языка каждым оканчивающим среднюю школу»<sup>12</sup>.

Разговорник Сенковского ориентирован на более широкий круг тем, в нем фигурируют различные типы неприятеля (состав войск противника): «Много ли у вас Азиатского войска? Сколько Арнаут, Босняков, нового войска и Делибашей? Где Козаки Запорожские (Некрасовцы)?<sup>13</sup>» – Кроме того, наряду с

<sup>11</sup> В выпущенном в то же время более полном Русско-немецком военном разговорнике эти рубрики представлены несколько иначе: Опрос; Установление личности; Состав части; Расположение части; Вооружение; Связь; Положения; Авиация; Воздушный десант; Противовоздушная оборона; Планы пополнения; Потери; Политико-моральное состояние; Дорога; Железная дорога; Реки, каналы, болота, озера, Мост, Переправа; Лес; Горы; Деревня; Город; Завод, фабрика; Проводник. За основной частью следуют приложения: Числительные: количественные, порядковые, дроби, меры длины, площади; Объем; Вес; Календарь; Времена года; Дни недели; Месяцы; Меры времени; Страны света.

<sup>12</sup> «Совет Народных Комиссаров Союза ССР отмечает, что выполнение Постановления ЦК ВКП(б) от 25 августа 1932 г. об обязательном обеспечении знания одного иностранного языка каждым оканчивающим среднюю школу, а также в высшей школе находится в совершенно неудовлетворительном и даже прямо нетерпимом состоянии. Основной причиной такого неудовлетворительного состояния преподавания иностранных языков (немецкого, английского и французского) является отсутствие должного руководства постановкой преподавания иностранных языков со стороны наркомпросов союзных республик и Комитета по Делах Высшей Школы при Совнаркоме СССР. Совнарком СССР, предупреждая о недопустимости такого отношения указанных организаций к делу преподавания иностранных языков, в целях улучшения преподавания иностранных языков в средних школах и в высших учебных заведениях постановляет...» – Постановление ЦК ВКП(б) от 25 августа 1932 года об обязательном обеспечении знания одного иностранного языка каждым оканчивающим среднюю школу. – URL: <http://istmat.info/node/18832> (accessed 31.12.2021)..

<sup>13</sup> *Анадолу ямаклары (манафъ), чокъ му дуръ? Арнаудъ, Босна, Низамъ-джедидъ (Сеймень), Кырджалы не-кадаръ олуръ? Запорожанъ Казагы нерде дуръ?* [20, ч. 1, с. 59]



пленными, здесь присутствуют крестьяне, торговцы и иные сословия, с которыми приходилось вести пространную беседу (ср. диалог, описывающий русского воина, спрашивающего еду в неприятельской деревне<sup>14</sup>). Современный исследователь<sup>15</sup> видит в этом, впрочем, скорее недостаток работы – отход от военной тематики в область общестрановедческую. Его аргументация такова: «Сенковский не был военным профессионалом, и использовал, как видится, “невоенный” иностранный источник, который потом подредактировал “перекрасил” общелингвистическую работу в военный цвет. Скорее всего, это было сделано для того, чтобы предложить издание работы военным ведомством как работы актуальной, нужной для действующей армии». Разговорник Биязи в редактировании не нуждался: он и так был ориентирован исключительно на военные нужды: захват пленного, допрос и т.п.

Различные области применения пособий отражает соотношение собственно военной лексики (слов, связанных непосредственно с военным делом, вроде «захват», «пленный» и т.п.) с «гражданской». Из примерно 4000 слов словаря Сенковского сугубо «военных» терминов там всего 74, т. е. немногие более 1%. Разговорник Биязи, будучи существенно короче (около 2000 слов и выражений), содержит почти 100% чисто «военной» лексики<sup>16</sup>.

У воинской аудиторией Сенковского и Биязи не могло быть иной возможности использовать эти пособия, кроме как заучить наизусть, «задолбить» содержащиеся в разговорниках слова и выражения. Использование их *ad hoc* исключалось. Действительно, трудно вообразить себе военнослужащего, читающего по бумажке, например, приказ «руки вверх!». Ниже будет показано, что оба автора, очевидно осознавая эту особенность, построили в свои труды некие механизмы, облегчающие самостоятельное изучение военнослужащими турецко-османского и, соответственно, немецкого языков в необходимом объеме. Методика, предложенная авторами, следует из предисловий. Сенковский писал: «Предлагаемые нами в сей книге разговоры Российско-Турецкие [...] и небольшой Словарь, заключающий в себе около 4000 употребительнейших слов, могут, без сомнения, быть полезны желающим познакомиться с разговорным языком Оттоманов. Мы посвящаем сию книгу храбрым и великодушным нашим соотечественникам, подвижающимся ныне за славу России, как **пособие к познанию сего наречия, коего лучшим учителем будет для них ежедневное на месте употребление** (выделено мною. – Н. С.)»<sup>17</sup>. Биязи был по-армейски прямолинеен. Его труд открывается приказом, выделенным курсивом, жирным шрифтом и подчеркиванием: «**Нижеприводимые фразы заучить наизусть!**» [24, с. 7].

(Продолжение следует)

<sup>14</sup> «Есть ли у вас что-нибудь готовое покушать, напиток? Есть ли вареное мясо, суп, пироги? Вино, пиво? Прежде сам откушай (или выпей), чтобы здесь не было яду». [20, ч. 1, с. 48]

<sup>15</sup> Личное письмо М. К. Басханова автору.

<sup>16</sup> Здесь заметим, что такие вещи, как имена числительные, к военной стороне дела целиком отнести нельзя.

<sup>17</sup> Здесь и далее в цитатах, выделенных курсивом, сохранены оригинальная орфография и пунктуация.





### Литература

1. Cicero Marcus Tullius. *Oratio pro Milone*. Ed. by A. Klotz. Lipsiae: Teubner; 1888.
2. Селиванов И. С. *Ношение оружия в Риме в позднереспубликанскую эпоху на материале речей Цицерона*. Магистерская диссертация. – URL: [http://usdp.ru/diploms/ika/2018/vkr\\_selivanov\\_2018.pdf](http://usdp.ru/diploms/ika/2018/vkr_selivanov_2018.pdf) p. 12.
3. Душенко К. В., Багриновский Г. Ю. *Большой словарь латинских цитат и выражений*. М.: Эксмо; Центр гуманитарных научно-информационных исследований ИНИОН РАН; 2013. 976 с.
4. Торсуков Е. Г. Альма-матер военных переводчиков. *Вестник МГУ*. Сер. 22: Теория перевода. 2010;2:112–126. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/alma-mater-voennyh-perevodchikov/viewer> (accessed 31.12.2021).
5. Загайнов С. С., Митчелл П. Дж. История развития военных словарей-разговорников как малого литературного жанра. *Вестник Тамбовского университета*. Сер. Гуманитарные науки. Т. 21. Вып. 11(163). Тамбов: ТГУ; 2016. С. 46–51. – URL: <http://journals.tsutmb.ru/a8/upload/upload-2017-12-12/pdf.5de7e4d35607dd43dae34fd8b275a59c.pdf> (accessed 31.12.2021).
6. Лившиц В. А. Институт востоковедения АН СССР в дни Великой Отечественной войны. *Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XIX годовичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Материалы по истории отечественного востоковедения*. М.: ИВАН; 1986. С. 3–16.
7. Басханов М. К. *История изучения восточных языков в русской императорской армии*. СПб.: Нестор-История; 2018. 632 с.
8. Савельев П. С. О жизни и трудах О. И. Сенковского. В: Сенковский О. И. *Собрание сочинений Сенковского (Барона Брамбеуса)*. Т. 1. СПб.: Тип. Имп. акад. наук; 1858. 661 с.
9. Ambroziak D. *“Każdy baron ma swoją fantazję”: Józef Sękowski – Polak z pochodzenia, Rosjanin z wyboru*. Opole: Wydaw. Uniwersytetu Opolskiego; 2007. 166 s. (На польск. яз.)
10. Каверин В. А. *Петроградский студент*. М.: Советский писатель; 1976. 295 с.
11. Hammer Purgstall J. v. *Sur les Origines Russes. Extraits de manuscrits orientaux adressés à Mgr. le Comte N. de Romanzoff, Chancelier de l'Empire de Russie, dans une suite de lettres depuis l'an 1816 jusqu'à l'an 1825*. St. Petersburg: Impr. de l'Académie imp. des sciences; 1827. 132 p.
12. Serikoff N. Thinking in a different language: the Orientalist Senkovskii and 'Orientalism'. *Acta Orientalia Vilnensia* 2009;10(1–2):111–124. doi 10.15388/aov.2009.3668.
13. Pedrotti L. *Józef-Julian Sękowski: the genesis of a literary alien*. Berkeley: University of California Press; 1965. 223 p.
14. Becker C. H. *Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*. 2 Bde. Leipzig: Quelle und Meyer; 1924/1932.
15. Кузовкина Т. «Лишь Сенковского толкнешь иль в Булгарина наступишь», или Кто был автором рецензии на второе издание «Вечеров на хуторе близ Диканьки». *Toronto Slavic Quarterly*. 2005. Вып. 13. – URL <http://sites.utoronto.ca/tsq/13/kuzovkina13.shtml> (accessed 31.12.2021).



16. Brockelmann C. *Geschichte der arabischen Literatur*. Supplement Bd. 1. Leiden: Brill; 1937.

17. Trüper H. Matte farbige Schatten: Zugehörigkeiten des Gelehrtenpolitikers Carl Heinrich Becker. *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*. 2014;25(3):177–211.

18. Lewis B. The question of orientalism. In: Lewis B. *Islam and the West*. New York: Oxford University Press; 1993. P. 99–118.

19. Rotter G. *Raus aus den Studierstuben!* TAZ von 2.4.1997. – URL: <https://taz.de/Raus-aus-den-Studierstuben/!1415968/>. – Accessed 31.12.2021.

20. Сенковский О. И. *Карманная книга для русских воинов в Турецких походах*. Ч. 1, 2. СПб.: Тип. штаба отд. корпуса внутр. стражи; 1854. 97 с.+95 с.

21. Соловьёв Д. Ю. *Все генералы Сталина*. Т. 2. М.: ЛитРес; 2019.

22. *Союз ветеранов ВИИЯ. Бязи Николай Николаевич*. – URL: [http://viiarepia.com/index.php/Бязи\\_Николай\\_Николаевич](http://viiarepia.com/index.php/Бязи_Николай_Николаевич) (accessed 31.12.2021).

23. Бязи Н. Н. *Умей действовать в лесистых горах: советы бойцу и сержанту*. М.: Воениздат; 1944. 32 с.

24. Бязи Н. Н. *Краткий русско-немецкий военный разговорник для бойца и младшего командира*. М.: Воениздат; 1941. 108 с.

25. Каверин В. А. *Барон Брамбеус. История Осипа Сенковского, журналиста, редактора «Библиотеки для чтения»*. М.: Наука; 1966. 237, [2] с.

26. Бак Х., Шаповал В. Русско-турецкий разговорник О. И. Сенковского 1828 и 1854 гг. как этнографический и культурологический источник. *Revista de etnologie și culturologie*. 2020;27:26–35. – URL: [http://ethnology.ich.md/wp-content/uploads/4.Bak\\_Habi\\_.pdf](http://ethnology.ich.md/wp-content/uploads/4.Bak_Habi_.pdf) (accessed 31.12.2021).

27. Serikoff N. Talking to an enemy: Litterateur Osip Ivanovich Senkovskij and Lieutenant General Nikolaj Nikolaevich Biiazi. *Tarptautine mokslinė konferencija "Orientalistika lietuvoje: praeities refleksijos, ateities vizijos" 2011*. – URL: <http://www.lithuania-india.com/lt/naujienos/tarptautine-moksline-konferencija-orientalistika-lietuvoje-praeities-refleksijos-ateities-vizijos.html> (accessed 31.12.2021).

28. Кононов А. Н. *История изучения тюркских языков в России. Дооктябрьский период*. М.: Наука; 1972. 359 с.

### Информация об авторе

Сериков Николай Игоревич – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела памятников письменности народов Востока Института востоковедения РАН, член редакционной коллегии журнала «Ориенталистика», г. Москва, Россия; <https://orcid.org/0000-0003-2760-6312>, [nikolajserikoff@gmail.com](mailto:nikolajserikoff@gmail.com)

### Author's Links



### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.



### Информация о статье

Поступила в редакцию: 10 марта 2021. Одобрена после рецензирования: 13 марта 2022. Принята к публикации: 20 марта 2022. Опубликовано: 30 марта 2022.

Авторы прочитали и одобрили 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.

### References

1. Klotz A. (ed.) Cicero Marcus Tullius. *Oratio pro Milone*. Lipsiae: Teubner; 1888.
2. Selivanov I. S. *Cicero on carrying weapons in Rome in the post-Republican era (Speeches)*. MA Thesis. – URL: [http://usdp.ru/diploms/ika/2018/vkr\\_selivanov\\_2018.pdf](http://usdp.ru/diploms/ika/2018/vkr_selivanov_2018.pdf) p. 12.
3. Dushenko K. B., Bagrinovskii G. Yu. *A Comprehensive Dictionary of Latin Quotations and Expressions*. Moscow: Eksmo; INION RAN; 2013. 976 p. (In Russ.)
4. Torsukov E. G. Alma mater of military interpreters. *Vestnik MGU*. Ser. 22: Translation theory. 2010;2:112–126. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/alma-mater-voennyh-perevodchikov/viewer> (accessed 31.12.2021). (In Russ.)
5. Zagaynov S. S., Mitchell P. D. The history of the development of the military phrasebooks as a small literary genre. *Vestnik Tambovskogo Universiteta*. Ser.: Gumanitarnye nauki. Tambov: TGU; 2016. Vol. 21. Issue 11(163), pp. 46–51. – URL: <http://journals.tsutmb.ru/a8/upload/upload-2017-12-12/pdf.5de7e4d35607dd43dae34fd8b275a59c.pdf> (accessed 31.12.2021). (In Russ.)
6. Livshits V. A. The Institute of oriental Studies of the Soviet Academy during the Great Patriotic War. *Pismennye pamyatniki i problemy istorii kultury narodov Vostoka. 19<sup>th</sup> Annual meeting of the Leningrad Branch of the Institute of oriental Studies. History of the oriental studies in Russia*. Moscow: IV AN; 1986, pp. 3–16. (In Russ.)
7. Baskhanov M. K. *History of Studying of the Eastern languages in the Russian Imperial Army*. St. Petersburg: Nestor-Istoria; 2018. 632 p. (In Russ.)
8. Saveliev P. S. Life and Works by Osip Senkovskii. In: Senkovskii's (Baron Brambeus) Collected Works. Vol. 1. St. Petersburg 1858. 661 p.
9. Ambroziak D. *„Każdy baron ma swoją fantazję”: Józef Sękowski – Polak z pochodzenia, Rosjanin z wyboru*. Opole: Wydaw. Uniwersytetu Opolskiego; 2007. 166 s. (In Polish)
10. Kaverin V. A. *A student from Petrograd*. Moscow: Sovetskii Pisatel; 1976. 295 p. (In Russ.)



11. Hammer Purgstall J. v. *Sur les Origines Russes. Extraits de manuscrits orientaux adressés à Mgr. le Comte N. de Romanzoff, Chancelier de l'Empire de Russie, dans une suite de lettres depuis l'an 1816 jusqu'à l'an 1825*. St. Petersburg: Impr. de l'Académie imp. des sciences; 1827. 132 p. (In Russ.)

12. Serikoff N. Thinking in a different language: the Orientalist Senkovskii and "Orientalism". *Acta Orientalia Vilnensia*. 2009;10(1–2):111–124. doi 10.15388/aov.2009.3668.

13. Pedrotti L. *Józef-Julian Sękowski: the genesis of a literary alien*. Berkeley: University of California Press; 1965. 223 p.

14. Becker C. H. *Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*. 2 Bde. Leipzig: Quelle und Meyer; 1924/1932.

15. Kuzovkina T. "You will only push Senkovsky or you will step on Bulgarin" or who wrote the review on the second edition of the "Evenings on a farm near Dikan-ka". *Toronto Slavic Quarterly* 13 (2005). – URL <http://sites.utoronto.ca/tsq/13/kuzovkina13.shtml> (accessed 31.12.2021). (In Russ.)

16. Brockelmann C. *Geschichte der arabischen Literatur*. Supplement Bd. 1. Leiden: Brill; 1937.

17. Trüper H. "Matte farbige Schatten: Zugehörigkeiten des Gelehrtenpolitikers Carl Heinrich Becker". *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*. 2014;(3):177–211.

18. Lewis B. The question of orientalism. In: Lewis B. *Islam and the West*. New York: Oxford University Press; 1993, pp. 99–118.

19. Rotter G. *Raus aus den Studierstuben! TAZ von 2.4.1997*. – URL: <https://taz.de/Raus-aus-den-Studierstuben/!1415968/> (accessed 31.12.2021).

20. Senkovskii O. I. Pocket book for Russian soldiers in Turkish campaigns. Parts 1, 2. St. Petersburg: Tip. Shtaba otd. korpusa vnutr. stragi; 1854. 97p. + 95p. (In Russ.)

21. Soloviev D. Yu. *All Stalin's generals*. Vol. 2. Moscow: LitRes Publishers; 2019. (In Russ.)

22. *Union of Veterans VIIA. Biiazii Nikolai Nikolaevich*. – URL: [http://viia-pedia.com/index.php/Биязи\\_Николай\\_Николаевич](http://viia-pedia.com/index.php/Биязи_Николай_Николаевич) (accessed 31.12.2021). (In Russ.)

23. Biasi (Biiazii) N. N. *Know how to operate in the wooded mountains: advice to a soldier and a sergeant*. Moscow: Voenizdat; 1944. 32 p. (In Russ.)

24. Biasi (Biiazii) N. N. *Concise Russian-German military phrasebook for a soldier and subaltern*. Moscow: Voenizdat; 1941. 108 p. (In Russ.)

25. Kaverin V.A. *Baron Brambeus. The story of Osip Senkovsky, journalist, the editor-in-chief of "Bibliotheka dlia Chteniia"*. Moscow: Nauka; 1966. (In Russ.)

26. Bak H., Shapoval V. Russian-Turkish phrase book by O. I. Senkovskii published in 1828 and 1854. as a historical source for the local ethnography and culture. *Revista de etnologie și culturologie*. 2020;27:26–35. – URL: [http://ethnology.ich.md/wp-content/uploads/4.Bak\\_Habi\\_.pdf](http://ethnology.ich.md/wp-content/uploads/4.Bak_Habi_.pdf) (accessed 31.12.2021). (In Russ.)

27. Serikoff N. Talking to an enemy: Litterateur Osip Ivanovich Senkovskij and Lieutenant General Nikolaj Nikolaevich Biiazii. *Tarptautinė mokslinė konferencija "Orientalistika lietuvoje: praeities refleksijos, ateities vizijos" 2011*. – URL: <http://www.>



[lithuania-india.com/lt/naujienos/tarptautine-moksline-konferencija-orientalistika-lietuvoje-praeities-refleksijos-ateities-vizijos.html](http://lithuania-india.com/lt/naujienos/tarptautine-moksline-konferencija-orientalistika-lietuvoje-praeities-refleksijos-ateities-vizijos.html) (accessed 31.12.2021).

28. Kononov A. N. *History of the study of Turkic languages in Russia. Pre-October period*. Moscow: Nauka; 1972. 359 p.

#### Information about the author

*Nikolaj I. Serikoff* – Ph. D. (Hist.), Senior research fellow, Institute of Oriental studies of the Russian Academy of Sciences, Member of the Editorial Board of the “*Orientalistica*”, Moscow, Russia; <https://orcid.org/0000-0003-2760-6312>,  
© [nikolajserikoff@gmail.com](mailto:nikolajserikoff@gmail.com)

#### Author's Links



#### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

#### Article info

Submitted: March 10, 2022. Approved after peer reviewing: March 13, 2022.  
Accepted for publication: March 20, 2022. Published: March 30, 2022.

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.

LITERATURE OF THE EAST  
Languages of the peoples of the World  
ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА  
Языки народов зарубежных стран

Научная статья  
УДК 81(31)  
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-173-184>

Филологические науки

Хлеба и урожая: о полифонии в древнекитайской письменности (часть 1)

Тимур Альфредович Сафин<sup>1,2</sup>

<sup>1</sup> Институт востоковедения РАН, Москва, Россия

<sup>2</sup> Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия,  
[tsafin93@gmail.com](mailto:tsafin93@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0001-7196-8914>

**Аннотация.** Китайские иероглифы обычно состоят из двух и более элементов, один из которых имеет фонетическое, а другой – семантическое значение. Некоторые составные иероглифы (обычно их называют «идеографическими») состоят только из семантических элементов. Однако предложенная русско-американским синологом П. Будбергом теория «крипто-фонограмм» гласит, что все или почти все составные иероглифы содержат фонетик: проблема в том, что его не всегда можно обнаружить, поскольку древнекитайские иероглифы могли быть «полифоническими» и иметь несколько чтений. Например, иероглифы хэ 禾 «хлеба» и нянь 年 «урожай» в шанских надписях на гадательных костях XIII–XI вв. до н. э. близки по форме, значению и контекстам употребления, поэтому некоторые исследователи считают, что знак 禾 мог также записывать слово «урожай». Цель настоящего исследования заключалась в том, чтобы проверить данное утверждение при помощи количественного анализа. Если слово «урожай» можно было записывать двумя разными иероглифами, то это явление не должно зависеть от контекста. Если же речь о двух разных словах со схожим значением, то частота их употребления в разных контекстах должна отличаться. Выяснилось, что шанские гадатели «молили» об урожае и хлебах с одинаковой частотой, но при «получении» хлебов и урожая наблюдается значительная разница. А при упоминании об «урожае какой-либо культуры» иероглиф хэ 禾 практически не используется (за одним исключением). Эти данные свидетельствуют в пользу «лексической» природы явления, но, к сожалению, их нельзя назвать окончательными. В ходе исследования выяснилось, что частота употребления двух знаков зависит не только от контекста, но и от того, каким именно писцом (или писцами) вырезана надпись. Необходимо дополнительное исследование, чтобы понять, насколько значим данный фактор.



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





**Ключевые слова:** крипто-фонограммы; полифония; надписи на гадательных костях; цзягувэнь; китайская письменность; китайские иероглифы; китайская эпиграфика; китайская лингвистика; древнекитайский язык

**Для цитирования:** Сафин Т. А. Хлеба и урожая: о полифонии в древнекитайской письменности (часть 1). *Ориенталистика*. 2022;5(1):173–184. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-173-184>.

Original article  
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-173-184>

Philology studies

## Cereals and Harvests: Polyphony in the Old Chinese Writing (part 1)

Timur A. Safin<sup>1, 2</sup>

<sup>1</sup> Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

<sup>2</sup> The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia, [tsafin93@gmail.com](mailto:tsafin93@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0001-7196-8914>

**Abstract.** Chinese characters usually consist of two or more elements, of which one bears phonetic and other – semantic values. Some complex characters (usually referred to as ‘ideograms’) consist of semantic elements only. However, there is a ‘crypto-phonogram theory’ suggested by Russian-American sinologist Peter A. Boodberg (1903–1972). According to this theory, all or almost all Chinese complex characters comprise a phonetic element. Still, some of these phonetic elements are hard to discover, since the Ancient Chinese characters could be “polyphonic” and be read in several ways. For example, two characters from the Shang period (13–11 cent. BC) – *he* 禾 ‘cereals’ and *nian* 年 ‘harvest’ is very close with regard to their shape, meaning, and usage. Some scholars even believe that the character 禾 may mean ‘harvest’ as well as ‘cereals’. The present article aims to examine Boodberg’s theory by using quantitative analysis. If the idea of the ‘harvest’ could be transcribed by two different characters, this phenomenon should not be dependent on the context. However, if two characters stand for two different words, albeit close in meaning, the usage ratio should depend on their context. It turned out that the diviners of the Shang dynasty could ‘beg’ for both harvest and cereals, which in its turn is reflected by similar or equal ratios. Nevertheless, when the requested harvest was received the ratio between these characters changes significantly. Moreover, when a harvest of a specific crop was mentioned, the Shang scribes used the character 禾 only once. The data received may hint at the fact that the phenomenon must be purely lexical. However, one cannot consider these data as definitive. The article shows that the ratio does not depend on the context alone. It also depends on the nature and education of the scribe who carved the inscription on the bone. The results suggest an additional study to evaluate the full significance of this factor.



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





**Keywords:** Krypto-phonogram; Polyphony; Oracle Bone Inscriptions; Chinese Writing; Chinese Characters; Chinese Excavated Texts; Chinese Linguistics; Old Chinese

**For citation:** Safin T. A. Cereals and Harvests: Polyphony in the Old Chinese Writing (part 1). *Orientalistica*. 2022;5(1):173–184. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-173-184>.

## Введение

Природа древнекитайской письменности все еще остается дискуссионным вопросом в среде синологов, причем разница во взглядах обычно связана с областью специализации. Синолог-лингвист обычно исходит из того, что язык древнекитайских текстов принципиально не отличался от разговорной речи своего времени (по крайней мере в доимперский период)<sup>1</sup>, а значение **иероглифа** не выходит за рамки значения **слова**, которое он передает в данном контексте (см.: [1–2; 3, р. 31–33; 4, р. ix–xxiii; 5, р. 3–4; 6, р. 62–67]). В то же время специалисты из других областей (философы, историки) часто склонны полагать, что письменный древнекитайский язык сильно отличался от устного, иероглифы передают не слова, а некие «идеи», а расположение знаков в тексте не всегда продиктовано грамматическими нормами живого языка (критику подобных построений см.: [1–2]).

Автор настоящего исследования придерживается лингвистического понимания древнекитайской письменности, но трудно не признать, что исключения все же присутствуют. Например, в древнейших памятниках китайского письма – шанских надписях на гадательных костях<sup>2</sup> – можно найти некоторые аномалии, отсутствующие в позднейших текстах: эпизодические вкрапления пиктограмм, изменение семантического элемента в зависимости от контекста употребления, запись словосочетаний одним знаком [7]. Настоящая работа посвящена еще одной аномалии, которая встречается в надписях на гадательных костях: способности некоторых иероглифов записывать несколько фонетически не связанных слов.

<sup>1</sup> Разумеется, письменный, литературный язык всегда в чем-то отличен от разговорного, но обычно понятен на слух без какой-либо специальной подготовки. В Китае вплоть до начала XX в. основным литературным языком служил *вэньянь* 文言 – искусственно архаизированный, исключительно письменный язык, ориентированный на подражание древним текстам и не всегда понятный рядовому носителю разговорного языка (древнекитайский, *вэньянь* и современный китайский язык соотносятся друг с другом примерно так же, как латинский язык, средневековая латынь и современный итальянский). Точную дату возникновения *вэньяня* назвать нельзя, но тенденция к отрыву письменного языка от разговорного становится особенно заметной после объединения Древнего Китая в рамках единой империи (конец III в. до н. э.).

<sup>2</sup> Надписи на гадательных костях (*цзягувэнь* 甲骨文) – древнейшие образцы текстов на древнекитайском языке из найденных на данный момент. Датируются XIII–XI вв. до н. э., большая часть обнаружена в районе г. Аньян (пров. Хэнань, КНР), где в XIII–XI вв. до н. э. располагалась столица государства Шан. Помимо надписей на гадательных костях, корпус шанской эпиграфики включает надписи на бронзовых изделиях, камне и керамике, а также негадательные надписи на кости, но их количество многократно уступает *цзягувэнь*.





### Гипотеза о «полифонии» и «крипто-фонограммах»

Подавляющее большинство современных китайских иероглифов состоит не менее чем из двух элементов: первый (фонетик) намекает на приблизительное звучание слова, которое записывает иероглиф; второй (семантический детерминатив) – намекает на смысл этого слова. Например, иероглиф 油 записывает слово \*lu > uóu «масло»<sup>3</sup>, и состоит из фонетика 由 (\*dlu > uóu «из», «исходить из») и детерминатива 讠 (сокр. от: 水 \*tuǐ? > shuǐ «вода»). То есть, глядя на этот иероглиф в контексте, можно понять, что речь идет о какой-то жидкости, название которой созвучно слову \*dlu > uóu. Такие знаки принято называть «фоноидеограммами». Другая категория комплексных иероглифов (ее принято называть «идеограммами» или «составными идеограммами»)<sup>4</sup> состоит из двух и более элементов, ни один из которых не намекает на произношение. Например, иероглиф 伐 записывает слово \*bat > fá «рубить» и состоит из элементов 人 (сокр. от: 人 \*nín > rén «человек») и 戈 (\*k<sup>w</sup>a:j > gē «топор-клевец»). Иероглиф изображает отрубание головы, и ни один из его элементов не поддерживает чтение, близкое к \*bat<sup>5</sup>.

Однако, встречая иероглиф из нескольких элементов, мы не всегда можем определить, к какой именно категории он относится, поскольку структура большинства китайских иероглифов сложилась еще во II–I тысячелетиях до н. э., и звучание слов с тех пор изменилось. В результате чтение некоторых фонетиков сильно разошлось с произношением целого иероглифа, и эти элементы перестали восприниматься как фонетические. За минувшее столетие прогресс в реконструкции древнекитайских чтений позволил выявить некоторые «скрытые» фонетики и перевести ряд «идеограмм» в состав «фоноидеограмм». Например, иероглиф 信 (\*slhins > xìn «верить»), состоящий из элементов 人 (\*nín > rén «человек») и 言 (\*ŋan > yán «говорить»), традиционно воспринимается как идеографический, но некоторые исследователи склоняются к тому, что элемент 人 в нем – фонетический [9, p. 88; 6, p. 147]. В последней реконструкции Бакстера – Сагара слова «верить» и «человек» реконструируются – соответственно – как \*s-ni[n]-s и \*ni[n] [6, p. 147].

Одним из первых лингвистов, активно развивавших данное направление исследований, был американский синолог российского происхождения Петр Алексеевич Будберг (Peter A. Boodberg, 1903–1972). Он заявил, что практически все китайские иероглифы содержат в своем составе фонетический элемент, а так называемые идеографические знаки или вовсе отсутствуют, или присутствуют в незначительном количестве [10, p. 345–353]. Позднее эти идеи были развиты Уильямом Болтцем (William G. Boltz) [3, p. 67–72] и Дэвидом Браннером (David P. Branner) [9].

<sup>3</sup> Звездочкой \* отмечены древнекитайские слова в реконструкции С. А. Старостина по базе данных *Chinese characters* [8]. Нестандартная нотация Старостина заменена символами международного фонетического алфавита (МФА).

<sup>4</sup> На самом деле термин «идеограмма» в строго лингвистическом понимании относится к знакам, которые не привязаны к конкретным языковым единицам, и потому не применим к китайским иероглифам (подробнее см.: [7]).

<sup>5</sup> Не исключено, что какой-то из элементов на самом деле является фонетиком. Например, можно предположить, что в XIII–XI вв. до н. э. иероглиф записывал какое-то другое слово со схожим значением, и лишь затем был адаптирован для записи слова \*bat. Но поскольку никаких никаких доказательств в пользу такой версии не имеется, логичнее допустить, что оба элемента являются семантическими.



Ключевой в построениях Будберга – Болтца – Браннера является гипотеза о существовании «крипто-фонограмм», то есть фонетиков, которые могут поддерживать не одно, а сразу несколько чтений. Например, иероглиф 𠂇 в норме передает слово \*kʰoːʔ > kǒu «рот», но при этом встречается в качестве составного элемента в иероглифах 名 (\*mʰeŋ > míng «имя»), 命 (\*mʰrɿŋs > mìng «приказывать») и 鳴 (\*mʰrɿŋ > míng «петь»). По мнению Будберга, это свидетельствует о том, что у иероглифа 𠂇 было второе чтение, и он мог передавать на письме не только слово \*kʰoːʔ, но и какое-то иное слово со звучанием, близким к \*mɿŋ [10, p. 342; 9, p. 90–91]. Очевидно, что эта гипотеза не может быть надлежащим образом верифицирована, поскольку все «крипто-фонетики» могут в действительности оказаться семантическими элементами. Тем не менее есть данные о том, что и некоторые отдельные древнекитайские иероглифы могли передавать на письме несколько по-разному звучащих слов. Уильям Болтц называет это явление «полифонией» [11, p. 77].

### Принципы полифонии

Следует упомянуть, что существует три основных принципа передачи нескольких слов одним графическим знаком. Первый принцип – пиктографический (идеографический), при котором один знак может передавать на письме группы **семантически** связанных, но при этом **фонетически** отличных слов, то есть одним знаком можно записывать как синонимы, так и слова, связанные по принципу метафорического или метонимического переноса [12, с. 75, 100]. Например, при помощи пиктограммы, изображающей солнце, в теории можно передать не только слово «солнце», но и семантически связанные понятия «день», «яркий», «светить» и т. д. А если в языке существует несколько слов со значением «солнце» (как, например, в китайском – 日 rì и 太陽 tàiyáng), то пиктограмма, изображающая солнце, может передавать любое из них. Такой графический знак не привязан к какому-либо конкретному слову, и передает **понятие**. Именно этот принцип лежит в основе возможной полифонии ряда древнекитайских иероглифов.

Схожее явление может наблюдаться во втором случае – при использовании одних и тех же графических знаков для записи слов на **разных** языках. Например, иероглиф 私 по-китайски можно прочесть как sī («частный», «личный»), а по-японски – watashi (местоимение «я»). Более того, у японских иероглифов, как правило, несколько чтений (одно – собственно японское, другое – заимствованное из китайского языка). Разумеется, в данном случае явление обусловлено семантически: при заимствовании графических знаков японцы подбирали схожие по смыслу. Тем не менее такие знаки нельзя отнести к категории пиктограмм или идеограмм, поскольку они обладают фиксированным набором чтений для каждого конкретного языка, и не могут свободно использоваться для записи иных, семантически связанных слов. Схожие явления наблюдаются и в алфавитных письменностях: например, группа знаков was в английском и немецком читается, соответственно, как /wɒz/ (глагол «быть» прош. вр. ед. ч.) и /vas/ («что?»).

И, наконец, третий принцип – фонетический, при котором графическому знаку соответствует определенное звучание, и он может передавать на письме несколько **фонетически** похожих слов, даже если **семантически** они не



связаны<sup>6</sup>. Например, китайский иероглиф 日 является схематичным изображением солнечного диска, но с его помощью нельзя записать слово *tàiyáng* «солнце», и уж тем более – слова *tīān* «день», *míng* «яркий», или *zhào* «светить». Его прочтение в любом контексте будет *rì*, причем этим же иероглифом можно записать как минимум один омоним: бранное слово *rì* со значением «сношать», не имеющее к солнцу никакого отношения<sup>7</sup>.

Многие древнекитайские иероглифы изображают внешне узнаваемые предметы или явления, и их вполне можно было бы использовать в качестве пиктограмм и идеограмм, то есть – передавать с их помощью по-разному звучащие слова, а также передавать одним знаком целые словосочетания и предложения из нескольких слов. Эти явления в надписях на гадательных костях действительно встречаются, хотя и довольно редко [7]. Парадоксальным образом гипотеза о «крипто-фонограммах» и «полифонии», с одной стороны, радикально увеличивает степень фонетизации древнекитайского письма, с другой – подражает, что знаки древнекитайской письменности работали по пиктографическому принципу.

Верифицировать эту гипотезу, как уже говорилось, очень трудно: мы не знаем, как именно «читались» древнекитайские тексты носителями языка. Помимо ряда «крипто-фонетиков», к настоящему моменту известно всего три иероглифа, которые могли, теоретически, передавать по-разному звучащие слова, а именно: 月, 卜 и 禾 [11, p. 77–80]. Первый из них, вероятно, мог записывать слова \**ɲot* > *yuè* «луна» и \**sɲra:k* > *shuò* (朔) «первый день лунного месяца» [11, p. 77–78]. Иероглиф 卜 в надписях на гадательных костях мог передавать слова \**ro:k* > *bū* «гадать» и \**ɲo:ts* > *wài* (外) «внешний» [11, p. 77–80]. Эти данные выглядят довольно убедительно. Последний пример, на первый взгляд, кажется не менее убедительным, но при внимательном рассмотрении выясняется ряд интересных деталей.

### Хлеба и урожая: есть ли здесь полифония?

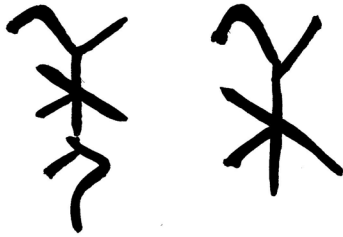
Иероглиф 禾 в норме записывает слово \**gwa:j* > *hé* «хлеба», «злаки». Существует графически производный от него иероглиф 年, который записывает слово \**nhì:n* > *nián* «урожай». Древняя форма иероглифа 年 (рис. 1) состоит из семантического элемента 禾 и фонетика 人 (\**nin* > *rén* «человек»). При этом иероглифы 禾 и 年 встречаются практически в идентичных контекстах, когда речь идет о «вымалывании» или «получении» урожая, например:

癸卯卜，鼎（貞）：今歲受年。 [14:9648]<sup>8</sup>

<sup>6</sup> При этом слова могут быть связаны семантически, если речь идет о морфологических вариациях одного слова или о нескольких этимологически связанных словах. Например, иероглифом 王 записывается существительное \**whaŋ* > *wáng* «царь» и производный от него глагол \**whaŋs* > *wàng* «царствовать». Кроме того, иероглиф может записывать несколько по-разному звучащих слов по той причине, что в момент создания иероглифа их произношение было схоже, но впоследствии разошлось. Например, иероглиф 行 записывает слова \**gra:ŋ* > *xíng* «идти» и \**gha:ŋ* > *háng* «ряд».

<sup>7</sup> Слово относится к современному сленгу и в нормативных словарях не указано (см.: [13]).

<sup>8</sup> По принятой в синологии традиции надписи на гадательных костях цитируются по номеру фрагмента в соответствующем издании.



**Рис. 1.** Иероглифы «урожай» (слева) и «хлеба» (справа). (Прорисовка автора)

**Fig. 1.** Characters 'harvest' (left) and 'cereals' (right). (Author's representation)

фоне-тически не связанных слова («урожай» и «хлеба»), а значит, передает смысл по пиктографическому принципу. Эта версия была выдвинута китайским историком Дун Цзобинем (董作賓 1895–1963) [15], и ее придерживается Уильям Болтц [11, с. 77].

1. Иероглифы 禾 и 年 передают на письме два разных слова со схожим значением. Древние гадалы могли «вымаливать» (率 / 禱 \*tu:ʔ > dǎo) или «получать» (受 \*duʔ > shòu) как собственно «урожай», так и «хлеба» – в данном контексте это функциональные синонимы.

Чтобы верифицировать эти гипотезы, необходимо провести количественный и контекстный анализ. Если речь о двух разных словах, то явление должно подчиняться закону лексической сочетаемости: полных синонимов не бывает, их использование должно отличаться в каких-то контекстах, в сочетаниях с другими словами. Если же явление имеет графическую природу, то вариация иероглифов 禾 и 年 для записи слова «урожай» не должна зависеть от лингвистического контекста.

Для подсчета использовалась база данных древней эпиграфики Академии Синика [16]. В ней учтено 168 надписей о «вымаливании урожая» (率年)<sup>10</sup> и 161 надпись о «вымаливании хлебов» (率禾). Количество надписей практически идентично, и если речь об одном и том же слове \*nhi:n, то получается, что оно могло свободно записываться двумя иероглифами в равной пропорции. Однако поиск по сочетаниям «получим урожай» (受年) и «получим хлеба» (受禾) дает уже заметную разницу: 449 и 96 надписей соответственно. Эта тенденция усиливается еще больше, когда речь заходит об урожаях конкретных культур: в базе учтено 144 надписи, в которых перед иероглифом 年

k<sup>w</sup>ijʔ-mhru:ʔ po:k, treŋ: k(r)əm sw hats duʔ nhi:n

[В 40-й день] гуй-мао гадали, устанавливали: в этом году получим урожай.

癸丑卜, 鼎 (貞): 今歲受禾。 [14:37849]<sup>9</sup>

k<sup>w</sup>ijʔ-snruʔ po:k, treŋ: k(r)əm sw hats duʔ gwa:j

[В 50-й день] гуй-чоу гадали, устанавливали: в этом году получим хлеба.

Можно выдвинуть две гипотезы, которые объясняют схожесть употребления знаков 禾 и 年:

Иероглиф 禾 в данном контексте является сокращенным вариантом написания 年, оба знака записывают одно и то же слово – \*nhi:n «урожай». Следовательно, иероглиф 禾 может одновременно записывать два фоне-

<sup>9</sup> По принятой в синологии традиции надписи на гадательных костях цитируются по номеру фрагмента в соответствующем издании.

<sup>10</sup> Иероглиф 率 является древней формой иероглифа 禱 \*tu:ʔ > dǎo «молить». В базе данных он закодирован в форме, исключающей его набор вручную без применения дополнительных средств. Для осуществления поиска по соответствующему знаку необходимо сначала выполнить поиск по иероглифу 年, найти в выдаче и скопировать знак 率 и вставить его в поле поиска.



стоит конкретное растение, чаще всего – просо (\*sla? > shǔ 黍)<sup>11</sup>. При этом иероглиф 禾 практически не сочетается с названиями растений: известна лишь одна надпись такого рода [14:33260], где он действительно употребляется в контексте «получить урожай проса», видимо, вместо слова «урожай».

На первый взгляд, может показаться, что данные свидетельствуют в пользу «лексической» гипотезы: количественные показатели явно отличаются в разных контекстах. Поскольку слова \*nhl:n и \*gwa:j близки по смыслу, то в контексте гаданий об абстрактном урожае они могли выступать в роли функциональных синонимов: выражения «получить урожай» и «получить хлеба» были взаимозаменяемы. Но, как и в русском языке, древние китайцы могли сказать лишь «урожай проса», но не «хлеба проса», и это отличие педантично соблюдается в надписях об урожаях конкретных культур. «Хлеба» в них упоминаются всего один раз, что вполне можно объяснить ошибкой писца, который отвлекся, забыл или не успел дописать внизу недостающий фонетический элемент.

Тем не менее есть еще один фактор, который мог повлиять на числовые показатели. Дело в том, что гадательные надписи создавались различными писцами на протяжении примерно двухсот лет, и в общем корпусе надписей можно выделить группы, вырезанные схожим «почерком», вероятно – одним писцом, причем известно около 30 типов «почерка». В ходе предварительного анализа было выявлено, что в многочисленной группе надписей типа *ли* 歷 содержатся лишь гадания о «хлебах», но не об «урожаях». Более того, наиболее «диагностический» контекст – гадания об урожаях конкретных культур – в этой группе, судя по всему, не встречается вовсе. И, наконец, упомянутая выше надпись-исключение относится к группе, переходной между типами *ши* 師 и *ли*. Может ли быть так, что иероглиф 禾 действительно использовался для записи слова «урожай», но только в надписях типа *ли*? И если да, то есть ли в этих надписях в принципе слово «хлеба», и можно ли с уверенностью говорить о полифонии в таком случае? Может быть, иероглиф 禾 в шанское время в принципе не записывал слово \*gwa:j, и речь идет о разнописях одного иероглифа? Или разные писцы говорили на разных диалектах и потому использовали разные слова? Ответы на эти вопросы я постараюсь дать в следующей – второй – части исследования.

### Заключение первой части исследования

Несмотря на привлекательность теории о «полифонии» и «крипто-фонограммах», надежных данных в ее пользу совсем немного. Даже если это явление присутствовало, его масштабы пока не могут быть достоверно установлены. Разумеется, это не значит, что данное направление исследований является бесперспективным.

При выделении знаков, способных поддерживать несколько фонетически не связанных чтений, необходимо учитывать факторы лексической сочетаемости и наличия синонимов. Тот факт, что иероглифы 禾 (\*gwa:j >

<sup>11</sup> К сожалению, существуют сложности в атрибуции некоторых культур, и в базе данных они не всегда точно отражены. В связи с этим я привожу лишь совокупные данные, без разделения по видам. Кроме того, в некоторых надписях указание на тип культуры содержится не непосредственно перед иероглифом 年, они не учитывались при подсчетах.



hé «хлеба») и 年 (\*nhi:n > nián «урожай») встречаются в схожих контекстах, еще не значит, что они способны передавать на письме одно и то же слово. Количественный анализ продемонстрировал, что в разных контекстах частота их употребления в гадательных надписях сильно отличается. В гаданиях о вымалывании хлебов и урожая частота встречаемости практически идентична, а в гаданиях об урожае конкретных сельскохозяйственных культур иероглиф 禾 встречается только один раз из 145.

Но эти данные еще не позволяют нам сделать окончательные выводы, поскольку употребление иероглифов 禾 и 年 отличается не только в разных контекстах, но и в разных группах гадательных надписей, которые связаны с деятельностью различных писцов. Чтобы понять, какую роль в данном случае играет «человеческий фактор», необходимо дополнительное исследование.

### Литература

1. Старостин Г. С. К вопросу о методологии языкового анализа древнекитайских текстов (ч. 1). *Вестник РГГУ. Серия: Востоковедение. Африканистика*, 2012;20(12):216–248.

2. Старостин Г. С. К вопросу о методологии языкового анализа древнекитайских текстов (ч. 2). *Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение*, 2016;3(12):93–116. <https://doi.org/10.28995/2073-6355-2016-3-93-116>

3. Boltz W. G. *The Origin and Early Development of the Chinese Writing System*. New Haven: American Oriental Society; 1994. IX + 205 p.

4. Schuessler A. *A Dictionary of Early Zhou Chinese*. Honolulu: University of Hawaii Press; 1987. XXXII + 876.

5. Pulleyblank E. G. *Outline of Classical Chinese Grammar*. Vancouver: UBC Press; 1995. XIV + 192 p.

6. Baxter W. H., Sagart L. *Old Chinese. A New Reconstruction*. New York: Oxford University Press; 2014. XIV + 432 p. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199945375.001.0001>

7. Сафин Т. А. Пиктограммы в надписях на гадательных костях (часть 1). *Эпиграфика Востока*. 2021;36(3–4):120–133.

8. Старостин С. А. База данных *Chinese Characters sayma starlingdb.org*. – URL: <https://starlingdb.org/cgi-bin/query.cgi?flags=eygttnl&basename=%5Cdata%5Cchina%5Cbigchina&recode=yes&hierogif&links=links> (Дата обращения: 28.09.2021).

9. Branner D. P. Phonology in the Chinese Script and Its Relationship to Early Chinese Literacy. In: Li F, Branner D. P. (eds) *Writing and Literacy in Early China: Studies from the Columbia Early China Seminar*. Seattle: University of Washington Press; 2011. P. 85–138.

10. Boodberg P. A. Some Proleptical Remarks on The Evolution of Archaic Chinese. *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1937;2(3/4):329–372.

11. Boltz W. G. Literacy and the Emergence of Writing in China. In: Li F, Branner D. P. (eds) *Writing and Literacy in Early China: Studies from the Columbia Early China Seminar*. Seattle: University of Washington Press; 2011. P. 51–84.



12. Фёдорова Л. Л. *История и теория письма*. М.: Флинта; Наука; 2015. 559 с.

13. *Большой китайско-русский словарь онлайн*. – URL: <https://bkrs.info/slovo.php?ch=%E6%97%A5> (Дата обращения: 28.09.2021).

14. Го Можо 郭沫若 (ред.) *Цзягувэнь хэци* 甲骨文合集 (*Свод надписей на гадательных костях*). В 13 т. Пекин 北京: Чжунхуа шуцзюй чубаньшэ 中華書局出版社; 1978–1982. (На кит. яз.)

15. Дун Цзобинь 董作賓. Ши Хоуган чу ту дэ и пянь буцы 釋後岡出土的一片卜辭 (Дешифровка одной гадательной надписи, выкопанной в Хоугане). В: Сун Чжэньхао 宋鎮豪, Дуань Чжихун 段志洪 (ред.) *Цзягу вэньсянь цзичэн* 甲骨文獻集成 (*Полное собрание трудов по надписям на костях и панцирях*). В 40 т. Т. 6. Чэнду 成都: Сычуань дасюэ чубаньшэ 四川大學出版社; 2001. С. 104. (на кит. яз.)

16. Institute of History and Philology, Academia Sinica (ed.) *Lexicon of Pre-Qin Oracle, Bronze Inscriptions and Bamboo Scripts*. – URL: <https://inscription.asdc.sinica.edu.tw> (Дата обращения: 28.09.2021). (На англ. и кит. яз.)

### Информация об авторе

Сафин Тимур Альфредович – кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела Китая Института востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия; научный сотрудник лаборатории востоковедения и компаративистики Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия; <https://orcid.org/0000-0001-7196-8914>, [tsafin93@gmail.com](mailto:tsafin93@gmail.com)

### Author's Links



### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 28 ноября 2021. Одобрена после рецензирования: 18 января 2022. Принята к публикации: 01 марта 2022. Опубликовано: 30 марта 2022.

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.



### References

1. Starostin G. S. On the Question of Methodology of Language Analysis for Old Chinese Texts (part I). *RSUH/RGGU Bulletin. Series Oriental and African Studies*. 2012;20(12):216–248. (In Russ.)
2. Starostin G. S. On the Question of Methodology of Language Analysis for Old Chinese Texts (part II). *RSUH/RGGU Bulletin. Series History. Philology. Cultural Studies*. 2016;3(12):93–116. <https://doi.org/10.28995/2073-6355-2016-3-93-116>. (In Russ.)
3. Boltz W. G. *The Origin and Early Development of the Chinese Writing System*. New Haven: American Oriental Society; 1994. IX + 205 p.
4. Schuessler A. *A Dictionary of Early Zhou Chinese*. Honolulu: University of Hawaii Press; 1987. XXXII + 876.
5. Pulleyblank E. G. *Outline of Classical Chinese Grammar*. Vancouver: UBC Press; 1995. XIV + 192 p.
6. Baxter W. H., Sagart L. *Old Chinese. A New Reconstruction*. New York: Oxford University Press; 2014. XIV + 432 p. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199945375.001.0001>
7. Safin T. A. Pictograms in the Oracle Bone Script (part 1). To be published in: *Epigrafika Vostoka*. 2021;36(3–4):120–133. (In Russ.)
8. Starostin S. A. *Chinese Characters* [Database]. – Available from: <https://starlingdb.org/cgi-bin/query.cgi?flags=eygtntl&basename=%5Cdata%5Cchina%5Cbighchina&recode=yes&hierogif&links=links> (Accessed 28<sup>th</sup> September 2021).
9. Branner D. P. Phonology in the Chinese Script and Its Relationship to Early Chinese Literacy. In: Li F, Branner D. P. (eds) *Writing and Literacy in Early China: Studies from the Columbia Early China Seminar*. Seattle: University of Washington Press; 2011, p. 85–138.
10. Boodberg P. A. Some Proleptical Remarks on The Evolution of Archaic Chinese. *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 1937;2(3/4):329–372.
11. Boltz W. G. Literacy and the Emergence of Writing in China. In: Li F, Branner D. P. (eds) *Writing and Literacy in Early China: Studies from the Columbia Early China Seminar*. Seattle: University of Washington Press; 2011, p. 51–84.
12. Fedorova L. L. *History and Theory of Writing*. Moscow: Flinta; Nauka; 2015. 559 p. (In Russ.)
13. *Big Chinese-Russian Dictionary On-line*. – Available from: <https://bkrs.info/slovo.php?ch=%E6%97%A5> (Accessed 28<sup>th</sup> September 2021) (In Russ.)
14. Guo Moruo (ed.) *Jiaguwen heji (Oracle Bone Inscriptions Compendium)*. In 13 vols. Beijing: Zhonghua shuju chubanshe; 1978–1982. (In Chin.)
15. Dong Zuobin. Shi Hougang chutu de yi pian buci (Desciphering one Oracle Bone Unearthed in Hougang). In: Song Zhenhao, Duan Zhihong (eds) *Jiagu wenxian jicheng (Full Compendium of Works in Oracle Bone Inscriptions)*. In 40 vols. Vol. 6. Chengdu: Sichuan daxue chubanshe; 2001, p. 104. (In Chin.)
16. Institute of History and Philology, Academia Sinica (ed.) *Lexicon of Pre-Qin Oracle, Bronze Inscriptions and Bamboo Scripts*. Available from: <https://inscription.asdc.sinica.edu.tw> (Accessed 28<sup>th</sup> September 2021) (In Chin.)





### Information about the author

*Timur A. Safin* – Ph. D. (Hist.), Research Fellow, China Department, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; Research Fellow, Laboratory of Oriental and Comparative Studies, The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia; <https://orcid.org/0000-0001-7196-8914>, [tsafin93@gmail.com](mailto:tsafin93@gmail.com)

### Author's Links



### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

### Article info

Submitted: November 28, 2021. Approved after peer reviewing: January 18, 2022.  
Accepted for publication: March 01, 2022. Published: March 30, 2022.

The author has read and approved the final manuscript.

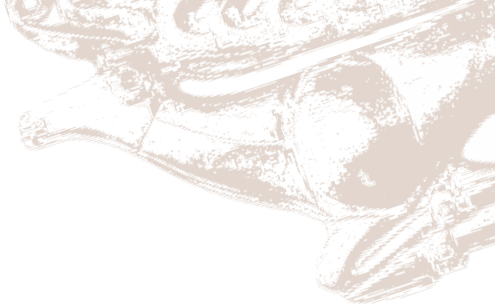
### Peer review info

*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.

CHRONICLE  
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



■ Review  
Рецензии



# К Востоку! Ad Orientem

Искусство Индии в коллекции Музея Востока



**Голова Будды.**  
**Фрагмент рельефа**  
Гандхара, III–V вв. н.э.  
Ганч

Истоки духовной культуры народов Индии уходят в глубину веков. Достижения чрезвычайно высокой культуры древнего населения этого региона стали основой для всех религиозных и философских систем и связанных с ними областей художественной культуры народов Индийского субконтинента.

## Авалокитешвара Локанатха

Школа Пала-Сена,  
Северо-Восточная Индия, XII в.

Бронза, позолота, пигменты

Авалокитешвара («взирающий владыка») – бодхисаттва созерцания, один из наиболее почитаемых и популярных персонажей пантеона, ибо считается хранителем мира в настоящий исторический период. Ему свойственны сострадание, стремление к спасению страждущих; в форме Локанатха он почитается как Владыка мира, в форме Махакаруна – как Великое сострадание.



## Бегство мятежного эмира Хасан-Якуба. Миниатюра из рукописи «Бабур-наме»

1590-е гг.

Бумага, темпера, твореное золото

Одна из лучших миниатюр рукописи иллюстрирует сюжет о попытке захвата власти у осиротевшего 12-летнего султана Бабура. Текст на предыдущей странице гласит: «...Настроение Хасан-Якуба изменилось, он начал обижать бывших со мной людей, он вел дело к тому, чтобы отослать меня и объявить государем Джахангир мирзу... С намерением низложить его я направился в крепость. Хасан-Якуб уехал на охоту. Узнав о случившемся, он прямо оттуда поехал в сторону Самарканда».



Государственный

**МУЗЕЙ  
ВОСТОКА**

© Государственный музей Востока  
© The State Museum of Oriental Art



Государственный музей Востока – Партнер журнала *Orientalistica* – является единственным музеем в России, специализирующимся на собирании, хранении, изучении, популяризации произведений искусства Востока. В его собрании представлены памятники художественной культуры более чем 100 стран и народов Азии и Африки.

CHRONICLE  
Review  
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ  
Рецензии

Рецензия на книгу

УДК 049.32

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-187-196>

Исторические науки

О гордости, стыде и прочем...

[Рец. на кн.:] Под небом Южной Азии.

Стыд и гордость: введение в стандарты и практики эмоций. Рук. проекта и отв. ред. И. П. Глушкова; Ин-т востоковедения РАН. М.: ИДВ РАН; Восточная литература; 2021. 917 с.: ил.

Наталья Анатольевна Железнова

*Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,*

*natali-zheleznov@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7029-0806>*

**Аннотация.** Рецензируемый том междисциплинарного проекта «Под небом Южной Азии» (ПНЮА) посвящен чувствам, эмоциям, настроениям и т.п. и их внешним проявлениям в социокультурном контексте стран Южной Азии – Индии, Пакистана, Бангладеш, Непала, Бутана, Шри-Ланки и Мальдив. Книга состоит из пяти разделов, иллюстрируется визуальными изображениями и переводами оригинальных источников – от поэтических образцов эпохи Средневековья до современных интернет-опусов.

**Ключевые слова:** Южная Азия; чувства; эмоции; стыд; гордость

**Для цитирования:** Железнова Н. А. [Рец. на кн.:] Под небом Южной Азии. Стыд и гордость: введение в стандарты и практики эмоций. Рук. проекта и отв. ред. И. П. Глушкова; Ин-т востоковедения РАН. М.: ИДВ РАН; Восточная литература; 2021. 917 с.: ил. *Ориенталистика*. 2022;5(1):187–196. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-187-196>.



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

© Железнова Н. А., 2022

© Ориенталистика, 2022





## About pride, shame and so on... [Book review:] Under the Skies of South Asia & Shame and Pride: the Preliminaries of Emotional Standards and Practices. Ed. and gen. ed.: I. Glushkova. Moscow: IDV RAN; Vostochnaya literatura; 2021. 917 p.: il.

Natalia A. Zheleznova

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,  
natali-zheleznov@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-7029-0806>*

**Abstract.** The reviewed volume is of the multidisciplinary research project Under the Skies of South Asia is dedicated to feelings, emotions, dispositions, etc. and their external forms of manifestation in the socio-cultural context of the countries of South Asia – India, Pakistan, Bangladesh, Nepal, Bhutan, Sri Lanka and Maldives. The book consists of five sections, illustrated with visual images and translations of original sources – from poetic samples of the Middle Ages to modern Internet opuses.

**Keywords:** South Asia; emotions; feelings; dispositions; shame; pride

**For citation:** Zheleznova N. A. About pride, shame and so on... [Book review:] Under the Skies of South Asia. Shame and Pride: The Preliminaries of Emotional Standards and Practices. Ed. and gen. ed.: I. Glushkova. Moscow: IDV RAN; Vostochnaya literature; 2021. 917 p. *Orientalistica*. 2022;5(1):187–196. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2022-5-1-187-196>.

В ноябре 2021 г. вышел в свет очередной, пятый, том масштабного во всех смыслах проекта «Под небом Южной Азии» (ПНЮА) [1]. Эта книга является самой «аффективно нагруженной», поскольку, как сказано в аннотации, «исследует душевные движения (чувства, эмоции, настроения, диспозиции и т. д.) и их внешние проявления как культурно-социальные стандарты и практики». В томе представлены 35 текстов 23 авторов. Наиболее значимый вклад (и авторский, и переводческий) принадлежит бессменным участникам ПНЮА Е. Ваниной, С. Сидоровой и А. Бочковской под руководством И. Глушковой – главного идейного вдохновителя, двигателя и организатора всех событий «под небом Южной Азии»<sup>1</sup>. По сложившейся в рамках проек-

<sup>1</sup> Более подробно о проекте ПНЮА см. на сайте <https://ivran.ru/pnuu>. Хотелось бы отметить образцово сделанную интернет-страницу проекта, на которой представлена исчерпывающая информация обо всех мероприятиях и публикациях ПНЮА (см. также: [2–6]).





та традиции книга включает в себя как аналитические и исследовательские статьи (в данном случае – по конкретной эмоции), так и сочинения, относящиеся к разряду беллетристики – стихотворения, мемуары и отрывок из повести. Увлекательное погружение в эмоционально окрашенный мир Южной Азии сопровождается насыщенным визуальным рядом иллюстраций и цветной вкладки. По обыкновению, немалый объем книги (917 с.) не воспринимается читателем, рискнувшим взяться за подобный труд, как серьезное препятствие – «Стыд и гордость» захватывает внимание с первых страниц и не отпускает до заключительной статьи И. Глушковой под общим девизом ПНЮА «Не вообще, а в частности». По мере продвижения по извилистым путям отвращения, стыда, гордости, ревности, презрения, смущения, раздражения, гнева, сочувствия, зависти, сожаления, страха, грусти, уязвленности и счастья (таков общий эмоциональный спектр данного тома) читатель поневоле подпадает под влияние описываемых чувств и проникается настроением героев очерков, статей и стихов.

Книга включает в себя пять разделов, которые имеют названия, интригующие читателя и ухватывающие узловые моменты входящих в них текстов: «Поэтика и проблематика», «Кризисы и реакции», «Локусы и сантименты», «Импульсы и рефлексии», «Битвы и травмы». Каждый из разделов содержит небольшое введение, дающее общее представление о затрагиваемых темах и сюжетах, а начиная с третьего раздела имеют еще и дополнительный композиционный ответ, поскольку содержат различные виды полиптиха: три диптиха, два триптиха и один квадриптих, что делает выписываемое полотно эмоций и чувств более разносторонним и «разноракурсным».

Собственно эмоциям и чувствам в смысловом пространстве ПНЮА предшествуют две статьи руководителя проекта и ответственного редактора (и по совместительству – главного здесь возбудителя эмоций) И. Глушковой. Первая статья – «Политика чувств в интерпретации общего пространства. Прошлое, настоящее и будущее» [1, с. 7–45] – задает общий вектор «чувствительности» под небом Южной Азии, а вторая, по задумке автора, должна выполнять роль методологического навигатора в бурном море страстей. Ее действительно «навигационное» название «Превосходство неопределенности и/или неопределимости: между универсализмом и социальным конструктивизмом» [1, с. 46–104] отражает ту сюжетную коллизию, которая сложилась как в самих исследованиях эмоций и чувств (И. Глушкова рассматривает главным образом психологию и лингвистику, вскользь упоминая философию), так и не артикулированное зачастую самими авторами текстов данного тома понимание того, что же такое эмоции. Из этого очерка читатель получит вполне целостное представление о том, что сделано в изучении эмоций к настоящему времени и кто внес наиболее значимый вклад в это. Однако задуманная автором собственно методологическая составляющая данной статьи так и остается «за кадром» (если она вообще наличествует): непонятно, чем же сами участники проекта будут руководствоваться в своем понимании эмоций (есть ли разница между эмоциями и чувствами, сколько эмоций они считают необходимым рассматривать и почему и т. п.), какой позиции из здесь рассмотренных станут придерживаться при исследовании культурной специфики форм эмоциональных проявлений и т. д. И. Глушкова в своей статье время от времени эмоционально отмечает «упоительно-тонкий... анализ



Розенвейн» [1, с. 80], чье имя неоднократно встречается на протяжении всего тома, а также признаётся, что у нее есть и «другие “любимчики” из разных уголков эмоционально-аффективного дискурса» [1, с. 84]. Но не более. Реферативный характер статьи служит неплохим подспорьем для любого интересующегося темой эмоций (но не знакомого с ней) читателя, однако методологической ясности в отношении подхода самих участников ПНЮА он не обретет. Данное введение написано несколько необычно и посвящено памяти друга и учителя И. П. Глушковой – д-ра Ашока Келкара. Автор пошла по пути смешения жанров: изложение идей и концепций ученых, занимающихся исследованием аффектов, перемежается «лирическими отступлениями» (зачастую довольно неожиданными) и воспоминаниями о А. Келкаре. Сложно оценить такой сюжетный ход. Очевидно, уместнее было бы вынести все это в отдельную статью и там поделиться своими чувствами, как и поместить туда же фотографии самого ученого, которые в статье И. Глушковой перемежаются снимками обложек современных книг об эмоциях<sup>2</sup>. А фото рукописного списка из 72 эмоций на маратхи А. Келкара вообще вызывает недоумение у читателя – даже если предположить, что кто-то (за исключением самой И. Глушковой) в России знает маратхи, все равно прочесть эту страницу не сможет, ибо она совершенно не читабельна<sup>3</sup>. Куда разумнее и логичнее было бы дать расшифровку этого списка эмоционально нагруженных слов маратхи и объяснить, как это сделано в статье М. Павловой «Лексикография “стыда” и “гордости” индийских тамиллов» [1, с. 269–280], и дополнить подобным же словарем хинди, что было осуществлено в предыдущем томе ПНЮА «Хула и хвала» [3]. В данном же случае текст М. Павловой выглядит несколько сиротливо, тогда как четко прописанная лексикография «стыда» и «гордости» (как минимум) на маратхи и хинди существенно улучшила бы понимание языковой специфики эмоций на территории Южной Азии, тем более что именно это и хотят прояснить авторы книги.

Первый раздел [1, с. 107–280], охватывающий по большей части проблемы индийской поэтики, включает в себя статьи по эстетике отвращения (И. Глушкова), по освобождению через яркие эмоции (К. Окита), понятия «надежда» у Тукарама (И. Глушкова), презрению (Е. Ванина) и вышеупомянутую тамильскую лексикографию «стыда» и «гордости» (М. Павлова). Представленные в этом разделе статьи охватывают широкий языковой (санскрит, маратхи, хинди, тамильский, английский) и временной (от древности до современности) диапазон эмоций. Авторы показывают на конкретных примерах, сколь непросто может быть поиск терминологических эквивалентов при передаче эмоциональных состояний и до какой степени сами слова, обозначающие различные переживания, являются культурно нагруженными. Единственной «теоретической» неудачей в этом разделе следует признать переводную (с английского) статью японского исследователя К. Окиты, поскольку она построена на крайне вольном понимании

<sup>2</sup> Размещение фото обложек современных книг на страницах научного издания вызывает вопрос о необходимости этого – неужели предполагается, что в эпоху Интернета грамотный читатель не сможет найти недавно изданную книгу?

<sup>3</sup> А уж две отсылки [1, с. 46, 223] к этой странице и вовсе выглядят насмешкой – «см. на с. 97». В действительности этот «список» находится на с. 96, и что вообще там «смотреть»?



санскритских текстов бенгальских вишнуитов. Приводимые переводы цитат (там, где они наличествуют, некоторые же цитаты вообще оставлены без перевода) содержат грубые ошибки, отсюда вытекает и сомнительность предложенных выводов. Впрочем, неточности и ошибки встречаются и в других работах раздела: так, всемирно признанный голландский индолог, почетный профессор университета Лозанны Йоханесс Бронкхорст представлен как «английская исследовательница» [1, с. 154], а термин джайнской традиции *digambar* (да еще и с ошибкой приведенный – *digāmbar*) почему-то отнесен к «буддийскому лексикону» [1, с. 156], а ведь общеизвестно, что буддийские монахи носили одеяние-*чивару* и ни при каких обстоятельствах не могли быть «одетыми в стороны света», т. е. нагими. Обозначающее происходящее из санскрита лексемы слово *tatsama* переводится как «подобный этому [языку – санскриту]», а не как «та самая» [1, с. 210] или «тот самый» [1, с. 712]<sup>4</sup>.

Эмоциональные реакции на политические кризисы являются предметом второго раздела тома [1, с. 281–404], где описываются сенсорный опыт британцев в Индии (С. Сидорова), протокольное сочувствие (И. Глушкова) и дворцовые интриги властвующих дам Бхопала (Е. Ванина) вкупе с тремя вариантами перевода стихотворения Р. Киплинга «Пэдджет, член парламента» о физических тяготах жизни в Индии. Представленные статьи «посвящены фазам обострения противоречий, периодам турбулентности, кризиса отношений внутри имперских властных иерархий» [1, с. 296]. От поиска эмоционального баланса и подбора нужных стратегий для поддержания контактов в среде *грифффинов* – новоприбывших в Индию англичан, через гиперболизацию выражений сочувствия индийцев в связи с покушением на жизнь вице-короля лорда Хардинга и кончиной леди Хардинг к перекодированию отношений и установлению равновесия на новых основаниях «золотого века» Бхопала под властью правящих женщин – таков охват исторических сюжетов этого яркого, местами приключенческого, местами мелодраматического раздела. В центре внимания оказываются раздражение, горе, негодование, зависть и ревность в качестве главных «героев» повествования.

«Локусы и сантименты» [1, с. 407–588] представляют собой наиболее пеструю по эмоциональной окрашенности часть книги. Она подразделяется на «Страны» и «Города». В отличие от остальных, этот раздел содержит статьи, затрагивающие не только негативные, но и положительные эмоции. Он начинается с очерка о патильской гордости [1, с. 407–420] *патиалви*, демонстрируемой посредством ее «связующих узлов» – локуса (столицы), физического лица (правителя), исторической памяти и материальных объектов. Примечательно, что автору этого текста А. Бочковской принадлежит

<sup>4</sup> И не было никакой нужды обращать внимание на очевидную опечатку в приведенной санскритской цитате из «Ману-смирита» (см.: [1, с. 161] и примеч. 74) и ошибочно пояснять, что автор разбираемого текста *Vṛttvabhavkār* «забыл про правила стяжения гласных» в санскритском слове *bālādāpī* – напечатано *bāladāpī*. В действительности тут просто опечатка в слове в аблативе *bālād* и нет никакого стяжения гласных. А вот обратить внимание на некорректное название текста на пали «Висуддхимагга» – следовало бы. На с. 152 оно приведено как «Вишуддхимагга» – необходимо помнить, что, если используется палийское наименование, тогда должно быть «Висуддхимагга» (поскольку в пали имеется только один сибилант – «с»), а если на санскрите – то «Вишуддхимарга». Смешение двух языков в одном названии недопустимо.





и «Бутанский диптих» [1, с. 441–474], посвященный второй позитивной эмоции данного тома – счастью. Тут А. Бочковская выступает и в качестве автора, и в качестве переводчика. И так уж сложилось (намеренно или нет) в рамках этого тома, что счастье под небом Южной Азии «обнаруживается» только в Бутане, на всем остальном пространстве господствуют «страх и трепет»: «Реконструкция страха: Мальдивы и Непал» Е. Ваниной завершает подраздел «Страны». А далее следуют скорбь («Плач по Дели» поэтов урду в переводе Л. Васильевой), грусть («Гархвал: грусть утраты» Р. В. Вернид) и кошмар («Кошмар. Повседневная жизнь молодого белуджа в Карачи» Н. Кирмани). Завершающий, третий раздел – «Ланкийский диптих» – построен на дихотомии смысл – бессмысленность: М. Шют, С. Т. Хеттиге и П. Й. М. Наса в работе «Городская среда: смыслы и эмоции. Символический спектр Коломбо (Шри-Ланка)» [1, с. 556–581] раскрывают культурную специфику и символическое многообразие Коломбо в представлениях местных жителей с помощью метода ментального картографирования, а стихотворение К. Мюллера «Бессмысленный город» [1, с. 582–586] в форме своеобразного контрапункта к предшествующей статье отражает эмоцию глубокой экзистенциальной усталости англоязычного жителя ланкийской столицы.

Значительная часть четвертого раздела «Импульсы и рефлексии» [1, с. 589–718] посвящена «любимчикам» руководителя проекта – представителям маратхской интеллигенции: профессорам-преподавателям, поэтам, литераторам и др., несомненно важный гомон перебранок которых «слышен» с первого тома ПНЮА (см., например: [2, 114–122, 466–526; 3, 146–228]). И тут, как водится, господствующими эмоциями становятся безудержный гнев, жгучая зависть, затаенная обида, испепеляющая ненависть. «Мемуарный квадриптих», включающий воспоминания трех маратхиязычных интеллектуалов – С. Дешпанде, Д. Бхагват и Р. Шобхне, производит неизгладимое впечатление на читателя своими сильными, почти беспримесными, аффектами действующих лиц. При чтении отрывков их незатейливых мемуаров читатель невольно задается вопросом: «Почему же этих людей руководитель проекта называет “великими”» [1, с. 599]? В связи с этим вспоминаются герои другой культурно-религиозной традиции, пропитанные, подобно маратхам, *Der Geyst fun di Shtetl* (*идиш* «местечковым духом»): «Ребе Менахем был настолько велик, что прославился аж до самого Бердичева!». Да и декларируемая И. Глушковой «рафинированность» [1, с. 648] этой среды остается под вопросом, поскольку представленные тексты, хотя и колоритны по накалу нешуточных страстей, но лапидарны и незамысловаты по стилю. Небольшая зарисовка «Память и разлом аффективной привязанности» патриарха индийской журналистики писателя К. Сингха, с грустью и благодарностью вспоминающего англичан, традиционно клеймимых в качестве колонизаторов, закрывает мемуарную часть раздела. После него следует небольшой «Имагинальный триптих» [1, с. 699–716], состоящий из переводных стихотворений на тему трепета, зависти и стыда, а также повести о жалости.

Последний раздел – «Битвы и травмы» [1, с. 719–853] – посвящен злободневным современным проблемам, актуальным не только для Южной Азии, – оскорбленным религиозным чувствам. Во вступительной статье «Коллективная возбудимость как скрепа» [1, с. 719–739] И. Глушкова на примере нашумевшего фильма «ПиКей» (ПК) со звездой Болливуда Амиром



Кханом в главной роли, привлекая теоретический аппарат историка-исследователя «эмоциональных сообществ» Барбары Розенвейн, социолога-аналитика «эмоций протеста» Джеймса М. Джаспера, показывает, как происходил сдвиг индийского социума в последние годы в сторону самоопределения «общества / республики / империи оскорбленных чувств».

После такого введения И. Глушкова в чрезвычайно содержательной и ёмкой статье «Хроника уязвленной восприимчивости. Триптих» приступает к «анализу самых значительных, имевших мировой резонанс индийских скандалов» [1, с. 737]. Первая часть триптиха – «Рам-сету и Амарнатх: стилистика, слова и образы» – описывает постепенно нараставшую волну возмущений индусской части Индии по поводу угрозы разрушения в Полкском проливе цепи подводных скал, воспринимаемых в качестве выстроенного богом Рамой моста (сюжет древнеиндийского эпоса «Рамаяна»).

Вторая интрига – это «агитация в защиту Амарнатха», образованного сталагмитом фаллического символа бога Шивы, после того как в Кашмире с преобладающим мусульманским населением была передана земля с последующим землеотводом под инфраструктуру для паломников-индусов [1, с. 745]. Дополнительную остроту сложившейся ситуации придало то обстоятельство, что, как верно отмечает автор работы, «оба объекта, имеющие сравнительно недавнюю историю их политической эксплуатации, оказались связанными друг с другом не только исходным “земельным” вопросом и совпадением во времени, но и тем, что их отождествили с северными и южными границами государства» [1, с. 745]. Умело манипулируя СМИ и общественным сознанием, нынешние творцы культурного, политического и религиозного мейнстрима, по сути, создают новую модель чувствительного и управляемого индуизма, имеющего мало общего (если вообще что-то имеющего) с широчайшим многообразием исторических форм и проявлений того явления, которое получило это чересчур расплывчатое и ничего не объясняющее название – «индуизм».

Далее следует вал «эпидемии оскорбленных чувств» в связи с художественными произведениями двух выходцев из мусульманской среды – романом «Сатанинские стихи» Салмана Рушди и живописью М. Ф. Хусейна. Несмотря на то что скандал с романом Рушди никак не тронул российскую общественность<sup>5</sup> и голос в его поддержку у нас не прозвучал, а имя ЭмФи Хусейна почти незнакомо (за пределами индологических кругов) нашим соотечественникам, тема художественных произведений, акций и т. п., «оскорбляющих чувства» тех или иных сообществ, неоднократно выносилась на повестку дня и в современной России с не менее драматическими

<sup>5</sup> В статье допущена небольшая техническая неточность – И. Глушкова пишет, что «“Сатанинские стихи” в России были переведены, но не опубликованы» [1, с. 802]. Роман Рушди, в русском переводе имеющий название «Шайтанские айяты. Сатанинские стихи», тем не менее был опубликован в Москве в 2014 г. в издательстве «Тайный клуб Хитоси Игараси». (Качество перевода оставляет желать лучшего, ибо автор очевидно не знаком с культурными, языковыми и религиозными реалиями Индии.) Но И. Глушкова права по сути – книга вышла ничтожным тиражом в маленьком частном издательстве и не распространялась крупными книжными магазинами, хотя ее и можно было приобрести в «Фаланстере». Сейчас же она доступна в виде книги и в электронном формате только на просторах Интернета.



последствиями. А вот серьезные научные труды (как в случае с американской исследовательницей, индологом Венди Донигер, обвиненной в лживом изображении индуизма и индуских богов) и просветительская деятельность по искоренению суеверий (как в случае с врачом и общественным активистом из Махараштры Нарендрой Дабхолкаром, убитым в 2013 г. за разоблачение колдунов, знахарей и астрологов) в «наших палестинах» пока не вызывали подобную волну «чувствительности» и, хотелось бы надеяться, не вызовут. В Индии же эти фигуры значимых интеллектуалов также оказались встроенными в общую риторику «защиты хиндутвы» и индуского коммунизма, постепенно превращающихся в минное поле общественных эмоций, начиненное гневом, обидой и ненавистью. Статья С. Наррайна «Риторика ненависти, оскорбленные чувства и (не)возможность свободы слова» заключительного раздела ставит точку в данной теме, переводя дихотомию «разум и / или чувства» из сферы общественных дискуссий в правовую область.

Выразительный итог «шуму и ярости» проекта «Под небом Южной Азии» подводит этюд «Не вообще, а в частности» руководителя и ответственного редактора пятого тома. Он повествует о событиях, связанных с угрозой распространения бубонной чумы в Махараштре в 1897 г. и реакции пунских брахманов на ограничения, введенные английскими властями. Эмоции маратхов-читпаванов, определяемые в контексте самосознания и самоуважения, приводят автора к выводу (впрочем, приложимому и к другим работам, составляющим данный том) о «приблизительности при отождествлении тех или иных мотивов (в разных интерпретациях этого термина) из языкового пространства под небом Южной Азии с русскими оборотами эмоционального спектра» [1, с. 881] и призыву, и без того неоднократно звучавшему на страницах «Стыда и гордости», к исследователям этого региона «внести свою лепту в пахоту “девственной почвы эмоций”» [1, с. 882]. Что ж, будем надеяться, что подобное обращение не останется «гласом вопиющего в пустыне» и побудит коллег если не «взяться за плуг», то, по крайней мере, обратить более пристальный взор туда, где «всюду страсти роковые». Можно смело сказать, что в вышедшей книге каждый сможет найти для себя что-то полезное и интересное, вдохновляющее и расширяющее границы познания. Сами участники проекта считают опубликованный том «Стыда и гордости» лишь шагом в направлении изучения эмоций в Южной Азии, но шаг этот значим хотя бы потому, что «путь в десять тысяч ли начинается с первого шага». *Féici quód potuí, faciánt melióra poténtes...*

### Литература

1. *Под небом Южной Азии. Стыд и гордость: введение в стандарты и практики эмоций.* Рук. проекта и отв. ред. И. П. Глушкова; Ин-т востоковедения РАН. М.: ИДВ РАН; Восточная литература; 2021. 917 с.
2. *Смерть в Махараштре: Воображение, восприятие, воплощение.* Рук. проекта и отв. ред. И. П. Глушкова; М.: Наталис; 2012. 816 с.
3. *Под небом Южной Азии. Хула и хвала: коммуникативные модальности исторического и культурного своеобразия.* Рук. проекта И. П. Глушкова; отв. ред. Е. Ю. Ванина; Ин-т востоковедения РАН. М.: Наука; Восточная литература; 2017. 927 с.



4. *Под небом Южной Азии. Движение и пространство: Парадигма мобильности и поиски смыслов за пределами статичности*. Рук. проекта И. П. Глушкова; отв. ред. С. Е. Сидорова; Ин-т востоковедения РАН. М.: Наука; Восточная литература; 2015. 911 с.

5. *Под небом Южной Азии. Территория и принадлежность: Геополитическое конструирование и субъектность восприятия обитаемых пространств*. Рук. проекта И. П. Глушкова; отв. ред. А. В. Бочковская; Ин-т востоковедения РАН. М.: Наука; Восточная литература; 2016. 799 с.

6. *Под небом Южной Азии. Портрет и скульптура: Визуализация территорий, идеологий и этносов через материальные объекты*. Рук. проекта И. П. Глушкова; отв. ред. И. Т. Прокофьева; Ин-т востоковедения РАН. М.: Наука; Восточная литература; 2014. 607 с.

### Информация об авторе

Железнова Наталья Анатольевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела истории и культуры Древнего Востока, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия; <https://orcid.org/0000-0001-7029-0806>, [natali-zheleznov@yandex.ru](mailto:natali-zheleznov@yandex.ru)

### Author's Links



### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Информация о статье

Поступила в редакцию: 16 декабря 2021. Одобрена после рецензирования: 02 февраля 2022. Принята к публикации: 02 февраля 2022. Опубликовано: 30 марта 2022.

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.

### References

1. Glushkova I. (gen. ed.) *Under the Skies of South Asia. Shame and Pride: The Preliminaries of Emotional Standards and Practices*; Institute of Oriental studies, RAS. Moscow: Institute of the Far East, RAS; Vostochnaya literatura; 2021. 917 p.

2. Glushkova I. (gen. ed.) *Death in Maharashtra: Imagination, Perception and Expression*. Moscow: Natalis; 2012. 816 p.



3. Glushkova I. (gen. ed.), Vanina E. (ed.) *Under the Skies of South Asia. Censure and Praise: Communicative Modalities of Historical and Cultural Specificity*. Moscow: Nauka; Vostochnaya literatura; 2017. 927 p.

4. Glushkova I. (gen. ed.), Sidorova S. (ed.) *Under the Skies of South Asia. Mobility and Space: In Quest of Meaning Beyond Stasis*. Moscow: Nauka; Vostochnaya literatura; 2015. 911 p.

5. Glushkova I. (gen. ed.), Bochkovskaya A. (ed.) *Under the Skies of South Asia. Territory and Belonging: Geopolitical Construction, Human Agency and the Perception of Place*. Moscow: Nauka; Vostochnaya literatura; 2016. 799 p.

6. Glushkova I. (gen. ed.), Prokofieva I. (ed.) *Under the Skies of South Asia. Portrait and Sculpture: Territories, Ideologies and Ethnicities as Viewed through Material Objects*. Moscow: Nauka; Vostochnaya literatura; 2014. 607 p.

#### Information about the author

Natalia A. Zheleznova – Ph. D, Senior Research Fellow, Department of History and Culture of the Ancient East, Institute of Oriental studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; <https://orcid.org/0000-0001-7029-0806>,  
© natali-zheleznov@yandex.ru

#### Author's Links



#### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

#### Article info

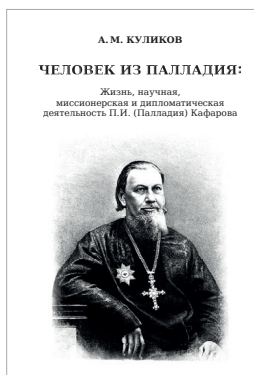
Submitted: December 16, 2021. Approved after peer reviewing: February 02, 2022.  
Accepted for publication: February 02, 2022. Published: March 30, 2022.

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.

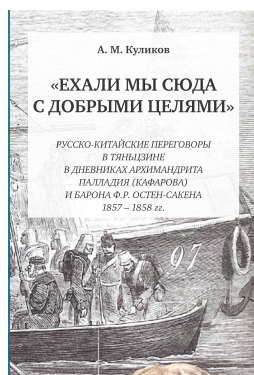
## Книжная полка «Ориенталистики»



**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, посвященное Петру Ивановичу Кафарову (в монашестве – Палладью, 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 ученого, 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.**

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 подробными комментариями и иллюстрациями из западной периодической печати времен 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.



## Книжная полка «Ориенталистики»



Шу-цзин («Канон записей») / Исследование, перевод с китайского, комментарии и указатели Г. С. Поповой. М. ; СПб.: Нестор-история, 2020. – 408 с. – (Ученые записки Отдела Китая; вып. 37).



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 учетом времени письменной фиксации основного массива глав и их бытования в доконфуцианский период.



Галина Попова, канд. ист. н., м. н. с. отдела Китая ИВ РАН



Этот перевод стал результатом многолетней кропотливой работы Г. С. Поповой, являющейся ныне одним из ведущих отечественных специалистов по Шу-цзину. Ее 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 ее 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.



## Книжная полка «Ориенталистики»



Будаева Т. Б. Пекинская опера цзинцзюй: музыка, актер и сцена китайского традиционного театра. – М.; СПб.: Нестор-История, 2019. – 312 с.



Исследование посвящено искусству китайской традиционной драмы на примере ее 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 компьютерного 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 пантомимах, которые тут же сменяются ариями и вокальными эпизодами.*

Туяна Будаева, 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 времен: в 4 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).

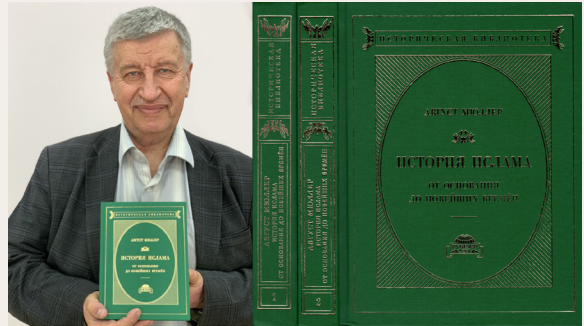
История ислама от основания до новейших времен: в 4 томах. Том 2.

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 времен: 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.



# Orientalistica

Peer-reviewed academic journal



---

Editor-in-chief – *Alikber K. Alikberov*, Dr. Habil. (Hist.).

Deputy Editor-in-Chief – *Andrey S. Desnitsky*, Dr. habil. (Hist.), Prof. RAS.

Deputy Editor-in-Chief, Head of the editorial office – *Shamil R. Kashaf*.

## Sections editors:

*Alexander V. Safonov*, Ph. D. (Hist.) (Ancient history, Egyptology).

*Nikolay I. Serikoff*, Ph. D. (Hist.) (Middle Ages, Arabic Studies), *Galina S. Popova* (Sinology) – Editors of  
“Historical sciences” section.

*Tawfik Ibrahim*, Dr. Habil., Prof.; *Artem I. Kobzev*, Dr. Habil., Prof. – Editors  
of “Philosophy of the East” section.

*Lilia R. Frangulyan*, Ph. D. (Philol.), *Natalia I. Prigarina*, Dr. Habil. (Philol.), Prof.

*Ludmila A. Vasilyeva*, Ph. D. (Philol.) – Editor “Languages and Literature of the East” section.

## Scientific editors:

*Natalia I. Prigarina*, Dr. Habil. (Philol.), Prof., *Nikolaj I. Serikoff*, Ph. D. (Hist.),

*Shamil R. Kashaf*, *Tatyana M. Mastuygina*.

## Editors-translators:

*Nikolaj I. Serikoff*, Ph. D. (Hist.) (Engl.), *Tawfik Ibrahim* (Arab.), Dr. Habil. (Philos.), Prof.,

*Dmitry V. Mikulsky*, Dr. Habil. (Hist.), Prof. (Arab.), *Natalia I. Prigarina* Dr. Habil. (Philol.), Prof. (Pers.),

*Ludmila A. Vasilyeva*, Ph. D. (Philol.) (Urdu),

*Apollinaria S. Avrutina*, Dr. Habil. (Philol.), Ass. Prof. (Turk.),

*Dmitry E. Kulikov*, Ph. D. (Hist.), *Galina S. Popova* (Chinese),

*Surun-Khanda D. Syrtyanova*, Dr. habil. (Hist.) (Mongol.).

Scientific Communications Editor – *Karina Sh. Alyautdinova*.

Literary editor, proof-reader – *Marina P. Kryzhanovskaya*, Ph. D. (Culturol.).

Design – *Shamil R. Kashaf*, *Ekaterina P. Gordina*.

Computer layout – *Ekaterina P. Gordina*

---

Languages in which articles in the journal can be printed: Russian, English, Arabic, Yiddish,  
Chinese, Korean, German, Mongolian, Turkish, Urdu, Farsi, French, Hindi, Japanese.

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 March 30, 2022. Format 70x100/16.

Typeface Cambria

Conventionally printed sheets 16.41. Circulation 30 copies. Order No. 495. The price is free.

E-mail: [orientalistica@ivran.ru](mailto:orientalistica@ivran.ru) Website: [www.orientalistica.com](http://www.orientalistica.com)

The Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences.

12, Rozhdestvenka str., Moscow, 107031. Website: [www.ivran.ru](http://www.ivran.ru)

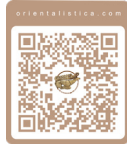
Printed in Joint stock company "T 8 Publishing Technologies" (JSC "T 8")

in accordance with the materials provided. Moscow, Volgogradsky Prospekt, 42, building 5.

Tel.: +7(499)322-38-31. Website: <https://t8print.com>

# Ориенталистика

Научный рецензируемый журнал



Главный редактор – *А. К. Аликберов*, д-р ист. наук.  
Заместитель главного редактора – *А. С. Десницкий*, д-р филол. наук, проф. РАН.  
Заместитель главного редактора, заведующий редакцией – *Ш. Р. Кашаф*.

## Редакторы разделов:

*А. В. Сафронов*, канд. ист. наук, *Н. И. Сериков*, канд. ист. наук, *Г. С. Попова* (исторические науки);  
*Т. Ибрагим*, д-р филос. наук, проф., *А. И. Кобзев*, д-р филос. наук, проф. (философские науки);  
*Л. А. Васильева*, канд. филол. наук, *Н. И. Пригарина*, д-р филол. наук, проф.,  
*Л. Р. Франгулян*, канд. филол. наук (филологические науки).

## Научные редакторы:

*Н. И. Пригарина*, д-р филол. наук, проф., *Н. И. Сериков*, канд. ист. наук,  
*Ш. Р. Кашаф*, *Т. М. Мастюгина*.

## Редакторы-переводчики:

*Н. И. Сериков*, канд. ист. наук (англ., араб. языки),  
*Т. Ибрагим*, д-р филос. наук, проф. (араб. язык), *Д. В. Микульский*, д-р ист. наук, проф. (араб. язык),  
*Д. Е. Куликов*, канд. ист. наук (кит. язык), *Г. С. Попова* (кит. язык),  
*С.-Х. Д. Сыртыпова*, д-р ист. наук (монг. язык),  
*Н. И. Пригарина*, д-р филол. наук, проф. (фарси),  
*Л. А. Васильева*, канд. филол. наук (урду), *А. С. Аврутина*, д-р филол. наук, проф. (тур. язык).

Редактор по научным коммуникациям – *К. Ш. Аляутдинова*.

Литературный редактор, редактор-корректор – *М. П. Крыжановская*, канд. культурол.

Дизайн – *Ш. Р. Кашаф*, *Е. П. Гордина*.

Компьютерная верстка – *Е. П. Гордина*.

Языки, на которых могут быть напечатаны статьи в журнале: русский, английский, арабский, идиш, китайский, корейский, немецкий, монгольский, турецкий, урду, фарси, французский, хинди, японский.

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 30.03.2022. Формат 70x100/16.

Гарнитура Cambria

Усл. печ. л. 16.41. Тираж 30 экз. Заказ № 495.

Журнал распространяется по подписке. Свободная цена.

E-mail: [orientalistica@ivran.ru](mailto:orientalistica@ivran.ru) Веб-сайт: [www.orientalistica.com](http://www.orientalistica.com)

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

107031, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12. Веб-сайт: [www.ivran.ru](http://www.ivran.ru)

Отпечатано в соответствии с предоставленными материалами  
в АО «Т 8 Издательские Технологии» (АО «Т 8»), г. Москва, Волгоградский проспект, д. 42, корп. 5.  
Тел.: +7(499)322-38-31. Веб-сайт: <https://t8print.com>

# ОРИЕНТАЛИСТА ОРИЕНТАЛИСТИКА

Vol. 5, No 1  
T. №  
2022



[orientalistica.com](http://orientalistica.com)



[go.mmrs.me](http://go.mmrs.me)

Цифровые технологии  
дополненной реальности.  
The digital augmented  
reality (AR) technology.



ISSN 2618-7043

9 772618 704007 >