



Vol. 6, No 2  
2023

# ORIENTALISTICA



ISSN 2618-7043 (Print)  
ISSN 2687-0738 (Online)  
DOI 10.31696/2618-7043-2023-6-2



## Information about the journal

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

The Journal is being published since 2018.

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

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

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

ISSN 2618-7043 (Print),

ISSN 2687-0738 (Online).

## The media founder & Publisher



The Institute of Oriental Studies, Russian Academy  
of Sciences

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

● [www.ivran.ru](http://www.ivran.ru)

## Address of the Editorial Office

The Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences

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

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

● [www.orientalistica.su](http://www.orientalistica.su)

● [www.orientalistica.com](http://www.orientalistica.com)



## Compliance with the requirements of the Higher Attestation Commission

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

### SOCIAL AND HUMAN SCIENCES

#### HISTORICAL SCIENCES

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

#### PHILOSOPHICAL SCIENCES

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

#### PHILOLOGICAL SCIENCES

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

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

Т. 6, № 2  
2023

# ОРИЕНТАЛИСТИКА



ISSN 2618-7043 (Print)  
ISSN 2687-0738 (Online)  
DOI 10.31696/2618-7043-2023-6-2



## Информация об издании

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

Издается с 2018 г. – ежеквартально.

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

Журнал зарегистрирован в Национальном центре ISSN Российской Федерации:

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

## Учредитель, Издатель



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

Адрес: 107031, Российская Федерация, г. Москва,  
ул. Рождественка, д. 12. ● [www.ivran.ru](http://www.ivran.ru)

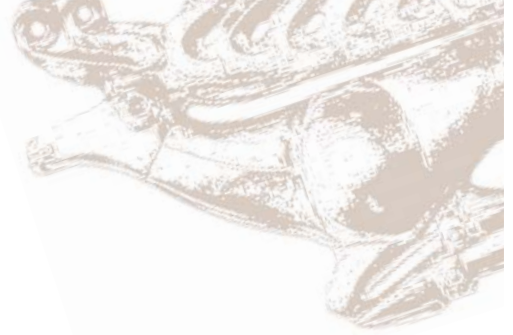
## Редакция

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

Тел.: +7 (495) 621-18-84

● [www.orientalistica.su](http://www.orientalistica.su)

● [www.orientalistica.com](http://www.orientalistica.com)



## Соответствие требованиям Высшей аттестационной комиссии при Минобрнауки России

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

### СОЦИАЛЬНЫЕ И ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ

#### ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

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

#### ФИЛОСОФИЯ

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

#### ФИЛОЛОГИЯ

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

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



# CONTENTS

## HISTORY OF THE EAST

### Universal history

- Koraev T. K., Yan Minjia.* A Sogdian Clan in Power at the Caliphate Caucasian Frontier: The Sajids. I. Abu 'Ubayd Allah Muhammad (870s — 890s). Part 1 ..... 193
- Kukeev D. G.* The Role of Pilgrimage Missions in Zunghar-Qing Relations in Tibet and Kokunor ..... 208
- Mingazov S. R.* To the question of ethnic and political relationships of the Hunno-Bulgar tribes of 4th — 6th centuries AD (based on the analysis of a one group of ethnonyms). Part 2 ..... 225

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

- Anikeeva T. A.* Sali Bauatdinov's collection as a part of the manuscript fund of the Karakalpak Institute of Humanities of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan in Nukus ..... 239

### National History

- Trepavlov V. V.* The North-Eastern Caucasus as an object of Russian geopolitics (the 17th — 18th centuries) ..... 251
- Rakhaev J. Ya.* The Persian Campaign of Peter I on the pages of the Vedomosti newspaper ..... 260

## PHILOSOPHY OF THE EAST

### Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture

- Lukashev A. A.* Dispute About the Denied (munkar) in the Qalandar Ghazal by Majdud Sanai "Good Handsome Men Live in Our Backstreet" ..... 271

## LITERATURE OF THE EAST

### Theory of literature

- Prigarina N. I.* On the Issue of the Concept of Taqlid in the Iqbal's Poetry: Selfless Following or Shameless Imitation? ..... 290

### Literature of the peoples of the World

- Khismatulin A. A.* The ways of creating historical fiction stories in the Chahar maqala ("Four Discourses") by Nizami 'Aruzi Samarqandi (he mid-6/12<sup>th</sup> cent.) ..... 306
- Smagina E. B.* The Questions of Theodore. Part 1 ..... 346
- Moiseeva A. V.* "Paired" Literary Images of the Qur'anic Prophets in Persian Classical Poetry (10th–15th centuries) ..... 369

## CHRONICLE

### Review

- May N. N.* [Book review:] Beljaev L. Byzantine Jericho: Excavations after a Century. Ed. by Acad. N. A. Makarov. Moscow: Indrik, 2016. 500 p., ill. .... 385

# СОДЕРЖАНИЕ

## ИСТОРИЯ ВОСТОКА

### Всеобщая история

- Т. К. Кораев, Янь Миньцзя.* Согдийский правящий род на кавказских рубежах Халифата — Саджиды: I — Абу 'Убайдаллах Мухаммад (870-е — 890-е годы). Часть 1 ..... 193
- Кукеев Д. Г.* Роль паломнических миссий в джунгаро-цинских отношениях в Тибете и Кукуноре..... 208
- Мингазов Ш. Р.* К вопросу об этнических и политических взаимосвязях гунно-булгарских народов IV–VI вв. (на материалах анализа группы этнонимов). Часть 2 ..... 225

### Историография, источниковедение, методы исторического исследования

- Аникеева Т. А.* Коллекция С. Бауатдинова в составе рукописного фонда Каракалпакского Института гуманитарных наук ОАН РУз в Нукусе ..... 239

### Отечественная история

- Трепавлов В. В.* Северо-Восточный Кавказ как объект российской геополитики (XVII–XVIII вв.) ..... 251
- Рахаев Д. Я.* Персидский поход Петра I на страницах газеты «Ведомости» ..... 260

## ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

### Философская антропология, философия культуры

- Лукашев А. А.* Спор о порицаемом (мункар) в каландарской газели Мадждуда Санаи «В нашем переулке живут добрые красавцы» ..... 271

## ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА

### Теория литературы

- Пригарина Н. И.* К вопросу о концепции таклид в поэзии Икбала: беззаветное преклонение или беззастенчивое подражание? ..... 330

### Литературы народов мира

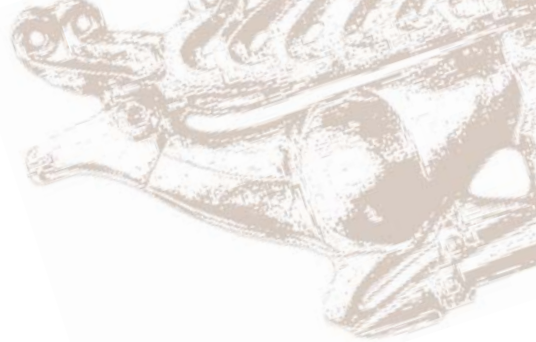
- Хисматулин А. А.* Способы создания исторических вымыслов в Чахар-макала («Четыре беседы») Низами 'Арузи Самарканди (сер. VI/XII в.) ..... 306
- Смагина Е. Б.* Вопросы Феодора. Часть 1 ..... 346
- Моисеева А. В.* «Парные» образы пророков в персидской классической поэзии (X–XV вв.) ..... 369

## НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

### Рецензии

- Май Н. А.* [Рец. на кн.:] Беляев Л. А. Византийский Иерихон: раскопки спустя столетие. Материалы Российско-Палестинской археологической экспедиции 2010–2013 гг. Под ред. акад. Н. А. Макарова. М.: Индрик, 2016. 500 с., ил. .... 384

# HISTORY OF THE EAST ИСТОРИЯ ВОСТОКА



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



**HISTORY OF THE EAST**  
**Universal History**  
**ИСТОРИЯ ВОСТОКА**  
**Всеобщая история**

Научная статья

УДК 94

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-193-207>

Исторические науки

**Согдийский правящий род на кавказских рубежах  
Халифата — Саджиды: I — Абу ‘Убайдаллах  
Мухаммад (870-е — 890-е годы). Часть 1**

Тимур Казбекович Кораев

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

Янь Миньцзя

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

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

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

**Для цитирования:** Кораев Т. К., Янь Миньцзя. Согдийский правящий род на кавказских рубежах Халифата — Саджиды: I — Абу ‘Убайдаллах Мухаммад (870-е — 890-е годы). Часть 1. *Ориенталистика*. 2023;6(2):193–207. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-193-207>.



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

© Кораев Т. К., Янь Миньцзя, 2023  
© Ориенталистика, 2023



## A Sogdian Clan in Power at the Caliphate Caucasian Frontier: The Sajids. I. Abu 'Ubayd Allah Muhammad (870<sup>s</sup> — 890<sup>s</sup>). Part 1

Timur Kazbekovich Koraev

*Institute of Asian and African Studies, Moscow State University, Moscow, Russia,*

Yan Minjia

*Institute of Asian and African Studies, Moscow State University, Moscow, Russia*

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

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

**For citation:** Koraev T. K., Yan Minjia. A Sogdian Clan in Power at the Caliphate Caucasian Frontier: The Sajids. I. Abu 'Ubayd Allah Muhammad (870<sup>s</sup> — 890<sup>s</sup>). Part 1. *Orientalistica*. 2023;2(6):193–207. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-193-207> (in Russian).

### Введение

Саджиды — недолговечная, но весьма примечательная династия наместников Халифата на Юго-Восточном Кавказе и в Северо-Западном Иране III века хиджры. В ее истории ярко отразились особенности рекрутирования и функционирования правящей элиты на востоке Аббасидской державы в поздний период ее существования (2-я половина IX — 1-я половина X в.). Основными источниками, по которым она реконструируется, служат хроникальные памятники, создававшиеся арабоязычными авторами X–XI вв. Это, прежде всего, «Летопись посланников и царей» (*Ta'rikh al-rusul wa-l-muluk*) Абу Джа'фара Мухаммада ибн Джарира ат-Табари и ее продолжения, составленные 'Арибом ибн Са'дом ал-Катиб ал-Куртуби (*Sila*) и Мухаммадом ибн 'Абд ал-Маликом ал-Хамазани (*Takmila*), а также «Промывальни золота и рудники драгоценностей» (*Muruj al-dhahab wa-ma'adin al-jawhar*) 'Али ибн ал-Хусайн ал-Мас'уди, «Листки» (*al-*





*Awraq*) и другие очерки Абу Бакра Мухаммада ибн Йахьи ас-Сули, «Опыт народов и следствия высоких помыслов» (*Tajarib al-umam wa-ta'aqub al-himam*) Абу 'Али Ахмада ибн Мухаммада Мискавайхи. Сведения этих, более ранних, источников дополняют деталями справочно-биографического характера сочинения эрудитов XII–XIII вв. Важнейшие среди них: «Известия пресекшихся держав» (*Akhbar al-duwal al-munqati'a*) Джамал ад-Дина Абу-л-Хасана 'Али ибн ал-Гази, «Полный свод летописей» (*al-Kamil fi-l-ta'rikh*) 'Изз ад-Дина Абу-л-Хасана 'Али ибн ал-Асира, «Кончины именитых мужей и известия о современниках» (*Wafayat al-a'yan wa-anba' abna' al-zaman*) Шамс ад-Дина Абу-л-'Аббаса Ахмада ибн Халликана. В научном востоковедении пионером в исследовании сажидской проблематики по праву может считаться Шарль Дефремери, опубликовавший обширное аналитическое резюме доступных в его время источниковых материалов — «Памятка о семействе Саджидов» — в «Азиатском журнале» (*Journal Asiatique*. IV-e série) (1847).

Родоначальник династии — Абу-с-Садж Дивдад ибн Дивдаст (вар. Дивдашт) — выдвинулся в окружении могущественного полководца Хайдара ибн Кавуса среди командиров войска, набранного им для халифа ал-Ма'муна (813–833) на подавление великого восстания хуррамдинов под предводительством Бабака (816–837). Абу-с-Садж, как и сам Хайдар, был прямо или косвенно связан с домом Афшинов — до конца IX в. наследственных князей небольшой области Уструшана (араб. *Усрушана*) в бассейне левых притоков Сырдарьи (араб. *Сайхун*), на землях, известных арабам как *Мавераннахр* (среднеазиатское Двуречье). Обоих историография нередко определяет как тюрков, исходя из арабского словоупотребления VII–VIII вв., мотивированного, главным образом, подконтрольностью Мавераннахра Тюркскому каганату и его преемникам. С большей или меньшей определенностью известна только «малая родина» Абу-с-Саджа Дивдада ибн Дивдаста — одно из селений (Джанкакат или Суйдак) в горном округе Буттаман, связанном с Уструшаной [Ибн Haukal, 1939, p. 506], но пользовавшемся самоуправлением с собственным «царем» (*malik*) [Ibn Khordadbeh, 1889, p. 40].

Трудность разграничения тюркской (в том числе прототюркской) и северо-восточноиранской среды обуславливалась как длительным культурным влиянием северных и восточных ирано-ариев на тюрко-монгольский мир, так и реальным присутствием в регионе иранизированных тюркских родов, которые могли воспринимать зороастрийский или буддийский именник. Не случайно неарабские имя и отчество (*насаб*) Абу-с-Саджа обращают на себя внимание выраженным индоевропейским обликом и легко этимологизируются из арийских языков: в обоих присутствует существительное «див» (судя по переборам между буквами *алиф* и *йа* в его арабской орфографии, произносилось как *дэв*), которое отсылает не столько к ирано-, сколько к индо-арийской ономастике, где соответствующий термин ассоциируется с «божеством» (скорее благим, нежели злым), а следовательно, к санскритско-палийской терминологии индуизма или буддизма. Второй компонент первого из имен столь же прозрачен лингвистически, восходя к глагольному корню *дад* (иран.) / *датт* (инд.) — «дать — данный», второго из имен — допускает ряд интерпретаций с учетом возможной неточности в передаче индоиранской фонетики арабской графикой.



Дивдад впервые отличился в 837 г.: сначала летом при взятии последнего хуррамдинского оплота — крепости Базз — нес ответственность за отыскание в долине бежавшего в густую рощу зачинателя восстания, затем в сентябре — сопровождая самого Бабака, выданного бывшим союзником — одним из князей Алвании, к Афшину в Барзанд [Табари, 1976, с. 47, 51; Ибн ал-Асир, 1987, с. 35]. В 839 г. ал-Му'тасим послал его — уже под началом Тахиридов — на боевые действия в Ларизе и Дунбаванде против непокорного владельца Табаристана Мазйара из рода Каренов [Ибн ал-Асир, 1987, с. 51]. В том же или предыдущем году Афшин отправил его с сильным войском в Азербайджан под предлогом приведения к покорности мятежного военачальника Манкаджура, своего шурина. Впоследствии этот шаг вменили полководцу в вину, поскольку он якобы и поощрял Манкаджура к мятежу, а Дивдада послал к нему с подкреплением. Захватить Манкаджура ал-Му'тасим отправил теперь тюркского командира Бугу ал-Кабира (Старшего), который справился с его поручением [Ja'qubi, 1883, p. 583–584; ср. Табари, 1976, с. 102; Мискавайх, 1997, с. 259; Ибн ал-Асир, 1987, с. 56–57]. Однако даже при том, что Афшина ждала сначала опала, а затем и казнь<sup>1</sup>, Абу-с-Садж, как кажется, избег каких-либо неприятностей и занимал видные посты в администрации мусульманского государства при следующих халифах ал-Васике и ал-Мутаваккиле. Последний в 857 г. (по другим данным — в 859 г.) сделал его смотрителем одной из важнейших дорог паломников — *тарик Макка* (так называемого иракского пути хаджжа) [Табари, 1976, с. 210; Ибн ал-Асир, 1987, с. 129]. По всей вероятности, в середине 840-х гг. Абу-с-Садж был зачислен в среднеазиатский контингент *аш-шакирийа*, отправившийся в селение Сувайрика близ Медины; здесь, под руководством Буги Старшего, эти конные отряды задержали свыше тысячи грабителей из бану сулайм, до тех пор беспокоивших посетителей двух священных городов ислама [Табари, 1976, с. 129–131; Ибн ал-Асир, 1987, с. 80–81. Сам'ани, 1988, с. 329. Ср. Jacut, 1868, p. 198, 229]. Около 863 г., при безвластном втором преемнике ал-Мутаваккиля, ал-Муста'ине, он был послан на подавление восстания бедуинского племени бану танух в области Киннастрина на севере Сирии [Ja'qubi, 1883, p. 607–608]. В 865 г. ал-Муста'ин отозвал его в Багдад и облачил в почетный халат [Табари, 1976, с. 314]. Однако близился очередной дворцовый переворот в той череде усобиц, которые бушевали в Багдаде и Самарре между различными кликами военных-тюрков, выдвигавших марионеточных халифов-Аббасидов на престол «повелителя верующих». На сей раз самаррские командиры поддержали собственного кандидата в лице ал-Му'тазза, и багдадский градоправитель Мухаммад ибн Абдаллах из могущественного хорасанского рода Тахиридов, хранивший пока верность ал-Муста'ину, отрядил Абу-с-Саджа в Мадаин (древний Ктесифон) защищать его от грядущего наступления тюрков [Табари, 1976, с. 314–317; Ибн ал-Асир, 1987, с. 172]. Тот смог нанести им два поражения в округе Джарджараи, но сдержать их, в конечном счете, оказался бессилён [Табари, 1976, с. 327, 330, 332; Ибн

<sup>1</sup> Судебное расследование при ал-Му'тасиме установило виновность Афшина, в том числе в прямом подстрекательстве Мазйара к восстанию против Тахиридов и открытом возвращении к доисламской вере [Табари, 1976, с. 112; Мас'уди, 2005, с. 50–51; Ибн ал-Асир, 1987, с. 60–62].



ал-Асир, 1987, с. 175–176]. В январе 866 г. не только Мухаммад ибн Абдаллах, но и сам ал-Мушта'ин признали своим государем ал-Му'тазза, а спустя полмесяца Абу-с-Садж был переведен в Савад (плодородный юг Месопотамской низменности, орошаемый Евфратом), чтобы, действуя от имени Тахиридов, отразить натиск тюрок и уроженцев Северной Африки (ал-магароба), которые за время безвластия в Халифате отбились от регулярных войск и превратились в разбойников. Его местопребыванием там стал Каср Ибн Хубайра, а после того как его подчиненным удалось покончить с бунтом, который поднял в Куфе Алид Абу Ахмад Мухаммад ибн Джа'фар, он перебрался в этот город [Табари, 1976, с. 344–345, 348–349, 353, 370; Ибн ал-Асир, 1987, с. 178, 183, 187]. Вскоре Абу-с-Садж вернулся к исполнению своих обязанностей смотрителя иракского пути хаджжа и в том же году выбил из Хиджаза еще одного бунтовщика — Алида из потомков ал-Хасана — Мухаммада ибн Йусуфа, который бежал в Йамаму, где основал небольшое княжество Бану-л-Ухайдир [Мас'уди, 2005, с. 142, 145; Табари, 1976, с. 371–372; Ибн ал-Асир, 1987, с. 188; Сули, 1998, с. 157, 210, 212, 393, 395, 448; Ja'qubi, 1883, р. 609–610]. В 868 г. Дивдад ибн Дивдаст получил назначение сначала наместником (вали) Халеба, Киннасрина и Дийар Мудар в Восточном Средиземноморье (аш-Шам), а также приграничной оборонительной полосы против Византии между полуостровом Малая Азия и Сиро-Палестинским регионом — *ал-Авасим* [Табари, 1976, с. 381; Ибн ал-Асир, 1987, с. 196]. В дальнейшем, перемещенный на пост начальника на западном пограничье Хашимитского халифата, он удалился от очага бурных событий 869–870 гг., связанных со свержением и убийством сначала ал-Му'тазза, а затем и его преемника ал-Мухтади<sup>2</sup>. В 874 г., при еще одном номинальном «повелителе верующих», ал-Му'тамиде, когда багдадским двором заправлял его энергичный брат Талха (носивший почетное прозвание — *лакаб ал-Муваффах би-Ллах*), Дивдад принял на себя обязанности наместника — вали Ахваза в Хузестане, с задачей подавить вспыхнувшее в низовьях Тигра и Евфрата восстание черных рабов — зинджей. В 875 г. восставшие, разбив и убив зятя Абу-с-Саджа Дивдада, 'Абд ар-Рахмана, при Дулабе, овладели Ахвазом. Абу-с-Садж должен был отступить в близлежащий город-лагерь Аскар Мукрам и, хотя и отстраненный центром от своих наместнических полномочий, остался в области [Табари, 1976, с. 513]. По сути, ему ничего не оставалось теперь, как сблизиться с Йа'кубом ибн ал-Лайсом ас-Саффаром, который за несколько лет до того выступил против 'Аббасидов на востоке Ирана и теперь двигался через Хузестан на Ирак. По позднему преданию («Летопись Систана»), именно ему Йа'куб доверил на хранение громадные сокровища, взятые в июле 875 г. из замков Ибн Василя в Фарсе [*Та'рих-и Систан*, 2002/03, с. 231]. Более надежные известия свидетельствуют, что Абу-с-Садж в том же

<sup>2</sup> По описанию ал-Йа'куби, ал-Му'тамид после восхождения на халифский престол (июнь 870 г.) привел наместников окраинных провинций к присяге, и, соответственно, Абу-с-Садж принес клятву верности за наместничество, охватывавшее Дийар Мудар, Дийар Раби'а и Киннасрин. Ибн ал-Адим подтверждает, что «Давдад» при ал-Му'таззе курировал Дийар Мудар, Киннасрин и ал-Авасим, но при ал-Му'тамиде оставался под его начальством только Киннасрин [Ja'qubi, 1883, р. 607, 619; Ибн ал-'Адим, 1988, с. 3477].



году принимал еще в Ахвазе некоего Мухаммада ибн Зайдавайхи, бежавшего из войска ас-Саффара [Табари, 1976, с. 514–515]. Когда же сам Йа'куб ибн ал-Лайс проходил мимо Аскар Мукрама, он присоединился к нему и удостоился весьма благожелательного и уважительного приема [Табари, 1976, с. 516]. Однако когда в апреле 876 г. Ибн ал-Лайс потерпел поражение от ал-Муваффака би-Ллаха при Дайр ал-Акуле, Дивдад, который участвовал в битве на стороне мятежника (скрывая вместе с тем свое недовольство тем, как он вел боевые действия), окончательно попал в опалу, а его иракские имения и собственность подверглись конфискации [Табари, 1976, с. 517–519; Ибн Халликан, 1971, с. 415]. В 879 г., когда Йа'куб скончался, он перенес свою лояльность на его брата 'Амра, и когда в ноябре-декабре тот все же принял решение замирииться с Аббасидами, предпочел покинуть его в Фарсе и самому отправиться в Багдад, но умер в декабре того же года по пути, в Гундишапуре [Табари, 1976, с. 549; Ибн ал-Асир, 1987, с. 288; Ибн ал-'Адим, 1988, с. 3477].

В высшей степени примечательно двусмысленное положение, в котором все эти годы оставались сыновья мятежного вали, Абу 'Убайдаллах (или Абу-л-Мусафир) Мухаммад ал-Афшин и Абу-л-Касим Йусуф. Первому из них после смерти отца 'Амр ибн ал-Лайс поручил представлять свои интересы в священных городах Хиджаза (*вилаят ал-Харамайн*) и на иракском пути паломничества [Табари, 1976, с. 549; Ибн ал-Асир, 1987, с. 289]. Самые ранние из известных этапов его карьеры, таким образом, связаны с успешной борьбой против союзников зинджей на Аравийском полуострове. Здесь в распоряжении их представителя Абу-л-Мугиры 'Исы ибн Мухаммада ал-Махзуми в 878–879 гг. оказалась даже Мекка [Табари, 1976, с. 600; Ибн ал-Асир, 1987, с. 285]. В июле 880 г. ал-Афшину удалось отбить у него священный город [Табари, 1976, с. 553–554; Ибн ал-Асир, 1987, с. 291]. На протяжении последующих трех лет он обеспечивал безопасность на иракском пути, успешно справляясь с непокорными: в мае 881 г. разгромлен вождь бедуинов бану 'иджл Хайсам, распорядившийся в окрестностях Куфы, а его лагерь разграблен [Табари, 1976, с. 590, 621–622; Ибн ал-Асир, 1987, с. 308]; в конце того же или начале следующего года убит близ Васита Мухаммад ибн 'Али ал-Йашкури, а его голова отослана в Багдад, где выставлена на площади [Табари, 1976, с. 612; Ибн ал-Асир, 1987, с. 314]; в середине или конце 882 г. захвачен близ Эт-Таифа караван с деньгами и оружием, шедший к Абу-л-Мугире 'Исе ал-Махзуми [Табари, 1976, с. 613; Ибн ал-Асир, 1987, с. 329]. В награду за отвоевание важнейшего хиджазского порта Джидды и перехват там двух принадлежавших Абу-л-Мугире ал-Махзуми судов с деньгами и снаряжением, Абу 'Убайдаллах Мухаммад ал-Афшин был в декабре 882 г. — январе 883 г. переведен в качестве наместника в Анбар, Тарик ал-Фурат (приевфратский участок иракского пути хаджжа) и Рахбу — до того оплот бедуинского рода бану таук [Табари, 1976, с. 621; Ибн ал-Асир, 1987, с. 330]. В мае 883 г. он въехал в Рахбу, предварительно выгнав оттуда прежнего хозяина Ахмада ибн Малика из дома Таук, а из Киркисии на Евфрате ему пришлось вытеснить предводителя племени бану 'укайл Ибн Сафвана [Табари, 1976, с. 627–628; Ибн ал-Асир, 1987, с. 330].

Пользуясь смертью влиятельного правителя Египта и Сирии Ахмада ибн Тулуна, Абу 'Убайдаллах Мухаммад в 884 г. попытался захватить сирийские





области в союзе с халифским наместником Мосула Исфахом ибн Кундаджем (или Ибн Кундаджиком), который получил из Багдада назначение на пост, ранее занятый Ахмадом, с полномочиями, распространявшимися на весь Магриб; Мухаммаду ибн Аби-с-Саджу достался Халеб [Ибн ал-'Адим, 1988, с. 1499]. Их общие силы одержали верх над войском сына Ибн Тулуна, Хумаравайхи ибн Ахмада, при Шайзаре, но единство багдадского лагеря вскоре распалось [Ибн ал-Асир, 1987, с. 338–339]: Мухаммад ал-Афшин отказался покидать Халеб для участия в преследовании Хумаравайхи, совместном с сыном ал-Муваффака, Ахмадом, под тем предлогом, что тот ранее оскорбил его обвинением в трусости [Ибн ал-Асир, 1987, с. 342; Ибн ал-'Адим, 1988, с. 1499]. Сын регента оказался разгромлен, нелепым образом попав в засаду под Рамлой («битва при мельницах» — *тавахин*) [Ибн ал-Асир, 1987, с. 342; ср. Табари, 1969, с. 8; Мискавайх, 1997, с. 481]. После того как Ахмад покинул Сирию, Абу 'Убайдаллах поссорился и с Исфахом, так что в 885–886 гг. сговорился с Хумаравайхи, который уже намечал вооруженной рукой вернуть себе Сирию, признал его верховенство — приказал читать в мечетях Киннарина пятничную проповедь (хутба) от его имени и даже прислал ему своего сына Дивдада в заложники [Ибн ал-Асир, 1987, с. 348]. Своего бывшего союзника Исфаха ибн Кундаджа он с помощью присланных из Египта отрядов не раз громил на берегах Евфрата и взял Мосул, а затем и всю Верхнюю Месопотамию (Джазиру) [Ибн ал-Асир, 1987, с. 349; Мискавайх, 1997, с. 482]. Однако согласие его с Хумаравайхи длилось недолго: с 887 г. их столкновения вновь опустошали северную Сирию. В мае-июне 888 г. Хумаравайхи одержал над Мухаммадом победу при Сании под Дамаском и последовательно выбил его из Химса, Халеба и Ракки, при этом явив свое великодушие тем, что отпустил к нему от себя его сына Дивдада [Ибн ал-Асир, 1987, с. 352–353]. С Хумаравайхи соединил теперь свои силы и Ибн Кундаджик, который преследовал Мухаммада. Тот, отступив в Тикрит, в виду 20 000 неприятельской конницы ночью незаметно отъехал в Мосул, где десятикратно меньшими силами разгромил противника и отбросил его к Ракке. Теперь Ибн Аби-с-Саджа поддерживал и халифский двор; тем не менее он подвергся внезапному нападению Исфаха ибн Кундаджика, достигшего восточного берега Евфрата через малолюдную переправу, все же бежал в Мосул, оставив Ибн Кундаджику округа Дийар Раби'а и Дийар Мудар [Ибн ал-Асир, 1987, с. 354]. Так произошел решающий поворот в его «карьере»: в сентябре 889 г. он прибыл в Багдад к ал-Муваффаку, которого сопровождал в его походе на Джибал, Карадж и Исфахан [Мискавайх, 1997, с. 483; Табари, 1969, с. 16; Ибн ал-Асир, 1987, с. 358].

Вернувшись из похода в мае 891 г., Абу 'Убайд Мухаммад ибн Дивдад некоторое время провел в Багдаде, где он застал восхождение Ахмада ибн ал-Муваффака на престол Халифата после смерти его дяди ал-Му'тамида, с тронным именем ал-Му'таид би-Ллах. Около этого времени (между 890 и 892 гг.) и произошло его назначение (исходившее, скорее всего, еще от ал-Му'тамида по настоянию смертельно больного ал-Муваффака) на должность вали в обширное наместничество Азарбайджан<sup>3</sup> [Ибн ал-Асир, 1987, с. 358, 361–363;

<sup>3</sup> Азарбайджан — провинция ('амал) Халифата на территории современных северо-западного Ирана и юго-восточного Азербайджана.



Табари, 1969, с. 21–22; Мискавайх, 1997, с. 487]. Этот пост, несмотря на внутри-семейные распри, «Сынам ас-Саджа» (Бану-с-Садж в арабском историописании, при формально более точном Ал Аби-с-Садж), предстояло, номинально подчиняясь Халифату, удерживать с перерывами до начала 930-х гг. [Istakhri, 1927, р. 292]. Там же, в Багдаде, Мухаммад выдал свою дочь за Бадра ал-Му'тадида, гуляма («отрока» — военного невольника) нового халифа, назначенного в октябре 892 г. *сахиб аш-шурта* (сама свадьба состоялась только в 893 г.) [Мас'уди, 2005, с. 184–185, 195].

На новом месте службы Мухаммад ал-Афшин не замедлил проявить свойственное ему (и не столь уж противоречивое) сочетание предприимчивости и своеволия. В мае 893 г. он отобрал один из крупнейших городов страны Мераге, преодолев яростное сопротивление контролировавшей его ветви арабского племени бану хамдан, старейшину которой, Абдаллаха ибн ал-Хасана<sup>4</sup>, казнил, конфисковал его имущество [Табари, 1969, с. 33; Ибн ал-Асир, 1987, с. 358, 376; Мискавайх, 1997, с. 496; Мас'уди, 2005, с. 194]. Мераге суждено было стать официальной резиденцией Саджидов, хотя сам ал-Афшин впоследствии избрал своим местопребыванием Барда (Партав) — древнюю столицу Алвани. В 894–895 гг. один из его командиров, евнух Васиф, успешно воевал с владельцем Исфохана 'Умаром ибн 'Абд ал-Азизом из дома Абу Дулафа, происходившего из арабов, обосновавшихся в Западном Иране [Табари, 1969, с. 36, 85; Ибн ал-Асир, 1987, с. 377].

В первые годы последнего десятилетия IX в. Мухаммад вступает в историю Армении [Багратуни, 1971, с. 178–182; Гандзакеци, 1976, с. 79]. Главными политическими центрами притяжения на армянском пространстве в те годы были Ширакское царство Багратидов (Багратуни) со столицей в Багаране, и Васпураканское царство Арцрунидов (Арцруни) со столицей в Ване [Асох'ик, 1864, с. 202]. Смбат I Багратуни (у арабов *Синбат*), который в 890 г. наследовал своему отцу Ашоту I (у арабов *Ашут*) [Ibn Naukal, 1939, р. 343] как «царь царей армян», перенес свое местопребывание из Багарана в отстроенный им Ширакаван-Еразгаворс [Вардан, 1861, с. 110]. Как и его предшественник, он делал ставку на дружеские отношения одновременно с Византийской империей и с Халифатом [Драсханакертци, 1986, с. 121; Асох'ик, 1864, с. 107–108]. В 893 г. царь Смбат I направил посла императору Льву VI для возобновления связей с Константинополем и примерно в то же время принял посольство из Багдада, которое должно было вручить ему почетные дары (корону и др.), а также признание в качестве «шаханшаха» со стороны «повелителя верующих» [Драсханакертци, 1986, с. 128; Асох'ик, 1864, с. 109]. Эту миссию ал-Му'тадид би-Ллах и доверил Мухаммаду [Драсханакертци, 1986, с. 122; Асох'ик, 1864, с. 110].

В середине 890-х гг. отношения между Саджидами и Багратидами выглядели уже далеко не столь мирно [Багратуни, 1971, с. 184]. Известно о двух походах ал-Афшина против Смбата I [Драсханакертци, 1986, с. 129]. С одной стороны, поводом для них послужила военно-политическая активизация

<sup>4</sup> Ибн ал-Асир лишь при первом упоминании владельца Мераге называет его Абдаллахом ибн ал-Хасаном; в других случаях историки записывают его имя как Абдаллах ибн ал-Хусайн.





Ширакского царства, которое со своей 30-тысячной армией в 895 г. развернуло широкое наступление в северном и восточном направлениях — на Картли (Иверию) и Алуанк (Алванию) до самых подножий Большого Кавказа, а в 896 г. вводило свои войска даже в Месопотамию [Багратуни, 1971, с. 173, 188–190; Каланкатуаци, 1984, с. 168]. С другой, сам ал-Му'тадид поощрял своего наместника к тому, чтобы включить всю Армению в сферу его влияния, а следовательно — и влияния мусульманской державы. Первый поход «востикана» (как именуют Мухаммада армянские хронисты, воспроизводя титулатуру сасанидских управителей доисламского периода), произошедший, предположительно, в промежутке между названными предприятиями Смбата, завершился скорее неудачно [Драсханакертци, 1986, с. 130–131]. Он взял сначала Нахичевань, затем Двин, который сделало беззащитным землетрясение 893 г., разрушившее его мощные укрепления, но Смбат, перейдя в контрнаступление, разбил его на склонах горы Арагац и заставил просить мира [Драсханакертци, 1986, с. 133–134]. Второй же имел полный успех: овладев Карсом, Мухаммад сумел навязать Смбату униженный мир [Artsruni, 1985, р. 336]. Одним из важных орудий армянской политики Саджидов в эти годы сделалось втягивание в войны против Багратидов их соперников — Арцрунидов Васпуракана [Artsruni, 1985, р. 303].

Хотя Мухаммад ал-Афшин вел себя все более независимо по отношению к Багдаду, кратковременный бунт против центра в 897 г. закончился тем, что он вновь изъявил покорность ал-Му'тадиду [Табари, 1969, с. 68; Ибн ал-Асир, 1987, с. 394; Мискавайх, 1998, с. 7]. В 898 г. халиф вознаградил его, придал ему еще одно наместничество — Арминию<sup>5</sup>, а в январе 899 г. принял как заложника его сына Абу-л-Мусафира ал-Фатха, который также доставил в Багдад богатые дары [Табари, 1969, с. 68–70; Ибн ал-Асир, 1987, с. 396; Мискавайх, 1998, с. 7].

Так определилось дальнейшее направление деятельности «востикана» — борьба с армянскими царствами [Artsruni, 1985, р. 302]. В эти годы его успехам поспособствовало чувствительное поражение, которое Смбат Багратуни понес от вали Джазиры Ахмада ибн 'Исы аш-Шайбани [Драсханакертци, 1986, с. 138–139]. В 898 г. под ударами Мухаммада вновь пали сначала Нахичевань, после непродолжительной осады — Карс и, наконец, Двин, куда он поставил править еще одного своего сына — Дивдада [Драсханакертци, 1986, с. 144]. Смбат, жена которого, невестка и ряд сановников оказались в плену, вынужден был принять мир на условиях вали, в частности, обменять на супругу своего сына Ашота, которого впоследствии также освободили, и выдать за Мухаммада свою племянницу [Драсханакертци, 1986, с. 141]. Ал-Афшин также вторгся далеко вглубь Ширака, в Васпуракане его власть признал Саргис Ашот Арцруни, а на севере он продвинулся до Тифлиса [Artsruni, 1985, р. 337].

С того же 898 г. Мухаммад в соответствии со своими прерогативами вали приступил на монетном дворе Барда к чеканке собственных серебряных дирхамов с легендой, где, наряду с обычными формулами единобожия (*ташаххуд*)

<sup>5</sup> *Арминия* — провинция ('амал) Халифата на территории современных Армении, южной Грузии и северного Азербайджана.



и утверждения призвания Пророка (*нубувва*), а также именем царствующего халифа (*ал-Му'тадид би-Ллах*), впервые появляется характерный титул-прозвание *ал-Афшин* (транслитерация которого при этом в центральноазиатской нумизматике практически не встречается) [Фасмер, 1927а, Т. VI, табл. I а; 1927б, с. 26–27; Тизенгаузен, 1873, № 2150]. Это, возможно, отчасти мотивировалось стремлением продолжить династическую традицию Уструшаны, которая в 893 г. пресеклась с низложением последнего из афшинов Саманидами [Марков, 1896, с. 112, 114; Наршахи, 1984, с. 118–119; Табари, 1969, с. 34; Ибн ал-Асир, 1987, с. 376; Мискавайх, 1997, с. 496; Мас'уди, 2005, с. 195; Бартольд, 1963, с. 269]. Показательно, что именно под этим именем (*Авшин*) он и запомнился древнеармянскому историческому преданию [Artsruni, 1985, р. 296].

В 900 г. евнух Васиф взбунтовался против Мухаммада ал-Афшина и вторгся в ас-Сугур — передовую часть ал-Авасим, зону пограничных крепостей Халифата в горных ущельях Киликийского Тавра [Artsruni, 1985, р. 304]. Отсюда, из Малатии, он обратился в Багдад с просьбой назначить его наместником ас-Сугур [Artsruni, 1985, р. 338]. Ал-Му'тадид, который по результатам допросов (*qarraru bi-l-darb*) посланцев Васифа имел основания предполагать, что бунт на деле согласован с его господином, чтобы дать тому предлог для ввода своих войск в стратегически важный Дийар Мудар, двинулся против него и захватил его в плен, а через год казнил в тюрьме и распял его останки (по другой версии, Васиф умер естественной смертью) [Табари, 1969, с. 77–79, 85; Мас'уди, 2005, с. 211–214; Ибн ал-Асир, 1987, с. 399–400, 408; Мискавайх, 1998, с. 11; Ибн Халдун, 2004, с. 796].

Мухаммад, со своей стороны, ограничился повторным походом на Вазпуракан и уже занялся приготовлениями к продолжению действий против Смбата, когда в марте 901 г. умер от чумы в Барда [Artsruni, 1985, р. 305; Ибн Халликан, 1969, с. 250]. В Мераге войска поставили в качестве вали Дивдада ибн Мухаммада, но уже в августе его сместил Йусуф ибн Аби-с-Садж, который, правда, предложил ему остаться в Азарбайджане, но Дивдад предпочел выехать в Багдад, куда прибыл в октябре того же года [Табари, 1969, с. 83–85; Мискавайх, 1998, с. 17, 129; Ибн ал-Асир, 1987, с. 407]. В столице он «выдвинулся» лишь в 919 г., когда, находясь на службе у вазира Хамида ибн 'Аббаса, вместе с гулямами устроил резню в соборной мечети западного берега Тигра, пытаясь укротить взбунтовавшихся горожан, недовольных очередным повышением цен на продовольствие [Мискавайх, 1998, с. 129].

#### Список литературы / References

1. 'Ариб. Силат Та'рих ат-Табари (Дополнение к Летописи ат-Табари). *Ta'riḥ at-Tabari*. Тахкик Мухаммад Абу-л-Фадл Ибрахим (Летопись ат-Табари). Изд. Мухаммад Абу-л-Фадл Ибрахим). Каир: Дар ал-ма'ариф, 1967. Т. XI. С. 1–188 [Arib. Silat Ta'riḥ al-Tabari (Continuation of al-Tabari's Chronicle). *Ta'riḥ al-Tabari*. Ed. by Muhammad Abu-l-Fadl Ibrahim. Cairo: Dar al-ma'arif, 1967. Vol. XI, pp. 1–188 (in Arabic)].
2. Мас'уди. *Мурудж аз-захаб ва-ма'адин ал-джаухар (Промывальни золота и рудники драгоценностей)*. И'тана бихи ва-раджи'аху Камал Хасан Мар'и.



- Бейрут: ал-Мактаба ал-'асрийа, 2005. Дж. IV [al-Mas'udi. *Muruj al-dhahab wa-ma'adin al-jawhar*. Ed. and revised by Kamal Hasan Mar'i. Beirut: al-Maktaba al-'asriyya, 2005 (in Arabic)].
3. Хамазани. Такмилат Та'рих ат-Табари (Восполнение Летописи Табари). *Та'рих ат-Табари*. Тахкик Мухаммад Абу-л-Фадл Ибрахим. Т. XI. Каир: Дар ал-ма'ариф, 1967. С. 189–490 [al-Hamadhani. Takmilat Ta'rikh al-Tabari Muhammad Abu-l-Fadl Ibrahim. Vol. XI. Cairo: Dar al-ma'arif, 1967, pp. 189–490 (in Arabic)].
  4. Сам'ани. *ал-Ансаб (Родословия)*. Такдим ва-та'лик 'Абдаллах 'Умар ал-Баруди. Т. III. Бейрут: Дар ал-фикр, 1988. [al-Sam'ani. *Al-Ansab (Genealogies)*. Introduct. and comment. by 'Abd Allah 'Umar al-Barudi. Vol. III. Beirut: Dar al-fikr, 1988 (in Arabic)].
  5. Сули Абу Бакр Мухаммад. *Китаб ал-Аврак («Книга листов»)*. Изд. и пер. В. И. Беляев и А. Б. Халидов. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998 [al-Suli, Abu Bakr Muhammad. *Kitab al-Awraq ("The Book of Leaves")*. Ed. and transl. by V. I. Belyaev and A. B. Khalidov. Saint Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie, 1998 (in Russian and Arabic)].
  6. *Та'рих ат-Табари*. Тахкик Мухаммад Абу-л-Фадл Ибрахим (Летопись ат-Табари. Изд. Мухаммад Абу-л-Фадл Ибрахим). Т. IX, X. Каир: Дар ал-ма'ариф, 1969–1976. [*Ta'rikh al-Tabari (Chronicle of al-Tabari)*. Ed. by Muhammad Abu-l-Fadl Ibrahim. Vol. IX, X. Cairo: Dar al-ma'arif, 1969–1976 (In Arabic)].
  7. Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. В: Бартольд В. В. *Сочинения*. Т. I. М.: Издательство восточной литературы, 1963 [Barthold W. W. *Turkestan Down to the Mongol Invasion*. In: Barthold W. W. *Collected Works*. Vol. I. Moscow: Vostochnaya literatura, 1963 (in Russian)].
  8. Буниятов З. М. *Азербайджан в VII–IX вв.* Баку: АН Азерб. ССР, 1965 [Buniyatov Z. M. *Azerbaijan in the 7<sup>th</sup> – 9<sup>th</sup> Centuries*. Baku: AN Azer. SSR, 1965 (in Russian)].
  9. *Всеобщая история Вардана Великого*. Пер. с древнеарм. Н. О. Эмина. М.: Тип. Лазаревского института восточных языков, 1861 [*The Universal story by Vardan the Great*. Transl. from Classical Armenian by N. O. Emin. Moscow: Tip. Lazarevskogo instituta vostochnykh yazykov, 1861 (in Russian)].
  10. *Всеобщая история Степаноса Таронского, Асох'ика по прозванию, писателя XI столетия*. Пер. с древнеарм. Н. О. Эмина. М.: Тип. Лазаревского института восточных языков, 1864 [*The Universal History by Stepannos of Taron Called Asoghik, a Writer of the 11<sup>th</sup> Century*. Transl. from Classical Armenian by N. O. Emin. Moscow: Tip. Lazarevskogo instituta vostochnykh yazykov, 1861 (in Russian)].
  11. Ибн ал-'Адим, Камал ад-Дин 'Умар. *Буй'ат ат-талаб фи та'рих Халаб (Устремление искания в Халеба летописани)*. Хаккакаху ва-каддама лаху Сухайл Заккар. Т. III–VII. Бейрут: Дар ал-фикр, 1988. [Ibn al-'Adim, Kamal al-Din 'Umar. *Bughyat al-talab fi ta'rikh Halab (The Utmost Striving in the Chronicle of Aleppo)*. Ed. and introd. by Suhayl Zakkar. Vol. III–VII. Beirut: Dar al-fikr, 1988. (in Arabic)].
  12. Ибн ал-Асир. *ал-Камил фи-т-та'рих (Полный свод летописей)*. Раджа'аху ва-саххааху ад-дуктур Мухаммад Йусуф ад-Даккак. Т. VI–VII. Бейрут: Дар



- ал-кутуб ал-'илмийа, 1987. [Ibn al-Athir. *Al-Kamil fi-l-ta'rikh (The Complete Chronicles)*. Revised and correct. by Dr. Muhammad Yusuf al-Daqqaq. Vol. VI–VII. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiyya, 1987. (in Arabic)].
13. Ибн Халдун. *Китаб ал-'ибар ва-диван ал-мубтада' ва-л-хабар фи аййам ал-'араб ва-л-'аджам ва-л-барбар ва-ман 'асарахум мин зави-с-султан ал-акбар* (Книга назиданий и сборник начал и сообщений о деяниях арабов, персов и берберов и тех, кто были их современниками из числа носителей высшей власти). И'тана бихи Абу Сухайб ал-Карамии. Амман – Эр-Рияд: Байт ал-афкар ад-дувалийа, 2004 [Ibn Khaldun. *Kitab al-'ibar wa-diwan al-mubtada' wa-l-khabar fi ayyam al-'arab wa-l-'ajam wa-l-barbar wa-man 'asarahum min dhawi-l-sultan al-akbar (The Book of Instructive Examples and the Record of Subject and Verb on the Days of Arabs, Persians and Berbers, As Well As Their Contemporaries Among Possessors of the Greatest Sovereignty)*. Realized by Abu Suhayb al-Karami. Amman – Al Riyadh: Bayt al-afkar al-duwaliyya, 2004 (in Arabic)].
  14. Ибн Халликан. *Вафайат ал-а'йан ва-анба' абна' аз-заман* (Кончины именитых мужей и известия о современниках). Хаккакаху ад-дуктур Ихсан 'Аббас. Т. II, III, VI. Бейрут: Дар Садир, 1969–1971. [Ibn Khallikan. *Wafayat al-a'yan wa-anba' abna' al-zaman (Obituaries of Famous Personalities and Information on Contemporaries)*. Ed. by Dr. Ihsan 'Abbas. Vol. II, III, VI. Beirut: Dar Sadir, 1969–1971. (in Arabic)].
  15. Иованнес Драсханакертци. *История Армении*. Пер. с древнеарм. М. О. Дарбинян-Меликян. Ереван: Изд. АН Арм. ССР, 1986 [Yovhannes Draskhanakertci. *The History of Armenia*. Transl. from Classical Armenian by M. O. Darbinian-Melikian. Erevan: Izd. AN ArmSSR, 1986].
  16. Киракос Гандзакечи. *История Армении*. Пер. с древнеарм. Л. А. Ханларян. М.: Наука, 1976 [Kirakos Gandzakeci. *The History of Armenia*. Transl. from Classical Armenian by L. A. Khanlarian. Moscow: Nauka, 1976].
  17. Летопись Картли. Пер. с древнегруз. Г. В. Цулая. Тбилиси: Мецниереба, 1982 [The Chronicle of Kartli. Transl. from Old Georgian by G. V. Culaya. Tbilisi: Mecniereba, 1982 (in Russian)].
  18. Марков А. К. Инвентарный каталог мусульманских монет Эрмитажа. СПб.: Литография Н. Зейферт, 1896 [Markov A. K. *An Inventory Catalogue of Muslim Coins in the Hermitage*. Saint Petersburg: Litografiya N. Seifert, 1896 (in Russian)].
  19. Мискавайх. *Таджариб ал-умам* (Опыт народов). Хаккакаху ва-каддама лаху ад-дуктур Абу-л-Касим Имами. Т. IV, V, VI. Тегеран: Дар Суруш ли-т-тиба'а, 1997–2000. [Miskawayhi. *Tajarib al-umam (Experiences of Nations)*. Ed. and introd. by Dr. Abu-l-Qasim Imami. Vol. IV, V, VI. Tehran: Dar Surush li-l-tiba'a, 1997–2000. (in Arabic)].
  20. Мовсес Каланкатуацци. *История страны Алуанк*. Пер. с древнеарм. Ш. В. Смбастьяна. Ереван: Институт древних рукописей Маштоца – Матенадаран, 1984 [Movses Kalankatuaci. *An History of the Land of Aluank*. Translat. From Classical Armenian by Sh. V. Smbatian. Erevan: Mashtoc Institute of Ancient Manuscripts – Matenadaran, 1984 (in Russian)].



21. Наршахи. *Та'рих-и Бухара (История Бухары)*. Тасхих-у тахшийя Мухаммад Таки Мударрис Разави. Тегеран: Тус, 1984 [Narshakhi. *Tarikh-i Bukhara (Chronicle of Bukhara)*. Correct. and comment. by Muhammad Taqi Mudarris Razavi, Tehran: Tus, 1984 (in Persian)].
22. Псевдо-Шапух Багратуни. *История анонимного повествователя*. Пер. с древнеарм., предисл. и коммент. М. О. Дарбинян-Меликян. Ереван: Изд. АН Арм. ССР, 1971 [Pseudo-Sharpuh Bagratuni. *The History of an Anonymous Narrator*. Transl. from Classical Armenian, introd. and comment. by M. O. Darbinian-Melikian. Erevan: Izd. AN ArmSSR, 1971 (in Russian)].
23. *Та'рих-и Систан (Летопись Систана)*. Ба-кушиш-и Мухаммад Таки Бахар (Малик аш-Шу'ара'). Тегеран: Му'ин, 2002/03 [*Tarikh-i Sistan (Chronicle of Sistan)*]. Ed. by Muhammad Taqi Bahar (Malik al-Shu'ara'). Tehran: Mu'in, 2002/3 (in Persian)].
24. Тизенгаузен В. Г. *Монеты восточного халифата*. СПб.: Тип. Имп. АН, 1873 [Tiesenhausen W. G. von. *Coins of the Eastern Caliphate*. Saint Petersburg: Tip. Imp. Akademii Nauk, 1873 (in Russian)].
25. Фасмер Р. Р. Два клада куфических монет. *Труды Нумизматической комиссии Российской академии истории материальной культуры*. Т. VI. Л.: Рос. Гос. Академ. типография, 1927. [Vassmer R. R. Two Kufic Hoards. *Works of the Numismatic Commission at the Russian Academy of the History of Material Culture*. Vol. VI. Leningrad: Ros. Gos. Akadem. tipografiya, 1927 (in Russian)].
26. Фасмер Р. Р. О монетах саджидов. *Известия Общества обследования и изучения Азербайджана*. Т. V. Баку: Общество обследования и изучения Азербайджана, 1927. С. 22–51 [Vassmer R. R. On the Coins of the Sajids. *Proceedings of the Society for the Study and Research of Azerbaijan*. Vol V. Baku: Society for the Study and Research of Azerbaijan, 1927, pp. 22–51 (in Russian)].
27. Шарифли М. Х. Государство Саджидов. *Труды института истории Академии наук Азербайджанской ССР*. Т. XV. Баку: АН Азерб. ССР, 1961 (на азерб. яз.) [Serifli M. H. The State of the Sajids. *Works of the Institute of History at the Academy of Sciences of the SSR of Azerbaijan*. Vol. XV. Baku: AN Azer. SSR, 1961 (in Azeri)].
28. Bartholomaei J. Description d'une trouvaille de 200 dirhems koufiques, faite aux environs de Tiflis, en 1857. *Mélanges Asiatiques. Bulletin historico-philologique de l'Académie impériale des sciences*. Т. 10 (1858). P. 222–239.
29. Defrémery Ch. Mémoire sur la famille des Sadjides. *Journal Asiatique*. IV-e série. Т. 9 (1847). P. 409–446; Т. 10 (1847). P. 396–436 [отдельным оттиском – Paris: Imprimerie royale, 1848].
30. Istakhri al-Farisi, Abu Ishak. *Viae Regnorum. Descriptio Ditionis Moslemicae*. Ed. by M. J. De Goeje. Editio secunda. Leiden: E. J. Brill, 1927 (in Arabic).
31. Masudi. *Kitab at-Tanbih wa'l-Ischraf*. Ed. by M. J. De Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1894 (in Arabic).
32. Suli, Abu Bakr Muhammad b. Yahya. *Akhbar ar-Radi wal-Muttaki from the Kitab al-Awrak*. Arabic Text ed. by J. Heyworth-Dunne. London: Luzac & Co, 1935.





33. Ibn Haukal al-Nasibi, Abu'l-Kasim. *Opus Geographicum. Liber Imaginis Terrae*. Ed. collatio textu primae editionis aliisque fontibus adhibitis J. H. Kramers. Vol. II. Leiden: E. J. Brill, 1939. (in Arabic).
34. Ibn Khordadbeh, Abu'l-Kasim Obaidallah ibn Abdallah. *Kitab al-Masalik wa'l-Mamalik (Liber viarum et regnorum)*. Ed. M. J. de Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1889 (in Arabic).
35. Ibn Wadhih quid dicitur al-Ja'qubi. *Historiae*. Ed. M. Th. Houtsma. Vol. II. Leiden: E. J. Brill, 1883. (in Arabic).
36. Ibn Zafir al-Azdi. al-Dawlat al-Sajiyya bi-l-Jibal [The Sajids in Jibal]. *Locmani Fabulae et Plura Loca ex Codicibus Partem Historicis Selecta in Usus Scholarum Arabicarum*. Ed. G. W. Freytag. Bonn: Marcum, 1823, pp. 34–40 (in Arabic).
37. Jacut. *Geographisches Wörterbuch (Mu'jam al-Buldan)*. Hrsg. von F. Wüstenfeld. Bd. III. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1867. (in Arabic).
38. Jean Catholicos. *Histoire d'Arménie par le Patriarche Jean VI*. Traduite de l'arménien en français par J. St. Martin. Paris: Imprimerie royale, 1841.
39. Miles G. C. *The Numismatic History of Rayy*. New York: The American Numismatic Society, 1938.
40. Minorsky V. *A History of Sharvan and Darband in the 10<sup>th</sup> – 11<sup>th</sup> Centuries*. Cambridge: W. Heffer & Sons Ltd., 1958.
41. Munejjim-bashi. Ta'rikh Bab al-Abwab [History of Darband]. In: Minorsky V. *A History of Sharvan and Darband in the 10<sup>th</sup> – 11<sup>th</sup> Centuries*. Cambridge: W. Heffer & Sons Ltd., 1958, pp. 1–32 (in Arabic).
42. *The Historical Remains of Hilāl al-Sābi: First Part of his Kitab al-Wuzara and Fragment of his History 389–393 A.H.* Ed. with notes and glossary by H. F. Amedroz. Leyden: E. J. Brill, 1904 (на араб. и англ. яз.).
43. Thomas Artsruni. *History of the House of the Artsrunik*. Translation and commentary by R. W. Thomson. Detroit: Wayne State University Press, 1985.
44. Tornberg C. *Numi Cufici regii numophylacii Holmiensis, quos omnes in terra Sueciae repertos*. Upsalia: Leffler & Sebell, 1848.

#### Информация об авторах

**Кораев Тимур Казбекович** — кандидат исторических наук, доцент кафедры стран Центральной Азии и Кавказа, Институт стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия, tkoraev@gmail.com.

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

#### Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

#### Информация о статье

Статья поступила в редакцию 06.05.2023; одобрена рецензентами 12.05.2023; принята к публикации 15.05.2023; опубликована 30.06.2023.

Авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.



#### Information about the authors

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

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

#### Conflicts of Interest Disclosure

The authors declare that there is no conflict of interest.

#### Article info

The article was submitted 06.05.2023; approved after reviewing 12.05.2023; accepted for publication 15.05.2023; published 30.06.2023.

The author has read and approved the final manuscript.

# HISTORY OF THE EAST

## Universal History

# ИСТОРИЯ ВОСТОКА

## Всеобщая история

Научная статья

УДК 910.4

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-208-224>

Исторические науки

## Роль паломнических миссий в джунгаро-цинских отношениях в Тибете и Кукуноре

Дорджи Геннадьевич Кукеев

*Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова. Элиста, Россия,  
kukeevd@list.ru; <https://orcid.org/0000-0001-5072-6094>*

**Аннотация.** Данная тема интересна с точки зрения изучения взаимодействия кочевого государства с оседло-земледельческой империей после продолжительных лет военного противостояния, посредством применения религиозных механизмов в отдельных регионах, которые в недавнем прошлом являлись предметом спора. В статье представлены этапы формирования и существования феномена паломнических миссий ойратскими кочевниками в Тибет и Кукунор, и его влияние на политико-экономическую сферу жизнедеятельности региона. Автором показан примерный состав участников и маршрут следования миссий. В статье показано, как виделся этот феномен джунгарам и цинским властям и из каких компонентов он состоял. Удовлетворение духовных потребностей паломнических групп, активная торговая деятельность и были неотъемлемыми спутниками джунгарских паломнических миссий *манча* в цинский Тибет и Кукунор, что также стимулировало цинские власти с энтузиазмом реагировать на эти мероприятия и развивать соответствующие институты у себя. Во время деятельности джунгарских паломнических миссий цинские власти стали обустривать так называемые *каруны* на Кукуноре, являющиеся сетью небольших оседлых гарнизонов-пикетов, солдаты которых обязаны были осуществлять патрулирование районов вблизи прохождения паломнических миссий. Для сбора информации о связях джунгар с удаленными от Цин народами цинские власти стали активно развивать систему сбора данных о джунгарах как через участников паломничества, так и через отдаленный Ладакх. С окончательной победой над кочевым государством в середине XVIII в., империя Цин навсегда преврала практику такого рода межгосударственных контактов.

**Ключевые слова:** Джунгарское ханство, Тибет, Кукунор, паломнические миссии, Цин







**Благодарности:** Данная статья подготовлена в рамках государственного задания Министерства науки и высшего образования Российской Федерации (№ 075-03-2022-119/1 «Буддизм и глобальные вызовы современного мира»).

**Для цитирования:** Кукеев Д. Г. Роль паломнических миссий в джунгаро-цинских отношениях в Тибете и Кукуноре. *Ориенталистика*. 2023;6(2):208–224. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-208-224>.

Original article  
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-208-224>

History studies

## The Role of Pilgrimage Missions in Zunghar-Qing Relations in Tibet and Kokunor

Dordzhi G. Kukeev

*Kalmyk State University named after B. B. Gorodovikov. Elista, Russia kukeevd@list.ru;*  
<https://orcid.org/0000-0001-5072-6094>

**Abstract.** The article is interested from the point of view of the research at the interaction between the nomadic state and a settled agricultural empire after the long years of military confrontation, with the use of religious mechanisms in the regions, which in the recent past had been the subject of a dispute. The article presents the stages of the formation and existence of the phenomenon of pilgrimage missions “Mangja” by Oirat nomads to Tibet and Kokunor, and its impact on the political and economic sphere of the region. The author shows the approximate composition of the participants and the route of these missions. Satisfying the spiritual needs of pilgrimage groups, a trading activities and the collection of information were integral companions of the Zunghar “Mangja” missions to Qing Tibet and Kokunor, which also stimulated the Qing authorities to respond enthusiastically to these events and develop relevant institutions in this domains. The article shows how this phenomenon was seen by the Zunghars and by the Qing authorities and what components it consisted of. With the final victory over the nomadic state in the middle of the 18th century, the Qing Empire interrupted the practice of this kind in international contact.

**Keywords:** Zunghar Khanate, Tibet, Kokunor, pilgrimage missions, Qing

**Acknowledgements:** This article was prepared with the support of the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (No. 075-03-2022-119/1 “Buddhism and global challenges of the modern world”).

**For citation:** Kukeev D. G. The Role of Pilgrimage Missions in Zunghar-Qing Relations in Tibet and Kokunor. *Orientalistica*. 2023;6(2):208–224. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-208-224> (in Russian).



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



## Вступление

Ойратские ханства имели тесные отношения с Тибетом с первой половины XVII в., когда в них в качестве государственной религии был официально провозглашен тибетский буддизм. Взаимосвязь с Тибетом выражалась у представителей власти кочевых ойратов в обязательном выполнении религиозных буддистских ритуалов, связанных с жизненными циклами или процессом политической легитимации — при совершении заупокойной службы по усопшему из числа ойратской знати или для подтверждения Далай-ламой статуса светского ойратского правителя.

Взаимоотношения между ойратами и Тибетом также нередко выражались в комплексе действий, включающих отправку паломнических миссий, известных по цинским источникам под тибетским названием *манча*<sup>1</sup>. Независимые от Цин ойратские источники передавали это действие словосочетанием *зэд* (*zed*) и *манза* (*mangza*) [Раднабхадра, 1999, с. 25, 34, 69, 75; Норбо, 1999, с. 67, 91, 92], так же назывались пожертвования, вносимые при посещении ойратскими паломниками тибетских монастырей. Термин *зэд* означал непосредственно подношения какими-то материальными предметами, а термином *манза* назывался ритуал подношения чая монахам со стороны верующих, сопровождавшийся совместным чаепитием [Раднабхадра, 1999, с. 69; Норбо, 1999, с. 67]. Маньчжурские власти стали использовать словосочетание *манча* только для обозначения джунгарских паломнических миссий, сопровождаемых торговлей по пути следования и сбором религиозных пожертвований с последующей передачей их монастырям. Именно в таком — более широком — смысле следует понимать термин *манча* в настоящем исследовании.

Участниками этого действия являлись, с одной стороны, ойраты-паломники, а с другой — группы лам в монастырях, церемония завершалась обменом приношениями между обеими сторонами. Вместе с пожертвованиями, включавшими серебряные *ляны*, шелк и так называемые *хадаки*<sup>2</sup>, паломники передавали ламам письма от ойратских правителей, а со стороны религиозных деятелей паломникам даровались сутры, ритуальные предметы и также вручались письма к светским правителям. О некоторых особенностях мероприятий *манча* с ритуальной точки зрения писал Г. Ц. Цыбиков [Цыбиков, 1991, с. 115], но, в отличие от той процедуры, свидетелем которой он был в начале XX в., подношения паломников в XVII–XVIII вв. были более внушительными, и для этого ойратам требовалось заранее, перед посещением монастырей, обменивать привезенные с собой товары на серебро [Раднабхадра, 1999, с. 61; Норбо, 1999, с. 52; Цундай Цзюньцзичу..., 2010, с. 5].

<sup>1</sup> На государственных языках империи Цин этот феномен именовался следующим образом: на маньчжурском — *manja fuifumbi*, на монгольский передавался как *tangja sipaqi*, а на китайском звучал как *аоча* 熬茶 или *цзяньча* 煎茶 (см.: [Да-ли-чжа-бу, 2015, с. 381]).

<sup>2</sup> *Хадак* — длинный узкий платок, даримый в Монголии и Тибете в знак почтения, пожелания счастья и мира. Этот предмет обладает сакральным смыслом в буддийской философии.



Сведения об объемах меновой торговли ойратских паломнических миссий на этих рынках в доцинский период не отличаются детальностью, и сегодня можно судить об этой торговле по данным уже цинских источников, которые фиксировали информацию об обменной продукции с 40-х гг. XVIII в. До установления цинской власти в Тибете и Кукуноре и в первые десятилетия цинского правления паломнические миссии *манча* отличались высоким положением участвовавших в них лиц, щедростью подношений и в большей степени не столько религиозным, сколько экономико-политическим характером самих мероприятий. Паломники приходили как из Центральной Азии, так и с отдаленных берегов Волги — от калмыцких правителей, например посольства в Тибет во главе с Шукур-Дайчином в 1642 и 1645 гг., Арабджуром в 1698 г. [Bormanshinov, 1998, p. 4–5] и Цэрен-Дондрубом в 1732 г. [У-юнь-би-ли-гэ, 2015].

После включения территории Кукунора в состав Цин в 1723 г. интенсивность таких контактов не снижалась, что стимулировало маньчжурскую империю проявлять и далее недюжинный интерес к Тибету, Кукунору и Джунгарии. Причины этого кроются в том, что маньчжуры опасались возникновения ойрато-тибетской политической конструкции, способной бросить вызов империи Цин<sup>3</sup>. В таких условиях паломническая миссия *манча* играла значимую роль в джунгаро-цинско-тибетских отношениях, при этом особое место занимал регион Кукунор, находящийся на пересечении сфер влияния ойратов, маньчжуров, монголов и Лхасы.

Регион Кукунора и Тибета в XVII–XVIII вв. играл важную геополитическую роль, привлекая независимые кочевые монголоязычные группы и подогревая интерес могущественных держав<sup>4</sup>. Представляется интересным провести прямую параллель между реализацией паломнических миссий монголоязычными народами и установлением власти этих номадов в регионе. Паломнические миссии стали проводиться монголоязычными буддистами еще со времен восточномонгольского проникновения на Кукунор и в Тибет в XVI в.

### **Манча и периодизация этого феномена в истории ойратов**

Поскольку ойраты являлись частью монголоязычного мира, то в определенном смысле к ним применима та же периодизация, которая использова-

---

<sup>3</sup> И. Я. Златкин высказал мнение о стремлении Галдана к образованию объединенного государства, состоящего из Тибета и монголоязычных народов [Златкин, 1983, с. 209]. Ди Космо, учитывая этот момент при изучении истории Цин, отмечает, что именно данный мотив служил причиной экспансии маньчжурской Цин в северном и западном направлениях от собственно внутреннего Китая до границ России [Di Cosmo, 1998, p. 290]. Данная точка зрения о существовании тибето-ойратской политической конструкции с попыткой раскрыть ее идеологическую составляющую активно поддерживается многими современными исследователями (см., например: [Wang, 2021]).

<sup>4</sup> Кукунором в XVII–XVIII вв., помимо маньчжурской Цин и ойратской Джунгарии, интересовалась и Россия. Например, арест сибирского губернатора Гагарина перечеркнул возможность реализации намеченного в 1716 г. поиска золота русскими отрядами в районе озера Кукунор [Бородаев, Контев, 2015, с. 271].



лась по отношению ко всем монголам, в частности в этом случае выглядит уместной периодизация, разработанная проф. Да-ли-чжа-бу [Да-ли-чжа-бу, 2015]. Считается, что первыми стали осуществлять паломнические миссии в Тибет южные монголы правого крыла (представители туметов, харачин и ордосцев), этот период длился с 1578 по 1632 г. Начало проведения мероприятий, известных как паломнические миссии в монастыри Тибета — *манча*, связывают с именем Алтан-хана — после встречи с Далай-ламой в 1578 г. и получением от него титула Чакравартин он отправил паломническую миссию в три тибетских монастыря — Гандэн, Дрепунг и Сэра [Да-ли-чжа-бу, 2015, с. 384].

Следующий период, связанный с деятельностью хошутов, длился с 1637 по 1723 г. В 30-х гг. XVIII в. хошуты во главе с Гуши-ханом, установив контакт с представителями буддистского течения Гелуг, выступили его защитниками в противоборстве с другими религиозными течениями в Тибете. Течение Кагью официально поддерживалось тибетской династией Цангпа (1565–1642), которая притесняла течение Гелуг с 1618 г. В 1634 г., когда политическая ситуация для школы Гелуг стала невыносимой, Далай-лама V (1617–1682) и Панчен-лама IV (1570–1662) тайно пригласили Гуши-хана (1582–1654) для оказания им военной поддержки. Это приглашение дало хошутам повод войти в Кукунор и Тибет. В 1636 г. Гуши-хан тайно приехал в Лхасу, где встретился с Далай-ламой и Панчен-ламой. Заключив соглашение с лидерами Гелуг, Гуши-хан инициировал серию военных действий в Кукуноре и Тибете. В результате он разбил коалицию сторонников Кагью, состоящую из Цогту-тайджи (1581–1637) на Кукуноре, Бери Доньо Дордже (?–1641) в Каме и Карма Тенкьонг Вангпо (1606–1642) [Kung, 2018, p. 137]. Гуши-хан завоевал Кукунор и Тибет и в 1642 г. и установил в этом регионе власть хошутского хана. Гуши-хан со своими чиновниками и войсками базировался в Тибете, но в Лхасе они жили только зимой, а лето проводили в Дам, к северу от Лхасы, к югу от озера Тенгри-нур. В это время 8 из 10 сыновей Гуши-хана оставались в районе Кукунора вместе со своими подданными, потомки которых проживают там и сегодня. Другая часть хошутов под руководством Очирту-тайджи, племянника Гуши-хана, осталась в районе Джунгарии и стали известны как «Малые хошуты». Во время войн Галдана Бошогту-хана в конце XVII в. большинство «Малых хошутов» переселилось в западную часть Внутренней Монголии, где под руководством Хоролая, внука Гуши-хана, они заняли область Алашань. Сегодня их потомки известны как алашаньские хошуты [Oyunbilig, 2002, p. 182].

Третий период можно хронологически определить с 1723 по 1912 г., когда Кукунор был под контролем династии Цин [Да-ли-чжа-бу, 2015, с. 383–384]. 20-е и 30-е гг. XVIII в. характеризовались временным затишьем в паломнических мероприятиях *манча*, поскольку, инкорпорировав Кукунор, цинские власти опасались какого-либо присутствия независимых от них ойратских групп в регионе, прежде всего джунгар. Новый джунгарский правитель Галдан-Цэрен (1727–1745) отправил в 1727 г. своего посла Тэлэя к цинскому императору с просьбой осуществить *манча* в связи с заупокойной службой по своему отцу и прежнему правителю Цэван-Рабдану (1697–1727). Джунгарский посол полу-



чил высокомерный отказ от цинского императора в проведении *манча*<sup>5</sup>. Однако в 40-е гг. XVIII в. паломнические действия *манча* стали особенно интенсивно проводиться джунгарами на этих территориях. Спустя десятилетия, уже после уничтожения Джунгарского ханства, *манча* стали удовлетворять нужды только небольших групп паломников, перестав быть мероприятиями государственной важности.

Реализация власти над этим регионом стимулировала осуществление контроля над ритуалами и, наоборот, являлась причиной угасания торговой деятельности между разными народами. С момента инкорпорации Кукунора в состав Цин, согласно цинским постановлениям, местное кочевое население, этнически состоявшее из хошутов, халха и тибетцев, должно было быть формально разделено на три группы. Представители каждой группы могли приезжать в столицу в составе имеющей специальное разрешение торговой миссии попеременно — один раз в три года. Два раза в год была позволена регулярная торговля на пограничных рынках. Цинские войска должны были проводить инспекции рынков с тем, чтобы никто не пересекал границу без разрешения официальных цинских властей. Считается, что эти цинские прецеденты на Кукуноре установили образец для других международных соглашений. Например, существует мнение, что подобные торговые правила проявились при договоре с русскими властями в 1727 г., когда пограничная торговля была ограничена городом Кяхта, а «даннические миссии» в столицу Цин были позволены только с официального разрешения [Perdue, 2005, p. 312–313].

Что касается духовно-религиозного потенциала региона Кукунор того времени, то там находились крупнейшие монастыри: Кумбум, Лавран и Кирти, чье влияние было связано с политическим влиянием хошутов после их переселения из Или<sup>6</sup> в 30-х гг. XVII в. До этого влиятельными монастырями считались расположенные в восточной части Амдо (в современной пров. Ганьсу) монастыри Чодэ и Чонэ, которые после 1660-х гг. стали утрачивать свой статус [Kung, 2018, p. 111]. Тем не менее, при Цин религиозное влияние Кукунора стало ослабевать, поскольку после 1723 г. цинские власти стали серьезно ограничивать влияние буддистских монастырей. При власти хошуты эти монастыри являлись внушительными учреждениями, известными во всем Кукуноро-Тибетском регионе, каждый из них мог вместить до трех тысяч монахов и представлял собой комплекс из множества зданий. Однако, по мнению цинских властей, буддистские монастыри теперь должны были ограни-

<sup>5</sup> Цзюань 64 «Цин Шицзун Сяньхуанди шилу» (Правдивые записи [о правлении] цинского [императора с храмовым именем] Ши-цзун Сяньхуанди [цинский император, известный под девизом правления (нянь хао), Юнчжэн雍正 (1723–1735), его личное имя — Инь Чжэнь胤禛] 清世宗憲皇帝 сообщает следующее: 準噶爾乃西北隅一小部落耶, 釋教之廣行與否, 豈管爾之煎茶設供耶? — «Джунгары являются маленьким племенем на северо-западной окраине, широкий путь учения Шакья[муни]с [ними] невозможен, разве [можно] разрешить осуществление и приношение твоего *манча*?» [Цин шилу Чжуньгаэр..., 1987, с. 240].

<sup>6</sup> Или — регион в Центральной Азии, являвшийся политическим центром Джунгарского ханства (ныне – территория в пределах двух стран, КНР и Казахстана).



чиваться 300 монахами, каждый из которых обязан был зарегистрироваться у местных чиновников [Perdue, 2005, p. 312].

Впоследствии, после окончательной инкорпорации Тибета и Джунгарии в состав Цин, совокупность различных обстоятельств превратила этот регион Кукунора в отдаленную периферию империи Цин, которой он остается и в наши дни.

Джунгары и другие ойратские правители, ламы от Тибета до Кукунора, от Монголии до Ладакха, китайские купцы и среднеазиатские торговцы оказались втянутыми в череду неопределенных торговых и дипломатических переговоров, посвященных паломническим миссиям *манча*, в то время как вооруженные силы «последней кочевой империи»<sup>7</sup> и «последней из двадцати четырех официальных династий» в Китае сдерживались ее правителями.

В этом контексте надо обратить особое внимание на наиболее задокументированный период в истории феномена *манча* — эпохе цинской власти на Кукуноре и расцвета Джунгарского ханства (1734–1750), выяснив, что же он принес ее участникам.

### **Значение паломнических миссий *манча* для представителей Джунгарии**

Неудачная попытка легитимизироваться в среде чингисидов XV века привела спустя два столетия ойратов-нечингисидов к решению узаконивать свою власть по религиозному принципу [Дробышев, 2014, с. 22]. Регион Кукунора и Тибета в XVII–XVIII вв. был тем географическим ареалом, из которого исходила легитимация власти у джунгаров, калмыков и хошутов. Именно там ойраты приобретали легитимность своей власти посредством получения титулов «хан» и «хунтайджи»: хошутские Гуши, Очирту, джунгарский Галдан, калмыцкий Аюка получили титул «хана» от Далай-ламы, джунгарский Баатур-хунтайджи принял титул «хунтайджи» от Гуши-хана, а все последующие джунгарские правители XVIII в. уже принимали свои титулы от Далай-ламы [Miyawaki, 1997]. Паломнические миссии *манча* были одной из важных составляющих процесса этой легитимации.

Паломнические мероприятия *манча* для джунгаров на Кукуноре и в Тибете несли также и функцию крупномасштабной торговли по маршруту следования на дальние расстояния. Согласно маньчжурским документам, джунгарские миссии привозили товары, которые отдельно стоили 80 тысяч в 1743 г. и 300 тыс. серебряных лянов в 1747 г. [Циндай Цзюньцзичу..., 2010, с. 5]. Если рассматривать в целом посещения джунгарскими паломниками всех монастырей и весь объем совершаемых ими подношений, то основная доля подношений была представлена золотом и серебряными лянами, которые обычно приобретались в Дункээре в обмен на меха и другие товары, и поэто-

<sup>7</sup> В отечественном академическом востоковедении термин впервые введен академиком В. В. Бартольдом [Бартольд, 1968, с. 539]. Отечественный специалист по Джунгарскому ханству В. А. Моисеев также прибегал к использованию данного словосочетания [Моисеев, 1991, с. 3]. В современной японской и западной историографии в такой форме стал применяться благодаря исследованиям Дзюнко Мияваки, чья монография так и называлась «Последняя кочевая империя» [Гунсе Чуньцзы (Мияваки Дзюнко), 2005].





му можно судить, что торговля была важной частью мероприятий *манча*. Если верить докладу Юй Бао за 10-й месяц 12-го года правления эпохи Цяньлун (1747 г.), то во время третьего джунгарского *манча* было заявлено о наличии товаров в размере 300 тыс. лян: проданных «беличьих шкурок 16 840 ед., волчьих шкур — 5696 ед., мерлушек — 89 352 ед.» [Циндай Цзюньцзичу..., 2010, с. 5], что говорит о впечатляющих оборотах торговли.

*Манча* была призвана удовлетворять не только духовные потребности паломников, но и решать экономические (торговля на рынке в Дункээре) и политические (сбор сведений и установление контактов с проджунгарскими хошутами и тибетцами) задачи. Поэтому для эффективной реализации джунгарских *манча* ойратским властям в Джунгарии требовалось привлечение различных этнических групп, занятых в разных хозяйственно-культурных сферах деятельности, подконтрольных Джунгарскому ханству. Так, группа людей, специализирующаяся на торговых операциях от имени джунгарских властей за пределами Джунгарского ханства, именовалась в ойратских и маньчжурских источниках «бедергэ»; считается, что изначально такие люди именовались *bāzargān*, что отмечено в персоязычном “Tadhkira-ikhwājagān” [Кукеев, 2022, с. 544; Ли, 2009, с. 109]. *Бедергэ* были тюркоязычными выходцами из оазисов мусульманского Алтышара — Кашгара, Яркенда, Андижана, однако постоянно проживали в политическом центре Джунгарского ханства — Или. Современные исследования знакомят нас с тем, что прослойка *бедергэ* была отнесена к одной из административно-хозяйственных единиц Джунгарского ханства, именуемой *отог Бедергэ* [Чэн, 2014, с. 153], то же самое сообщается и в китайском «Циньдин Пиндин Чжуньгаэр фанлюэ» 欽定平定準噶爾方略 («Высочайше утвержденное [описание] методов и тактики усмирения джунгар»)⁸. Что касается места их пребывания, то авторский коллектив «Чжуньгаэр шилуэ» 准噶尔史略 («Очерки по истории джунгаров») привязывает *бедергэ* лишь к одной территории — Или [Чжуньгаэр шилуэ, 2007, с. 145], я предполагаю, что они по образу жизни являлись номадами, ибо кочевали вместе с ойратами, о чем сообщил русским властям в Сибири «бухарец Адам Хози-Кельды», который, будучи современником событий, проживал в кочевье *бедергэ*, коих в Или кочевало 1100 юрт [Потанин, 1868]. Этот *отог* принадлежал непосредственно джунгарскому правителю. Не всегда, но иногда *бедергэ* возглавляли и миссии *манча* — третью миссию *манча* 1747 г. возглавлял *бедергэ* Махмуд [Perdue, 2015, p. 15]. Так как *бедергэ* были мусульманами, они не были заинтересованы в удовлетворении духовно-религиозных целей паломничества, но выполняли торговые функции в джунгарских миссиях *манча*.

Получается, что джунгарское *манча* являлось санкционированным кочевым государством мероприятием с привлечением тюркских *бедергэ*, китайской валюты (серебряные ляны) и продукции алтайских и тьяншаньских данников.

<sup>8</sup> Надо отметить, что «Циньдин хуан-юй Сиюй тучжи» 欽定皇輿西域圖誌 («Августейшим правителем высочайше утвержденное описание Западного края с картами») не упоминает о таком *отоге* в составе Джунгарского ханства.



### Маршруты паломнических миссий *манча*

Исследователями уже делались попытки определить маршрут, по которым шли паломнические миссии из Или, политического центра Джунгарии, расположенного в долине р. Или, в Тибет<sup>9</sup>. Паломники чаще всего предпочитали маршрут через Кукунор, который соединял Джунгарию с Тибетом через современный восточный Синьцзян и район Кукунора. Этот маршрут (известный в маньчжурских материалах как *Ахаяэ*) состоял из двух ответвлений: первое, юго-западное, шло через р. Или, р. Кунгес, Зултус (Юлдуз), р. Хайду, оз. Бостен, р. Тарим, Газ, Цайдамскую котловину (с западной стороны), Булунгир (к югу от Циляна) и Кукунор. По нему шли войска Гуши-хана в 1636–1637 гг., Зая-Пандита со своей свитой в 1662 г., калмыцкий Арабджур в 1704 г., джунгарская миссия *манча* в 1741 г. [Shim, 2020, р. 63]. Надо отметить, что эта миссия далее должна была двигаться по р. Солому, но не сделала этого, поскольку, изменив своим изначальным планам, вернулась в Джунгарию.

Второй маршрут (именуемый *Тенгри-нур*) шел северо-восточнее — через Бороталу, гору Эрэн-хабирга, Урумчи, Барколь, Хами, пустыню к югу от Хами, Булунгир (к северу от Циляна), Сэртэнг, Цайдамскую котловину (с северной стороны) и Кукунор. Этот маршрут использовали Зая-Пандита, а также Зайсан Балбаачи в 1650–1651 гг. и ученики Зая-Пандиты в 1669–1671 гг., вторая и третья джунгарская миссия *манча* 1743 г. Более детально в 1743 г. их путь пролегал следующим образом: Тарим — Гас — Хаджир — Хадан-хошуу — Уртумёрун — Дункээр — Хадан-хошуу — Хара-усу — Лхаса [Perdue, 2015, р. 15; Shim, 2020, р. 64]. Во время третьей джунгарской миссии *манча* в 1747 г. джунгары вели торговлю не в Дункээре, а в Дэбтэре, и затем направились в Лхасу через перевал Хашиха, гору Баян-хара, реку Муруи-усу, Хара-усу, Тенгри-нур, Дам и Янгпачен [Shim, 2020, р. 65].

Для кочевого джунгарского государства миссии обеспечивали ценные связи с религиозными учреждениями Гелуг в Лхасе и за ее пределами, возможность собирать информацию о других ойратских и монгольских племенах по пути следования и шанс получить прибыль от продажи продуктов степи китайским и тибетским купцам. Кроме того, *манча* были тем инструментом, который предоставлял идеологическое обоснование единства джунгарского и тибетского этнополитических организмов.

### Паломнические миссии *манча* для представителей цинской власти и во время цинской инкорпорации Кукунора

В глазах Цин *манча* представлялась важной частью торгово-политических отношений с джунгарами наряду с так называемыми данническими миссиями, когда ойратам Джунгарии было позволено вести торговлю в Сучжоу и Пекине. Поскольку традиционный миропорядок китайских источников состоит из

<sup>9</sup> В этой публикации не будет рассматриваться маршрут паломнической миссии *манча* калмыцкого правителя Цэрен-Дондруба 1732 г. с берегов Волги через Пекин в Тибет, поскольку он не был традиционным путем, являясь исключением из правил, поскольку был вызван временными осложнениями между Джунгарским и Калмыцком ханством. О калмыцкой миссии *манча* 1732 г. см. [Ван, 2009; У-юнь-би-ли-гэ, 2015].





феноменов, которые не соответствуют ни центральноазиатским понятиям того времени, ни современным терминам, то вкратце рассмотрим, что понималось под даннической системой в Китае, в маньчжурской Цин и в джунгаро-тибето-цинских отношениях.

Для понимания термина «данническая система» надо отметить, что маньчжурская элита, подчинив своей власти «конфуцианский» Китай, была вовлечена в необходимость частичного применения мировоззренческих основ китайского миропорядка того времени как в дипломатии, так и в историографии. В соответствии с ним, Китай представлялся центром вселенной, а правитель — Сыном Неба, который распространял свое благотворное влияние непосредственно на подданных и даже на отдаленных «варваров». Дихотомия «Китай — варвары» обозначалась словосочетанием «Хуа-И» 華夷, т.е. мир, состоящий из цивилизованного Китая и нецивилизованных варваров [Мартынов, 1978, с. 37]. Соответственно, отношению маньчжурского правителя империи Цин, в состав которой входил Китай, с некитайскими народами были окрашены этой концепцией китаецентризма и понятием о китайском превосходстве (маньчжурский император, естественно, в данном контексте воспринимался как лидер этого «китайского мира» — не становясь китайцем).

В теории китайского миропорядка все некитайские государства и народы должны были быть данниками Сына Неба [Fairbank, 1968, p. 2]. Одной из характерных черт этой традиции было сохранение теории китаецентризма за счет постоянного использования китаецентрической терминологии, что проявлялось во всех аспектах даннической системы, которая в действительности сохранялась частично и только лишь посредством использования соответствующей терминологии во времена правления маньчжурской Цин. Так, внешние государства, если они вступали в контакт с империей Цин, должны были делать это в качестве данников. Таким образом, их право на торговлю в Цин должно было рассматриваться как благодеяние, дарованное их правителю императором, и в обязательном порядке сопровождаться формальностями предоставления дани посредством прибытия посольства в Пекин. Формально экономические отношения могли быть разрешены только в этих политических, квази-дипломатических рамках.

Тем не менее, даже если чужеземец фактически и не соблюдал формальностей поднесения дани, к нему все-равно применялась в китайских письменных материалах классическая терминология описания данников [Fairbank, 1968, p. 4]. Не были исключением ойраты, русские и тибетцы, которые в цинских материалах представлены «данниками». В китайской имперской практике торговые отношения с внешними государственными образованиями были проверенным временем методом «смягчения» (懷柔 хуайжоу) жестоких варваров. История этой методики велась с тех пор, как император Сюань-ди империи Хань, используя «пять искушений» (одежда, еда, музыка, здания и подарки), привел к подчинению конфедерацию сюнну, которой правил шаньюй Хухань [Камалов, 2017, с. 60; Крадин, 2001, с. 111–112]. Тогда же отношения между кочевыми сюнну и оседлой Хань были оформлены в систему «даннических отношений» [Крадин, 2001, с. 126].



В глазах китайской мироустроительной модели с ее контекстом взаимоотношений с кочевниками (а именно с джунгарами) в интересующий нас период такие отношения укладывались в политику *цзими* 羈縻 (дословно: «держат в узде, направляя браздами») <sup>10</sup>, когда ставилась цель привязки джунгарской знати с внутренними землям Китая выгодными торговыми связями, что могло бы сделать их менее склонными к нападениям на цинскую границу. Пограничная торговля была, таким образом, делом «национальной безопасности», которой должны оказывать помощь все части империи, даже с учетом того, что экономическая прибыль была небольшой.

Таким образом, джунгарское «представление дани» или паломнические мероприятия *манча*, дающие ограниченную коммерческую прибыль, находившиеся под строгим надзором цинских властей с контролируемым доступом ойратов к тибетским монастырям и ойратским племенам Кукунора, призваны были в теории привести джунгаров сначала к «смягчению», а затем к подчинению. По факту же для Цин торговля с джунгарами в рамках *манча* позволяла императору проверять мирные намерения опасного кочевого государства и собирать информацию о нем, вместе с тем изображая из себя доброжелательного сторонника тибетского буддизма, покровителем которого выступал цинский правитель. Деятельность джунгарских «даннических» миссий и мероприятий *манча* сразу же была прекращена, когда Цин, осознав свое военное преимущество и воспользовавшись династийным спором о престолонаследии джунгар, вернулись к своей основной стратегической цели — положить конец джунгарскому государству, в которой они и преуспели к 1755 г. [Perdue, 2015, p. 2].

После джунгарских вторжений в Тибет в 1717 г. и во время деятельности джунгарских паломнических миссий *манча* цинские власти стали обустроить на Кукуноре так называемые *каруны*. Цинские *каруны* представляли собой сеть небольших оседлых гарнизонов-пикетов, солдаты которых обязаны были осуществлять патрулирование пограничных районов, предотвращать неожиданные вторжения на пастбища со стороны неподконтрольных цинским властям народов, подавлять внутренние потрясения. Так, первая миссия *манча* под контролем цинских властей была связана с проведением поминальных служб в честь Панчен-ламы, умершего в 1737 г., после того как в 1740 г. был определен его преемник. Гисан, маньчжурский генерал Красного знамени, прибыл в Лхасу в 1739 г., в его обязанности входило договориться с Полханасом о сопровождении джунгарской миссии во главе с Монгол Чимедом. Эта миссия стала причиной возведения новых цинских *карунов* на Кукуноре. Так, Гисан обсудил с императором меры безопасности и создание постов охраны (*карун*) для наблюдения за паломниками [Perdue, 2015, p. 6]. К моменту сворачивания джунгарских *манча* в Тибете, к 1750 г., цинские власти уже учредили 5 *карунов* по пути следования паломнических миссий через Кукунор: *каруны* Хаджир-дэбтэр, Джунгга-римар и Номхон располагались на северо-восточном маршруте Ахаяг, пролежавшем через Газ, а два *каруна* Муси-джерген и Сэнгэ-оджо на юго-западном маршруте Тенгри-нур, пролежавшем через Цайдам. В каждом

<sup>10</sup> О *цзими* разных эпох в Китае в различных переводах на русский язык см.: [Кроль, 1987; Кычанов, 2010, с. 35; Попова, 1999, с. 188].



*каруне* располагалась сотня солдат под командованием командира. Впоследствии количество карунов увеличилось [Shim, 2020, p. 80].

Так как цинские власти опасались джунгарских провокаций в Тибете, деятельность джунгарских *манча* предоставила им стимул развивать систему сбора данных о джунгарах как на месте, так и через отдаленный Ладакх [Кун, 2018]. Дело в том, что представители цинских властей во время сопровождения джунгарских *манча* в 1741 г. получили информацию о широких связях джунгар с удаленными от Цин народами. Например, став маньчжурским амбанем в Лхасе, вышеупомянутый Гисан узнал, что джунгары отправили торговую миссию в Ладакх через Яркенд и участвовали в споре по поводу титула Ладакхского хана. В то же время джунгары воевали с казахами, и в отчетах утверждалось, что на войну ушло более 6 тысяч человек [Perdue, 2015, p. 8]. Как видно, цинские власти в этом отношении также не отставали от джунгар, и к тому же установили достоверные разведывательные сети по сбору информации о джунгарах в Ладакхе, получая сведения от правителей Ладакха.

Правители Ладакха регулярно собирали информацию от своих купцов и шпионов, странствующих между Кашмиром и Яркендом, который на тот момент входил в состав Джунгарского ханства. После сбора информации от них правители Ладакха отправляли письма в тибетский Нгари. Здесь местные власти переправляли почту в Лхасу, где переводчики тибетских калонов переводили ладакхские письма на монгольский язык, передавая их маньчжурским амбаням в Лхасе. В итоге амбани переводили информацию с монгольского на маньчжурский и докладывали императору, отправляя секретные доклады на маньчжурском языке вместе с оригиналами ладакхских писем к цинскому двору [Кун, 2019, с. 115]. Немало информации империя Цин получала и от вернувшихся из Джунгарии в Тибет тибетских лам, которые сообщали о джунгарских делах в Средней Азии [Perdue, 2015, p. 13–14].

После уничтожения Джунгарского ханства в середине XVIII в. паломнические миссии *манча* продолжали прибывать на Кукунор и в Тибет уже в очень уменьшенном составе [Ча Цзя-и, 1988, с. 42–47]. Маленькие группы менее чем в составе десяти человек не нуждались в специальных разрешениях, и центральное правительство Цин все еще позволяло представителям хошутов и торгутов реализовывать миссии *манча*, чтобы воздать должное буддийским ламам. Большинство этих миссий тогда уже были организованы ламами, а не представителями светской знати, как это было в период господства кочевников в Центральной Азии.

## Заключение

По данным имеющихся источников, паломнические миссии *манча* в Кукунор-Тибетском регионе выполняли несколько различных функций. Джунгарские паломнические миссии в Тибет, известные в цинских материалах как *манча*, или *аоча*, играли немаловажную роль в джунгаро-тибетских, а затем и в цинско-джунгарских отношениях. Они служили и торговым механизмом, и выступали в качестве важного элемента идеологической составляющей в единстве предполагаемой джунгаро-тибетской конструкции в доцинский



период, а после инкорпорации региона в Цин стали служить новым властям инструментом для сбора информации и разведки, а следовательно — и для повышения обороноспособности. Благодаря феномену *манча* цинско-ойратские взаимодействия длительное время могли развиваться в мирном ключе. Проведение *манча* джунгарами было окончательно сведено на нет цинскими властями в середине XVIII в. За этим вскоре последовало и уничтожение самого Джунгарского ханства, что окончательно ознаменовало победу оседло-земледельческой ойкумены над кочевым миром.

### Список литературы / References

1. Бартольд В. В. Калмыки. В: Бартольд В. В. *Сочинения*. В 9 т. Т. 5. М.: Восточная литература, 1968. С. 538–540 [Bartold V. V. The Kalmyks. In: Bartold V. V. *The Essays*. In 9 vols. Vol. 5. Moscow: Vostochnaya literatura, 1968, pp. 538–540 (in Russian)].
2. Бородаев В. Б., Контев А. В. *Формирование российской границы в Иртышско-Енисейском междуречье в 1620–1720 гг. Документальная монография*. Барнаул: АлтГПУ, 2015 [Borodaev V. B., Kontev A. V. *The Formation of Russian State Border in Irtysh-Yenisei interfluve in 1620–1720. Documentary Monograph*. Barnaul: Izdatel'stvo Altayskogo Gosudarstvennogo Pedagogicheskogo Universiteta, 2015 (in Russian)].
3. Ван Ли (王力). Фуэрцзя хэ люй-юй Туэрхутэ-мэнгу цзинь Цзан чаобай ходун каошу. 伏尔加河流域土尔扈特蒙古进藏朝拜活动考述 (Заметки о паломнической деятельности при вступлении в Тибет торгут-монголов [из] р. Волги). Сиюй яньцзю. 2009 № 2. С. 28–36 (на кит. яз.) [Wang Li. Fuerjia he liu-yu Tuerhute menggu jin Zang chaobai huodong kaoshu (Notes on the pilgrimage activity of the Torghut-Mongols [from] Volga river in their visit into Tibet). Xiyu Yanjiu. 2009. No. 2, pp. 28–36 (in Chinese)].
4. Гунсе Чуньцзы (宫肋淳子, Мияваки Дзюнко). *Цзуйхоу ды юму диго*. 最后游牧帝国 (Последняя кочевая империя). Хух-Хото: Нэймэнгу жэньмин чубаньшэ, 2005 (на кит. яз.) [Miyawaki Junko. *Zuihou de youmu diguo (The Last Nomadic Empire)*. Huh-Hoto: Neimenggu chubanshe, 2005 (in Chinese)].
5. Да-ли-чжа-бу (达力扎布). Люэлунь шилюй-эрши шицзи мэньгу «цзиньцзан аоча». 略论 16–20 世纪蒙古“进藏熬茶” (О посещении Тибета и осуществлении мероприятий «манча» монголами в XVI–XX вв.). *Циндай мэньгу ши лунь-гао*. 清代蒙古史论稿. (Очерки по истории монголов при династии Цин). Пекин: Миньцзу чубаньшэ, 2015. С. 381–419 (на кит. яз.) [Da-li-zha-bu. Luelun 16–20 shiji menggu “jin Zang aocha” (On “Visit to Tibet and the Implementation of Mancha Activities” by the Mongols in the 16<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> Centuries). *Qingdai Menggu shi lungao (Essays on the History of the Mongols under the Qing Dynasty)*. Beijing: Minzu Chubanshe, 2015, pp. 381–419 (in Chinese)].
6. Дробышев Ю. И. «Инцидент Туму» и его герои в свете представлений о сакральном характере верховной власти. *Восток (Oriens)*. 2014. № 5. С. 5–24 [Drobyshev Yu. I. “The Tumu Incident” and Its Heroes in the Light of Ideas about the Sacred Nature of the Supreme Power. *Vostok (Oriens)*. 2014. No. 5, pp. 5–24 (in Russian)].



7. Златкин И. Я. *История Джунгарского ханства (1635–1758)*. 2-е изд. М.: Наука, 1983 [Zlatkin I. Ya. *The History of Zunghar Khanate (1635–1758)*. 2<sup>nd</sup> ed. Moscow: Nauka, 1983 (in Russian)].
8. Камалов А. К. *Тюрки и иранцы в Танской империи*. Алматы: Мир, 2017 [Kamalov A. K. *Turks and Iranians in the Tang Empire*. Almaty: Mir, 2018 (in Russian)].
9. Крадин Н. Н. *Империя хунну*. Изд. 2-е, перераб. и доп. М.: Логос, 2001 [Kradin N. N. *The Hsiung-nu Empire*. 2<sup>nd</sup> ed., rev. and suppl. Moscow: Logos, 2001 (in Russian)].
10. Кроль Ю. Л. Ханьская концепция «слабого руководства» варварами (цзи ми). *Общество и государство в Китае. Материалы XVIII научной конференции*. Ч. I. М.: Наука, 1987. С. 77–84 [Krol' Yu. L. The Han concept of "Weak Governance" of the Barbarians (Ji Mi). *State and Society in China. The Proceedings of the 18th scientific conference*. Part 1. Moscow: Nauka, 1987, pp. 77–89 (in Russian)].
11. Кукеев Д. Г. Цинский регионализм на пограничье Центральной Азии во второй половине XVIII в.: влияние джунгарского наследия. *Вестник СПбГУ Востоковедение и африканистика*. 2022. № 3. С. 541–557 [Kukeev D. G. Qing Regionalism at Central Asian Borderlands in the Second Half of 18<sup>th</sup> Century: the Influence of Zunghar Legacy. *Bulletin of St. Petersburg State University. Oriental and African studies*. 2022. No. 3, pp. 541–557 (in Russian)].
12. Кун Линвэй (孔令伟). 1724–1768 няньцзянь Ладакэ, Сицзан юй Цинтин цзяньды Оу-Я цинбаован — и Циндай Чжунго дуй Мо-во-эр диго ды жэньши циюань вэй хэсинь. 1724–1768 年间拉达克、西藏与清廷间的欧亚情报网 — 以清代中国对莫卧儿帝国的认识起源为核心 (Евразийская сеть по сбору сведений в Ладакхе, Тибете и Цин за 1724–1768 гг.: особое внимание на генезисе понимания Китаем эпохи Цин империи Великих Моголов. 1724–1768) *Цинши няньцзю*. 2018. № 2. С. 27–48 (на кит. яз.) [Kong Lingwei. 1724–1768 nianjian Ladake, Xizang yu Qingting jiande Ou-ya qingbaowang — yi Qingdai Zhongguo dui Mowoer diguo de renshi wei hexin (Eurasian network for collecting information in Ladakh, Tibet and Qing in 1724–1764: focus on the origin of China's understanding of the Mughal Empire in the Qing Dynasty). *Qingshi yanjiu*. 2018. No. 2, pp. 27–48 (in Chinese)].
13. Кун Линвэй (孔令伟). Ладакэ юй Цинтин цинбао вэньшуды чуань-и гочэн. 拉达克与清廷情报文书的传译过程 (Процесс вторичного перевода материалов ладакской разведки при цинском дворе.). *Чжунго цзансюэ*. 2019. № 3. С. 114–124 (на кит. яз.) [Kong Lingwei. Ladake yu Qingting qingbao wenshude chuanguyi guocheng (The process of secondary translation of Ladakh-Qing intelligence materials). *Zhongguo Zangxue*. 2019. No. 3, pp. 114–124 (in Chinese)].
14. Кычанов Е. И. *История приграничных с Китаем древних и средневековых государств (от гуннов до маньчжуров)*. 2-е изд., испр и доп. СПб: Петербургское лингвистическое общество, 2010 [Kuchanov E. I. *The History of the Ancient and Medieval States adjacent to China (from the Huns to the Manchu)*. 2<sup>nd</sup> ed., rev. and suppl. St. Petersburg: Linguistic Society of St. Petersburg, 2010 (in Russian)].





15. Ли Баовэнь (李保文). «Бодээргэ» каои. “伯德爾格”考釋 (Исследование о «бедерге»). *Сиюй яньцзю*. 2009. № 3. С. 109–113 (на кит. яз.) [Li Baowen. “Bodeerge” kaoyi (Study of Bederge). *Xiyu yanjiu (The Western Regions Studies)*. 2009. No. 3, pp. 109–113 (in Chinese)].
16. Мартынов А. С. *Статус Тибета в XVII–XVIII веках в традиционной китайской системе политических представлений*. М.: Наука, 1978 [Martynov A. S. *Status of Tibet in the 17th — 18th Centuries in the Traditional Chinese System of Political Ideas*. Moscow: Nauka, 1978 (in Russian)].
17. Моисеев В. А. *Джунгарское ханство и казахи (XVII–XVIII вв)*. Алма-Ата: Гылым, 1991 [Moiseev V. A. *Zunghar Khanate and Kazakhs (17th — 18th Centuries)*. Alma-Ata: Gylym, 1991 (in Russian)].
18. Норбо Ш. *Зая-пандита (Материалы к биографии)*. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1999. [Norbo Sh. *Zaya-pandita. The Materials to the Biography*. Elista: Kalmytzkoe knizhnoye izdatel'stvo, 1999 (in Russian)].
19. Попова И. Ф. *Политическая практика и идеология раннетанского Китая*. М.: Наука, 1999 [Popova I. F. *Political Practice and Ideology of Early Tang China*. Moscow: Nauka, 1999 (in Russian)].
20. Потанин Г. Н. О караванной торговле с Джунгарской Бухарией в XVII столетии. *Чтения в императорском обществе истории и древностей Российских при Московском университете*. Кн. II. М.: Университетская типография (Катков и Ко), 1868. С. 21–113. [Potanin G. N. On the caravan trade with Zungharian Bukharia in the 18<sup>th</sup> century. *Readings in the Imperial Society of Russian History and Antiquities at Moscow University*. Book II. Moscow: Printing house of Moscow University (Katkov and Ko.), 1868, pp. 21–113 (in Russian)].
21. Раднабхадра. *Лунный свет. История рабджем Зая-пандиты*. Факсимиле рукописи. Пер. с ойратского Г. Н. Румянцева и А. Г. Сазыкина; транслит, предисл., примеч. и указ. А. Г. Сазыкина. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. [Radnabhadra. *Moonlight. The Story of Rabjamba Zaya-Pandita*. Facsimile of the manuscript. Transl. from Oirat by G. N. Rumbantsev and A. G. Sazykin. Saint-Petersburg: Peterburgskoye vostokovedeniye, 1999 (in Russian)].
22. У-юнь-би-ли-гэ (乌云毕力格). Туэрхутэ хань юй Сицзан гуаньси (1643–1732) — и Цзюньцзичу маньвэнь луфу данцицзай вэй чжунсин. 土尔扈特汗廷与西藏关系 (1643–1732) — 以军机处满文录副档记载为中心 (Отношения торгутского хана и Тибета — на основе маньчжуроязычных копий [луфу] архивных [материалов] Военного совета [Цзюньцзичу]). *Сиюй яньцзю*. 2015. № 1. С. 22–33 (на кит. яз.) [Wu-yun Bi-li-ge. Tuerhute hanting yu Xizang guanxi (1643–1732) — yi Junjichu manwen lufu dangjizai wei zhongxin. (The Relations between the Torgut Khan and Tibet (1643–1732) — based on Manchu-language copies [lufu] of archival [materials] of the Grand Council [Junjichu]). *Xiyu yanjiu (The Western Regions Studies)*. 2015. No. 1, pp. 22–33 (in Chinese)].
23. Цин шилу Чжуньгаэр шиляо чжайбянь. 清实录“准噶尔”史料摘编 (Сборник документов о джунгарах из «Правдивых записок [династии] Цин»). Урумчи: Синьцзян жэньмин чубаньшэ, 1987 (на кит. яз.) [Qing shilu Zhungaer shiliao zhaibian (The Collection of documents about the Zunghars from the “Veritable



- Records of the Qing [dynasty]”). Urumqi: Xinjiang Renmin Chubanshe, 1987 (in Chinese)].*
24. Циндай Цзюньцзичу Маньвэнь Аочадан. 清代军机处满文熬茶档 (Маньчжурский архив цинского Военного совета (Цзюньцзичу) [в связи с мероприятиями] «манча»). В 2-х т. Шанхай: Шанхай гуцзи чубаньшэ, 2010 (на кит. яз.) [*Qingdai Junjichu Manwen aochadang (Qing Grand Council Manchu archives on “Man-cha”).* Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2010 (in Chinese)].
  25. Цыбиков Г. Д. *Избранные труды*. В 2 т. 2-е изд., перераб. Т. 1: *Буддист-паломник у святынь Тибета*. Новосибирск: Наука. Сиб. отд., 1991 [Tsybikov G. D. *Selected works*. In 2 vols. Second ed., revised. Vol. 1: *Buddhist pilgrim at the shrines of Tibet*. Novosibirsk: Nauka. Siberian branch, 1991 (in Russian)].
  26. Ча Цзя-и (察家艺). Мэнгу цзиньцзан аоча цян-и. 蒙古进藏熬茶浅议 (Обзор мероприятий «манча» при посещении Тибета [совершенных] монголами). *Сибэй шиди*. 1988. № 1. С. 98–106 (на кит. яз.) [Cha Jiayi. Menggu jinZang aocha qian-yi (An overview of the “mancha” activities during visit to Tibet by the Mongols). *Xibei shidi (History and Geography of North-West [of China])*. 1988. No. 1, pp. 98–106 (in Chinese)].
  27. Чжуньгаэр шилюэ. 准葛尔史略 (Очерки по истории джунгаров). Гуйлинь: гуанси шифань дасюэ чубаньшэ, 2007 (на кит. яз.) [*Zhungaer shilue (Essays on the history of the Zunghar)*. Guilin: Guanxi shifan daxue chubanshe, 2007 (in Chinese)].
  28. Чэн Чжи. 承志 (Kicengge). Шиба шицзи Чжуньгаэр шилюэ да э-то-кэ и и-цзянь маньвэнь цзоучжэ вэй чжунсин. 十八世纪准噶尔十六大鄂拓克-以一件满文奏折为中心 (Шестнадцать больших отогов Джунгарии в XVIII веке — в фокусе изучения один документ «цзоу чжэ» на маньчжурском языке). *Мань-мэн дангань юй мэнгу ши яньцзю*. 满蒙档案与蒙古史研究 (Маньчжурские и монгольские архивы и изучение истории монголов). Шанхай [б.и.], 2014. С. 137–204 (на кит. яз.) [Kicengge. Shiba shiji Zhungaer shiliu da e-to-ke — yi yijian manwen zouche wei zhongxing (Sixteen Large Zungharian Otogos in the 18<sup>th</sup> century — in focus one Manchu document “Zou Zhe”). *Man-meng dan’an yu mengu shi yanju (Manchu and Mongolian archives and the study of the history of the Mongols)*. Shanghai [w.p.], 2014, pp. 137–204 (in Chinese)].
  29. Bormanshinov A. Kalmyk Pilgrims to Tibet and Mongolia. *Central Asiatic Journal*. 1998. No. 1, pp. 1–23.
  30. Di Cosmo N. Qing Colonial Administration in Inner Asia. *The International History Review*. 1998. No. 2, pp. 287–309.
  31. Fairbank J. K. A Preliminary Framework. In: Fairbank J. K. *The Chinese World Order: Traditional China’s Foreign Relations*. Second ed. Harvard University Press, 1968, pp. 1–10.
  32. Kung Ling-Wei. The Transformation of the Qing’s Geopolitics: Power Transitions between Tibetan Buddhist Monasteries in Amdo, 1644–1795. *Revue d’Etudes Tibétaines*. 2018. No. 4, pp. 110–144.
  33. Miyawaki J. The Birth of the Oyirad Khanship. *Central Asiatic Journal*. 1997. No. 1, pp. 38–75.



34. Oyunbilig Bo. The Hoshuud Polity in Khokhnuur. *Inner Asia*. 2002. No. 2, pp. 181–196.
35. Perdue P. C. *China Marches West: The Qing Conquest of Central Eurasia*. Cambridge (Mass.) — London: Belknap press of Harvard univ. press, 2005.
36. Perdue P. C. Tea, Cloth, and Religion: Manchu Sources on Trade Missions from Mongolia to Tibet. *Late Imperial China*. 2015. No. 2, pp. 1–22.
37. Shim Hosung. The Zunghar Conquest of Central Tibet and Its Influence on Tibetan Military Institutions in the 18<sup>th</sup> Century. *Revue d'Etudes Tibetaines*. 2020. No. 53, pp. 56–113.
38. Wang Xinyang. *The Tibet-Dzungar Ideological Alliance's Challenge to the Qing Empire and the Adaptation of Qing Ideology in the mid-18<sup>th</sup> Century*. MA thesis. Uppsala: Uppsala University, 2021.

#### Информация об авторах

**Кукеев Дорджи Геннадьевич** — кандидат исторических наук, доцент Калмыцкого государственного университета им. Б. Б. Городовикова. Элиста, Россия, kukeevd@list.ru.

#### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

#### Информация о статье

Статья поступила в редакцию 10.05.2023; одобрена рецензентами 21.05.2023; принята к публикации 25.05.2023; опубликована 30.06.2023.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

#### Information about the author

**Dordzhi G. Kukeev** — Cand. Sci. (Hist.), Associate Professor of Kalmyk State University named after B. B. Gorodovikov. Elista, Russia, kukeevd@list.ru.

#### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

#### Article info

The article was submitted 10.05.2023; approved after reviewing 21.05.2023; accepted for publication 25.05.2023; published 30.06.2023.

The author has read and approved the final manuscript.



# HISTORY OF THE EAST

## Universal History

# ИСТОРИЯ ВОСТОКА

## Всеобщая история

Научная статья

УДК 94(3)"3/5"

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-225-238>

Исторические науки

### К вопросу об этнических и политических взаимосвязях гунно-булгарских народов IV–VI вв. (на материалах анализа группы этнонимов). Часть 2

Шамиль Рафхатович Мингазов

Адвокатская палата г. Москвы, Москва, Россия,

[academ.mingazov@gmail.com](mailto:academ.mingazov@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0001-6940-7202>

*Аннотация.* Письменные источники раннего средневековья зафиксировали несколько десятков этнонимов степных племен, отнесенных историками к народам гунно-булгарского круга. Такое многообразие создает определенные проблемы с идентификацией отдельных племен, определением их локализации, анализом хронологии перемещений. Возникают вопросы об их корреляции друг с другом и с крупными кочевыми империями. Основное внимание автора привлекла группа из шести схожих этнонимов, которыми в источниках именуется племена гунно-булгарского круга IV–VI вв.: алпидзуров, алцилдзуров, амилзуров, альциагири, ултзинзуров, ультизуров и одного антропонима Ултзиндур. Упоминания о них можно найти у трех историков V–VI вв. — Иордана, Приска Панийского и Агафия Миринейского, донесших до нас сведения об этих народах Северного Причерноморья. К теме исследуемых племен и их этнонимов обращались исследователи XIX–XX вв., однако, как правило, в их работах рассматривались от одного до трех этнонимов и не уделялось внимания взаимоотношениям внутри всей группы в целом. В настоящей работе впервые комплексно рассмотрены сведения письменных источников обо всех шести этнонимах и племенах в свете известных исторических сведений о гуннской и булгарской конфедерациях V–VI вв., приведена существующая историография и делается вывод о возможной принадлежности ряда этнонимов одному народу.

*Ключевые слова:* гунны, булгары, алпидзуры, алцилдзуры, амилзуры, ультизуры, Ултзиндур, ултзиндуры, альциагиры, тюркоязычные народы



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

© Мингазов Ш. Р., 2023

© Ориенталистика, 2023



*Для цитирования:* Мингазов Ш. Р. К вопросу об этнических и политических взаимосвязях гунно-булгарских народов IV–VI вв. (на материалах анализа группы этнонимов). Часть 2. *Ориенталистика*. 2023;6(2):225–238. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-225-238>.

Original article  
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-225-238>

History studies

## To the question of ethnic and political relationships of the Hunno-Bulgar tribes of IV–VI centuries AD (based on the analysis of a one group of ethnonyms). Part 2

Shamil Rafkhatovich Mingazov

Moscow Bar Association, Moscow, Russia, [academ.mingazov@gmail.com](mailto:academ.mingazov@gmail.com),  
<https://orcid.org/0000-0001-6940-7202>

**Abstract.** Written sources of the early Middle Ages recorded several dozen ethnonyms of the steppe tribes, attributed by historians to the peoples of the Hunno–Bulgar circle. This diversity creates certain problems with identifying individual tribes, determining their localization, and analyzing the chronology of their movements. Questions arise as to how these peoples correlated with each other and with large nomadic empires. The main attention of the author was drawn to a group of six similar ethnonyms, which the sources refer to the tribes of the Hunno-Bulgar circle of the 4<sup>th</sup> — 6<sup>th</sup> centuries: Alpidzurs, Alcildzurs, Amilzurs, Altziagirs, Ultinzurs, Ultizurs and one anthroponym Ultzindur. Mentions of these ethnonyms can be found in three historians of the 5<sup>th</sup> — 6<sup>th</sup> centuries: Jordanes, Priscus and Agathias, who brought information about these tribes who lived in Northern Black Sea region. Researchers of the 19<sup>th</sup> — 20<sup>th</sup> centuries addressed the topic of the studied tribes and their ethnonyms, however, as a rule, in their works, they considered from one to three ethnonyms and did not pay attention to relationships within the entire group as a whole. In this study, for the first time, the information of written sources about all six ethnonyms and tribes to which they belonged is comprehensively considered in connection with the known historical information about the Hunnic and Bulgar confederations of the 5<sup>th</sup> –6<sup>th</sup> centuries. The existing historiography is also presented and a conclusion is made about the possible belonging of a number of ethnonyms to one people.

**Keywords:** Hunns; Bulgars; Alpidzurs; Alcildzurs; Amilzurs; Ultizurs; Ultinzurs; Ultzindur; Altziagirs; Turkic-speaking people

**For citation:** Mingazov S. R. To the question of ethnic and political relationships of the Hunno-Bulgar tribes of 4<sup>th</sup> — 6<sup>th</sup> centuries AD (based on the analysis of a one group of ethnonyms). Part 2. *Orientalistica*. 2023;6(2):225–238. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-225-238> (in Russian).



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



### Корреляция сведений Иордана и Приска

Первые два этнонима в пассаже Иордана о нападении гуннов после перехода брода — *Alpidzuros u Alcildzuros* — М. Н. Крашенинников [Крашенинников, 1915, с. 42, п. 1] и Е. Ч. Скржинская [Iord. Get. 125, 126] [Iordanis, 1882, p. 90; Иордан, 2000, с. 85, 143; *Iordanis de origine actibusque Getarum*, 1991, p. 55] считали удвоением одного названия.

В различных манускриптах труда Иордана можно найти большое количество форм написания этих этнонимов, кроме этого, он пользовался различными источниками, содержащими иные их варианты. У Иордана народы указаны в винительном падеже, в формах: **Alpidzuros** (разночтение в манускриптах: *alpildzuros, alpizuros, adlipzuros, alipzuros, alpidzyros, alpidziros, alpidzizos*) и **Alcildzuros** (разночтения в манускриптах: *acildzuros, acilzuros, alchizyros, alcildzuros, alchidzyros, alchidziros*) [Iordanis, 1882, p. 90; Иордан, 2000, с. 274, п. 387].

М. Н. Крашенинников указал, что в оригинале манускриптов Иордана было написано *alpidzuros* с надстрочным исправлением *alcildzuros*. Поэтому форма *alpidzuros* является основной, к тому же она сравнима с формой *amilzuri*, указанной у Приска [Крашенинников, с. 42, п. 1].

Установлено, что Иордан заимствовал список племен, начинающийся с *алпидзуров / алцилдзуров*, у Приска, так как совпадают не только их названия, но и порядок [Иордан, 2000, с. 274, п. 387]. В связи с этим значимость сообщения Иордана об *алпидзурах* и *алцилдзурах* невелика, и, вероятно, под этими этнонимами автор подразумевал *амилзуров* Приска — гуннский народ, конфликтовавший с центральной ставкой, в результате чего он был подчинен и впоследствии существовал в составе гуннской конфедерации до ее распада в середине V в.

Указание на разгромленные гуннами после переправы кочевые народы содержатся только у Иордана. В связи с этим весьма важной представляется оценка надежности информации данного источника, которую нельзя признать бесспорной по следующим причинам:

1. Произведение Иордана написано через полтора столетия после описываемых событий 370-х гг.

2. Доказано, что Иордан пользовался работами Приска и другими источниками, например — трудами Аблабия и Кассиодора [Stoke, 1987, p. 117]. Названия народов *алпидзуров*, *алцилдзуров*, итимаров, тункарсов и боисков скомпилированы из трудов Приска в том же порядке. Иордан, как и ранее Приск, располагает эти независимые народы западнее гуннов. Однако Приск описывал события 420–430-х гг.

3. Прокопий (Procop. Bell. Goth. IV. 5) [Прокопий из Кесарии, 1950, с. 385–386; Procopius, 1962, p. 86–90] и Созомен (Soz. H. E. VI. 37) [Известия древних писателей..., т. I, 1890, с. 763; Sozomene, 2005, livr. V–VI, p. 444–447] указывают, что гунны в 370-х гг., после переправы, обрушились не на кочевников, а на готов. Разгром гуннами готов, окончившийся изгнанием и подчинением части готов, является историческим фактом.

4. Сообщение о нападении на эти народы следует у Иордана за пассажем о форсировании Керченского пролива вброд. Сюжет о переходе брода отнесен исследователями к легендарным, что не исключает легендарности и последу-



ющих изложенных этим автором событий. Иордан мог конфликт *амилзуров* с гуннами, описанный Приском, связать с легендой о броне и сведениями Прокопия и Созомена о том, что какие-то народы были подчинены гуннами после переправы.

Однако несмотря на то, что сообщение Иордана о событиях в Крыму после переправы гуннов не подкреплено иными доказательствами и не может служить надежным источником, нельзя все же исключить возможность проникновения части азиатских племен на правобережье Волги и в Северное Причерноморье в II–IV вв. Это могли быть как племена гуннского конгломерата, так и народы, вытесненные гуннами в ходе их западной экспансии из азиатских степей. В дальнейшем эти народы вошли в состав гуннской конфедерации и были вовлечены в походы на Дунай, где, в соответствии с сообщением Приска, временно получили некоторую политическую независимость.

Таким образом, мы не располагаем пока надежными сведениями письменных источников, а также данными археологии о миграции до 370-х гг. гуннов или иных новых тюркоязычных народов, которые могли быть связаны с племенами *алпидзуров*, *алцилдзуров*, *итимаров*, *тункарсов* и *боисков*. Поэтому вопрос о первом появлении тюркоязычных народов в Крыму до начала гуннской экспансии остается открытым.

Более вероятно, что эти народы были в составе гуннов, отмеченных историками в начале V в. на Дунае, которые вели независимую политику под предводительством Ульдина (Ульдиса) и принимали самостоятельное участие в войнах за и против Византийской империи.

Так, поэт Клавдий Клавдиан, сторонник Флавия Стилихона, обвиняет его оппонента Флавия Руфина (ум. в 395) в союзе с гуннами и привлечении их в империю (Claud. In Rufinum. I. 315–325) [Claudian, 1922, p. 49–50; Клавдий Клавдиан, 2008, с. 89–90].

Зосим сообщает, что в 400–401 гг. гунны под предводительством местного вождя Улдина разбили армию готов Гайны. Сам Гайна был убит в январе 401 г., а его голова была послана Ульдином императору Аркадию (Zos. Hist. Nova V. 22) [Известия древних писателей..., т. I, 1890, p. 809; Зосим, 2010, с. 221; Zosimus, 2006, p. 110]. В 406 г. гунны участвовали в битве при Фьезоле на стороне Стилихона, что позволило окружить и победить армию варваров Радагайса.

Созомен в своей «Церковной истории» писал, что Ульдис воевал уже против византийцев. В 408 г. он взял город *Castra Martis* (совр. г. Кула в Болгарии) и совершал оттуда набеги. Однако из-за предательства части своих войск Ульдис был разбит и вынужден бежать за Дунай (Soz. H. E. IX. 5) [Известия древних писателей..., т. I, 1890, с. 771; Sozomene, 2008, livr. VII–IX, p. 400–401].

Наиболее вероятно, что Ульдис был правителем западной дунайской части гуннов, и описанные события говорят о некоторой его политической независимости от центральной ставки, если таковая существовала в тот момент [Thompson, 1948, p. 34, 60]. В 412 г. большая (возможно, главная) ставка гуннов находилась в Северном Причерноморье, куда византийское посольство Олимпиадора добиралось морем (Olymp. Frag. 19) [«История» Олимпиадора, 1956, с. 226; *The Fragmentary Classicising Historians...*, 1983, 183].



Независимость дунайской части гуннов, в которую входили *амилзуры*, длилась несколько десятилетий. Она и могла послужить причиной того, что правитель гуннов Ругила, по данным Приска, стремился подчинить их и включить в состав империи [Засецкая, 1994, с. 144–146].

Вероятно, в 425 г. римскому военачальнику Аэцию помогали уже гунны главной ставки [Thompson, 1948, p. 35, 49], а это косвенно означало, что к этому времени ей были подконтрольны основные части дунайских гуннов. При этом главная ставка гуннской империи могла сместиться на запад. Этому способствовало и получение гуннами от Западной Римской империи в 433 г. провинции Верхняя Паннония (*Pannonia Prima*) в благодарность за помощь Аэцию [Thompson, 1948, p. 64]. Таким образом, *амилзуры* Приска, против которых Ругила начал войну, в итоге вошли в состав империи гуннов.

### Корреляция сведений Иордана и Агафия

Иордан указывает, что два «сына» Аттилы, Эмнетзур и *Ултзиндур*, после краха империи гуннов поселились на землях в пределах империи на правом берегу нижнего Дуная (Iord. *Get.* 266) [Iordanis, 1882, p. 127; Иордан, 2000, с. 112, 343, п. 667; *Iordanis de origine actibusque Getarum*, 1991, p. 110] и, вероятно, стали византийскими федератами или союзниками. Больше об этой части гуннов — народе *Ултзиндура*, овладевшем землями на территории современной Болгарии у рек Ут (р. Вит), Гиск (р. Искыр) и Алм (р. Лом в 60 км от Видина) на правом берегу нижнего Дуная, сведений нет.

В историографии давно существует мнение, что имена «сыновей» Аттилы Эмнетзура (*Emnetzur*) и *Ултзиндура* (*Ultzindur*) являются скорее не их личными именами, а названиями народов, которые они возглавили [Иордан, 2000, с. 274, п. 387]. Аналогично лидер части народа *кутригуров*, входящей в аварский союз, назван источниками *Кутригуром*. Он являлся влиятельным членом совета аварского кагана, посоветовавшим убить посла антов (Menander Prot. Frag. 5. 3. 10. Exc. de Leg. Gent. 3) [*The history of Menander...*, 1985, p. 50–51; Менандр Протектор, 1994, с. 316–317].

«Сын» правителя Великой Булгарии Кубрата, возглавлявший *кутригуров*, также фигурирует в источниках как *Комраг* (Theoph. Chron. 356–357; Nikeph. Brev. 35. 15–20) [*Византийские исторические сочинения...*, 1980, с. 36–37, 60–61, 153–154, 161–162; *The Chronicle of Theophanes Confessor*, 1997, p. 498; Nikephoros,, Patriarch of Constantinople, 1990, p. 86–89].

Сыновья Аттилы нередко возглавляли народы и племена: Приск пишет, что после усмирения *акациров* над ними был поставлен старший сын Аттилы Эллак (Prisci. Exc. de Leg. Rom. 3) [*Известия древних писателей...*, т. I, 1890, с. 823, 829; *The Fragmentary Classicising Historians...*, 1983, p. 258–259, 274–275; *Excerpta historica...*, 1903, p. 130, 139; Priscus Panita, 2008, p. 27, 39]. Распад державы Аттилы привел к тому, что некоторые гуннские народы в письменных источниках стали называться своими частными этнонимами, что и могло произойти с народом, возглавляемым *Ултзиндуром* и, вероятно, имевшим такой же этноним — *ультзиндуры*.

Иордан указывает еще один близкий по своему названию этноним народа в армии Денгизиха при осаде Бассианы в 468 г. — *ультзинзуры* (Iord. *Get.* 272)



[Jordanis, 1882, p. 128; Иордан, 2000, с. 113, 348, п. 688; *Jordanis de origine actibusque Getarum...*, 1991, p. 113].

Г. Моравчик считал, что форма этнонима *ултзинзур*, упоминаемого Иорданом в качестве названия народа, входившего в состав армии Денгизиха, а также имени единокровного брата Эрнака и Денгизиха, сына Аттилы — *Ултзиндура (Ultzindur)* является латинским вариантом этнонима *ультизур* Агафия [Moravcsik, 1958, p. 230]. Такая фонетическая близость этнонимов позволяет допустить их идентичность и предположить, что они относятся к одному народу [Besevliev, 1970, p. 44]. Вероятно, этот народ был разделен между сыновьями Аттилы: часть его, возглавляемая “*Ултзиндуром*”, перешла Дунай — на земли Византийской империи, а другая часть вошла в коалицию Денгизиха и участвовала в его войнах вплоть до смерти своего лидера в 469 г.

Наиболее вероятным направлением отступления остатков народов Денгизиха после его смерти, за исключением подчинившихся империи, было Северное Причерноморье. Туда до этого уже отошла часть гуннов после поражения в столкновении с готами Валамера: «Они направились в те области Скифии, по которым протекают воды реки Данапра; на своем языке гунны называют его *Вар*» [Iord. *Get.* 269] [Jordanis, 1882, p. 128; Иордан, 2000, с. 113, 166; *Jordanis de origine actibusque Getarum...*, 1991, p. 111]. Там бывшие подчиненные Денгизиха могли влиться в состав болгарской конфедерации, создаваемой вокруг аттилида Эрнака. Всего через десять лет эти *ултзинзуры* могли быть среди призванных императором Зеноном кочевников и называться уже *булгарами*, в то время как их этнические собратья, оставшиеся на территориях южнее Дуная под властью Византии, указывались источниками по-прежнему — *гуннами* и *ултзиндурами*. Этот пример показывает, что один и тот же народ мог именоваться в письменных источниках различными этнонимами в зависимости от того, как менялась его политическая ориентация.

Итак, с большой вероятностью можно предположить, что оба этнонима в произведении Иордана на латинском языке — *ултзиндуры* и *ултзинзуры* — относятся к одному и тому же народу середины V в. К этим двум формам одного названия этого народа можно добавить еще один вариант — *ультизуры*, зафиксированный византийским историком Агафием Миринейским на греческом языке. Агафий в числе гуннских и болгарских племен называет *ультизуров (Οὐλτιζουροι, Ultizurs)*: «Все они назывались гуннами, или скифами. По племенам же в отдельности одни из них назывались *кутригурами*, другие — *утигурами*, некоторые — *ультизурами*, прочие *вуругундами*» (Agath. Hist. V. 11) [*Agathiae Myrinaei Historiarum...*, 1967, p. 176–177; Agathias, 1975, p. 146; Агафий Миринейский, 1996, с. 184].

В списке Агафия *ультизуры* указаны среди болгарских народов (*кутригуры, утигуры*, возм. *вуругунды*), с которыми их сближает тюркская языковая принадлежность. Заманчиво отнести к булгарам и *ультизуров*, но они известны на столетие раньше (середина V в.), в то время как болгарский союз сформировался не ранее 469 г., а его ядро распалось на *кутригур* и *утигур* к 548 г., когда *утигуры* впервые были зафиксированы Прокопием (Procop. Bell. Goth. IV. 4, 13) [Прокопий из Кесарии, 1950, с. 385; Procopius, 1962, p. 86–87]. Поэтому возможное вхождение гуннского народа, называемого *ультизуры*





(*ультзинзуры, ультзиндуры*), в состав болгарского союза потребовало отдельного анализа.

Наиболее вероятно, как представляется, что болгарская конфедерация возникла путем объединения остатков гуннов империи Аттилы с прибывшими из Азии народами *сарагуров, огуров* и *оногуров*, посольство которых посетило Константинополь в 463 г. Вероятно, сложение конфедерации произошло в период 469–471 гг.: после похода сарагуров в Закавказье (467 г.), смерти Денгизиха и присоединения его народа к гуннам Эрнака в Северном Причерноморье (469 г.) и до смерти Приска (после 471 г.), которому было известно о восстановлении державы гуннов Эрнаком, предсказанном кудесниками его отцу Аттиле (Prisci. Exc. de Leg. Rom. 3) [*Известия древних писателей...*, т. I, 1890, с. 835; *The Fragmentary Classicising Historians...*, 1983, p. 288–289; *Excerpta historica...*, 1903, p. 145; Priscus Panita, 2008, p. 47]. Новая конфедерация сложилась до 479 г., когда ее народ был назван *булгарами* Иоанном Антиохийским (Ioan. Antioch. Fr. 234. 4, 5) [*Ioannis Antiocheni...*, 2008, p. 430–431] и Эннодием (Ennod. Paneg. Theod. 5 (19) [*Известия древних писателей...*, т. II, 1906, с. 433–434; *Der Theoderich-Panegyricus des Ennodius*, 1995, p. 208–211] в конфликтах императора Зенона с готами.

Агафий в середине VI в. пишет, что *ультизуры* и *вуругунды* считались могущественными во времена императора Льва (457–474) (Agath. Hist. V. 11) [*Agathiae Myrinaei Historiarum...*, 1967, p. 176–177; Agathias, 1975, p. 146; Агафий Миринейский, 1996, с. 184], то есть в период, следующий за распадом империи гуннов, но предшествующий созданию конфедерации болгар. *Ультизуры* в этот период могли выступать под своим частным этнонимом, так как уже не входили в состав распавшегося гуннского союза и еще не вошли в союз болгарский. Ко времени написания труда Агафия в середине VI в., по его словам, *ультизуры* уже сошли с исторической арены, то есть самостоятельно не упоминались, что могло говорить об их вхождении в состав болгарской конфедерации после 469 г.

Г. Моравчик допускал, что корень *Ult-* является производным от тюркско-го *Altin* = «золото», а в целом этноним *ультизуры* Агафия мог означать *Altin-ouyr(?)* («Золотые огурцы» [Moravcsik, 1958, p. 230]). Более приемлемой представляется версия Ф. Альтгейма, который предлагал *Ult-* считать производным от тюркского числительного *Alti* = «шесть» [Altheim, 1959, p. 27].

Вторая часть этнонима *-ouyr(?)*, согласно реконструкции Г. Моравчика, предполагает связь рассматриваемого народа с огурскими племенами. Если принять во внимание хронологический анализ, связь *ультизуров* (*ультзинзуров, ультзиндуров*) с известными нам европейскими огурскими народами (*сарагурами, оногурами*) не выглядит убедительно: «сын» Аттилы *Ультиндур* не мог возглавлять одноименный огурский народ сразу после распада империи гуннов в 454 г., то есть до появления в 463 г. *сарагуров* и *оногуров* в северочерноморских степях. Более вероятно, что *ультизуры* (*ультзинзуры, ультзиндуры*) вошли в подчинение гуннам еще до распада их империи в 454 г., то есть задолго до прихода *сарагуров* и *оногуров* из Азии.

Этот вывод сближает *ультизуров* с *амилзурами* Приска и приводит к заключению, что этот народ, обозначаемый всеми приведенными этнони-



мами, находился в составе империи гуннов до ее распада. Полностью исключать связи *ультизуров* с огурскими народами мы не можем: есть вероятность, что на востоке они были частью азиатского огурского массива племен и пришли до или вместе с гуннским союзом в Восточную Европу, а *саразуры* и *оногуры* в этом случае должны быть отнесены ко второй волне миграции представителей этого конгломерата тюркоязычных племен.

### Сведения о крымских *альциагирах*

Иордан сообщает нам еще об одном народе под названием *альциагиры*, которые были отмечены в середине VI в. в Крыму, около Херсонеса (Iord. Get. 37) [Iordanis, 1882, p. 63; Иордан, 2000, с. 67; *Iordanis de origine actibusque Getarum*, 1991, p. 17].

Возможно, крымские *альциагиры* упоминались Прокопием в середине VI в. в Крыму под именем «гуннов»: «Если идти из города Боспора в город Херсон, который лежит в приморской области и с давних пор тоже подчинен римлянам, то всю область между ними занимают варвары из племени гуннов» (Procop. Bell. Goth. IV. 5. 27–28) [Прокопий из Кесарии, 1950, с. 388; Procopius, 1962, p. 96–97].

Иордан показывает, что *альциагиры* жили одновременно с булгарами в середине VI в.: «За ними выше Понтийского моря простираются места обитания *булгар*, которых сделали известнейшими несчастья, [причиненные ими] по грехам нашим. Там уже *хунны*, словно плодороднейший дерн, [порождающий] могущественнейшие народы, разрастаются двумя свирепыми народами — ныне одни называются *альциагирами*, другие — *савирами*; однако они имеют различные места обитания. *Альциагиры*, которые летом кочуют по степям, на обширных пространствах в зависимости от [того, куда] повлечет [их] корм для скота, зимой, возвращаясь к Понтийскому морю, [живут] возле Херсоны, куда алчный купец ввозит добро из Азии. *Хунугуры* же известны оттого, что от них идет торговля пушниной» (Iord. Get. 37) [Iordanis, 1882, p. 63; Иордан, 2000, с. 67; *Iordanis de origine actibusque Getarum*, 1991, p. 17].

Исходя из этого отрывка Иордана, не стоит считать, что «гунны» состояли только из *альциагиров* и *савиров*. А. Н. Анфертьев указывает, что Иордан вложил в это сообщение видение своего источника информации — вероятно, Приска: «Образ здесь иной: как из дерна, из сплетения корней, вырастают многие растения, так из среды гуннов вырастают могущественнейшие народы, два из которых автор (Приск?) счел здесь нужным упомянуть» [Анфертьев, 1994, с. 141–142. п. 131].

Вероятно, информация о *булгарах*, располагающихся «выше Понтийского моря», была получена Иорданом до 548 г., то есть до прибытия в Византию посольства готов-тетракситов, которые «вследствие страха перед *гуннами-утигурами* открыто, в присутствии многочисленных слушателей, говорили довольно туманно» (Procop. Bell. Goth. IV. 4, 13) [Прокопий из Кесарии, 1950, с. 385; Procopius, 1962, p. 86–87].

Это сообщение Прокопия является первым упоминанием *утигуров* и фиксирует разделение ядра булгарской конфедерации на две части — *утигур* и *кутригур*. Следовательно сообщение Иордана относится ко времени, когда



разделение болгарского союза еще не произошло, но от него уже отделились *хунугуры* (*оногуры*). Таким образом, информация Иордана позволяет предположить очередность в процессе распада болгарской конфедерации, датированного, вероятно, 540-ми гг.: сначала отложились на восток *оногуры*, но конфедерация еще продолжала называться *болгарской*, что и зафиксировал Иордан, а затем, к 548 г., она распалась на *кутригурское* и *утигурское* объединения, о чем сообщает уже Прокопий. Поэтому территориально *болгары* Иордана занимают те же территории, которые немногим позднее будут занимать *кутригуры* и *утигуры* Прокопия и Агафия. При этом в рассказе Иордана прослеживается некоторая территориальная и политическая обособленность крымских *альциаги́ров* от болгарской конфедерации в это время.

В историографии существуют мнения о возможных связях этнонима и народа *альциаги́ров* с другими сходными этнонимами исследуемого здесь списка. В различных манускриптах труда Иордана этноним записан в разных формах: *altziagiri*, *ultziagiri*, *uultziagiri*, *autziagiri*. О. Дж. Менхен-Хельфен отмечает, что одна из этих форм, *Ultziagiri*, сравнима с формой *Ultzinzures* (*Ултзинзуры*) — народа в армии Денгизиха [Maenchen-Helfen, 1973, p. 404].

Е. Ч. Скржинская ставила вопрос о тождественности *альциаги́ров* другим этнонимам, называемых Иорданом — *алпидзурам* / *алцилдзурам*: «Не осталась ли на Таврическом полуострове, именно близ Херсона, часть «западно»-гуннских племен в виде *альциаги́ров*, названных Иорданом в § 37?» [Иордан, 2000, с. 274, п. 387]. Исключить этого, конечно, нельзя, хотя версии о тождественности *алпидзу́ров* / *алцилдзу́ров* и *альциаги́ров* Иордана между собой и с *амилзурами* Приска представляются маловероятными. Если *альциаги́ры* были современниками Иордана в VI в., и суждения его о них представляются более достоверными, то сведения этого автора о крымских *алпидзу́рах* / *алцилдзу́рах*, живших в IV–V вв., менее надежны по причинам, перечисленным выше.

А. Н. Анфертьев указывал, что «ни Иордан, ни Кассиодор не стремились упорядочивать разные написания одного и того же иноязычного имени собственного, если брали их из разных источников. Как вытекает из самого текста «Гетики», Кассиодора не смущало употребление рядом формы *Hermenerig* (Get. 79) и латинизированной *Hermanaricus* (Get. 81), *Vistula* (Get. 34, 36) и *Visela* (Get. 35). Точно так же его не заботит упорядочение написания там, где тождество имен принадлежит не исторической реальности, а созданной им (или его предшественниками) конструкции, и он с удовольствием играет употреблением параллельных форм. Замечательный пример такой игры (готы — геты) содержится в Get. 307–308. Особо следует отметить неупорядоченность флексий в этнонимах у Иордана, например: *Bulgari* (Rom. 363) — *Bulgares* (Rom. 388, Get. 37)» [Анфертьев, 1994, с. 103]. Вполне допустима аналогичная ситуация и с рассматриваемыми в данной работе близкими этнонимами.

К окончанию *-гур* этнонима *альциаги́ров* у Иордана близко огурское окончание *-gur* / *-gur*, однако еще ближе к нему окончание *-yir* / *-gir*, характерное для многих алтайских, в том числе и тюркских этнонимов [Menges, 1944 / 1945, p. 270]. Оно встречается позже в этнониме *комзагур* (Theoph. Sim. VII. 8. 16) [Феофилакт Симокатта, 1957, с. 161; *The History of Theophylact Simocatta*, 1986, p. 191; Marquart, 1903, p. 488] — народа, который Д. М. Данлоп считал



булгарским [Dunlop, 1967, p. 37]. Также это окончание имелось в названии рода дунайских болгар Куригир (*Kürigir*) [Besevliev, 1958, p. 273], оно же присутствует и в огузских родовых именах Язгир (*Yazhgir*) и Урагир (*Ürāgir*) [Maenchen-Helfen, 1973, p. 404].

Большую степень вероятности имеет сложносоставление этнонимов *альциаги́ров* и *котзаги́ров* из двух компонентов: *Alci* («шесть») + *-gir* и *Kotza* («девять?») + *-gir*. По смыслу это означает союз шести или девяти племен с общим обозначением «-гир» или «-гур». Первая составная часть этнонима *котзагир*, таким образом, близка к первой части этнонима *кутригур* и, возможно, соответствует числу «девять», как предполагал еще Д. Немет [Nemeth, 1930, p. 91]. Если это так, то *альциагиры* и *котзагиры* являлись однородными и близкими союзами: в первом случае состоявшими из шести, во втором из девяти родственных племен. Допустимо также, что это один и тот же племенной союз, изменивший количество структурных составляющих племен с шести до девяти: *альциагиры* указаны Иорданом в середине VI в., а *котзагиры* — Феофилактом Симокаттой в конце VI в.

Позже *альциагиры* не упоминаются. После завоевательного похода *тюркутов* и *булгар-утигур* в 576 г. на Крым, *альциагиры* могли войти в состав сначала Тюркского каганата, а после его распада — в состав Великой Булгарии. Если же *альциагиры* и *котзагиры* являлись одним и тем же союзом, то Феофилактом Симокаттой отмечена миграция *котзагир* в Аварский каганат в конце VI в.

Пример истории *альциаги́ров*, *амилзу́ров* и *ультизу́ров* может отчасти объяснить причину большого разнообразия видов археологических памятников гунно-булгарских племен, не успевших выработать единого обряда из-за своей гетерогенности и огромных территорий расселения в V–VIII вв. на пространствах от Италии и Балкан до Кавказа и Камы.

## Выводы

Настоящая работа ставила своей целью анализ одного этнографического таксона из десятков этнонимов народов гунно-булгарского круга, дошедших до нас в трудах древних авторов.

В работе приводятся основания для выдвижения версии о том, что несколько сходных этнонимов, упоминаемых источниками, относятся к одним и тем же народам. Наиболее близкими между собой являются этнонимы двух групп: *алпидзуры*, *алцилдзуры*, *амилзуры*, а также *ультизуры*, *ултзинзуры*, *ултзиндуры*, относящиеся к одному или, что более вероятно, двум народам.

Проведенный анализ группы этнонимов, применявшихся древними авторами по отношению к этим народам, показывает всю сложность контактов и взаимосвязей племен в крупных конфедерациях гуннов и болгар: *амилзуры* появились в Восточной Европе ранее или вместе с основной массой гуннов, вошли в их державу и могли называться письменными источниками общим этнонимом *гунны*. В начале V в. они получили некоторую независимость от главной ставки гуннов, но в 420–430-х гг. были повторно включены в их империю Ругилой. После распада державы Аттилы они снова получили некоторую самостоятельность и могли фигурировать под своим частным этнонимом.



Часть народа ультизуrow поселилась на территории Византийской империи на правах федератов, а другая часть могла вернуться в Северное Причерноморье, войти в болгарскую конфедерацию в 469–479 гг. и принять общий для этого объединения этноним — *булгары*.

С *булгарами* и огурскими народами *амилзуrow* / *ультизуrow* сближает принадлежность к тюркской языковой общности. Наличие языкового родства говорит о том, что их этническая история могла пересекаться еще в Азии до переселения в восточноевропейские степи.

Небесспорной остается принадлежность к этому народу / народам крымских *альциагуrow*. Описание их локализации и время фиксации письменным источником несколько обособляет их территориально и хронологически от остальной группы, а сам этноним *альциагуrow* имеет отличное происхождение. После завоевательного похода *тюркутов* и *булгар-утигуrow* в 576 г. на Крым *альциагуры* могли войти в состав Тюркского каганата, а после его кризиса — в состав Великой Булгарии либо Аварского каганата.

#### Литература / References

1. Агафий Миринеийский. *О царствовании Юстиниана*. Пер. М. В. Левченко. М.: Арктос; Вика-пресс, 1996. 256 с. [Agafiy Mirineiskiy (Agathias of Myrina). *On the Reign of Justinian*. Transl. by M. V. Levchenko. Moscow: Arktos; Vika-press, 1996. 256 p. (in Russian)].
2. Анфертьев А. Н. (пер., коммент.) Иордан. *Свод древнейших письменных известий о славянах*. Т. I. М.: Восточная литература, 1994. С. 98–161 [Anfert'ev A. N. (transl., comment.) *The collection of the oldest written records of the Slavs*. Vol. I. Moscow: Vostochnaya literatura, 1994, pp. 98–161 (in Russian)].
3. *Византийские исторические сочинения: «Хронография» Феофана, «Бревиарий» Никифора*. Пер., коммент. И. С. Чичуров. М.: Наука, 1980. 216 p. [Byzantine historical writings: *The Chronicle of Theophanes, "Breviarium" of Nikephoros*. Transl. and comment. by I. S. Chichurov. Moscow: Nauka, 1980. 216 p. (in Russian)].
4. Засецкая И. П. *Культура кочевников южнорусских степей в гуннскую эпоху (конец IV–V вв.)*. СПб.: Эллипс, 1994. 224 с. + 48 табл. [Zasetskaya I. P. *The culture of the nomads of the southern Russian steppes in the Hunnic era (late 4<sup>th</sup> – 5<sup>th</sup> centuries)*. Saint Petersburg: Ellips, 1994. 224 p.+48 tabl. (in Russian)].
5. Зосим. *Новая история*. Пер., коммент. Н. Н. Болгов. Белгород: Изд. Белгородского гос. университета, 2010. 344 с. [Zosim. *New History*. Transl. and comment. by N. N. Bolgov. Belgorod: Izd. Belgorodskogo GU, 2010. 344 p. (in Russian)].
6. *Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе*. Пер., ред. В. В. Латышев. Т. I. СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1890. 946 с. [News of ancient greek and latin writers about Scythia and the Caucasus. Ed. and transl. by V. V. Latyshev. Vol. I. Saint Petersburg: Tip. Imp. Akademii Nauk, 1890. 946 p. (in Russian)].
7. *Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе*. Пер., ред. В. В. Латышев. Т. II. Вып. 2. СПб.: Тип. Имп. Академии наук, 1906. 454 p. [News of ancient greek and latin writers about Scythia and the Caucasus.





- Ed. and transl. by V. V. Latyshev. Vol. II. Issue 2. Saint Petersburg: Tip. Imp. Akademii nauk, 1906. 454 p. (in Russian)].
8. Иордан. *О происхождении и деяниях гетов (Getica)*. Пер., коммент. Е. Ч. Скржинская. СПб.: Алетея, 2000. 512 с. [Jordan. *About the origin and deeds of the Getae (Getica)*. Transl., comment. E. Ch. Skrzhinskaya. Saint Petersburg: Aleteia, 2000. 512 p. (in Russian)].
  9. «История» Олимпиодора. Пер., коммент. Е. Ч. Скржинская. *Византийский временник*. 1956;VIII: 223–276 [“History” of Olympiodor. Transl. and comment. by E. Ch. Skrzhinskaya. *Vizantijskij vremennik (Byzantine chronicle)*. 1956;VIII:223–276. (in Russian)].
  10. Клавдий Клавдиан. *Полное собрание латинских сочинений*. Пер., коммент. Р. Л. Шмараков. СПб.: Изд. СПбГУ, 2008. 842 с. [Claudius Claudian. *Complete collection of Latin works*. Transl. and comment. by R. L. Shmarakov. Saint Petersburg: Izd. SPbGU, 2008. 842 p. (in Russian)].
  11. Крашенинников М. Н. Новая рукопись Извлечений περί πρέσβεων Ῥωμαίων προς εθνικούς (О римских послах гражданам) (cod. Cantabrigiensis Coll. SS. Trinit. O. 3.23). Продолжение. *Византийское обозрение*. 1915;1:1–52 [Krasheninnikov M. N. New manuscript of the Extracts περί πρέσβεων Ῥωμαίων προς εθνικούς (On Roman Ambassadors to Citizens) (cod. Cantabrigiensis Coll. SS. Trinit. O. 3.23). Continuation. *Vizantiyskoe obozrenie (Byzantine review)*. 1915;1:1–52 (in Russian)].
  12. Менандр Протектор. Пер., коммент. И. А. Левинская, С. Р. Тохтасьев. *Свод древнейших письменных известий о славянах*. Т. I. М.: Восточная литература, 1994. С. 311–356 [Menander the Protector. Transl. and comment. by I. A. Levinskaya, S. R. Tokhtasiev. *The collection of the oldest written information about the Slavs*. Vol. I. Moscow: Vostochnaya literatura, 1994, pp. 311–356 (in Russian)].
  13. Прокопий из Кесарии. *Война с готами*. Пер. С. П. Кондратьев. М.: Изд. АН СССР, 1950. 517 с. [Procopius of Caesarea. *War with the Goths*. Transl. by S. P. Kondratiev. Moscow: Izd. Akademii nauk SSSR, 1950. 517 с. (in Russian)].
  14. Феофилакт Симокатта. *История*. Пер. С. П. Кондратьева. М.: Изд. АН СССР, 1957. 225 с. [Theophylact Simokatta. *History*. Transl. by S. P. Kondratiev. Moscow: Izd. Akademii nauk SSSR, 1957. 225 p. (in Russian)].
  15. *Agathiae Myrinaei Historiarum. Libri quinque (Corpus fontium historiae Byzantinae, II)*. Ed. by R. Keydell. Berlin: De Gruyter, 1967. XL+232 p.
  16. Agathias. *The histories (Corpus fontium historiae Byzantinae, IIA)*. Ed. and transl. by J. D. Frendo, H.-G. Beck, A. Kambylis, R. Keydell. Berlin – New York: De Gruyter, 1975. XIII+170 p.
  17. Altheim F. *Geschichte der Hunnen*. Bd. I. Berlin: De Gruyter, 1959. IX+463 p.
  18. Besevliev V. Les inscriptions protobulgares. (Suite). *Byzantion*. 1958;28:255–325.
  19. Besevliev V. Aus der geschichte der Protobulgarien. *Etudes balkaniques*. 1970;6(2):39–56.
  20. *Claudian*. Transl. M. Platnauer. Vol. I. London – New York: W. Heinemann; G. P. Putnam’s sons, 1922. XXVI + 393 p.





21. Croke B. Cassiodorus and the *Getica* of Jordanes. *Classical Philology*. 1987;82(2):117–134.
22. *Der Theoderich-Panegyricus des Ennodius*. (*Monumenta Germaniae Historica. Studien und Texte*, 12). Ed., transl. and comment. by C. Rohr. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1995. XXXVII+308 p.
23. Dunlop D. M. *The history of the Jewish Khazars*. New York: Princeton University Press, 1967. XV+293 p.
24. *Excerpta historica iussu Imp. Constantini Porphyrogeniti*. Ed. by C. De Boor, U. Ph. Boissevain, Th. Buttner-Wobst. Vol. 1. Pars. 1. Berlin: Weidmann, 1903. 600 p.
25. *Ioannis Antiocheni fragmenta quae supersunt omnia*. (*Corpus fontium historiae Byzantinae*, 47). Ed. by S. Mariev. Berlin: De Gruyter, 2008. X+599.
26. *Iordanis de origine actibusque Getarum*. A cura di F. Giunta, A. Grillone (*Fonti per la Storia d'Italia*, 117). Roma: Istituto Palazzo Borromini, 1991. 204 p.
27. *Iordanis. Romana et Getica*. Ed. T. Mommsen (*Monumenta Germaniae Historica. Auctorum antiquissimorum. T. V. P. 1*). Berlin: Weidmann, 1882. LXXIII+200 p.
28. Maenchen-Helfen O. J. *The World of The Huns*. Berkeley — Los Angeles — London: University of California Press, 1973. 602 p.
29. Marquart J. *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge*. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903. L+557 S.
30. Menges K. Etymological notes on some Pacanag names. *Byzantion*. 1944 / 1945;17:256–280.
31. Moravcsik G. *Byzantinoturcica*. Bd. II. Berlin: Akademie Verlag, 1958. XXV+376 p.
32. Nemeth G. *A honfoglalo magyarsag kialakulasa*. Budapest: Kiadja Magyar Tudományos Akademia, 1930. 351 p.
33. Nikephoros, Patriarch of Constantinople. *Short history*. (*Corpus fontium historiae Byzantinae*, 13). Transl. and comment. by C. Mango. Washington: Dumbarton Oaks, 1990. XIII+247 p.
34. Priscus Panita. *Excerpta et fragmenta*. Ed. P. Carolla. Berlin: De Gruyter, 2008. XLVIII+140 p.
35. Procopius. *History of the Wars*. Transl. by H. B. Dewing. Vol. V. London – Cambridge (Massachusetts): Harvard University press; William Heinemann, 1962. 442 p.
36. Sozomene. *Histoire Ecclesiastique*. Ed. by J. Bidez, G. C. Hansen, trad. A. J. Festugiere, B. Grillet, annot. G. Sabbah. Paris: Cerf, 1983 (Livr. I–II) 388 p.; 1996 (Livr. III–IV) 395 p.; 2005 (Livr. V–VI) 492 p.; 2008 (Livr. VII–IX), 488 p.
37. *The Chronicle of Theophanes Confessor*. Transl. and comment. by C. Mango, R. Scott. Oxford: Oxford University Press, 1997. C+744 p.
38. *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire: Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*. Ed. by R. C. Blockley. Vol. 2. Liverpool: Francis Cairns, 1983. 515 p.
39. *The history of Menander the Guardsman*. Transl., ed. by R. C. Blockley. Liverpool: Francis Cairns, 1985. 307 p.
40. *The History of Theophylact Simocatta*. Transl. M. Whitby, M. Whitby. Oxford: Oxford University Press, 1986. XXX+258 p.+4 maps.



41. Thompson E. A. *A History of Attila and the Huns*. New York: Oxford University Press, 1948. XII+228 p.
42. Zosimus. *New History*. Transl. and comment. by R. T. Ridley. Canberra: Australian Association for Byzantine Studies, University of Sydney, 2006. XV+263 p.].

#### Информация об авторах

**Мингазов Шамиль Рафхатович** — Адвокатская палата г. Москвы, Москва, Россия; [academ.mingazov@gmail.com](mailto:academ.mingazov@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0001-6940-7202>.

#### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

#### Информация о статье

Статья поступила в редакцию 29.10.2022; одобрена рецензентами 02.12.2022; принята к публикации 03.12.2022; опубликована 30.06.2023.  
Авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.

#### Information about the authors

**Shamil R. Mingazov** — Ph. D. (Hist.), Moscow Bar Association, Moscow, Russia; [academ.mingazov@gmail.com](mailto:academ.mingazov@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0001-6940-7202>.

#### Conflicts of Interest Disclosure

The author declare that there is no conflict of interest.

#### Article info

The article was submitted 29.10.2022; approved after reviewing 03.12.2022; accepted for publication 03.12.2022; published 30.06.2023.  
The author has read and approved the final manuscript.

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

**ИСТОРИЯ ВОСТОКА**  
**Историография, источниковедение,**  
**методы исторического исследования**

Original article

History studies

УДК 930.2

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-239-248>

**The Sali Bauatdinov's manuscript sub-collection  
within the manuscript collection from the Karakalpak  
institute of humanities of the Academy of sciences of  
the Republic of Uzbekistan / Nukus**

Tatiana A. Anikeeva

*Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,  
tatiana.anikeeva@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0653-3970>*

*Abstract.* This article is a continuation within a research series, which deals with hand written and early printed books, which constitute a Manuscript Collection housed at the Karakalpak Institute of Humanities of the Karakalpak Branch of the Academy of Sciences of Uzbekistan (City of Nukus, Karakalpakstan). The Collection contains several hundred manuscripts, early printed books and lithographs in Arabic, Turkic and Persian languages from 18<sup>th</sup> to the middle of the 20<sup>th</sup> cent. This diverse Collection itself is a clear evidence of the development of the book culture in Karakalpakstan. An important part of the whole Collection is a recently acquired sub-collection of ca 150 items (handwritten, early printed and lithograph books) mostly from the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> cent., which did belong to Sali Bauatdinov. The sub-collection comprises tafsirs, works on fiqh, Turkic Sufi literature (Sufi Allah Yar) and Persian poetry, Arabic fiction of the 20<sup>th</sup> century, etc.

Work in progress on this collection, which includes description and attribution of various items was started last year.

*Keywords:* collections of manuscripts, arabographic manuscripts and early printed books, Karakalpakstan, book culture, Turkic poetry, Sufi Allah Yar.

*Acknowledgement:* The author is grateful to S. Sh. Bagautdinov, A. I. Alniyazov, M. A. Karlybaev and A. R. Idrisov for the opportunity to discuss this collection in Nukus in September, 2022.



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

© Anikeeva T. A., 2023  
© Ориенталистика, 2023



*For citation:* Anikeeva T. A. Sali Bauatdinov's collection as a part of the manuscript fund of the Karakalpak Institute of Humanities of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan in Nukus. *Orientalistica*. 2023;6(2):238–248. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-239-248>.

Научная статья  
<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-238->

Исторические науки

## Коллекция С. Бауатдинова в составе рукописного фонда Каракалпакского института гуманитарных наук ОАН РУЗ в Нукусе

Татьяна Александровна Аникеева

*Институт востоковедения РАН, г. Москва, Россия,  
tatiana.anikeeva@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0653-3970>*

*Аннотация.* Статья продолжает серию материалов, посвященных рукописям и книгам Фонда восточных рукописей Каракалпакского Института гуманитарных наук Каракалпакского отделения Академии наук Узбекистана (г. Нукус, Каракалпакстан). Он насчитывает несколько сотен рукописей, старопечатных книг и литографий на арабском, тюркских и персидском языках, ярко иллюстрирующих развитие книжной культуры региона вплоть до середины XX в., и объединяет поступления из разных источников. Среди поступлений недавнего времени — коллекция рукописей, литографий и старопечатных книг, поступившая от Сали Бауатдинова, насчитывающая около 150 единиц (по предварительным подсчетам). Коллекция состоит из рукописей, литографий и печатных книг и прежде описанию не подвергалась. Хронологические рамки собрания можно обозначить как рубеж XIX и XX вв. до середины XX века (и чуть позднее). С жанровой точки зрения состав коллекции довольно пестрый: это тафсиры, сочинения по фикху, тюркская и персидская поэзия (сочинения Суфи Аллаяра, Хафиза), арабская художественная литература XX в. (типографская печать), и др. Работа над описанием и атрибутированием коллекции была начата в прошлом году и в данный момент продолжается.

*Ключевые слова:* коллекции рукописей, арабографичные рукописи и старопечатные книги, Каракалпакия, книжная культура, тюркская поэзия, Суфи Аллаяр.

*Благодарности:* Автор выражает признательность С. Ш. Бауатдинову, А. И. Альниязову, М. А. Карлыбаеву и А. Р. Идрисову за предоставленную возможность побеседовать о данной коллекции в Нукусе в сентябре 2022 г.

*Для цитирования:* Аникеева Т. А. Коллекция С. Бауатдинова в составе рукописного фонда Каракалпакского Института гуманитарных наук ОАН РУЗ в Нукусе. *Orientalistica*; 2023; 6(2):239–248. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-239-248>.



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



The Manuscript Collection of the Karakalpak Institute of Humanities of the Karakalpak branch of the Academy of Sciences of Uzbekistan (Nukus, Karakalpakstan, the Republic of Uzbekistan) contains about three thousand manuscript books, early printed books and lithographed books in Arabic, Persian and Turkic languages. Books written in Arabic script both handwritten and printed and lithographed are usually connected with the history of Islam in the region, in particular with the development and functioning of the Karakum-*ishan madrasah*. Chronologically, the Manuscript Collection of the Karakalpak Institute of Humanities covers the period from the end of the 18<sup>th</sup> to the beginning of the 20<sup>th</sup> centuries.

The cataloguing of the Collection was commenced before 1991 and was conducted continued by the staff of the Karakalpak Scientific Research Institute of Humanities, namely by M. A. Karlybaev and A. R. Idrisov. These scholars were involved both in the field work and the subsequent identification of discovered books. However, the Union Catalogue of the whole Collection has not yet been published<sup>1</sup>. Only a part of the whole Collection received a proper description [Muminov et al., 2020].

This Collection comprises several sub-collections. These sub-collections have similar provenance. Usually, they have been purchased from individuals as complete lots. Therefore, they bear names of collectors and a topographic reference. The so-called “Chimbay Collection” is connected to Uzak Rakhmetullayev<sup>2</sup>. Some other items, however, are not connected either to an individual or to a particular place/toponym.

Among the recent acquisitions is a sub-collection of ca 150 handwritten items, lithographed and early printed books, received from Mr Sali Bauatdinov.

---

<sup>1</sup> It is known about the preliminary work done on this Collection (See a report preserved at the archive of the Karakalpak Institute of Humanities of the Karakalpak branch of the Academy of Sciences of Uzbekistan) [Preparation for Publication, 2011; see also Karlybayev, 2021, p. 130].

<sup>2</sup> The so-called “Chimbay Collection” comprises ca 300 items. This sub-collection is important for scholars who work on the history of the Karakalpak culture and literature. Among the items preserved there are such unique works as “The History of the city of Chimbay” by M. Orazymbetov, poems by the Karakalpak classical writers Azhiniyaz and Berdakh and many others. The collection received its name from Chimbay (or Shymbai), a city in Karakalpakstan, in the south-eastern Aral Sea region, on the river Kegeyli. During this time, Chimbay was called Shakhtemir and, according to a number of researchers, was “the second main center of trade of northern Khorezm after Kungrad” [Abishov, 2019]. It became known by its present name only in the first half of the 19<sup>th</sup> century. The person who collected manuscript and printed books was Uzak Rakhmetullayev. He bequested the whole sub-collection to the Academy of Sciences in 1994. His father, Rakhmetulla Seyilkhan-uly, studied at the Karakum-*ishan madrasah* (Kutly-khoja *ishan*). The *madrasah* was famous because of its library holdings, which made the place the most important and the largest manuscript and printed books depository in the area [Karlybayev, 2020, p.112, Karlybayev, 2021; Anikeeva, Idrisov, 2021; Anikeeva, 2022].



### The history of the Bauatdinov sub-collection<sup>3</sup>

Professor Sali Shaykhovich Bauatdinov is a specialist in chemistry<sup>4</sup>. He received his Doctorate in technical sciences, once an employee of the chemical laboratory of the Karakalpak branch of the Academy of Sciences of Uzbekistan<sup>5</sup>. He authored a significant number of research papers on agriculture in Karakalpakstan.

Genealogically, Sali Bauatdinov is a descendant of the Karakum-*ishan*, and up to the present day he plays a significant role in the spiritual life of the city of Nukus. The Karakum-*ishan madrasah* was once one of the largest in the Khiva Khanate, the most important spiritual centre in the entire Aral Sea region, precisely on the territory of the modern Bozatau district. The *madrasah* was part of the ritual complex which did bear the same name [Karlybaev, 2022]. Along with the library it also included a cemetery, which is famous because there was buried the famous Karakalpak poet Berdakh (1827–1900). The founder of the *madrasah* was Kutlykhoja *ishan*, popularly known as Karakum-*ishan*<sup>6</sup>. There are many legends about the personality of Karakum-*ishan* (refer to 1870s).

According to Sali Bauatdinov, part of the present sub-collection was discovered by him at a certain modern mosque (built in the 1990s on the site of the old one) in the former Chimbay (now Bozatau) district. The exact place was not revealed. He said that: “Apparently someone just brought it there”. The manuscript books he discovered there in the 1990s were stored in cloth bags, which were used to transfer the items to the Academy of Sciences of the Karakalpak Republic and subsequently to the library of the Institute of Humanities about 10–15 years ago<sup>7</sup>.

According to Sali Bauatdinov, he did not contribute to this sub-collection in any way. There are also no “books of his grandfather and father there<sup>8</sup>. Who brought it, who left it — is still unknown”. As an employee of the Academy of Sciences, he decided to transfer the discovered manuscript and printed books to the Academic depository.

Therefore, because the name of the original collector remains unknown, we suggested to supply to the sub-collection the name of the person who discovered it, i. e. Sali Bauatdinov. M. Karlybaev and R. Idrisov expressed some thoughts regarding its provenance. According to them, the person who collected the items might have

---

<sup>3</sup> Based on the interview with S. Bauatdinov, recorded by the present author (28th Sept 2022), 2022; this interview was arranged through the good offices of Makset Karlybayev and Abdusalim Idrisov.

<sup>4</sup> His PhD thesis (1978) was the investigation of “nitrogen-sulfuric acid processing of Karakalpak phosphorites for a complex concentrated fertilizer”.

<sup>5</sup> Senior research fellow of the Chemical Laboratory of the Scientific Research Institute of Natural Sciences of Karakalpakstan, Karakalpakstan Branch of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan.

<sup>6</sup> One of the mosques was built by him on a sandy area, where its name does originate from.

<sup>7</sup> I.e. at the latest in 2012. Since that time they have not been described.

<sup>8</sup> According to Sali Bauatdinov, the Karakum-*ishan madrasah* library was ill-fated: “It was burned in nine yurts together with the actual yurts”. It is known that in the 1920s the books of Karakum-*ishan madrasah* library were burned by the authorities [Karlybayev, 2020, p. 112] as the “retaliation” for anti-Soviet uprisings.





been a pilgrim (or pilgrims) who took his/their own collection to the cemetery (to *ziyarat*), to the mosque: “Since the earliest Soviet times, in order not to be a subject of persecution we had to take all the book written in Arabic script, the “Quranic” books to the cemeteries... the cemeteries are neutral” [interview, 2023]. By the words of Sali Bauatdinov, “whoever kept the books was considered as a potential subject to persecution” [ibid.].

Many people (as recorded by Makset Karlybaev during his field work), “in the 1920s — 1930 were in danger if they kept old [i. e. Arabic] books and manuscripts at home. This was what automatically could make them “enemies”. Therefore, people used cemeteries to hide the suspicious books...” [Karlybaev, 2020, p. 106]. Another record says: “I studied at the *madrasah* of Khadji-ishan in the city of Chimbay. His son Mamut once collected the books of Khadji-ishan. He wanted to leave the country. However, he didn't have time. I heard that when he was on the run, he took the books to the cemetery called ‘*Zhumai nanbaz*’...”. According to the informants' records (from the mid 20<sup>th</sup> century), “there were about two car loads of books in the Karakum-*ishan* library. Basically, these were books from the library of Idris-*ishan madrasah* (one of the representatives of Karakum-*ishan*. — M. K.). He was collecting books. In 1928, these books were confiscated and taken to Zair (the district centre of that time. — M. K.) and disappeared there. Idris-*ishan* died in 1925” [ibid.].

Almost all holdings from the Karakalpak Institute of Humanities, as well as the Berdakh Museum in Nukus, which originate from mosques or personal collections<sup>9</sup> due to the political circumstances of 1920s bear the same physical characteristic features. Large number of manuscripts is badly damaged (water stained, traces of fire, worm-eaten, etc.). The evidences of conservation are rare, many missing folios, incomplete binding<sup>10</sup>. Many items lack information about time and place of their origin<sup>11</sup>, which can only be ascertained on the basis of secondary evidences (paper, handwriting, ink, binding, owner's notes and seals, etc.).

### The content of the Bauatdinov sub-collection

The sub-collection comprises hand-written, lithographed and printed books. Chronologically, the provenance items can be identified between 1900 up to the 1950s. The collection is diverse. Among the holdings are *tafsirs*, works on *fiqh*, poetry — the works of Sufi Allah Yar (“Thabat al-‘*Adjiz*in”, “Maslak al-Muttaqin”), Hafiz, and printed Arabic fiction from the 20<sup>th</sup> century, the “Chahar kitab”, Persian works on astronomy, textbooks on mathematics, etc. Regardless the work in progress, it is already possible to establish an obvious difference between the holdings of this sub-collection and the holdings of other collections, which originate from the same

<sup>9</sup> The collector already mentioned above, with whose name the Chimbai collection is associated, Uzak Rakhmetullayev, also kept and hide it in a barn in bags.

<sup>10</sup> Bindings of many manuscripts are often replaced by bindings of Soviet books or school textbooks or magazines in Russian. Most likely, they were embedded in these bindings for disguise.

<sup>11</sup> The absence of an indication of the place of copy of the manuscript book (including the exact one — *madrasah*, etc.) is a common feature for the manuscripts copied in Central Asia [Sultanov, 1987, p. 494]. This fact has been also observed by N. Toshov with regard to a completely different collection — the library of Khiva khans [Toshov, 2023].



area. The manuscript books from the library of Khiva khans (according to N. Toshov), thematically “cover only a part of the branches of medieval sciences and literature, which is quite natural for such a not very large book collection”. Quantitatively, prevail historical works (especially with its medieval “expanded” meaning), poetry and fiction. There are also works on Muslim law, Sufi teachings, theology and ethics, as well as some biographical works. There are several works on medicine and divination. The collections of prayers are approximately equal to them in number [Toshov, 2023, p.76–78].

The principles of selection of the books for the Bauatdinov collection are unknown. It is also unknown whether the collection was inherited and if yes, then when and by whom and who was instrumental in its subsequent enlargement. Therefore, the standard protocol for describing such collections cannot be applied. According to some documents (notes in biro, medical certificates of the 1960s, enclosed in manuscripts, one can assumed that until the items became a single unit they were separately preserved in different families.

The manuscripts and books of this collection quite often contain texts, which were widely known among the *madrasah* students in Central Asia and more generally on the Islamic territory in the former Russian Empire at 2<sup>nd</sup> half of the 19<sup>th</sup> century — the beginning of the 20<sup>th</sup> century. Thus, the works by Sufi Allah Yar are represented in this sub-collection both in handwritten and lithographed forms Sufi Allah Yar was a Turkic poet, a native of the village of Minglar near Samarkand. A Russian scholar W. Bartold calls him one of the most popular poets of the so-called “Uzbek era” — a short period when the Turkic Chagatai language dominated poetry in Bukhara (in the Bukhara Khanate), which was later quickly replaced by the Persian [Barthold, 1968, p. 609]. In addition to the “Thabat al-‘Adjizin”, Sufi Allah Yar is credited with the authorship of the poems in Persian “Murad al-‘arifin” (“The Goal of Those Who Know the Truth”) and “Maslak al-muttakin” (“The Way of the Pious”<sup>12</sup>) and other works<sup>13</sup>; also, according to some legends, Sufi Allah Yar and his brothers were the founders of the city of Kattakurgan [Barthold, 1965, p. 287]. He died in 1721 (or according to some sources — in 1724) [Tosun, 2016, p. 522] in the village of Katta Vakhshivor (now Altynsay district of Surkhandarya region in Uzbekistan). Sufi Allah Yar's poem “The Support of the Weak” occupies a special place in the history of Turkic literary traditions. Being composed on the territory of the Bukhara Khanate in the Chagatai language, it became an integral part of the Turkic-speaking literary tradition of Central Asia of the 17<sup>th</sup> century. Soon the “Thabat al-‘Adjizin” became a textbook in *madrasahs* throughout Central Asia (in Bukhara itself, Khiva, Kokand, Karakum-*ishan madrasahs* in the Aral Sea region, etc.) and the Volga region (where it acquired a special popularity), beyond the Urals, in the Caucasus. The “Thabat al-‘Adjizin”, containing a set of moral rules of a Muslim, circulated in the form of manuscripts (this work by Sufi Allah Yar is present in almost every manuscript collection), lithographs (editions in Tashkent, Baku, Bukhara and Kazan) and printed books, was reprinted on a frequent basis.

<sup>12</sup> About the duties of a Muslim — almsgiving, fasting, prayers, purification; in *madrasahs* it was also used as a textbook.

<sup>13</sup> Such poems as “Siraj al-adjizin”, “Nejat al-talibin” are also attributed to Sufi Allah Yar [Tosun, 2016, p. 522].



**R-7.** Sufi Allah Yar. Thabat al-‘Adjizin. Language: Turkic. Lithograph print. 12 x 21 cm.

**R-28.** Sufi Allah Yar. Maslak al-muttaqin. Manuscript. Language: Persian. Binding is missing, fols. 17 x 22 cm, buff Russian paper; stamp No. 5 in an oval. Black ink, *nastalik*, catchwords. 18–21 lines. Approximately 254 fols. (a lot of pages are stuck together). Copied: 1318 AH/ 1900 AD.

The same work is also found as a lithograph: **R-93.** 15 x 24 cm. 462 p. Binding: missing. Incipit/explicit: missing. Paper: thin, newspaper type [Scheglova, 2011, №№ 86–94]; Allah Yar’s “Murad al-‘arifin” printed edition (**R-10**).

**R-31.** Chahar Kitab (A traditional textbook, a miscellany consisting of four works, i. e. “Muqaddimat al-salat” by Sharaf al-Din Bukhari; anonymous ‘Chahar fasl’; ‘Mukhimmat al-Muslimin’ and fragments of ‘Pend-nameh’ by Farid al-Din Attar written in verse and prose form, expounding the dogmas of faith, fasting, Hajj, rules for performing ritual duties of a Muslim (purification, prayers, fasting), etc.). Manuscript. Language: Persian. The front cover of the binding is missing, the number of folios is difficult to determine, both as the format (14 x 24 cm?), since the back cover of the binding is badly damaged, the pages have stuck together (also torn out, worm-eaten, occasional traces of mould, etc.). 17 lines per page. Black and red ink, catchwords. No date and place of copy.

The sub-collection also comprises natural sciences: there is a textbook on astronomy in Persian, a textbook on mathematics (printed in Kazan in “Magarif” publishing house). Particular attention is paid to separate fragments (torn apart,



Fig. 1. Manuscript. R-28. Sufi Allah Yar. Maslak al-muttakin.

Рис. 1. Рукопись. R-28. Суфи Аллаяр. Маслак ал-муттакин



Fig. 2. Manuscript. R-31.  
Chahar Kitab.  
Рис. 2. Рукопись. R-31.  
Чахар китаб

traces of burning) of books in Arabic, published, apparently in the 1960s (fiction). This is an evidence that this collection was occasionally enlarged during the Soviet years. The availability of recently printed texts written in Arabic script can be explained that somebody had to hide the “suspicious” fragments out of fear to be persecuted for having them (see the interview as above).

Thus, it is obvious that a certain part of the manuscripts of the Ishan libraries could survive and was preserved and therefore saved. The cataloguing restores the remains of a sometimes larger book collection of the famous madrasah that once operated in the area. Since the recent arrival of the sub-collection of Sali Bauatdinov one can assume that many manuscripts are still kept in private possessions and hopefully will continue to join the holdings of the Academy of Sciences of Karakalpakstan.

#### References / Литература

1. Abishov G. M. The Name Chimbay in Karakalpakstan. *Bulletin of Chelyabinsk State University*. 2019. No. 1 (423). Philology Sciences. Iss. 115, p. 7–12 (in Russian) [Абишов Г. М. Название «Чимбай» в Каракалпакстане. *Вестник Челябинского государственного университета*. 2019. № 1 (423). Филологические науки. Вып. 115. С. 7–12].
2. Anikeeva T.A., Idrisov A. R. About Manuscripts, Lithographs and Early Printed Books of the Karakalpak Institute of Humanities. *Vostok (Oriens)*. 2021. No. 4, pp. 195–203 (in Russian) [Аникеева Т. А., Идрисов А. Р. О рукописях, литографиях и старопечатных книгах Каракалпакского института гуманитарных наук. *Восток (Oriens)*. 2021. № 4. С. 195–203].
3. Anikeeva T. A. Cultural and Literary Ties of Khorezm and the Volga Region in the 19<sup>th</sup> — Beginning of the 20<sup>th</sup> cc. (on the Example of the Manuscript Collections of the Southern Aral Sea Region). *Vostok (Oriens)*. No. 4. 2022.





4. Bartold W. Chagatai Literature. *Works. Vol. 5. Works on the History and Philology of the Turkic and Mongolian Peoples*. М.: Nauka, GRVL, 1968, pp. 606–610 (in Russian) [Бартольд В. В. Чагатайская литература. *Сочинения*. Т. V. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1968. С. 606–610].
5. Bartold W. Review of the Book: Reference Book of the Samarkand Region, Issue X, 1912. *Works. Vol. 3. Works on Historical Geography*. Moscow: Nauka, GRVL, 1965, pp. 286–288 (in Russian) [Бартольд В. В. Рец. на кн.: Справочная книжка Самаркандской области, вып. X, 1912. *Сочинения*. Т. III. Работы по исторической географии. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1965. С. 286–288].
6. Karlybaev M. A. On Written Heritage of Karakalpakstan of the 19<sup>th</sup> — Beginning of the 20<sup>th</sup> Centuries. *O'zbekiston Tarixi*. 2020. № 3, pp. 102–115 (in Russian) [Карлыбаев М. А. О письменном наследии Каракалпакстана XIX- начала XX вв. *O'zbekiston Tarixi*. 2020. № 3. С. 102–115].
7. Karlybaev M. A. *On the History of Islam among the Karakalpaks: Historical, Social, Ethnic and Genealogical Contexts*. Nukus: Ilim, 2021 (in Russian) [Карлыбаев М. А. *К истории ислама у каракалпаков: исторические, социальные, этнические и генеалогические контексты*. Нукус: Илим, 2021].
8. Muminov A., Szuppe M., Idrisov A., Ziyodov Sh. *Manuscripts en écriture arabe du Musée régional de Nukus (République autonome du Karakalpakstan, Ouzbékistan): Fonds arabe, persan, turki et karakalpak*. Roma: Istituto per l'Oriente "C. A. Nallino"— CNRS "Mondes Iranien et Indien", 2020.
9. *Preparation for Publication of the Catalog of the Oriental Manuscripts and Lithographs Fund of the Karakalpak Branch of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan*. Nukus, 2011 (in Russian) [Подготовка к изданию каталога Фонда восточных рукописей и литографий Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан. Нукус, 2011].
10. Toshov N. *On a Trace of the Palace Library: Manuscript Culture in Khorezm under the Kongrats*. Vienna: Austrian Academy of Sciences, 2023 (Studies and Texts on Central Asia, Hrsg. von Florian Schwarz, Bd. 4) (in Russian) [Тошов Н. *По следам дворцовой библиотеки: рукописная культура в Хорезме при Конгратах*. Vienna: Austrian Academy of Sciences, 2023 (Studies and Texts on Central Asia, Hrsg. von Florian Schwarz, Bd. 4)]
11. Tosun N. Sûfî Allahyâr. *Türk Diyanet Vakfî Islam Ansiklopedisi*. Istanbul, 2016, p. 522.
12. Scheglova O. P. *Lithographic Book Publishing in Persian in Turkestan and Bukhara*. St. Petersburg: Nestor-Istoriya, 2011 (in Russian) [Щеглова О. П. *Литографское книгоиздание на персидском языке в Туркестане и Бухаре*. СПб.: Нестор-История, 2011].
13. Sultanov T. I. Central Asian and East Turkestan Late Medieval Handwritten Book. *A Handwritten Book in the Culture of the Peoples of the East*. Book 1. Moscow: Nauka, 1987, pp. 478–404 (in Russian) [Султанов Т. И. Среднеазиатская и восточнотуркестанская позднесредневековая рукописная книга. *Рукописная книга в культуре народов Востока*. Кн. 1. М.: Наука, 1987. С. 478–404].



### Information about the authors

**Tatiana A. Anikeeva** — PhD (Philol), Senior Research Fellow, Head of the Center of Islamic Manuscripts Institute of Oriental studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; [tatiana.anikeeva@gmail.com](mailto:tatiana.anikeeva@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-0653-3970>.

### Conflicts of Interest Disclosure

The author declare that there is no conflict of interest.

### Article info

The article was submitted 30.05.2023; approved after reviewing 08.06.2023; accepted for publication 10.06.2023; published 30.06.2023.

The author has read and approved the final manuscript.

### Информация об авторе

**Аникеева Татьяна Александровна** — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, руководитель Центра исламских рукописей, Институт востоковедения РАН, Москва, Россия; [tatiana.anikeeva@gmail.com](mailto:tatiana.anikeeva@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0002-0653-3970>.

### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Информация о статье

Статья поступила в редакцию 30.05.2023; одобрена рецензентами 08.06.2023; принята к публикации 10.06.2023; опубликована 30.06.2023.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.



## От главного редактора

Настоящий номер журнала «Ориенталистика» включает в себя две статьи, которые были апробированы на Международной научной конференции «Россия и Восточный Кавказ: единство исторической судьбы. К 300-летию Персидского похода Петра I», состоявшейся 23 июня 2022 г. в Президент-отеле под эгидой Института востоковедения РАН и Института российской истории РАН при инициативе и организационном содействии Федеральной лезгинской национально-культурной автономии, в рамках программы «Сохранение историко-культурного и языкового наследия народов — фундаментальная ценность российского общества», поддержанной Федеральным агентством по делам национальностей. Это дает повод обратиться к читателям нашего журнала с краткой информацией об этой интересной конференции, в работе которой приняли участие 26 человек из России, Ирана и Турции — не только ведущие историки по данной теме, но и заинтересованные общественные деятели.

В пленарной части конференции директор ИРИ РАН Ю. А. Петров зачитал приветственное слово председателя Русского исторического общества С. Е. Нарышкина, обращенное к его участникам. Оно содержало в себе ключевые моменты истории Восточного Кавказа в период Персидского похода Петра I: «Кавказский вектор российской политики оформился еще в середине XVI столетия, после присоединения к Московскому царству Астрахани и установлению контактов с прикаспийскими народами. Продолжая дело своих предшественников, Петр Великий предпринял серьезные усилия в целях укрепления позиций России на Каспии, обеспечения бесперебойной торговли с Востоком, противодействия гегемонистским устремлениям Османской империи. В этом году мы отмечаем 300-летие начала его Каспийского похода, ознаменовавшегося вхождением в состав России Дербента <...> Сегодня республики Северного Кавказа являются неотъемлемой частью нашей страны, населяющие их народы — хранители древних традиций и богатейшего культурного наследия».

Помимо президента ФЛНКА А. П. Керимова, с приветствиями в адрес мероприятия выступили также начальник отдела профилактики экстремизма Управления мониторинга состояния межнациональных и межконфессиональных отношений, профилактики экстремизма и взаимодействия с религиозными объединениями ФАДН России Арсений Беломыцев, руководители азербайджанской и грузинской национально-культурных автономий Мехрибан Садыгова и Давид Цецхладзе, руководитель отдела общественных связей Постоянного представительства Республики Дагестан при Президенте РФ Сергей Морозов.

Непосредственно научную сессию конференции модерировали директор ИВ РАН А. К. Аликберов и заместитель директора ИРИ РАН В. Н. Захаров. Научной общественности конференция запомнилась тем, что в качестве одного из ключевых докладчиков на ней выступал член-корр. РАН В. В. Трепавлов, руководитель Центра истории народов России и межэтнических отношений ИРИ РАН, для которого эта конференция стала последней. Публикация его статьи «Северо-Восточный Кавказ как объект российской геополитики (XVII–XVIII вв.)», поступившей в редакцию настоящего журнала в марте этого года, оказалась посмертной, поэтому мы решили предварить ее вступительным словом И. В. Зайцева.

Это также дань памяти нашему чрезвычайно одаренному коллеге, без которого исследования в этом направлении очень многое потеряли.

Помимо работы В. В. Трепавлова, в этой рубрике публикуется статья известного уже специалиста по истории Северного и Северо-Восточного Кавказа Нового времени Д. Я. Рахаева из ИРИ РАН.

Статья И. В. Курукина, сотрудника Российского государственного гуманитарного университета, на тему: «Ориентальных дел секретарь» Семен Аврамов. Дипломат Петра I в Иране и на Кавказе», поступившая в редакцию раньше остальных, была опубликована в первом номере «Ориенталистики» за 2023 год.

С научными докладами на конференции также выступили З. А. Арабаджян, А. Д. Васильев, Л. М. Раванди-Фадаи (ИВ РАН), Ю. Д. Анчабадзе (Институт антропологии и этнологии РАН), А. А. Ганич (Институт стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова), Д. С. Кидирниязов, Ш. А. Магарамов, Ф. А. Полчаева (Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского федерального исследовательского центра РАН) и С. И. Мусаева, А. К. Махадов (Дагестанский государственный университет), независимый исследователь Г. И. Шахпазов.

Иран представлял Гударз Рештиани из Тегеранского университета, а Турцию — Сердар Чайджыоглу из Университета Мармара (г. Стамбул), доклады которых удачно дополнили общую картину выступлений на конференции, придав ей международный статус, а также расширив дискурсивное пространство методологических подходов и стоящих за ними смыслов. Особое внимание иностранные гости уделили введению в научный оборот новых источников по истории Восточного Кавказа в первой половине XVIII в., связанных с деятельностью Хаджи-Давуда Мюшкюрского, или Давуд-бека Лезгинского, правителя Ширвана в 1721–1728 гг.

В этом году исполняется 210 лет со времени заключения в 1813 г. Гюлистанского договора между Россией и Ираном, по условиям которого весь Восточный Кавказ вошел в состав России. Поэтому, безусловно, мы надеемся на продолжение публикаций по данной теме в следующих номерах нашего журнала.



# HISTORY OF THE EAST National History ИСТОРИЯ ВОСТОКА Отечественная история

Научная статья

УДК 94(470.6)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-251-259>

Исторические науки

## Вступительное слово

31 марта 2023 г. автор публикуемой статьи, член-корреспондент РАН Вадим Винцерович Трепавлов, ушел из жизни. Смерть наступила после мучительной болезни, которая последние полгода почти не давала ему работать. За 40 лет, которые он посвятил исторической науке, Вадим Винцерович успел сделать много. В 1993 г. он опубликовал свою первую книгу об исторической преемственности государственного строя Монгольской империи. С тех пор он написал и издал полтора десятка монографий, несколько сот статей, издал множество сложнейших средневековых исторических текстов. Годы его служения науке не просто совпали в нашей историографии со временем пересмотра и переоценки отношения к эпохе Золотой орды и тюрко-татарских государств, образовавшихся после ее распада: он сам во многом был творцом и двигателем этого пересмотра. Авторитет его в этой области — непреерекаем. Закономерно, что в 2019 г. В. В. Трепавлов возглавил вновь созданную международную Ассоциацию исследователей Золотой Орды.

Долгие годы Вадим Винцерович руководил Центром истории народов России и межэтнических отношений Института российской истории РАН, который за время его руководства превратился в коллектив сильных ученых, не всегда единомышленников, но почти всегда законодателей, определяющих повестку дня в изучении истории национальной политики в Московском государстве — Российской империи и СССР. У него было не так много прямых учеников (Вадим Винцерович почти не преподавал), но многие современные историки (включая и автора этих строк) почли бы за честь назвать себя таковыми — столь сильное влияние его труды оказали на российскую (и не только российскую) историографию последних 30 лет. Как сказал кто-то из древних поэтов, велик учитель, который учит и у него учатся. Но вдвойне велик тот, кто не учит, но у него учатся. Вадим Винцерович принадлежал как раз к последним: он щедро делился своими знаниями в книгах и статьях. Их тиражи и востребованность необычайно высоки, да и в репутационном рейтинге российских академических историков В. В. Трепавлов занимает весьма почетное место.



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

© Трепавлов В. В., 2023  
© Ориенталистика, 2023



Как это часто бывает с крупными учеными, не все задуманное удалось завершить: остались в проектах статьи и книги, ждут своего вдумчивого исследователя и издателя материалы в архиве ученого (например, завершённые части книги, посвященные эпосу Эдиге). Его статьи продолжают выходить после смерти, как свет погасших звезд продолжает достигать земли многие годы после их гибели. Одна из этих статей и предлагается теперь читателю. Я уверен, что последний в который раз по достоинству оценит честность и присущую В. В. Трепавлову беспристрастность: перо историка всегда было бескомпромиссным и объективным, а сам он далеким от какой бы то ни было национальной или политической ангажированности.

*И. В. Зайцев*

## Северо-Восточный Кавказ как объект российской геополитики (XVII–XVIII вв.)



Вадим Винцерович Трепавлов

(10.12.1960–31.03.2023)

*член-корреспондент РАН, доктор исторических наук,  
Институт российской истории РАН, Москва, Россия,  
trepavlov@yandex.ru,  
<https://orcid.org/0000-0003-1783-8670>*

**Аннотация.** Особенностью геополитического положения политических образований Восточного Кавказа были постоянные притязания со стороны Персии и временами Турции. Лавирование между Сефевидами, Османами, Гиреями и Рюриковичами (затем Романовыми) часто составляло основу внешнеполитической деятельности местных правителей. Итогом такого лавирования являлось периодически возникавшее «общее холопство» – признание подчиненности одновременно русскому царю и персидскому шаху. Только в начале XIX в., в результате побед русских войск, встал вопрос об официальном присоединении Восточного Кавказа к Российской империи.

**Ключевые слова:** шамхальство, Персия, Россия, подданство, шерги

**Для цитирования:** Трепавлов В. В. Северо-Восточный Кавказ как объект российской геополитики (XVII–XVIII вв.). *Ориенталистика*. 2023;6(2):251–259. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-251-259>.



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



## The North-Eastern Caucasus as an object of Russian geopolitics (the 17<sup>th</sup> – 18<sup>th</sup> centuries)

Vadim V. Trepavlov

*Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Doctor of Historical Sciences, Institute of Russian History of the RAS, Moscow),  
trepavlov@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0003-1783-8670>*

**Abstract.** A feature of the geopolitical position of the political entities of the Eastern Caucasus was the constant claims from Persia and, at times, Turkey. Maneuvering between the Safavids, Ottomans, Girays and Ryurikoviches (then Romanovs) often formed the basis of the foreign policy activities of local rulers. The result of such maneuvering was the periodically arising ‘general servitude’ — recognition of subordination to both the Russian tsar and the Persian shah. Only at the beginning of the 19th century, as a result of the victories of the Russian troops, the question arose about the official annexation of the Eastern Caucasus to the Russian Empire.

**Keywords:** Shamkhal principedom, Persia, Russia, citizenship, shert treaties

**For citation:** Trepavlov V. V. The North-Eastern Caucasus as an object of Russian geopolitics (the 17<sup>th</sup> — 18<sup>th</sup> centuries). *Orientalistica*. 2023;6(2):251–259. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-251-259> (in Russian).

Среди владений на территории Восточного Кавказа наиболее могущественным и влиятельным в позднем средневековье было шамхальство. Казикумухские шамхалы официально являлись вассалами персидских шахов. Однако с конца XVI в., столкнувшись с соседством сильных русских воевод (в Астрахани и Терском городке), они стремились определить свою линию поведения по отношению к России. Начался обмен посольствами с Москвой, зазвучали заверения в миролюбии, стали заключаться так называемые шертные соглашения.

В конце XVI — первой половине XVII в. шерты лишь обозначали иерархическое соотношение царя и шамхала, но вовсе не подданство Москве. Особенностью геополитического положения Дагестана и шамхальства были постоянные притязания со стороны Персии и временами Турции. Отсюда и обычная политика лавирования. Хотя шамхал и объявил воеводе А. Хворостинину в 1589 г., будто «хочет он быть под государевой рукою», на самом деле было известно, что он «не хочет служить ни турецкому, ни московскому, а хочет жити о себе» (цит. по: [История народов Северного Кавказа..., 1988, с. 341]). В окрестных государствах давно поняли эти устремления казикумухского правителя и не особенно полагались на его обещания союзнической верности. В то же самое время в Москве принимали персидского гонца, который констатировал на переговорах: «...шевкальской княз манит на все стороны: шаху манит, чтоб за него стоял, а с турецким ссылаецца ж, а государю также манит; а верить ему ни в чом не мочно» [Белокуров, 1889, с. 563].





К выстраиванию дипломатических комбинаций с Московским государством шамхалов побуждало и то обстоятельство, что попытки русских утвердиться в северо-западном Прикаспии военным путем не увенчались успехом (после похода на Тарки 1604 г. вооруженные силы не использовались здесь Россией в течение 118 лет). В отношениях между Россией и шамхальством воцарился мир, но вероятность новых вторжений сохранялась. И постоянные дружелюбные декларации в адрес царя служили средством предотвратить такое развитие событий — наряду со стремлением получить и сохранить привилегии при торговле с Россией. Подобное лавирование было присуще и другим дагестанским владетелям — аварским нуцалам и кайтагским уцмиям.

Порой приходилось проявлять чудеса изворотливости, чтобы доказывать свою лояльность одновременно и Москве, и Исфахану. На протяжении первой половины XVII в. неоднократно складывалась ситуация, когда в борьбе за главенство дагестанские князья обращались за помощью то к одной, то к другой стороне, а во время военных походов умудрялись выступать на стороне персидских войск, но при этом наносить минимальный ущерб российским владениям и союзникам. Известно, что на одной стороне шамхаловой печати имелась надпись, обозначающая персидское «подданство», а на другой — российское [Гаджиев, 1965, с. 85]. Однажды терские воеводы — то ли умышленно демонстративно, то ли по недосмотру — получили грамоту с уверениями в преданности царю, но скрепленную печатью с текстом: «Шаха Аббаса холоп Сурхай шевкал» (в тогдашнем русском переводе) [Магомедов, Магомедов, 1994, с. 174].

Несколько более отстраненно держались предводители Кайтага. В слишком тесные отношения с великими державами они не вступали, более всего ценив свою независимость. Если шамхалы в целом держались пророссийской ориентации и иногда даже получали формальную инвестицию из Москвы, то уцмии через несколько лет после объявления о намерении быть «под... царской высокою рукою в вековом холопстве» могли заявить о принципиальной невозможности этого: «А мусульманом у хрестьянского государя как в холопах быть, они холопи... шаховы» [*Русско-дагестанские отношения...*, 1958, с. 95, 174].

Двухсотлетняя эпопея многократного шертования кабардинских, дагестанских и прочих владетелей русским царям подтверждает эту особенность международных отношений позднего средневековья. Кавказоведы, разумеется, давно определили ее, и большинство авторов отнюдь не склонны буквально воспринимать заключавшиеся тогда соглашения как обращение в подданство «белому царю». Их резонно интерпретируют как результат временного совпадения интересов местной правящей элиты и российских властей, как свидетельство политического союза, направленного против третьих сил — соседних держав, боровшихся за Кавказ. Лавирование между Сефевидами, Османами, Гиреями и Рюриковичами (затем Романовыми) часто составляло основу внешнеполитической деятельности местных правителей. Итогом такого лавирования являлось периодически возникавшее «общее холопство» — признание подчиненности одновременно русскому царю и персидскому шаху.





В целом периодическое обновление шертей и русско-персидское «общее холопство» показывают, что договоры носили конъюнктурный и преходящий характер, а население северокавказских владений не состояло тогда в российском подданстве.

Столь же мало обязывающими оказывались неоднократные решения о принятии в «холопство» и шертования грузинских монархов, которым требовалась помощь в борьбе с вражескими нашествиями. В первой половине XVIII в. ослабленная, раздробленная, лишенная привычного персидского тыла Грузия становилась жертвой частых и безнаказанных набегов дагестанцев, которых в Грузии обобщенно называли лезгинами. В 1731 г. царь Восточной Грузии (Картли) Вахтанг VI представил вице-канцлеру Остерману «Реестр которые разоряют Грузию» — список из десяти пунктов, в котором перечислялись эти беспокойные соседи: на первом месте значился шамхал, затем прочие северокавказские правители (в том числе уцмий, кайтагский и табасаранский владетели), а также «чачанцы», не имевшие общего предводителя. Причем всех их Вахтанг всерьез и напрасно считал реально покровительствуемыми Россией — теми, «кто... разоряет Грузию и с протекции е. и. в.» [Документы по взаимоотношениям Грузии с Северным Кавказом в XVIII в., 1968, с. 15, 16].

Уже в XVII в. в отношениях российского правительства с высшими социальными стратами этого региона проявлялись черты, отчасти знакомые по современному состоянию дел. Местным правителям и до, и после включения Восточного Кавказа в состав империи щедро раздавались от высочайшего имени чины, медали, денежное жалование. Но эти знаки внимания рассматривались горцами не только как высочайшая милость, но и в качестве скрытой формы дани, как плата за лояльность. (В современной историографии об этом предпочитают помалкивать, как и в старой советской.) Это было (и остается) элементом традиционной политической культуры региона. Такое отношение к могущественным покровителям сформировалось еще в эпоху взаимодействия кавказцев с турками и персами.

В XVIII в. действия держав в крае активизировались, но местная элита не изменила проверенной тактике лавирования, разве что пришлось больше учитывать еще и османский фактор. Наряду с традиционным персидским присутствием, становятся заметными притязания Стамбула, и получалось так, что горский правитель мог одновременно получить титулы от султана и шаха, жалование от шаха и императора. До Персидского похода Петра I российское правительство рассматривало Дагестан как сферу интересов Персии. Это подтверждалось постоянным и щедрым шахским жалованьем шамхалам и уцмиям. Дагестан не считали тогда частью Российского государства. Астраханский губернатор А. П. Волынский писал царю в 1719 г.: «Кумыцкой народ, хотя и под персидскою протекциею, однако ж... ежели приложить труд, то будет доброжелательнее к стороне е. ц. в. ...» [Русско-дагестанские отношения..., 1988, с. 28]. Переговоры, заверения в верности, просьбы о покровительстве продолжались, как и в предыдущем столетии, но Петербург постоянно отказывался от установления своей власти над этой частью Кавказа из опасения ухудшить отношения с Персией.



Несмотря на очень относительный характер зависимости северо-кавказских владений от России в XVII и большей части XVIII в., русская администрация пыталась применять в крае приемы, отработанные во время присоединения восточных территорий. В частности, многократно делались попытки насадить здесь аманатство. В Кизляре для заложников был выстроен специальный «двор» (где они порой содержались «не лутче невольников, без выпуску из крепости»). Предназначение содержавшихся под стражей заключалось в гарантиях лояльности и ненападения приславших их правителей. Никаких выплат податей, в отличие от Сибири, кавказские аманаты не обеспечивали. Местные владельцы быстро научились обходить обязательства, связанные с заложничеством. Довольно распространенным явлением была присылка «в заклад» незнатных людей, одетых для отвода глаз в богатую одежду. Могли направить и побочных сыновей или братьев (как говорили грузинские послы про шамхала, «хотя он и сына даст в заклад или брата своего — и то ни во что: сынов у него много, что собак») (см.: [Акты исторические..., т 4, 1842, с. 160; Белокуров, 1889, с. 58; Бутков, 1869, с. 163]). Ясно, что судьба таких заложников князей не волновала и в действиях не стесняла.

Вместе с тем на здешних аманатов возлагалась другая функция, которая не была присуща таким же заложникам на востоке, за Уралом и в казахской степи. Они были призваны служить средством распространения российского влияния на родине. С этой целью императорскими указами предписывалось кавказских аманатов обучать грамоте, «стараться искусным образом отвадить от варварских нравов, вселять людность и лучшее обхождение, и для того доводить их к частому обращению с русскими». Впрочем, понятно, что решающим фактором установления имперской власти на Кавказе стали не эти воспитательные мероприятия, а успехи российской армии.

На протяжении почти всего периода XVI–XVIII вв. правители Северного Дагестана находились в сфере гегемонии Персии и считались шахскими вассалами. В конце XVIII в. персидская держава была ослаблена смутой, и ее власть на Кавказе ослабла. В этих условиях Россия по Георгиевскому трактату 1783 г. взяла под покровительство Восточную Грузию (тоже давнего шахского вассала) и попыталась распространить свое влияние на шамхальство. Екатерина II в 1793 г. не только удостоила шамхала Мухаммеда чином тайного советника и назначила ежегодное жалованье в 6 тыс. руб., но и прислала ему усыпанное алмазами перо для ношения на шапке. Через четыре года Павел I утвердил на шамхальском троне сына скончавшегося Мухаммеда, Мехди, и наградил его тем же высоким чином 3-го класса и таким же жалованьем, снова даровал право носить на шапке перо. Строго говоря, это была геополитическая интрига, ведь Дагестан пока формально принадлежал персам. Но и после его вхождения в состав Российской империи, в 1836 г., шамхал Абу Муслим получил от Николая I дозволение относительно пера [Бутков, 1869, с. 290; *Шамхалы Тарковские...*, 1868, с. 62, 65].

Российские дипломаты тонко чувствовали пристальное внимание восточных владельцев к разного рода формальным знакам внимания и уважения. В этом смысле предоставление права на ношение пера ценилось в глазах шамхалов не меньше степени тайного советника, ставившего этих



кавказских лидеров на одну ступень с российскими министрами и генерал-губернаторами. Перо (*соргуч*) на шапке в персидской политической культуре служило знаком властвования над народом. Драгоценную корону могущественного шаха-завоевателя Надира украшали четыре алмазных пера, соответствовавшие четырем подвластным ему странам: Ирану, Афганистану, Индии и Средней Азии — Бухарскому и Хивинскому ханствам [Потто, 1887, с. 276]. Кавказские владения, таким образом, принадлежали к территориям, которые олицетворяло «иранское» перо. И теперь Петербург давал шамхалу знак освобождения от прежней долгой зависимости от шахов и прерогативу иметь на головном уборе собственное — «дагестанское» перо. Российский же церемониал предусматривал иной набор символов. По предписанию правительства, в 1784 г. кавказский командующий Павел Потемкин вручил шамхалу вместе с грамотой о принятии в подданство соболиную шубу и саблю [Гаджиев, 1965, с. 148].

Однако только в начале XIX в., в результате блестящих побед русской армии на Кавказе, встал вопрос об официальном присоединении Дагестана к Российской империи. 12 октября 1813 г. в азербайджанском селении Гюлистан был подписан «трактат вечного мира и дружбы» между Российской империей и Персидским государством. Согласно этому договору, Персия признавала переход к России Дагестана, Картли, Кахети, Мегрелии, Имеретии, Гурии, Абхазии и части Азербайджана, где находилось 7 ханств.

Персия не смирилась с утратой Закавказья. Вскоре она развязала новую войну против России, закончившуюся поражением Персии и подписанием Туркманчайского мирного договора 1828 г., который подтвердил положения Гюлистанского трактата.

Однако включение края в административную структуру империи происходило на протяжении нескольких десятилетий, сопровождаясь постепенным упразднением политических образований на Восточном Кавказе и учреждением новых территориальных подразделений (в частности — Каспийской и Дагестанской областей).

#### Список литературы / References

1. *Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею*. Т. 4: 1645–1676. Гл. ред. И. Григорович. СПб.: Тип. II-го Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии, 1842 [*Acts Collected by the Caucasian Archaeographic Commission*. Vol. 4. Saint Petersburg: Tip. II-go Otdeleniya Sobstvennoy E. I. V. Kantselyarii, 1842 (in Russian)].
2. Белокуров С. А. *Сношения России с Кавказом*. Вып. 1: 1578–1613 гг. М.: Университетская типография, 1889 [Belokurov S. A. *Russia's relations with the Caucasus*. Vol. 1: 1578–1613. Moscow: Universitetskaya tipografiya, 1889 (in Russian)].
3. Бутков П. Г. *Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 год*. Ч. 1. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1869 [Butkov P. G. *Materials for the new history of the Caucasus since 1722 to 1803*. Part 1. Saint Petersburg: Tipografiya Imperatorskoy Akademii nauk, 1869 (in Russian)].



4. Гаджиев В. Г. *Роль России в истории Дагестана*. М.: Наука, 1965 [Gadjiev V. G. *The role of Russia in the history of Dagestan*. Moscow: Nauka, 1965 (in Russian)].
5. *Документы по взаимоотношениям Грузии с Северным Кавказом в XVIII в.* Подгот. к печати В. Н. Гамрекели. Тбилиси: Мецниереба, 1968 [*Documents on relations between Georgia and the North Caucasus in the 18<sup>th</sup> century*. Prep. to the publ. V. N. Gamrekeli. Tbilisi: Metzniereba, 1968 (in Russian)].
6. *История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в.* Под ред. Б. Б. Пиотровского. М.: Наука, 1988 [*History of the peoples of the North Caucasus from ancient times to the end of the 18<sup>th</sup> century*. Ed. B. B. Piotrovskii. Moscow: Nauka, 1988 (in Russian)].
7. Магомедов Р. М., Магомедов А. Р. *История Дагестана*. Махачкала: Дагестан. кн. изд-во, 1994 [Magomedov R. M., Magomedov A. R. *The history of Dagestan*. Makhachkala: Dagestanskoe knijnnoe izdatel'stvo, 1994 (in Russian)].
8. Потто В. А. *Кавказская война в отдельных очерках, эпизодах, легендах и биографиях*. Т. 1. СПб.: Изд. В. А. Березовского, 1887. [Potto V. A. *Caucasian war in separate essays, episodes, legends and biographies*. Vol. 1. Saint Petersburg: Izdatel'stvo V. A. Berezovskogo, 1887 (in Russian)].
9. *Русско-дагестанские отношения XVII – первой четверти XVIII в. Документы и материалы*. Отв. ред. М. М. Ихиллов. Махачкала: Дагестан. кн. изд-во, 1958 [*Russian-Dagestan relations in the 17<sup>th</sup> – first quarter of the 18<sup>th</sup> centuries*. Documents and materials. Ed. by M. M. Ikhilov. Makhachkala: Dagestanskoe knijnnoe izdatel'stvo, 1958 (in Russian)].
10. *Русско-дагестанские отношения в XVIII – начале XIX в. Сборник документов*. Отв. ред. В. Г. Гаджиев. М.: Наука, 1988 [*Russian-Dagestan relations in the 18<sup>th</sup> – beginning of 19<sup>th</sup> centuries*. Ed. by V. G. Gadjiev. Moscow: Nauka, 1988 (in Russian)].
11. *Шамхалы Тарковские. Сборник сведений о кавказских горцах*. Вып. I. Тифлис: Тип. Гл. управления Наместника Кавказского, 1868. С. 53–80 [Shamkhali Tarkovskie. *Collection of Information about the Caucasian Highlanders*. Issue I. Tiflis: Tip. Glavn. Upr. Namestnika Kavkazskogo, 1869, pp. 53–80 (in Russian)].

#### Информация об авторе

**Вадим Винцерович Трепавлов** — член-корреспондент РАН, доктор исторических наук, Институт российской истории РАН, Москва, Россия; trepavlov@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0003-1783-8670>.

#### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

#### Информация о статье

Статья поступила в редакцию 29.03.2023; одобрена рецензентами 10.04.2023; принята к публикации 12.04.2023; опубликована 30.06.2023.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.



#### Information about the author

**Vadim V. Trepavlov** — Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Doctor of Historical Sciences, Institute of Russian History of the RAS, Moscow); trepavlov@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0003-1783-8670>.

#### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

#### Article info

The article was submitted 29.03.2023; approved after reviewing 10.04.2023; accepted for publication 12.04.2023; published 30.06.2023.

The author has read and approved the final manuscript.

# HISTORY OF THE EAST National History ИСТОРИЯ ВОСТОКА Отечественная история

Научная статья

Исторические науки

УДК 070:811.161.1'37+316.776

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-2>

## Персидский поход Петра I на страницах газеты «Ведомости»

Джамал Якубович Рахаев

*Институт российской истории Российской академии наук, Москва, Россия,*

*jamal\_rv@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-1576-4770>*

**Аннотация.** Первая печатная газета «Ведомости»<sup>1</sup>, учрежденная Петром I, представляет собой важный источник для изучения истории российско-османских и российско-иранских отношений в первой четверти XVIII в. Большое внимание в «Ведомостях» уделялось международному положению Османской империи и русско-турецким отношениям. В целом газета характеризует Османское государство как врага России и всех христианских народов. Под постоянным вниманием «Ведомостей» находились важнейшие изменения в правительстве султана Ахмеда III (1703–1730), во внешнеполитических приоритетах Турции, а также внутривополитические вопросы, в частности положение ее христианских подданных. Материалы газеты предоставляют сведения о международных отношениях накануне и во время Персидского похода Петра I 1722–1723 гг., а также о репрезентации вновь приобретенных владений на Восточном Кавказе. Газета «Ведомости» являлась первым периодическим изданием, познакомившим русское общество с народами Кавказа, географией региона и военно-политической обстановкой в Западном Прикаспии.

**Ключевые слова:** Петр I, Персидский поход Петра I, газета «Ведомости», Восточный Кавказ

**Для цитирования:** Рахаев Д. Я. Персидский поход Петра I на страницах газеты «Ведомости». *Ориенталистика*. 2023;1(6):271–???. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-000-000>.

---

<sup>1</sup> Оригиналы номеров газеты «Ведомости», использованные автором при написании данной статьи, хранятся в Российской национальной библиотеке (РНБ) в Отделе редких книг в Санкт-Петербурге и в Российской государственной библиотеке (РГБ) в Музее книги (РИО редких книг) в Москве.



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





## The Persian Campaign of Peter I on the pages of the Vedomosti newspaper

Jamal Ya. Rakhaev

*Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,  
jamal\_rv@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-1576-4770>*

**Abstract.** The first printed newspaper Vedomosti, founded by Peter the Great, is an important source for studying the history of Russian-Ottoman and Russian-Iranian relations in the first quarter of the 18th century. A lot of attention in the Vedomosti was paid to the international situation of the Ottoman Empire and Russian-Turkish relations. In general, the newspaper characterizes the Ottoman state as an enemy of Russia and all Christian peoples. Under the constant attention of the Vedomosti were the most important changes in the government of Sultan Ahmed III (1703–1730), in the foreign policy priorities of Turkey, as well as domestic political issues the situation of its Christian subjects. The newspaper's materials provide information about international relations on the eve and during the Persian campaign of Peter I of 1722–1723, as well as about the representation of newly acquired possessions in the Eastern Caucasus. The Vedomosti newspaper was the first periodical that introduced the Russian society to the peoples of the Caucasus, the geography of the region and the military-political situation in the Western Caspian region..

**Keywords:** Peter I, Peter I's Persian campaign, Vedomosti newspaper, Eastern Caucasus

**For citation:** Rakhaev J. Ya. The Persian Campaign of Peter I on the pages of the Vedomosti newspaper. *Orientalistica*. 2023;6(2):271–???. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-000-000> (in Russian).

С середины XVII в. в Посольском приказе для русских царей и Боярской думы стали составлять обзоры иностранной прессы — Куранты. Царь Петр I, оценив роль прессы в европейской жизни, 16 декабря 1702 г. подписал указ об учреждении первой публичной печатной газеты «Ведомости»: «Великий государь указал: по ведомостям о военных и всяких делах, которые надлежат для объявления Московскаго и окрестных Государств людям, печатать куранты, а для печати тех курантов ведомости...» [Полное собрание законов..., 1830]. Здесь нужно пояснить, почему в указе говорится о печатании неких курантов, а не газеты? Дело в том, что слово «газета» появилось в русском языке много позже, в 1809 г., когда стала издаваться «Северная почта» — официальный орган почтового департамента Министерства внутренних дел, в подзаголовке которого впервые стояло слово «газета».

Первые номера газеты появились 16 и 17 декабря 1702 г., однако они сохранились лишь в виде рукописных копий. Наиболее полный комплект



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



«Ведомостей», изданный в 1903 г. к 200-летию газеты, начинается с номера от 2 января 1703 г. [*Ведомости времени Петра Великого*, 1903]. Эту дату (13 января по новому стилю) с 1992 г. отмечают как День российской печати.

Вначале «Ведомости» печатали в Москве, с 1711 г. в Москве и Санкт-Петербурге, с 1714 г. — только в новой столице (с перепечаткой отдельных номеров в Москве), в 1722 г. газета вновь переносится в старую столицу, а осенью 1723 г. возвращается на берега Невы. В московский период редактором «Ведомостей» был Ф. П. Поликарпов, в Санкт-Петербурге газету редактировал М. Абрамов. С 1719 г. активное участие в редактировании «Ведомостей» принимал переводчик Коллегии иностранных дел (КИД) Б. Волков. Издание находилось в ведении Монастырского приказа, а подготовка статей, новостных обзоров и т. п. составлялась в Посольском приказе, позднее в КИД.

Среди сотрудников «Ведомостей», пожалуй, самым деятельным корреспондентом, а в первое время и редактором был сам царь, уделявший «любезнейшему детищу» много внимания. Ближайшие сподвижники Петра I, видные государственные деятели и дипломаты: Ф. М. Апраксин, Г. И. Головкин, В. Л. Долгоруков, Г. Ф. Долгоруков, Б. И. Куракин, П. А. Толстой, П. П. Шафиров — регулярно присылали разнохарактерные сведения, составлявшие новостное содержание газеты. Существенную роль в составлении новостной повестки «Ведомостей» играли западноевропейские газеты: “Die Europoische Fama” и “Nordischer Mercurius”.

Материалы «Ведомостей» — это в основном информационные заметки. В газете не было тематических рубрик, поэтому многие номера представляют собой пеструю смесь самых разнообразных сведений — от манифестов до рекламы целебных свойств олонецких вод. И все же на протяжении почти двадцати лет в центре внимания неизменно находились события Северной войны 1700–1721 гг. Вместе с тем, взаимоотношения с Османской империей, Ираном, среднеазиатскими ханствами и Китаем не сходили с внешнеполитической повестки России на протяжении всего царствования Петра I. В первом же номере «Ведомостей» от 2 января 1703 г. читателей знакомят с новостями из Ирана: «Из Персии пишут: “Индийский царь послал в дар Великому Государю нашему слона и иных вещей немало. Из града Шемахи отпущен он в Астрахань сухим путем”» [*Ведомости*, 2.01.1703]. 5 апреля 1703 г. москвичи узнали о том, что «Хивинский хан прислал к Великому государю посла своего с прошением... его хана со всюю сушею под его владениями принял под свою державную руку в вечное подданство...» [*Ведомости*, 5.04.1703].

Большое внимание в «Ведомостях» уделялось международному положению Османской империи и русско-турецким отношениям. В целом газета характеризует Османское государство как врага России и всех христианских народов. Под постоянным вниманием «Ведомостей» находились важнейшие изменения в правительстве султана Ахмеда III, во внешнеполитических приоритетах Турции, а также внутривосточные вопросы, в частности — положение ее христианских подданных.

4 февраля 1703 г. газета сообщила: «Из Адрианополя многия вести пришли, что новый везир зело не смирная глава и радеет, чтоб христианству паки новой войною досаждать» [*Ведомости*, 4.02.1703]. 24 февраля 1703 г.



газета писала, что новый везирь «сухим и водяным путем великое воинское приготовление чинит [Ведомости, 24.02.1703]. В январе 1705 г. «Ведомости» сообщали: «Из Константинополя ведомость, что великий везир отставлен, и вместо него Каймакан поставлен, человек свирепый, и христианам ныне запретил, чтоб никакого оружия не носили» [Ведомости, 29.01.1705].

Не осталась без внимания редакции газеты ситуация на Южном Кавказе. В номере от 8 июня 1703 г. «Ведомости» писали: «В грузинской земле (георгианской нареченной) к Черному морю черкасские татары взбунтовались» [Ведомости, 8.07.1703].

В феврале 1707 г. в статье «Из Вены, генваря в 12 день» читателей уведомили о том, что комиссар венгерских повстанцев приехал в Константинополь и привез с собой восемьдесят тысяч червонными для того, чтобы Порта «старому Ракоцкому помощь оказала». «Турки ныне, — продолжала газета, — к тому склонны были». Но один старый турок высказал такое соображение: христиане «ныне между собою крепко воюют». Это, мол, на руку Турции. Однако христиане могут помириться и выступить против Турции. «И еще в памяти есть, как им в осаде венской не удалось». Совета послушались и в помощи отказали. Тогда комиссар Рагоция попросил 30 тысяч татар, ссылаясь на то, что в Карловацком мире о татарах не говорено». Но и в этом «ему было отказано» [Ведомости, 25.02.1707].

Обострение русско-турецких отношений после Полтавы, бегство шведского роля Карла XII в Бендеры и его интриги при султанском дворе — все эти события нашли достаточно подробное освещение в газете. О пребывании шведского короля в Бендерах и его дипломатической активности газета сообщала 2, 31 мая 27 июня и в других номерах за 1711 г. В январе 1710 г. сообщалось: «Из Константинополя пишут», что «посланник свейский о интересе короля своего с великим визирем многие конференции имел, и что король его в Бендерах обретается» [Ведомости, 22.01.1710]. 25 февраля 1710 г. газета опубликовала статью: «Из Вены генваря в 25 день». «Белоградские грамотки подтверждают, что Оттоманская Порта опасается с царским величеством войну зачати, потому что московское крепкое и добре ученое войско ему салтану страшно» [Ведомости, 25.02.1710].

Особо внимание читателей акцентировалось на ходе русско-молдавских и русско-валашских отношений: царь приказал сообщить молдавскому и валашскому господарям, если они хотят с великим государем «в дружбе пребывать, то чтобы короля шведскаго чрез свою землю не пропускали» [Ведомости, 25.02.1710]. 27 мая 1710 г. газета напечатала материал о Валахии, в котором сообщалось, что новый господарь валашский вступил в свои владения и, желая привлечь «сердца своих подданных», освободил их от всяких налогов и податей. Поэтому окрестные провинции «и многие из Украины под его защищение пришли» [Ведомости, 27.05.1710].

Накануне и в годы русско-турецких войн 1711–1714 гг., антиосманская пропаганда в газете вышла на новый уровень: 7 июля 1711 г. газета сообщила, что восьмидесятитысячное турецкой войско «выступило из Царьграда», но их «знамя, на котором написан проклятый их пророк Магомет вихрем изорвало в клочки и древко изломало. Отчего то войско признало себе в без-



частье за неправды их [*Ведомости*, 7.07.1711]. 10 июня 1711 г. выходит номер газеты, в котором рассказывается, что в канцелярию Сената иноземец Филипп Сенсберг принес черный камень. На нем на одной стороне по-русски было написано: «Падет сила турецкая. Трясется земля махометов. Благополучно торжествует правда», на другой стороне имелась надпись на латинском языке. «Шафиров, — сообщала газета, — перевел латинский текст, который гласит: “Северный орел распространит крыле свои чрез Босфор (есть узость морская между Азовом и Византией)”» [*Ведомости*, 10.06.1711].

В мае 1711 г. в сообщении из Лейпцига «Ведомости» вновь напомнили о могуществе российской армии: «Понеже его царское величество войска с 60000 человек и сильный морской флот в готовности имеет, того ради от турской стороны не опасается великих действий» [*Ведомости*, 24.05.1711].

Между тем, 8–10 июля основные силы русской армии на Пруте оказались в катастрофическом положении, окруженные троекратно превосходящими их османско-крымскими войсками. Русскому командованию пришлось вступить в переговоры и 12 июля 1711 г. вице-канцлер П. П. Шафиров, генерал-майор М. Б. Шереметев и великий визирь Балтаджи Мегмет-паша заключили мирный договор, ратифицированный Петром I в тот же день, а султаном Ахметом III в конце июля 1711 г. Прутский мирный договор обеспечивал выполнение внешнеполитических задач султанского правительства: укрепление позиций проосманских сил в Речи Посполитой и левобережной Украине, ликвидацию российских укреплений в Причерноморье и, главное, возвращение Приазовья. Оттоманская Порта с приобретением Приазовья, важного военно-политического плацдарма в регионе, получала потенциальную возможность форсировать реализацию экспансионистских планов в отношении кавказских провинций Сефевидского Ирана.

25 августа 1711 г. «Ведомости» выпустили специальный номер, посвященный результатам Прутского похода Петра I с заголовком: «Реляция о поведении бывшем в армии его царскаго величества мая с тридесятаго числа 1711 году. И о бою с турки, и о поставлении вечнаго мира». Текст состоит из двух частей: в первой части рассказывалось о прутской операции, во второй — о браильской атаке. Содержание номера было таково: третьего мая генерал-фельдмаршал Шереметев перешел Днестр под местечком Рашковым, после чего послал бригадира Кропотова «для принятия господя волосско-го». Третьего июня господарь «поддался», а 6 июня приехал «вместе со всеми принципалами» к фельдмаршалу Шереметеву. 18 июня русская пехота сосредоточилась у Днестра, а генерал-майор Гешев оставлен за Днестром «для приготовления магазина». 23 июня русские пришли к Яссам. Сюда же прибыл и господарь волосский и также представитель молдавского господя — Кострикот. Последний объявил, что визирь через патриарха иерусалимского приказал проведать, «склонны ли с нашей стороны к миру». Этому, писала газета, отчасти не поверили, но не хотели сердить неприятеля, «дабы не дать неприятелю сердца». Был собран военный совет, на котором обсуждали, «как поступать». Военный совет решил расположить войска у Ясс. Тем временем была получена весть, что турки через Дунай еще не переправились. Русские



решили опередить неприятеля и захватить за рекою Свиретью магазины, которые турки заготовили «в Мусульманской земле». «И тако по сему, — продолжала газета, — восприняли марш свой, который продолжался до седьмого числа июля». В этот день пришла печальная новость, что турки уже перешли Прут. Тем самым неприятель разрезал коммуникацию между главной армией и генералом Ренне. Русское командование попыталось перейти на правую сторону реки Свиреть, но это не удалось. Девятого числа неприятель атаковал сперва арьергард русских, «а потом на вечер все войско атаковал». Враг, писала газета, напал «с великой фурией», но его нападения были отбиты. «И совершенно мог побежден быть, ежели не раздвоена была конница наша». 10 июля вновь собрали военный совет, на котором решили, «чтоб по объявлению Кастриотову предложить туркам о мире». Было приказано, вместе с тем, «обоз сдвинуть и частью окопать и атаковать, если он на мир не пойдет». Но в тот же день визирь ответил, что он «зело желаеет миру». Для переговоров был послан барон Шафиров, который 12 числа заключил с турками мир: туркам «отдать взятые города, а новопостроенные разорить». Турки не должны вмешиваться в шведские дела и «короля шведского отпустить». В заключение газета писала, что 25 числа получена ведомость от генерала Ренне, что он город Браил взял, «его реляция прилагается ниже сего» [*Ведомости*, 24.08.1711].

20 мая 1712 г. газета сообщила известия из Константинополя от русских министров, что Прутский договор 1711 г. по наущению шведского короля и его агентов, пребывающих в Турции, хотели нарушить. Однако вопреки неприятелям России, 5 апреля заключен мир на 25 лет [*Ведомости*, 20.05.1712].

Интересны материалы «Ведомостей» об изгнании Карла XII из Османской империи. Сообщив 12 октября 1712 г. о желании правительства Ахмеда III выслать Карла XII, газета подробнейшим образом писала об этом в 1713 г. Большой номер газеты от 27 марта 1713 г. был полностью посвящен разгрому янычарами по приказанию султана ставки Карла XII и пленению его. В разных вариантах газета сообщала об этом в корреспонденциях из Адрианополя, Бендер и Вены [*Ведомости*, 27.03.1713].

После подписания Адрианопольского мирного договора 1713 г. русско-турецкие отношения приняли относительно мирный характер, и внимание к Османской империи существенно ослабло. 19 октября 1719 г. газета сообщила, что действиями комиссии, назначенной для отыскания русских пленных, угнанных татарами в 1717 г. во время «своевольного приходу Кубанского султана», они возвращены в количестве 564 человек мужского и женского пола [*Ведомости*, 19.10.1719].

В конце 1720 г. благодаря усилиям русской дипломатии был заключен «вечный» мир с Османской империей. Затем, наконец, подписан Ништадтский мирный договор и «Ведомости» в номере от 12 сентября 1721 г. сообщают читателям главный итог войны: «Корона шведская вечно уступает нам Лифляндию, Эстляндию, Ингериию и значительную часть Карелии, с городами Ригию, Ревелем, Нарвою, Перновом, Выборхом и Кексхольмом» [*Ведомости*, 12.09.1721].



Следующий номер «Ведомостей» от 22 октября 1721 г. был целиком посвящен событиям в кавказских провинциях Сефевидского Ирана, предопределивших вектор геополитической экспансии Российской империи: «В нынешнем [1]721 году, июля 21 дня, персидской ребилизант Даутбек, соединясь с Суркайбеком и собрався с людьми, пришли к Шемахе, и оной город Августа 7 числа так нечаянно взяли, что Персияне не ведали, когда неприятель в город вошел, которой вдруг явился на пляц, и потом стали зажигать и грабить знатные дома, между тем Хана взяли в полон, а знатных порубили. Российские купцы, которые там были, оные сначала обнадеживаны, что их грабить не будут, но потом в вечеру и к ним в гостиной двор напало с четыре тысячи, и погнали их саблями, и некоторых побили... А товары все наших купцов разграбили, которых было на пятьсот тысяч ценою тамошнюю, а нашу ру[с]скою монетою близко мил[л]иона» [*Ведомости*, 22.10.1721].

Особенно пристально российское внешнеполитическое ведомство следило за развитием внутривосточного кризиса в Иране в последние годы правления Султана Хусейна и военно-политическими приготовлениями османов к борьбе за иранское наследство. Так, 26 декабря 1721 г. из Варшавы сообщали: «Пишут из Царяграда, что персидской бунтовщик Меривейс содержит там посланника: что турки посылают в Трапезан много артилл[л]ерии и воинских амуниций, и что 60000 человек турков, так конницы, как пехоты уже пришли в Вавилон» [*Ведомости*, 16.02.1722]. 18 марта 1722 г. из Константинополя известили о том, что «Персидский посол приехал сюды... ради содержания доброго согласия между двумя империями, особливо же в нынешней конъюнктуре, в ней же учинился великой бунт в Персиде, говорят что персидский шах толь наипаче ласкает великаго господина, что начальники помянутого бунта суть секта мухаметанскаго» [*Ведомости*, 19.06.1722]. 13 апреля 1722 г. из Константинополя сообщали: «Посол Шаха Персидскаго, которой пребывал при сем дворе от несколка времени, поехал отсель... со всею своею свитою... Во время его пребывания здесь по премоногу казали ему всякое учтивство и почтение... Между тем говорят, что были тайные указы, чтоб за ним вблизиности присматривали для удержания, дабы он не имел никакой коммуникации с министрами христианских держав. По имеющему подозрению... он приезжал сюды... для присмотрения, какие воинские приготовления его высокость чинит» [*Ведомости*, 13.04.1722]. 14 мая 1722 г. согласно сообщениям из Константинополя: «Бунтовщики того Королевства (т. е. Ирана. — Д. Р.) учинили тамо великие прогрессы: что два главные их начальники называются Мирвейс и Шейх Магумед, которые командуют два главные корпуса: что первый есть сильнейший, и уже обладал всею странною, от Кандахара до Испагана, столнаго Персидскаго города которой де он взял, и потом ограбил... Шейх Магумед также обладал всею странною от Дагистана до провинции Ирана» [*Ведомости*, 17.09.1722].

Между тем, правительство Петра I спешно готовилось к экспедиции в Западный Прикаспий, поскольку России, по мнению императора, категорически требовалось опередить правительство султана Ахмеда III, не дать османам укрепиться в регионе. 15 июля 1722 г. Петр I издал «Манифест к народам Кавказа и Персии», в котором заявил, что «подданные шаха — лез-





гинский владелец Дауд-бек и казыкумский владелец Сурхай — восстали против своего государя, взяли приступом город Шемаху и совершили грабительское нападение на русских купцов. Ввиду отказа Дауд-бека дать удовлетворение принуждены мы... против предреченных бунтовщиков и всезлых разбойников войско привести» [Густерин, 2008].

24 августа 1722 г. «Ведомости» сообщили, что «некоторые ведомости с границы гласят, что великия вооружения, которыя чинят в турецкой земле, определены на персов, но обаче прежде нежели сему верить ять надлежит обождать в том подтверждения [*Ведомости*, 24.08.1722].

31 августа 1722 г. из Константинополя стало известно, что «Порта Оттоманская имела намерение послать к губернатором своих пограничных мест Персидских с указом, что б они полки в готовности держали, для марширования по первой повестке, ради отвращения всякаго нарушения заключенного последнего мирного трактата с Императором Российским...» [*Ведомости*, 28.11.1722].

Новый редактор «Ведомостей», выдающийся русский писатель, переводчик, типограф, директор московского Печатного двора Федор Поликарпович Поликарпов-Орлов [Браиловский, 1894] 29 сентября 1722 г. познакомил жителей Москвы с результатами экспедиции: «1. Их Величества со всем флотом прибыли морем, до Аграханскаго заливу, Июля против 28 числа, благополучно. И зделав лагерь были с неделю, для выгрузки правиянту, а наипаче для Транжаменту, который делали вновь. 2. Получена ведомость из лагеря от бригадира Витерония, что он... Андрееву деревню, где сделана была крепость нарочная... взял штурмом... 3. Августа в 5 числе, оставя у того Транжамента все суды, також и правиянт, и болных солдат, и при них в гварнизоне 300 человек с Полковником Масловым салдат, да 1500 казаков, пехотные полки отправлены в марше до Тарков. А на другой день: то есть в праздник Преображения, после обедни, и сами их Величества путь свои взяли к Таркам, сухим путем, и тогоже числа прибыли к реке Сулаку, куда и пехота вся приближилась, и ночевали у той реки. А 7 числа Августа начала пехота чрез реку перебиратца, и перебиралась Августа 10 числа... 4. 1 числа Его Величество пошел от оной реки с конницею, и пехотою в марше и прибыл к Таркам 12, где тутошной владелец Алдигирей Шафкал встретил их Величества от Тарков за пять верст. 5. Слышно, что Дербенцы прибытия Его Величества с радостью к себе ожидают» [*Ведомости*, 29.09.1722]. Компанию 1722 г. в Западном Прикаспии российское командование в силу различных обстоятельств вынуждено было завершить, ограничившись взятием Дербента и Решта.

В ноябре 1722 г. из Константинополя сообщали, что «новой Шах Тамаас, сын покойнаго Шаха Уссейна, обретается здесь (т.е. в Амадоне. — Д. Р.)» [*Ведомости*, 12.11.1722]. Он «...набирает по все дни войско, дабы сопротивиться прогрессам, или успехам неприятелей своих, войско, обритающееся в Гвилане в числе 10 тысяч человек, не чинит никакого неприятелства, но стоит зело смирно» [*Ведомости*, 4.11.1722].

О новых успехах России в Прикаспии «Ведомости» уведомили жителей российской столицы 9 сентября 1723 г.: «По указу Его Императорскаго



Величества к... городу Баке пришел он (т.е. генерал-майор Михаил Афанасьевич Матюшкин. — Д. Р.) с Астрахани на 19 морских судах, в 3000 человеках солдат, 17 числа июля... и 28 дня... присланы были из знатных людей 7 человек, чтоб он Генерал Маэор... с войскими людьми в город вшел... И потом он Генерал Маэор в город вошел... и градские жители встретили их зело радостно без ружья, с их персидское музыкою, и поднесли ему Генералу Маэору Господину Матюшкину градских ворот ключи» [*Ведомости*, 9.09.1723].

Газета «Ведомости», таким образом, являлась первым периодическим изданием, познакомившим русское общество с народами Кавказа, географией региона и военно-политической обстановкой в Западном Прикаспии в период Персидского похода Петра I.

#### Литература / References

1. Браиловский С. Н. Ф. П. Поликарпов-Орлов – директор Московской типографии. *Журнал Министерства народного просвещения*. 1894. № 9–11. СПб.: Тип. В. С. Балашева и Ко, 1894. С. 1–38 [Brailovskii S. N. F. P. Polikarpov-Orlov – director of the Moscow printing house. *Journal Ministerstva narodnogo prosvesheniya (Journal of the Ministry of Public Education)* 1894. № 9–11. Saint Petersburg: Tip. V. S. Balasheva and Co, 1894, pp. 1–38 (in Russian)].
2. *Ведомости*. 2.01.1703 [*The newspaper "Vedomosti"*. 2.01.1703 (in Russian)].
3. *Ведомости*. 4.02.1703 [*The newspaper "Vedomosti"*. 4.02.1703 (in Russian)].
4. *Ведомости*. 24.02.1703 [*The newspaper "Vedomosti"*. 24.02.1703 (in Russian)].
5. *Ведомости*. 5.04.1703 [*The newspaper "Vedomosti"*. 5.04.1703 (in Russian)].
6. *Ведомости*. 8.07.1703 [*The newspaper "Vedomosti"*. 8.07.1703 (in Russian)].
7. *Ведомости*. 29.01.1705 [*The newspaper "Vedomosti"*. 29.01.1705 (in Russian)].
8. *Ведомости*. 25.02.1707 [*The newspaper "Vedomosti"*. 25.02.1707 (in Russian)].
9. *Ведомости*. 22.01.1710 [*The newspaper "Vedomosti"*. 12.11.1722 (in Russian)].
10. *Ведомости*. 25.02.1710 [*The newspaper "Vedomosti"*. 25.02.1710 (in Russian)].
11. *Ведомости*. 27.05.1710 [*The newspaper "Vedomosti"*. 27.05.1710 (in Russian)].
12. *Ведомости*. 24.05.1711 [*The newspaper "Vedomosti"*. 24.05.1711 (in Russian)].
13. *Ведомости*. 10.06.1711 [*The newspaper "Vedomosti"*. 10.06.1711 (in Russian)].
14. *Ведомости*. 7.07.1711 [*The newspaper "Vedomosti"*. 7.07.1711 (in Russian)].
15. *Ведомости*. 24.08.1711 [*The newspaper "Vedomosti"*. 24.08.1711 (in Russian)].
16. *Ведомости*. 20.05.1712 [*The newspaper "Vedomosti"*. 20.05.1712 (in Russian)].
17. *Ведомости*. 27.03.1713 [*The newspaper "Vedomosti"*. 27.03.1713 (in Russian)].
18. *Ведомости*. 19.10.1719 [*The newspaper "Vedomosti"*. 19.10.1719 (in Russian)].
19. *Ведомости*. 12.09.1721 [*The newspaper "Vedomosti"*. 12.09.1721 (in Russian)].
20. *Ведомости*. 22.10.1721 [*The newspaper "Vedomosti"*. 22.10.1721 (in Russian)].
21. *Ведомости*. 16.02.1722 [*The newspaper "Vedomosti"*. 16.02.1722 (in Russian)].
22. *Ведомости*. 13.04.1722 [*The newspaper "Vedomosti"*. 13.04.1722 (in Russian)].
23. *Ведомости*. 19.06.1722 [*The newspaper "Vedomosti"*. 19.06.1722 (in Russian)].
24. *Ведомости*. 24.08.1722 [*The newspaper "Vedomosti"*. 24.08.1722 (in Russian)].
25. *Ведомости*. 17.09.1722 [*The newspaper "Vedomosti"*. 17.09.1722 (in Russian)].
26. *Ведомости*. 29.09.1722 [*The newspaper "Vedomosti"*. 29.09.1722 (in Russian)].
27. *Ведомости*. 4.11.1722 [*The newspaper "Vedomosti"*. 4.11.1722 (in Russian)].



28. *Ведомости*. 12.11.1722 [*The newspaper "Vedomosti"*. 12.11.1722 (in Russian)].
29. *Ведомости*. 28.11.1722 [*The newspaper "Vedomosti"*. 28.11.1722 (in Russian)].
30. *Ведомости*. 9.09.1723 [*The newspaper "Vedomosti"*. 9.09.1723 (in Russian)].
31. *Ведомости времени Петра Великого*. Выпуск первый: 1703–1707 гг. В память двухсотлетия первой русской газеты. М.: Синодальная типография, 1903 [*Statements of the time of Peter the Great. Release the first. Issue first: 1703–1707. In memory of the bicentenary of the first Russian newspaper*. Moscow: Synodal'naya tipografiya, 1903 (in Russian)].
32. Густерин П. В. *Первый российский востоковед Дмитрий Кантемир*. М.: Восточная книга, 2008 [Gusterin P. V. *Dmitry Kantemir the first Russian orientalist Dmitry Kantemir*. Moscow: Vostochnaya kniga, 2008 (in Russian)].
33. *Полное собрание законов Российской Империи с 1649 г.* Т. 4. № 1921. СПб: Тип. 2-го Отд-ния Собств. Е. И. В. канцелярии, 1830 [*Complete collection of laws of the Russian Empire since 1649*. Vol. 4. No. 1921. Saint Petersburg: Tip. 2<sup>nd</sup> otd. Sobstv. E. I. V. cantzelarii, 1830 (in Russian)].

#### Информация об авторе

**Рахаев Джамал Якубович** — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, ученый секретарь Центра истории народов России и межэтнических отношений Института российской истории Российской академии наук, Москва, Россия; jamal\_rv@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-1576-4770>.

#### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

#### Информация о статье

Статья поступила в редакцию 29.03.2023; одобрена рецензентами 10.05.2023; принята к публикации 19.05.2023; опубликована 30.06.2023.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

#### Information about the author

**Jamal Ya. Rakhaev** — Ph. D. (Hist.), Senior Research Fellow, Scientific Secretary of the Center for the History of the Peoples of Russia and Interethnic Relations; jamal\_rv@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-1576-4770>.

#### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

#### Article info

The article was submitted 29.03.2023; approved after reviewing 10.05.2023; accepted for publication 19.05.2023; published 30.06.2023.

The author has read and approved the final manuscript.

PHILOSOPHY OF THE EAST  
ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА



- Philosophical Anthropology  
Philosophy of Culture  
Философская антропология,  
философия культуры



**PHILOSOPHY OF THE EAST**  
**Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture**  
**ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА**

**Философская антропология, философия культуры**

Научная статья

Философские науки

УДК 821

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-271-288>

**Спор о порицаемом (мункар) в каландарской<sup>1</sup>  
газели Мадждуда Санаи «В нашем переулке  
живут хорошие красавцы»**

Андрей Александрович Лукашев

*Институт философии РАН, Москва, Россия,*

*andrew\_l@inbox.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6328-9196>*

*Аннотация.* Цель работы заключается в исследовании одного из вариантов этической оценки поступка, который можно обнаружить в персидском классическом суфизме. Исследование выполнено на материале комментированного перевода прежде неизученной газели Мадждуда Санаи «В нашем переулке живут хорошие красавцы» с привлечением материала других работ данного средневекового автора. В основу исследования был положен филологический перевод средневекового поэтического памятника, осуществлена его текстуальная реконструкция и контекстный анализ. С использованием дескриптивного метода было дано краткое описание интересующего нас пласта творчества Мадждуда Санаи и его значения для исламского мистицизма. Было установлено, что закрепление за человеком статуса субъекта моральной оценки приводит Санаи к утверждению морального релятивизма. Возведение же всех действий к единственному действователю — Богу — лишает человека права на моральную оценку и делает человека неверным в случае, если он моральную оценку высказывает.

*Ключевые слова:* Иран, суфизм, ирфан, поэзия, газель, Санаи, каландар, каландарийа, порицаемое, неверный

*Для цитирования:* Лукашев А. А. Спор о порицаемом (мункар) в каландарской газели Мадждуда Санаи «В нашем переулке живут хорошие красавцы». *Ориенталистика*. 2023;6(2):271–288. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-271-288>.

---

<sup>1</sup> Каландары — мусульманские мистики, отличавшиеся эпатажным поведением. Стихотворный пласт творчества Санаи, где широко распространен образ каландара, вслед за иранскими учеными автор определяет как «каландарский».



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



## Dispute About the Denied (munkar) in the Qalandar Ghazal by Majdud Sanai “Good Handsome Men Live in Our Backstreet”

Andrey A. Lukashév

*Institute of Philosophy RAS, Moscow, Russia,*

*andrew\_l@inbox.ru, <https://orcid.org/0000-0001-6328-9196>*

**Abstract.** The paper, based on the commented translation of a previously unstudied ghazal by Majdud Sanai “Good Handsome Men Live in Our Backstreet”, deals with the issue of an act's Ethical assessment variability in the Persian classical Sufism. The study used the methods of textual reconstruction, contextual analysis, as well as descriptive method, for a brief review of Majdud Sanai's creativity layer and its significance for Islamic mysticism. It was found, that assigning a person's status as a moral assessment subject, leads Sanai to the assertion of moral relativism. The elevation of all actions to a single agent — the God — deprives a person of the right to a moral assessment and makes him unfaithful if he expresses it.

**Keywords:** Iran, sufism, irfan, poetry, ghazal, Sanai, qalandar, qalandariyya, blame-worthy, infidel

**For citation:** Lukashév A. A. Dispute About the Denied (munkar) in the Qalandar Ghazal by Majdud Sanai “Good Handsome Men Live in Our Backstreet”. *Orientalistica*. 2023;6(2):271–288. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-271-288> (in Russian).

### Введение

Сегодня вопрос о моральной оценке тех или иных поступков имеет не только культурологическое или историческое, но и социальное значение. Решение вопроса об отношении к порицаемому зачастую играет ключевую роль при возникновении и разрешении социальных, а также межэтнических противоречий. В исламской культуре этическая проблематика обсуждалась весьма активно на протяжении всей истории ислама. В этом отношении интерес представляет один из подходов, возникших в среде иранского суфизма, выразителем которого стал родоначальник суфийской поэтической дидактики — Мадждуд Санаи. В данной статье на материале одной из каландарских газелей Санаи предложено рассмотреть, как средневековый автор рассуждал о порицаемости поступка и о том, что является условием для признания человека неверным.







### Значение Санаи для персидской мысли

Абу ал-Маджд Мадждуд Ибн Адам Санаи (ум. ок. 1131 г.) является одним из тех, кто стоял у истоков новоперсидской литературы. Он же принадлежит к плеяде авторов, определивших на многие века направление развития исламского мистицизма в Иране. Последователями Санаи называли себя такие великие суфийские авторы, как Фарид ад-Дин Аттар и Джалал ад-Дин Руми, его творчество оказало существенное влияние на поэмы Низами и газели Анвари [Рейснер, 1989, с. 114–126], к нему обращались и шиитские (Кайвами из Рея), и суннитские (Бурхан ад-Дин Мухаккик) авторы. На него ссылались и мистики (Рузбихан Бакли), и ишракиты (Шихаб ад-Дин Сухраварди) [De Vruijn, 1983, p. xiv]. В XII в. вообще было модно считаться последователем Санаи [De Vruijn, 1983, p. 12], хотя находились и авторы, например, имам Мухаммад б. Йахйа, которые называли его зиндиком<sup>2</sup> и дахритом<sup>3</sup> [De Vruijn, 1983, p. 14].

После исламизации персидская литература развивалась в формах, заимствованных у арабов (в первую очередь, это — касыда и кыта), и происходило это преимущественно при дворе. Поэты жили тем, что посвящали произведение своим патронам, а те платили им звонкой монетой за ту репутацию, которую создавали владыкам художники слова.

К таким поэтам в юности принадлежал и Санаи, хотя как исключительно придворный поэт он не пользовался большой популярностью, судя по тому, что посвящал свои ранние произведения не самому шаху, а его приближенным [Лукашев, 2022, с. 242]. Слава настигла Санаи, когда он полностью изменил

---

<sup>2</sup> *Зиндик* — довольно широкое понятие, заимствованное из сасанидской административной практики. Впервые встречается в среднеперсидской надписи зороастрийского верховного жреца Кирдира на «Каабе Зороастра» в археологической зоне Накш-е Ростам [Blois, 2010]. В мусульманском праве обозначало опасного еретика [Massignon, 2012], а также последователя одной из немонотеистических религий. Главным образом, зиндиками считались дуалисты — манихеи, маздакиты, хуррамиты; в более широком смысле — «неверующий в Аллаха», т. е. слово, противоположное по смыслу «верующему» (*му'мин*) [Ислам..., 1991, с. 78].

<sup>3</sup> *Дахритами* (от *дахр* — время, метавремя) считаются неверные, которые убеждены в том, что человеческое существование ограничено этой жизнью. Дахриты порицаются в Коране: «Они утверждают: "Ничего нет, кроме нашей жизни в этом мире. Мы умираем и рождаемся, и губит нас только время (*дахр*)". Но они ничего не ведают об этом, а только строят догадки» [Коран, 1995, 45:24]. Также к ним причисляли иранских зурванистов, античных физиологов (*таби'ийун*), скептиков. С XIX в. термин «дахриты» начал использоваться как синоним к слову «материалисты» [Ислам..., 1991, с. 57]. При этом следует отметить, что в персидской литературе понятие *дахр* претерпело существенные изменения по сравнению с кораническим значением «время» и стало обозначать модус существования мира до его возникновения в бытии (подробнее см.: [Encyclopedia..., 2008, p. 133; Сеййид Мухаммед Хаменеи, 2010, с. 108; Лукашев, 2018, с. 116]). Суфийские классики — Санаи, Руми, Джами и др. были убеждены в том, что мир до своего возникновения наличествовал в знании Всевышнего, а творение заключалось в даровании бытия этому идеальному миру. Таким образом, возникли определенные условия для того, чтобы считать их дахритами, хотя далеко не все из перечисленных авторов использовали непосредственно термин *дахр* для выражения своих взглядов на творение мира.



свой подход к творчеству и превратился из придворного поэта в поэта-мистика, причем такого поэта-мистика, который внес вклад в формирование новых, иранских, жанров персидской поэзии. Этими жанрами стали поэма-*маснави* и газель.

Родоначальником поэмы-*маснави* является более ранний автор — Хаким Абулькасим Фирдоуси Туси (ум. 1025), написавший уникальный героический эпос «Шахнаме». Другой ранний исмаилитский автор — Насир Хосров (1004–1088) стал первым, кто использовал форму *маснави* для составления религиозного трактата — сочинения «Книга просветления» (*Равшанаи-нама*) и «Книга счастья» (*Са́дат-нама*) [Корнеева, 2015, с. 837; Корнеева, 2022, с. 28–29]. Санаи же — первый именно суфийский поэт, использовавший эту поэтическую форму для составления религиозного трактата<sup>4</sup>. Также Санаи стал одним из первых суфийских поэтов, кто начал писать стихи в форме газели. В арабской литературе газель, *тагаззул*, изначально функционировала как составная часть касыды, оформившись впоследствии в самостоятельную песню, а благодаря таким авторам, как Баба Кухи Ширази (ум. 1050) и Санаи, газель стала доминирующим жанром в суфийской поэзии и достигла своего апогея в творчестве Хафиза Ширази (ок. 1315–1390). Те образы каландаров, пьяниц и гуляк, что нашли столь широкое распространение в творчестве Санаи, обнаруживаются уже у таких авторов «риндских» (*риндана*) и мистических (*арифана*) газелей, как Муиззи [Рейснер, 1989, с. 110] и Баба Кухи Ширази. Тем не менее современный авторитетный иранский исследователь суфийской литературы Мохаммад-Реза Шафии-Кадкани настолько высоко оценивает вклад Санаи в генезис жанра газели, что признает его каландарские газели вершиной жанра [Shafi'i-Kadkani, 1372, p. 31] и говорит о сильнейшем их влиянии на «Диван Шамса» Джалал ад-Дина Руми [Shafi'i-Kadkani, 1372, p. 32]. Такая оценка находит подтверждение и в работах других иранских ученых [Alawi Muqaddam, 1388, p. 832].

Газели Санаи стилистически существенно отличаются даже от его собственных поэм, в первую очередь, от его *тагмат орус* «Сад истины и закон пути». Эту особенность его творчества отмечали европейские исследователи Арберри и Де Брюйн. Если газели (в первую очередь, каландарские) — высокохудожественные поэтические произведения с богатой образностью, то язык «Сада истины...» существенно более сухой, близкий к языку «Книги о счастье» (*Са́дат-нама*) ал-Газали [De Bruijn, 1983, p. xiii]. Впрочем, это не удивительно: произведения изначально предназначались для разных целей — если эстетическое значение газели превалирует над ее содержанием, то «Сад истины...», по сути, представляет собой теоретический трактат в стихотворной форме, где эта самая поэтическая форма не самоценна, она используется как своеобразное мнемоническое правило для лучшего усвоения теоретического материала читателями. Тем не менее благодаря таким авторам, как Насир Хосров и Маджуд Санаи, поэма стала одним из важнейших жанров суфийской литературы.

<sup>4</sup> Подробнее о поэмах Санаи см.: [Лукашев, 2022].



«Каландарские» же газели Санаи (одна из которых является объектом данного исследования) оказали существенное влияние на формирование суфийской культуры в целом, сделав образ каландара неотъемлемой частью канона суфийской литературы. К сожалению, несмотря на то, что само движение *каландариййа* относительно неплохо изучено в мировом исламоведении, каландарский пласт творчества средневекового поэта остается для исследователя в значительной степени *terra incognita*. На русском языке о нем писала М. Л. Рейснер в работе «Эволюция классической газели на фарси...» [Рейснер, 1989, с. 126–136], на персидском также относительно недавно была опубликована статья, посвященная, правда, каландарским мотивам в касыдах Санаи [Hoseyni, Niri, 1400].

Вопрос о конфессиональном статусе течения каландаров до сих пор является предметом дискуссии. Ставится под сомнение даже сама принадлежность каландаров к исламу. Что характерно, более всего отрицают его исламский статус мусульманские авторы [De Jong, w. d.]. Большинство исследователей склоняются к тому, что оно выросло из движения *маламатиййа*<sup>5</sup> (оба течения возникли на востоке Ирана и являются специфически иранским явлением, хотя в X в. влияние *маламатиййа* достигло Багдада и Мекки [De Jong, w. d.]). Общим местом в исламоведческих работах является утверждение о том, что каландары — это крайние *маламаты*. Вместе с тем, разница между этими течениями довольно существенна, на что обращали внимание и классики суфизма, в частности — ас-Сулами (ум. 1021 г.), и Шихаб ад-Дин ас-Сухраварди (1144–1235). Они признавали *маламатиййа* в качестве одной из суфийских доктрин и отказывали в этом *каландариййа* [Тримингэм, 2002, с. 406]. Примечательно также и то, что современные иранские авторы, в частности С. Саджади, составитель энциклопедического словаря суфийских терминов, различают суфиев и *маламаты* [Sajadi, 1378, с. 743]. Дж. С. Тримингэм же, опираясь на классические суфийские трактаты, в частности на «Разряды суфиев...» ас-Сулами, считал *маламатиййа* просто нишапурской школой суфизма. Кратко охарактеризовать *маламатиййа* можно словами ас-Сулами: «*маламаты* — это тот, кто не кичится своими добрыми поступками и не скрывает дурных мыслей» [Тримингэм, 2002, с. 405].

Таким образом, этической доминантой учения *маламатиййа* является отказ от общественного признания ради растворения в Истине. Доведенный до крайности, этот принцип приводил к утверждению о том, что любая явная религиозность, любое явное доброе дело есть хвастовство, любое удовольствие, даже чувство удовлетворения от совершения благих поступков, есть служение своей страстной душе *нафс*. Все это совершенно обесценивало всякое явно выраженное благое деяние, в том числе и социальную обязанность запрета порицаемого (*нахйи ал-мункар*), которую *маламаты*

<sup>5</sup> Существуют свидетельства того, что на раннем этапе развития *маламатиййа* вопрос о включении его в суфийскую традицию был предметом дискуссии, и впоследствии существовали разногласия между багдадской и хорасанской школами суфизма. Последняя была представлена на тот момент движением *маламатиййа* [Алонцев, 2020, с. 11, 13, 23] (в этой статье М. А. Алонцева подробно рассматривается история *маламатиййа* и отношение этого движения к суфизму).



считали временно приостановленной [De Jong, w. d.]. При этом они стремились никак не выделяться из общества, не привлекать к себе внимания особой одеждой или чем-то иным. *Маламати* были готовы сносить порицание (в том числе и за нерадение об исполнении религиозных предписаний), но не искали его специально, хотя и предпочитали низкие и неуважаемые профессии [De Jong, w. d.] типа профессии дворника. О принадлежности к низовым профессиям основателей *маламатийа* можно судить по их прозвищам: Абу Хафс ал-Хаддад (ар. кузнец) (ум. между 874 и 879), Хамдун ал-Кассар (ар. «валяльщик») (ум. 880) [Алонцев, 2020, с. 11]. Во многом благодаря этому в персидскую литературу вошла низовая цеховая образность, ставшая неотъемлемой частью так называемых риндских газелей [Рейснер, 2011, с. 92, 95–96].

Каландары же, напротив, всячески стремились привлечь к себе внимание. Как писал уже упомянутый здесь ас-Сухраварди, «разница между каландаром и *маламати* в том, что *маламати* стремится скрыть от всех свой образ жизни, в то время как каландар ищет повода разрушить установленные обычаи» (цит. по: [Тримингэм, 2002, с. 406–407]). Для этого каландары брили голову и бороду, оставляя лишь усы (нарочитое нарушение сунны), а также делали пирсинг носа, рук (как символ покаяния<sup>6</sup>) и даже полового члена (как символ целомудрия) [Тримингэм, 2002, с. 406–407]. Вероятно, именно к этим кольцам апеллировал Баба Кухи Ширази, когда писал о том, что сделал локон христиан кольцом в ухе своей души [Лукашев, 2020, с. 261]. Учитывая все вышеупомянутое, мы как читатели, конечно, не можем не отдать должное его художественной сдержанности. Как бы то ни было, асоциальный характер движения каландаров был главным основанием для отказа его представителям в статусе правоверных [Тримингэм, 2002, с. 406].

Для нас все это важно в связи с тем, что в суфийской традиции Мадждуд Санаи ассоциировался если не с каландаром, то, как минимум, с *маламати*, о чем свидетельствует известная история из поэмы «Книга скорби» (*Мусибат-нама*) Аттара Нишапури, которую он передает как эпизод биографии Санаи:

Брел [однажды] неприкаянный Санаи  
И увидел дворника, занятого своим делом.  
Когда он посмотрел в другую сторону, еще  
Увидел одного муэззина, возвещающего намаз.  
Сказал: «Это дело не избавлено от изъяна (*халал*),  
Я вижу обоих занятыми одним делом (*амал*),  
Ведь этот не ведает, что тот другой  
Трудится ради одного-двух маннов<sup>7</sup> хлеба.  
Поскольку оба эти невежды (*хам*, досл. «сырые») трудятся ради хлеба,

<sup>6</sup> Кольцо в ухе также могло символизировать рабство [Рейснер, 2011, с. 109]. Об образе рабства в суфийской литературе подробнее см.: [Лукашев, 2023].

<sup>7</sup> *Манн* — старая мера веса мусульманского Востока, восходит к античной мине. В мусульманских странах в Средние века манн был равен 2 ратлям по 130 дирхамов, или 812,5 г [Хохлов, 2010, с. 197].



Вместе они непрестанно заняты одним делом.  
Но этот дворник прав в своем деле,  
А [дело] того муэззина — притворство и лицемерие.  
Так что в этом смысле нет сомнений, дорогой,  
Что и дворник лучше муэззина» [‘Attar, 1386, p. 332].

Эта история — не только наглядное объяснение сути учения *маламатийя*, но и свидетельство того, насколько творчество Санаи, в частности — его каландарские газели и касыды, повлияли на формирование образа средневекового поэта в традиции. Неслучайно биографы, находясь под влиянием его произведений, писали о том, что поэт на самом деле жил в руинах [De Vruijn, 1983, p. 5] и, выходит, совершал все то, что описывает в своих газелях. Вместе с тем, несмотря на весь маламатийный пафос своего творчества, Санаи не рвал вовсе с придворным миром и, возможно, не совсем бескорыстно посвятил свой *magnum opus* «Сад истины...» султану Газневидского государства — Бахрамшаху, сопроводив поэму соответствующим восхвалением патрона.

### Диспут о порицаемом и неверии

Газель, перевод которой приведен в приложении к статье, начинается с классического сюжета о суфийском старце. Последний своим поведением нарушает общепринятые нормы и запреты, закрепленные в исламском праве. Санаи рисует образ «паршивой овцы в добром стаде» — в переулке, где живут сплошь красавцы, только один старец-каландар напивается до безобразия. Как пишет Санаи: «До раннего утра он был пьян в лоскуты (*хараб*), // Так, что все люди при виде его плакали».

При этом, с самого начала Санаи ставит маркеры, чтобы показать, что старец — не заурядный пьяница: он «далек от себялюбия» и «очистил свое сердце от пребывания остатков (*бакиййат*) [своего бытия]». Для суфийской литературы очень важна тема борьбы со своим «я», которое препятствует познанию Истины. Преодоление этого «я» осуществляется в состоянии *фана’* — уничтожения «я» в Истинном, к которому суфии стремятся. Выражением этого состояния стало халладжиевское «я — Истинный». Познание Истины, с точки зрения суфийских авторов, происходит благодаря теофаннии (*таджалла*) — проявления Бога в зеркале человеческого сердца. Поскольку зеркала во времена раннего суфизма были преимущественно металлическими, то качество зеркала определялось степенью и качеством его полировки: грязное неотполированное до блеска зеркало ничего не отражает. Соответственно, чтобы в зеркале человеческого сердца проявился образ Бога, нужно убрать с него всю грязь, а таковой почиталось «человеческое бытие», то есть представление о том, что у человека есть собственное бытие, иное по отношению к божественному.

Санаи с самого начала характеризует каландара как мистика, уничтожившего свое «я» и, таким образом, познавшего Истинного. Однако поведение его было таково, что прекрасные люди из его окружения оплакивали то состояние, до которого каландар докатился.



В этом состоянии его застаёт лирический герой газели, и от лица Санаи<sup>8</sup> — в полном соответствии с требованиями шариата — он пытается осуществить «запрет порицаемого» (*ан-нахий* *'ан ал-мункар*) в отношении распясавшегося старца (а мы помним, что уже *маламатиййа* не следовали этому принципу). Он констатирует (опять же в полном соответствии с требованиями шариата), что эти действия квалифицируются в исламском праве как порицаемые (*мункар*). На это лирический герой получает от старца ответ: «Условием порицаемого состояния (*хал-и мункари*) является порицающий (*мункир*)»<sup>9</sup>, то есть, по мнению автора, действие как таковое не является порицаемым. Для того, чтобы нечто стало порицаемым, должен иметься тот, кто осуществляет порицание. Только благодаря ему нейтральное действие приобретает характеристику порицаемого.

Кто же может быть здесь порицающим субъектом?

Им может быть человек (лирический герой газели), институция (ислам вообще), сообщество людей (*умма*), концепция (исламская этика), правовая норма (*хукм*) или сам Бог. Если мы допускаем, что под порицающим в данном случае имеется в виду человек — Санаи как лирический герой, — то выходит, что он оказывается в некотором смысле причиной порицаемости поведения старца-каландара. Однако сам лирический герой явно не предполагает такой трактовки, когда называет поведение каландара порицаемым. Тем не менее это не означает, что сам старец не вкладывает такой смысл в свои слова. Вполне возможно, он, как и всякий порядочный каландар, провоцирует своего собеседника, намеренно давая его словам абсурдную интерпретацию: виновником того, что пьянство каландара стало порицаемым, является порицающий его лирический герой. В пользу этой версии говорит и комментарий к газели Шафии-Кадкани, который пишет, что нечто становится порицаемым в глазах порицающего [Shafi'i-Kadkani, 1385, p. 180], то есть лирического героя.

Однако сам лирический герой, очевидно, исходит из объективности той моральной оценки, которую он высказывает. Источником же объективной моральной оценки может быть только Бог, а ее выразителями могут быть и ислам как религия, и сообщество мусульман, и этическое учение о благе, и даже закон-шариат, так что все эти инстанции можно рассматривать как единый комплекс. В этом случае лирический герой оказывается также в непростой ситуации — он выступает в качестве выразителя божественной моральной оценки, не имея на то достаточных оснований. Неслучайно в конце газели каландар обвиняет его в неверии (*куфр*) именно в связи с тем, что лирический герой не может обладать знанием божественной моральной оцен-

<sup>8</sup> Данное произведение представляет собой яркий пример, когда авторскую позицию выражает не лирический герой, говорящий от имени автора, а его антагонист. Таким образом, здесь особенно важно различать автора и лирического героя.

<sup>9</sup> *Мункар* и *мункир* имеют грамматическую форму претерпевающего и действующего соответственно. В логико-смысловой теории А. В. Смирнова действующее и претерпевающее характеризуются как метакатегории арабской логики смысла. Разбор данного произведения в контексте логико-смысловой теории, включая ее критику, автор планирует осуществить в отдельной статье.





ки, поскольку он не Бог: «Поскольку [же] ты не являешься Истиной ислама, ты — неверный».

Однако это уже исход дискуссии, вернемся к тому моменту, когда лирический герой еще пытался отстоять свою позицию. Он спрашивает каландара: «Если эти слова верны, то почему // В этом мире (*вуджуд*) люди судят о смысле?».

Слово «смысл» в суфийской литературе чрезвычайно нагружено. Это, в первую очередь, смысл слова, которому соответствует или не соответствует его высказанность (*лафз*), «звучание». То есть смысл (*ма'ни*) — это внутренний аспект слова в противовес его внешнему аспекту — высказанности (*лафз*).

В дальнейшем возникает схожая оппозиция «смысл (*ма'ни*) — форма (*сурат*)», где смысл оказывается своеобразной внутренней идеальной составляющей вещи в противовес ее физической оболочке. В суфийской литературе смысл (*ма'ни*) становится не просто смыслом слова, но смыслом мистическим, знанием метафизической реальности, которая так же сокрыта за покровом множественных вещей, как и смысл слова скрыт за его внешней высказанностью. Таким образом, в данном случае смысл — это внутренняя составляющая поступка, к которой относится в том числе и его моральный статус. Иными словами, лирический герой спрашивает: «Если все действия нейтральны, то почему люди их оценивают как предосудительные или благие?». Формулировка ответа Санаи такова, что даже носитель языка и общепризнанный авторитет в области персидского литературоведения Мухаммад-Реза Шафии-Кадкани лишь высказывает предположение о том, как ее можно понимать [Shafi'i-Kadkani, 1385, p. 180]. Он говорит о том, что спор с «иным» (*зайр*) происходит от человеческих действий. Интерпретируя этот бейт на основании комментария Шафии-Кадкани, можно предположить, что действие возникает как божественное творение вследствие избытка и превосходства божественной природы. Само по себе действие, как шейх заявил сразу, этически нейтрально, но обретает этический статус, когда возникает иной, дающий этому действию оценку, то есть в данном случае — лирический герой, оценивающий поведение старца.

Шейх продолжает рассуждение и говорит, что тот, кто «вступил на этот путь», то есть принял изложенные выше рассуждения старца, сразу преображается, становясь совершенным и ангелоподобным. Действительно, если действия как таковые морально нейтральны и нет того, кто производит моральную оценку, в человеке неоткуда взяться греху, и он становится ангельски безгрешным.

Вместе с тем, стремление оценивать действия оказывается в некотором смысле попыткой оценки акта божественного творения.

Все дело в том, что для Санаи (не лирического героя данной газели, а ее автора) Бог является единственным действующим. Как он пишет в поэме «Сад Истины и закон пути», Бог — «Творец (*фа'ил*) движения и покоя (*маскин*) [Sana'i, 1374 [1995], p. 60]<sup>10</sup>. Соответственно, выходит, что Бог как единственный истинный действитель является актором всех поступков,

<sup>10</sup> Подробнее о Боге как универсальном действующем см.: [Лукашев, 2021, с. 117–136].



а лирический герой пытается давать им свою моральную оценку, т. е., по сути, судить Бога, который творит все сущее благодаря своему «избытку и превосходству». Это вновь убеждает нас в верности той оценки, которую каландар дает лирическому герою: он неверный, поскольку настоящий мусульманин не возьмет на себя смелость судить действия Бога. Таким образом, какую бы интерпретацию мы ни выбрали, моральная оценка действия является не его (действия) собственной акциденцией (само по себе действие морально нейтрально), это интеллигибилия, производимая либо Богом, либо человеком, но, в любом случае, не существующая вне разума порицающего.

Если обратиться к историко-философскому контексту, то эта интерпретация на практике укладывается в рамки принципов европейского философствования. В частности, о нейтральности действия и его моральном статусе как интеллигибилии, существующей в сознании субъекта, говорит современник Санаи — французский философ-схоласт Пьер Абеляр: «Грех не в убийстве человека и не в том, чтобы возлечь с чужой женой, потому что [эти поступки] иногда могут совершаться безгрешно», поскольку «говорить как о преступнике нужно не о том, кто совершает запретное, но [о том], кто соглашается на то, что известно как запретное» [Казарян, б. д.]<sup>11</sup>.

Утверждение того, что оценочные характеристики являются не акциденциями самой вещи, а интеллигигибельными акциденциями, которые не существуют вне сознания наблюдателя, встречаются и в арабской мысли:

Знай, что нет действия, которое может быть совершено в одной [модальности] и стать благим, а может в другой — и стать безобразным. Судить же о действии исходя из одного лишь [действия] нельзя... Мы упомянули, что необходимость выгоды и безобразность вреда утверждены в разуме; но, коль скоро мы не могли самостоятельно постичь [статуса некоторых] действий, благих или безобразных, Аллах Всевышний направил к нам посланников... [Abd al-Jabbar, 1996, p. 564–565]<sup>12</sup>.

Собственно, они и не могут быть акциденциями самой вещи, так как субстанция приемлет не более одной акциденции:

Благое или безобразное, когда оно обнаруживается в модально [оформленном действии], не требует утверждения за собой отдельного смысла [т. е.

<sup>11</sup> Справедливости ради следует отметить, что П. Абеляр многократно подвергался критике, в том числе и за свои этические суждения, таким образом он не является выразителем канонической церковной позиции. В частности, приведенную здесь аргументацию П. Абеляр использовал для оправдания иудеев, распявших Христа: в силу того, что Бог в большей степени печется о намерении, чем о действиях, распинатели Христа более бы согрешили, если бы, не зная о его божественности, сохранили бы ему жизнь как богохульнику [Anderson, 2016, p. 93]. Его апология иудеев, конечно, не свидетельствует о наличии в его философских построениях прямых заимствований из еврейской мысли, а в данном тезисе логично усмотреть развитие евангельской максимы «А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Мф. 5:28).

<sup>12</sup> Перевод Ф. О. Нофала.



акциденции, через которую оно становится благим или безобразным]. Ложь безобразна потому лишь, что она — ложь, равно как и бессмысленность. Нет нужды в утверждении [за одним смыслом другого] смысла, ибо это приводит к невежественным [суждениям] [al-Jishshami, 2021, p. 614–615]<sup>13</sup>.

Таким образом, «быть пьяным» — это акциденция пьяного человека, в то время как «быть порицаемым» — это моральная оценка, существующая в сознании того, кто выносит суждение. И в случае с Абельяром, и в тексте Санаи мы видим, что они оба исходят из моральной нейтральности самого действия и моральной оценки, существующей вне самого действия. Если у Абельяра источником моральной оценки выступает либо сам человек, что соглашается с греховностью поступка, который он совершает, либо Бог, который своей волей утверждает греховность того или иного деяния, то у Санаи в роли порицающего выступает внешний по отношению к каландару субъект — либо Бог (как и у большинства средневековых схоластов), либо лирический герой произведения, высказывающий данную оценку. Однако во всех случаях именно действующий субъект определяет качество действия, а не действие характеризует субъекта.

Напоследок лирический герой в лице Санаи (видимо, приняв аргументацию старца) высказывает робкое возражение, которое апеллирует уже не к разуму, а к чувству: «Сердце Санаи знает, что такое неверие». На это он получает довольно жесткий ответ, заключающийся в том, что подлинным верующим может быть только тот, кто познал Истину. Познавшим истину является тот, кто соединился с Истиной, а соединиться с Истиной можно только благодаря воле и выбору самой Истины. Всякий же, кто лишен этого опыта и при этом еще пытается высказываться от лица Бога, Истиной отвергнут и является соответственно неверным.

Здесь мы видим, насколько бескомпромиссно Санаи проводит границу между верой и неверием. Человек может быть либо верным (мусульманином), либо неверным, третьего не дано. Причем водораздел между верным и неверным проходит не по вопросу о следовании установлениям шариата или устного исповедования единобожия. Демаркация «мусульманин — неверный» зависит от того, осуществил ли человек опыт соединения с Истиной, опыт, в котором человеку открывается истинное положение вещей, тот самый *ма'ни*, что сокрыт за видимым множеством явлений тварного мира. Путем к познанию истинного смысла единства с Богом для него является предельное отрешение от мира, выражающееся в той самомаргинализации, которой подверг себя шейх-каландар из рассматриваемой газели. Неслучайно, он, по словам Санаи, «единственный в переулке красавцев», то есть он не просто нарушитель норм шариата, но и маргинал, противопоставивший себя всему своему окружению. В этом выражается суфийское понятие нищеты (*факр*), столь важное для движений *маламатиййа* и *каландариййа*. Символами таких маргиналов-каландаров в суфийской поэзии стали неверные всех

---

<sup>13</sup> Перевод Ф. О. Нофала.



сортов<sup>14</sup> и даже негры<sup>15</sup>. Впоследствии сюжет прений с грешным шейхом получит развитие в притче из 14-й главы поэмы Аттара «Язык птиц», посвященной старцу Сан'ану [Федорова, 2023, с. 189–202]. Учитывая степень влияния творчества Санаи на Аттара, вполне оправданно предположить, что именно сюжет со старцем-каландаром из газелей Санаи, одну из которых мы рассмотрели в данной статье, вдохновил Фарид ад-Дина Аттара на создание широко известного образа шейха Сан'ана, отринувшего социальные связи и статус. Ради любви он стал свинопасом, подобно представителям *маламатиййа*, избравшим для себя низкие профессии.

### Заключение

Иранский мистицизм, который принято называть *ирфан*, представляет собой довольно специфическое явление, которое выделяется даже на фоне традиционного суфизма. В последнем, как правило, преобладает школьная форма преемственности, иранские арифы же себя ею особенно не обременяли. Весьма значительное влияние на развитие *ирфана* оказали учения *маламатиййа* и *каландариййа*, утверждавшие примат содержания над формой.

Яркой чертой этих движений стало обесценивание внешних форм религиозности в пользу абсолютизации мистического опыта. Начиная с творчества Санаи, который выступил в качестве апологета движения каландаров, эта тенденция стала доминирующей в персидской суфийской поэзии. Обращает на себя внимание апология мистического морального релятивизма в контексте данного движения, совмещающего приверженность основным постулатам монотеистической онтологии с утверждением субъективности моральных инвектив.

*Приложение*

### Газель «В нашем переулке живут добрые красавцы»<sup>16</sup>

В нашем переулке живут добрые красавцы,

А кроме них — лишь старец-каландар.

Старец, далекий от себялюбия<sup>17</sup>,

<sup>14</sup> О проблеме религиозной демаркации на материале творчества Шабистари см.: [Лукашев, 2020, с. 254–273].

<sup>15</sup> О неграх и нищете подробнее см. в статье: [Лукашев, 2023].

<sup>16</sup> Перевод выполнен по изданию: [Shafi'i-Kadkani, 1385].

<sup>17</sup> *Старец, далекий от себялюбия (маниййат)* — досл. «Старец, чье тело отдельно от стоянки себялюбия». Слово *тан* «тело» в персидском языке имеет также значение «личность», «индивид», таким образом, здесь, в переводе, это слово можно опустить. Значение *маниййат* «себялюбие» предлагает издатель сборника газелей Санаи — Мухаммад-Реза Шафии-Кадкани. Человеческое «я», воспринятое как нечто иное по отношению к «я» божественному в среде иранских суфиев считалось тем, что препятствует познанию Всевышнего. Преодолевается человеческое «я» в акте уничтожения *фана*, выражением которого стало экстатическое изречение Мансура ал-Халладжа «я — Истинный».

Другим возможным значением слова *маниййат* является «судьба» от ар. *мана* — «испытывать», «подвергать испытанию» в активном залоге, «терпеть», «переносить» (*муниййā*) — страдательном. В этом случае строка будет читаться как «Старец неподвласт-



Старец, что очистил свое сердце от пребывания остатков (*бакиййат*) [своего бытия]<sup>18</sup>.

До раннего утра он был пьян в лоскуты (*хараб*),  
Так, что все люди при виде его плакали.

Когда я его увидел, то сказал, что это жестко порицаемо (*мункар*),

Он ответил: «Условием порицаемости состояния (*хал-и мункари*) является [наличие] порицающего (*мункир*)».

Я сказал: «Если эти слова верны, то почему

В этом мире (*вуджуд*) люди спорят<sup>19</sup> о смысле [порицаемого]?»

Он сказал: «То — существование действия (*вуджуд-и фи'ал*), в котором у тебя

Спор с иным вследствие избытка (*фадл*) и превосходства<sup>20</sup>.

---

ный судьбе». Судьба (*маниййа*) «испытывает», «подвергает испытанию» человека, который, соответственно, «терпит», «переносит» удары судьбы. Слово *маниййа* имеет также значение «смерть». Судьба в доисламской Аравии представляла собой всемогущую силу и олицетворение бессмысленности и неизбежности смерти, с которой человек мог столкнуться в любой момент своего краткого бытия [Насыров, 2023, с. 52–53]. С приходом ислама представления арабов о *маниййа* отчасти проявляются в трактовке мусульманскими авторами божественного могущества (*кудра*) [Смирнов, 2019, с. 73–74]. Абсолютность божественного могущества ставила вопрос о наличии у человека свободы выбора (*ихтийар*). В суфийской литературе (например, произведения Джалал ад-Дина Руми, Абд ар-Рахмана Джамии и др.) было предложено решение, в соответствии с которым абсолютная свобода выбора, как и абсолютное могущество сосредоточены в Боге, человек же настолько реализует свою свободу выбора, насколько его выбор соответствует выбору божественному. И, напротив, человеческий выбор, который идет вразрез с выбором божественным, несвободен, он детерминирован внешними факторами, в частности — страстной душой, что влечет его ко злу. В данном случае указание на то, что шейх неподвластен судьбе, можно трактовать как состояние абсолютной свободы, которое шейх приобрел, реализуя в своих поступках божественный свободный выбор, что также возможно исключительно в состоянии *фана'*. Таким образом, какую бы трактовку мы ни выбрали, данная строка характеризует старца как растворившегося в Истине.

<sup>18</sup> В суфийской литературе сердце трактуется как зеркало, в котором происходит явление (*таджалла*) божественного образа. Об этом пишет и сам Санаи: «Чем чище поверхность твоего сердца, Тем совершеннее твое проявление (*таджалли*)» [Sana'i, 1374 [1995], с. 69]. Зеркала того времени не были стеклянными, а представляли собой гладко отполированный лист металла, соответственно возник образ полировки и очистки зеркала сердца: если зеркало сердца загрязнено, не отполировано, в нем невозможно увидеть образ обращенного к нему Бога, и, напротив, в отполированном зеркале проявляется божественный образ. Тем, что загрязняет зеркало сердца, является представление о том, что человек располагает своим собственным бытием [Shafi'i-Kadkani, 1385, с. 180].

<sup>19</sup> *Спорят (давари)* — досл. «судят». Шафии-Кадкани, трактуя этот бейт, говорит о споре (*низа'*) и битве (*джанг*) между людьми по этому вопросу (то есть по вопросу о порицаемом).

<sup>20</sup> Это бейт трудный для понимания, что отмечает даже Шафии-Кадкани. Он осмеливается лишь высказать предположение, что смысл бейта может заключаться в том, что «твой спор с иным (что возникает в неверии) основывается на твоих действиях». Он также приводит различие с кабульским изданием, где первая строка бейта читается как: گفت ان خرد ز فعل بود کاندرو ترا. То есть «Он сказал: “То знание бывает от действия, в котором у тебя”». Основное значение слова *хирад* — разум, но Диххуда также приводит и значение «знание», которое в данном случае, полагаю, более соответствует контексту.



Тот, кто был дивом, вступив на этот путь,  
Смотри, правда же, теперь [он] избранный, подобный ангелу!  
Всецело кладет руку искусства на главу разума,  
Каждый элемент такмы<sup>21</sup> на его головном уборе — динар  
джафарский<sup>22</sup>».  
Я сказал: «Сердце Санаи знает, что такое неверие».  
Он сказал: «Это не бессмысленные речи,  
Истинное соединение с Истиной — посредством истины Истинного  
(хакк-и хакк),  
Поскольку [же] ты не являешься истиной ислама, ты — неверный»  
[Shafi'i-Kadkani 1385, с. 22–23].

## Список литературы / References

1. Алонцев М. А. «Я надеваю рубище, чтобы стать суфием»: движение маламатийя и конструирование суфийской истории в сочинениях X–XIII вв. *Islamology*. 2020. Т. 10. № 1. С. 9–28 [Alontsev M. “I Put on my Khirqah to Become a Sufi”: The Malāmatiyya Movement and the Construction of Sufi History in the Writings of the 10–13 Centuries. *Islamology*. 2020. Vol. 10. Issue 1, pp. 9–28 (in Russian)].
2. *Ислам: Энциклопедический словарь*. М.: Наука, 1991 [*Islam: Encyclopedic dictionary*. Moscow: Nauka, 1991 (in Russian)].
3. Казарян А. Т. Зло. *Православная энциклопедия* [Kazarian A. T. Evil. *Orthodox Encyclopedia* (in Russian)]. — Электронный ресурс: URL: <https://www.pravenc.ru/text/199913.html> (дата обращения: 20.02.2023).
4. *Коран*. Пер. с араб. и коммент. М.-Н. О. Османова. Москва: Ладомир; Восточная литература, 1995. 582 с. («Исламская библиотека»; “Ex Oriente Lux”).
5. Корнеева Т. Г. *Насир Хусрав и его философские взгляды*. Отв. ред. А. В. Смирнов, Н. Ю. Чалисова. М.: Садра, 2021. 224 с. [Korneeva T. G. *Nasir Khusraw and His Philosophy*. Ed. by A. V. Smirnov, N. Yu. Chalisova. Moscow: Sadra, 2021. 224 p. (in Russian)].
6. Корнеева Т. Г. Насир Хусрав: биография и творчество философа-исмаилита. *Философия и культура*. 2015. № 6. С. 830–842 [Korneeva T. G. Nasir Khusraw: Biography and Creative Work of the Ismaili Philosopher. *Philosophy and Culture*. 2015. No. 6, pp. 830–842 (in Russian)].
7. Лукашев А. А. «Средневековый BLM»: образ чернолицего в персидской суфийской поэзии. *Oriental Studies*. 2023. Т. 16. № 1. С. 222–231 [Lukashev A. A. “Medieval BLM”: Black Face in Persian Sufi Poetry. *Oriental Studies*. 2023. Vol. 16, no. 1, pp. 222–231 (in Russian)].
8. Лукашев А. А. Интерпретация идеи единобожия в главе «О единстве Всевышнего Творца» из поэмы Мадждуда Санаи «Сад Истины...». *Вестник*

<sup>21</sup> Такма (токме) — драгоценное украшение, которое турецкие султаны крепили себе на сарыки, кавуки, а позднее — и фески.

<sup>22</sup> Динар джафарский — по одной из версий, это золотые монеты уникальной степени чистоты, которые чеканились при визире Джафаре Ибн Йахйе (767–803).





- ПСТГУ (Православного Свято-Тихоновского гуманитарного ун-та). Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. Вып. 98. С. 117–136 [Lukashev A. A. Interpretation of the Idea of Monotheism in the Chapter on the Oneness of the Almighty God from the Poem by Majdud Sanai “The Garden of the Truth”. *Vestnik PSTGU (Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta)*. Ser. I: *Bogoslovie. Filosofii. Religiovedenie*. 2021. Vol. 98, pp. 117–136 (in Russian)].
9. Лукашев А. А. «Толкование руба’йата»: знакомство с философией ‘Абд ар-Рахмана Джами (1414–1492). *Ислам в современном мире*. 2018. № 3. С. 115–130 [Lukashev A. A. Interpretation of Ruba’iat: Acquaintance with the Philosophy of ‘Abd al-Rahman al-Jami. *Islam in the Modern World*. 2018;14(3):115–130 (in Russian)].
  10. Лукашев А. А. Мадждуд Санаи и «Глава об очищении» из его поэмы «Сад истины...». *Восток (Oriens)*. 2022. № 5. С. 240–252 [Lukashev A. A. Majdud Sanae and “The Tanzih Chapter” from his poem “The Garden of the Truth...”. *Vostok (Oriens)*. 2022. No. 5, pp. 240–252].
  11. Лукашев А. А. *Мир смысла в немногих словах: философские взгляды Махмуда Шабистари в контексте эпохи*. Отв. ред. А. В. Смирнов. М.: Садра, 2020. 320 с. [Lukashev A. A. *A World of Mystery in a Few Words. Philosophy of Mahmud Shabistari in the Context of His Epoch*. Ed. by A. Smirnov. Moscow: Sadra, 2020. 320 p. (in Russian)].
  12. Насыров И. Р. *Основания исламского мистицизма*. М.: Садра, 2023. 552 с. [Nasyrov I. R. *Foundations of Islamic mysticism*. Moscow: Sadra, 2023. 552 p. (in Russian)].
  13. Рейснер М. Л. Средневековый город в сокровенном языке персидской поэзии (XI–XIV вв.): социальная и конфессиональная лексика. *Культурно-историческая парадигма и языковые процессы*. Отв. ред. В. Я. Порхомовский, Н. Н. Семенюк. Москва — Калуга: Эйдос, 2011. С. 91–127 [Reisner M. L. Medieval City in the Secret Language of Persian Poetry (11<sup>th</sup> — 14<sup>th</sup> cent.): Social and Confessional Vocabulary. *Cultural-Historical Paradigm and Language Processes*. Eds: V. Ya. Porhomovsky and N. N. Semenyuk. Moscow — Kaluga: 2011, pp. 91–127].
  14. Рейснер М. Л. *Эволюция классической газели на фарси (X–XIV века)*. М.: Наука, 1989. 224 с. [Reisner M. L. *The Evolution of the Classical Ghazal in Farsi (10<sup>th</sup> — 14<sup>th</sup> centuries)*. Moscow: Nauka, 1989. 224 p. (in Russian)].
  15. Сеййид Мухаммед Хаменеи. Время и временное. Пер. Я. Эшотса. *Ишрак. Ежегодник исламской философии*. № 1. М.: Изд. дом ЯСК, 2010. С. 105–112 [Seyyed Muhammad Khāmene’ī. Time and Temporal. *Ishraq. Islamic philosophy yearbook*. No. 1. Moscow: Languages of Slavic Cultures, 2010, pp. 105–112 (in Russian)].
  16. Смирнов А. В. *Всечеловеческое vs. общечеловеческое*. М.: Садра; Изд. дом ЯСК, 2019. 216 с. [Smirnov A. V. *Vsechelovecheskoye versus Obshechelovecheskoye*. Moscow: Languages of Slavic Cultures, 2019. 216 p. (in Russian)].
  17. Тримингэм Дж. С. *Суфийские ордены в исламе*. Пер. с англ. А. А. Ставиской; под ред. и с предисл. О. Ф. Акимушкина. М.: София; Гелиос, 2002. 480 с. [Trimingham J. S. *The Sufi Orders in Islam*. Transl. from the Engl. by



- A. A. Staviskaya; ed., preface by O. F. Akimushkin. Moscow: Sofiya; Gelios, 2002. 480 p. (in Russian)].
18. Федорова Ю. Е. *Странствие в познании. Опыт философского прочтения поэмы Фарид ад-Дина Аттара «Язык птиц»*. Отв. ред. А. В. Смирнов, Л. Г. Лахути. М.: Садра, 2023. 288 с. [Fedorova Yu. E. *A Pillgrimage to Knowledge: an Experience of Philosophical Interpretation of the Masnawi by Farid al-Din Attar "Mantiq al-Tair"*. Ed. by A. V. Smirnov, L. G. Lahuti. Moscow: Sadra, 2023. 228 p. (in Russian)].
  19. Хохлов М. Ш. Меры веса Бухарского эмирата в конце XVIII — начале XX в. *Вестник РГГУ (Российского гуманитарного гос. ун-та). Сер. История. Филология. Культурология. Востоковедение*. 2010. № 7 (50). С. 192–210. [Khohlov M. Measures of Weight of Bukhara Emirate in the End of 18<sup>th</sup> — beginning of 20<sup>th</sup> cent. *Vestnik RGGU (Bulletin of the Russian State University for the Humanities)*. Ser. *History, Philology, Cultural Studies*. 2010;7(50):192–210 (in Russian)].
  20. Attar, Farid al-Din. *Museebat-nama*. Mukaddima, tashih va ta'liqat-i Muhammad-Riza Shafii-Kadkani. Tehran: Sohan, 1386. 957 s. [Attar, Farid al-Din. *Book of Sorrow*. Preface, critical edition by Muhammad-Riza Shafii-Kadkani. Tehran: Sohan, 1386. 957 p. (in Persian)].
  21. Abd al-Jabbar. *Sharh al-usul al-khamsa*. al-Qahira: Maktaba wahba, 1996. 830 c. [Abd al-Jabbar. *Commentary on the Five Fundamentals*. Cairo: Maktaba wahba, 1996. 830 p. (in Arabic)].
  22. Alawi Muqaddam M. *Ta'wil-i ghazal-i haj-i Hakim Sanai bar payayy-i nazariyayy-i chandganagi ma'ani wa ruykard-i hermenewtiki*. Sana-i Sanai: Majmu'a-i maqalat-i hamayash-i bayn al-millaliyy-i Hakim Sanai. Bah ihtimam-i Maryam Husayni. Tehran: Danishgah-i az-Zahra: Hana-i kitab 1388. 888 p. [Alawi Muqaddam M. *Commentary on the Haj Ghazal by Hakim Sanai, Based on The Theory of Multiplicity of Meaning and the Hermeneutical Approach*. A Praise to Sana'i: Proceedings of Hakim Sanai international conference. Ed. by M. Husayni. Tehran: Danishgah-i az-Zahra: Hana-i kitab, 1388. 888 p. (in Persian)].
  23. al-Jishshami. *Sharh al-'uyun al-masa'il*. Moscow: Sadra, 2021. 776 c. [al-Jishshami. *Commentary on the Sources of Questions and Answers*. Moscow: Sadra, 2021. 776 p. (in Arabic)].
  24. Anderson R. M. *The Effect of Factionalism on Jewish Persecution: How the Conflict between Bernard of Clairvaux's Cistercian Order and Peter Abelard's Scholasticism Contributed to the Equating of Jews with Heretics*. (Under the direction of Dr. Julie Mell.) A thesis submitted to the Graduate Faculty of North Carolina State University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts. Raleigh, North Carolina: 2016.
  25. Blois F. C. de. "Zindīk". *Encyclopédie de l'Islam*. First published online: 2010. — Электронный ресурс: URL: [http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106\\_eifo\\_COM\\_1389](http://dx.doi.org/10.1163/9789004206106_eifo_COM_1389). (accessed: 10.07.2023).
  26. De Bruijn J. T. P. *Of Piety and Poetry*. Leiden: E. J. Brill, 1983.
  27. De Jong I. J. F. Malamatiyya. *Encyclopaedia of Islam*. CD-ROM edition. V. 1.0. Leiden: Brill, w. d.



28. *Encyclopedia of Islamic civilization and religion*. Ed. by I. R. Netton. London — New York: Routledge, 2008.
29. Hoseyni S., Niri M. Farhangafariniyy-i Sana'i dar sahat-i kalandari ba takiyya-i bar qasayed-i u. *Madzhalla-i shi'rpazhuhi (Bustan-i adab)*. Vol. 13, no 3. Shiraz: Danishgah-i Shiraz, 1400. С. 133–156 [Hoseyni S., Niri M. The Cultural Role of Sana'i in the Field of Qalandar Poetry (Based on His Qasa'id). *Journal of Poetry Studies (Boostan Adab)*. Shiraz: Danishgah-i Shiraz, 1400, pp. 133–156 (in Persian)].
30. Massignon L. "Zindiḳ". *Encyclopaedia of Islam*. First ed. (1913–1936). Eds: M. Th. Houtsma, T. W. Arnold, R. Basset, R. Hartmann. First published online: 2012. — Available from: URL: [http://dx.doi.org/10.1163/2214-871X\\_ei1-SIM\\_6098](http://dx.doi.org/10.1163/2214-871X_ei1-SIM_6098). (accessed: 10.07.2023).
31. Sajadi, Sayyid Jafar. *Farharng-i istilahat va ta'birat-i 'irfani*. Tehran: Kitabhana-i Tahuri, 1378. 814 c. [Sajadi Sayyid Jafar. *Dictionary of mystic terms and interpretations*. Tehran: Kitabhana-i Tahuri, 1378. 814 p. (in Persian)].
32. Sana'i, Abu al-Majd Majdud Ibn Adam. *Hadiqat al-haqiqa wa shari'at al-tariqa. Tashih wa tahshiya Mudarris Rizawi*. Tehran, 1374 [1995]. 956 c. [Sana'i, Abu al-Majd Majdud Ibn Adam. *The Garden of Truth and The Path to Trek. Critical edition by Mudarris Rizawi*. Tehran, 1374 [1995]. 956 p. (in Persian)].
33. Shafi'i-Kadkani, Muhammad-Riza. *Dar iqlim-i rawashanai: tafisir-i chand ghazal az Hakim Sana'i Ghaznawi*. Tehran: Mu'assasa-i Intisharat-i Agah, 1385. 300 p. [Shafi'i-Kadkani, Muhammad-Riza. *At the Illumination District: A Commentary to Several Ghazal by Hakim Sana'i Ghaznawi*. Tehran: Mu'assasa-i Intisharat-i Agah, 1385. 300 p. (in Persian)].
34. Shafi'i-Kadkani, Muhammad-Riza. *Taziyanahayy-i suluk: naqd va tahlil-i chand qasidah az Hakim Sana'i*. Tehran: Mu'assasa-i Intisharat-i Agah, 1372 [1993]. 544 p. [Shafi'i-Kadkani, Muhammad-Riza. *Weeps of the Way. Review and Analysis of several qasidah by Hakim Sana'i*. Tehran: Mu'assasa-i Intisharat-i Agah, 1372 [1993]. 544 p. (in Persian)].

#### Информация об авторе

**Лукашев Андрей Александрович** — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН, Москва, Россия; [andrew\\_1@inbox.ru](mailto:andrew_1@inbox.ru), <https://orcid.org/0000-0001-6328-9196>.

#### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

#### Информация о статье

Статья поступила в редакцию 21.05.2023; одобрена рецензентами 01.06.2023; принята к публикации 05.06.2023; опубликована 30.06.2023.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.



ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

Лукашев А. А. Спор о порицаемом (*мункар*) в каландарской газели  
*Ориенталистика*. 2023;6(2):271–288

#### Information about the author

**Andrey A. Lukashev** — Ph. D., Senior Researcher of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; [andrew\\_l@inbox.ru](mailto:andrew_l@inbox.ru), <https://orcid.org/0000-0001-6328-9196>.

#### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

#### Article info

The article was submitted 21.05.2023; approved after reviewing 01.06.2023; accepted for publication 05.06.2023; published 30.06.2023.

The author has read and approved the final manuscript.

# LITERATURE OF THE EAST ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА



- Theory of literature  
Теория литературы
- Literature of the peoples  
of the world  
Литературы народов мира



PHILOLOGY OF THE EAST  
Theory of literature  
ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА  
Теория литературы

Научная статья

Филологические науки

УДК 821.222.1=03.161.1«10»

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-290-305>

К вопросу о концепции таклид в поэзии Икбала:  
беззаветное преклонение или беззастенчивое  
подражание?

Наталья Ильинична Пригарина

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,

[rigarina@gmail.com](mailto:rigarina@gmail.com), <https://orcid.org/0000-0003-1941-0467>

**Аннотация.** Мухаммад Икбал (1877–1938) был заметным деятелем мусульманской реформации в Индии своего времени. Стихи он писал на урду и персидском языках, философскую прозу — на английском. Наша статья посвящена тому редкому случаю в поэтической практике Икбала, когда богословский концепт *таклид* (*taqlīd*) — «имитация», «следование традиции», в поэтическом тексте радикально меняет свою коннотацию. В исламе имеется направление, противоположное *таклиду* — *иджтихад* (*ijtihād*), решение возникающих правовых проблем, не имевших прецедента. Термин *иджтихад* всегда упоминается Икбалом в одном и том же смысле, тогда как с понятием *таклид* ситуация иная. В начале творческого пути (1901–1905) поэт считал, что «лучше самоубийство, чем путь подражания (*таклид*)», однако, в его поэмах на персидском языке «Таинства личности» (*Asrār-i Xudī*, 1915), а затем «Иносказания о самоотречении» (*Rumūz-i Bīxudī*, 1918) *таклид* обретает позитивную коннотацию. Позиция Икбала отражена в его комментариях к английскому переводу Николсона: «Идея заключается в том, что *таклид* это также форма любви». Во второй поэме речь идет о формировании мусульманской нации. Глава 16 маснави называется: «В пояснение того, что в период упадка нации *таклид* лучше, чем *иджтихад*». Однако примеры положительного употребления мотива *таклид* составляют меньшую часть его статистики. Икбал-западник и модернист приходит к выводу о том, что проникновение западных идей, а также влияние Запада на все сферы жизни в Индии его времени таят в себе страшную опасность. При этом взгляд поэта устремляется к *иджтихаду*, который способствует прогрессивным переменам в жизни некоторых мусульманских стран. А. Шиммель в своем основном труде «Крыло Гавриила» (впервые опубликовано в 1963) не упоминает



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





о позитивном характере *таклида* у Икбала. Между тем, как можно убедиться, концепт *таклид*, сохраняя свое значение «имитация, подражание, следование», меняет коннотацию в зависимости от поэтического дискурса.

**Ключевые слова:** таклид, иджтихад, личность, индивидуальность, эго, пророк Мухаммад, любовь

**Для цитирования:** К вопросу о концепции таклид в поэзии Икбала: беззаветное преклонение или беззастенчивое подражание? *Ориенталистика*. 2023;6(2):290–305. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-290-305>

Original article

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-290-305>

Philology studies

## On the Issue of the Concept of Taqlid in the Iqbal's Poetry: Selfless Following or Shameless Imitation?

Natalia I. Prigarina

*Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, prigarina@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-1941-0467>*

**Abstract.** Muhammad Iqbal (1877–1938) was a notable figure in the Muslim Reformation movement in India of his time. He wrote poetry in Urdu and Persian and philosophical prose in English. The article is devoted to a rare case in the poetic practice of Iqbal when the theological concept of taqlid — “imitation”, “following the tradition”, radically changes its connotation in a poetic text. In Islam, there is a trend opposite to taqlid –ijtihād, the solution of emerging legal problems that had no precedent. The term ijtihād is always mentioned by Iqbal in the same sense, while for taqlid the situation is different. At the beginning of his creative career (1901–1905), the poet believed that “Suicide is better than the path of imitation (taqlid)”; however, in the poems in Persian “The Secrets of the Self” (*Asrār-i Xudī*, 1915), and then “The Mysteries of Selflessness” (*Rumūz-i Bīxudī*, 1918) taqlid acquires a positive connotation. Iqbal's position is reflected in his comments on Nicholson's English translation: “The idea is that taqlid is also a form of love”. The second poem deals with the formation of the Muslim nation. Chapter 16 of the poem *Rumūz-i Bīxudī* is titled: “In explaining that in the period of the decline of the nation, taqlid is better than ijtihād.” Nevertheless, examples of the positive use of the motive taqlid make up a smaller part of the statistics. Iqbal-Westerner and modernist comes to the conclusion that the penetration of the Western ideas, as well as the influence of the West on all spheres of life in India of his time, is fraught with terrible danger. At the same time, the poet's attention is drawn to ijtihād, which contributes to progressive changes in the life of some Muslim countries. A. Schimmel, in her main work “Ga-



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



briel's Wing" (first published in 1963), does not mention the positive connotation of Iqbal's *taqlid*. Meanwhile, as one can see, the concept of *taqlid*, while retaining its meaning of "imitation, following", changes its connotation depending on the poetic discourse.

**Keywords:** *taqlid*, *ijtihad*, personality, self, individuality, Prophet Muhammad, Love

**For citation:** Prigarina N. I. On the Issue of the Concept of *Taqlid* in the Iqbal's Poetry: Selfless Following or Shameless Imitation? *Orientalistica*. 2023;6(2):290–305. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-290-305> (in Russian).

## Введение

Мухаммад Икбал (1877–1938), о поэзии которого пойдет речь в статье, уже в конце XIX и начале XX в. был заметным деятелем мусульманской реформации в Индии своего времени. Как известно, стихи он писал на урду и персидском языках, философскую прозу — на английском. Наряду с «западничеством», в его поэзии существенное место занимают темы и мотивы мусульманского богословия.

Статья посвящена тому нехарактерному случаю в поэтической практике Икбала, когда мотив радикально меняет отрицательную коннотацию на позитивную. Речь пойдет о концепте *тақлид* (*taqlid*) — «имитация», «следование традиции», который и являет собой пример неоднозначного употребления<sup>1</sup>. В поэзии Икбала термин *тақлид* выступает, прежде всего, не в богословском или юридическом смысле, а как стертая метафора, выражающая образ поведения человека или общества.

## Значение терминов *тақлид* и *иджстихад* и их употребление

Словарные значения слова *тақлид* в арабском и персидском языке такие — 'имитация', 'традиция' [Баранов, 1989, сл. ст. *تقليد*], 'подражание', 'следование учению (какой-нибудь религиозной секты)' [*Персидско-русский словарь*, 1970, сл. ст. *تقليد*]. Слово *taqlid*, согласно [ДХ, сл. ст. *تقليد*] — это в прямом значении «надевание на шею ошейника», а в переносном — «следование за кем-л. без размышления». Глагол *taqlid kardan* «осуществлять *тақлид*» означает «следовать, пересказывать, делать что-то по образцу другого, подражать образу действий кого-то» [ДХ, сл. ст. *تقليد*]. На английский язык *тақлид* в переводах поэзии Икбала и исследованиях, на которые мы ссылаемся в настоящей статье, переводится по-разному, например, "devotion" (поклонение), "blind devotion" (слепое поклонение) [Nicholson, 1977, p. 36], "imitation" (подражание) [Schimmel, 2000, p. 143], "the blind and uncritical acceptance of traditional views" (слепое и некритическое принятие традиционных взглядов) [Schimmel, 2000, p. 238], "strict conformity" (строгое соответствие) [Arberry, 1953, p. 40], "blind following" (слепое следование) [Tariq, 1977, p. 110].

<sup>1</sup> Так А. Шimmel находит нужным пояснить, почему в книге «Удар посоха Калима» (*Zarb-i Kalim*) Икбал упомянул Хафиза и Бехзада в позитивном контексте: она считает, что здесь мы имеем дело «с двойственностью символизма, который иногда встречается в поэзии Икбала» [Schimmel, 2000, p. 71, note 125].



В фикхе (юриспруденция, мусульманское право), откуда термин ведет свое происхождение, он первоначально обозначал «следование авторитету *муджтахид*<sup>2</sup> какого-нибудь одного мазхаба<sup>3</sup>, или богословско-правовой школы или другого авторитета» [*Ислам...*, 1991, сл. ст. *ат-Таклид* (С. Прозоров)]. И такое *следование* можно назвать безоговорочным: «Мусульманам предписывалось следовать *таклиду*, <...> строго соблюдать решения, уже принятые в прошлом, главным образом в первые три-четыре столетия истории мусульманства» [Степанянц 2002, с. 21].

В этой статье использованы несколько вариантов перевода слова *таклид* на русский язык в зависимости от контекста.

Отчасти в противовес концепции безоговорочного следования в исламе возникло другое важное направление — *иджтихад* (*ijtihād*), решение возникающих правовых проблем, не имевших прецедента. В современном персидском языке слово *иджтихад* имеет также значение «старание, усердие, рвение» [*Персидско-русский словарь*, 1970, сл. ст. اجتهاد].

С определенной поры «двери *иджтихада*» в исламе были «открыты» для независимых суждений по поводу случаев, не имевших прецедента, однако со временем богословы объявили, что «двери *иджтихада* закрылись», и лишь с начала реформаторского движения в XIX, а особенно в XX веке, требование «открыть двери *иджтихада*», т. е. фактически разрешить суждение по различным правовым и богословским вопросам, независимое от авторитетов прошлого, приобрело отчетливые формы, особенно на Индийском субконтиненте.

«Закрытие *иджтихада*» явилось религиозным обоснованием отвержения всего нового. Попытки изменить что-либо в мусульманском вероучении или практике исламского общества пресекались как недопустимая ересь. Естественно, что реформаторы, в частности Икбал, единодушно выступили с требованием «открытия дверей *иджтихада*» [Степанянц, 2002, с. 21]].

Теме *иджтихада* посвящена лекция Икбала «Принцип действия в системе ислама», впоследствии опубликованная в книге «Реконструкция религиозной мысли в исламе» (1934) как глава шестая [Икбал, 2002, с. 141–166].

Одновременно *таклид* в трудах индийских реформаторов стал объектом критики. Подражание в принципе было отвергнуто как результативный источник действия первым мусульманским реформатором Саййидом Ахмад-Ханом (1817–1898), выдающимся деятелем мусульманского Просвещения. Общим местом стали среди индийских мусульман его слова: «Люди слепо следовали за четырьмя имамами и заблудились в лабиринте подражания (*таклид*)». Исходя из установившихся коннотаций, можно было бы уверенно говорить об устойчивом терминологическом наполнении обоих концептов, считая, что они всегда обозначают одно и то же.

Термину *иджтихад* действительно не свойственны отклонения семантики. Однако для слова *таклид* ситуация иная.

<sup>2</sup> *Муджтахид* — законовед <...> достигший высшей ступени в толковании религиозных законов [*Персидско-русский словарь*, 1970, сл. ст. مجتهد].

<sup>3</sup> *Мазхаб* — богословско-правовая школа ислама.



### Мотив *таклид* в поэзии Икбала

До сих пор обсуждались скорее богословский и правовой аспекты терминов *таклид* и *иджтихад*. Но в разговоре о Мухаммаде Икбале нельзя забывать, что речь идет о поэте и его поэтическом тексте. Поэт Икбал, какими бы ни были его устремления, как представитель классической урду и персидской литературы всегда оставался в рамках канона. Благодаря строгости требований поэтического канона к стилистике, поэтике и образности особенно заметными становятся отступления от него, позволяющие составить авторский портрет и оценить самобытность поэта. Начнем с того, что в ранние годы своего творчества Икбал как сторонник мусульманского просвещения и последователь Саййида Ахмад-хана, считал, что *таклид* несовместим с поведением истинно верующего. В начале своего творческого пути (1901–1905) поэт — совершенно в духе Саййида Ахмад-хана — возглашал:

Лучше самоубийство, чем путь подражания (*таклид*),  
Выбери свой путь, оставь мысли о Хизре<sup>4</sup> [BD1972, р. 107].

Однако уже через несколько лет семантический ореол мотива *подражание* (*таклид*) меняется, так как этот мотив был интегрирован Икбалом в его философскую концепцию личности — *худи* (*Xudī*)<sup>5</sup>. Над этой темой поэт начинает работу в конце своего пребывания в Европе (1905–1908). Первыми плодами его раздумий стали две поэмы на персидском языке, маснави «Таинства личности» (*Asrār-i Xudī*, 1915), а затем «Иносказания о самоотречении» (*Rumūz-i Bīxudī*, 1918). И в этих произведениях обнаруживается, что исходное значение термина *таклид* у поэта теперь обретает позитивную коннотацию!

Появление мотива *таклид* в смысле «следование, подражание» связано в первой поэме с темой формирования личности человека. Одно из условий становления индивидуального «я» основано на осознании роли любви в этом процессе. Любви посвящена глава III поэмы «В пояснение того, что личность (*худи*) обретает стойкость благодаря влюбленности и любви<sup>6</sup>».

Глава открывается гимном любви:

Точка света, имя которой Личность (*худи*),  
Под нашей перстью — это искра жизни.  
От любви [личность] становится крепче,  
Более живой, более огненной, более сверкающей.  
От любви — свечение ее сути,

<sup>4</sup> Хизр, пророк, обычно выступает в поэзии как проводник к живой воде. Стихи периода 1901–1905 гг. включены в первый раздел сборника на урду «Колокольчик каравана» (*Bāng-i Darā*, 1924).

<sup>5</sup> Другие значения — «эго», самость, индивидуальность. Об этом термине см.: [Пригарина, 1972].

<sup>6</sup> В тексте — *az 'išq-u maḥabbat*. Оба слова — '*ишк* и *махаббат* — значат «любовь», однако первое — скорее любовь земная («'*ишк* — любовь, влюбленность, страсть») [Персидско-русский словарь, 1970, сл. ст. عشق], тогда как второе — скорее любовь возвышенная («*махаббат* / *мохаббат* — любовь, дружба, расположение») [Персидско-русский словарь, 1970, сл. ст. محبت].



Развитие возможностей, в ней заключенных.

Ее природа — огонь и трепет любви,

Озарять мир учит любовь.

Любовь не боится ни меча, ни кинжала,

Суть любви не из воды, воздуха и земли.

Любовь творит мир и войну в мире.

Источник жизни — сверкающий меч любви

От одного взгляда любви раскалывается гранит,

Любовь к Истинному в конце концов целиком сама становится Истинным

[АХ, 1973, р. 18].

Истинный (*Haqq*) — одно из имен Бога. В последней строке как бы указан путь, ведущий к Богу, на этом пути любовь — путеводительна. Чтобы стать истинным влюбленным, нужно сначала захотеть этого, стремиться к этому. Возлюбленный, т. е. Бог, скрыт в сердце каждого человека, остается только воспользоваться возможностью увидеть Его в себе. Тогда человек обретает величие («земля достает «своим плечом» созвездия Сурайи») [АХ, 1973, р. 19].

Далее в тексте следует рассказ о «самом совершенном влюбленном в Бога», пророке Мухаммаде. Этот пассаж занимает 24 бейта (48 строк из 112). Мустафа, пророк Мухаммад, живет в сердце каждого мусульманина:

Ключом религии он открыл дверь этого мира,

Утроба жизни никогда не рождала ему подобного [АХ, 1973, р. 19].

Именно Мухаммад «сжег различия рас и народов», и он же всеми своими деяниями доказал глубину своей любви к Богу. Поэтому в любви следует хранить верность примеру Пророка.

О том, как это поможет сформировать личность, говорится в следующем пассаже, посвященном переживаниям лирического героя и перечислению тех качеств, которые тот обретает благодаря любви к Пророку. В целом все это высказано красиво и с большим чувством, но в традиционных формулах, которые много раз использовались для объяснений на эту тему. Однако поэт вносит в свою исповедь личностную ноту, он называет своим любимым поэтом Джами (обычно при этом признании на первом месте у Икбала оказывается Руми), и именно у него он находит строки, которыми заключает свою исповедь:

Я поражен стилем Муллы Джами,

Его стихи и проза — исцеление моей незрелой природы.

Его стихи исполнены высокого смысла,

В искусстве поэта спрятана жемчужина:

«Он (Пророк. — Н. П.) — предисловие к Книге обоих миров,

Все в мире — его рабы, а он их хозяин!» [АХ, 1973, р. 21].

Икбал находит в этих словах доказательство того, что «вино любви» к Пророку заставляет людей вести себя не традиционно, по сути, поэт определяет их судьбу как судьбу слов, из которых составлена книга Вселенной, тогда как главное слово исходит от Пророка. И тут становится ясно, что формирование личности под сенью Пророка предусматривает момент подражания:



Разные свойства рождаются из любви,  
Ведь и *таклид* — одно из имен любви [АХ:21]<sup>7</sup>.

Говоря о беззаветной любви к Пророку раннего суфия Байазид Бистами (ум. 835), поэт приводит такой курьезный аргумент: в стремлении во всем следовать Пророку Байазид отказывался есть дыню, ибо точно не знал, ел ли ее Пророк.

Совершенный Бистами в следовании (*таклид*) бесподобный,  
Проявил личное мнение (*иджстихад*) относительно съедания дыни.  
Будь непоколебим, любящий, в подражании (*таклид*) другу,  
Тогда твой лук станет охотиться на Йездана (т. е. Бога. — Н. П.) [АХ, 1973, р. 22].

А как должно проявляться подражание у современного человека? Нужно, говорит поэт, подражать Пророку, который удалился из мира в пещеру Хара, чтобы выйти потом со своим Откровением. Следует сконцентрироваться, удалиться от мира, забыть о себе и думать об Истине. И, укрепившись в своей вере, следует вернуться к себе самому и сокрушить в себе «идолов похоти», отвергнуть преходящее, нестойкое, мимолетное [АХ, 1973, р. 22].

Эта позиция Икбала не только примечательна сама по себе, она еще отражена в его комментариях к английскому переводу Р. Николсона, о которых полезно упомянуть в этом разборе.

Итак, поэма, или маснави, Икбала «Таинства личности» была начата в 1912, а опубликована в 1915 г. Поэма написана на персидском языке. В 1920 г. она была переведена на английский язык профессором Р. Николсоном и снабжена предисловием, которое на долгие годы стало для западных ученых, не владеющих персидским языком, источником самых достоверных суждений о философии и поэзии Икбала<sup>8</sup>. У самого Икбала этот английский перевод вызвал целый ряд возражений. Замечания Икбала к переводу Р. Николсона 1920 г. были изданы профессором А. Арберри [Arberry, 1955].

История этих замечаний весьма поучительна сама по себе. В Предисловии Арберри рассказывает об этом. «После смерти профессора Р. А. Николсона в 1945 г. его библиотека была продана известному кембриджскому книготорговцу. Когда я просматривал тома, выставленные на продажу, то наткнулся на копию его перевода первого издания “*Asrār-i Xudī*” (Лондон, 1920). Мое внимание привлекло то, что этот экземпляр был сильно исправлен и имел множество замечаний, сделанных другой рукой нежели переводчика. Исходя из характера замечаний, мне показалось, что они, и конечно, исправления принадлежали никому иному, как самому сэру Мухаммаду Икбалу» [Arberry, 1955, p. v].

Правильность этой догадки английского ученого подтвердил сын поэта Джавид Икбал, учившийся в это время в Кембридже у Арберри и узнавший почерк отца.

<sup>7</sup> Николсон в этом бейте переводит *таклид* как “blind devotion”, т. е. «слепое поклонение», а в следующих двух бейтах просто “devotion” [Nicholson, 1977, p. 36].

<sup>8</sup> Об этом и предисловии Икбала к поэме см. мою статью «Прозаическое предисловие Икбала к маснави ‘Таинства личности’» [Пригарина, 2012, с. 90–114].





«Самым удивительным фактом, — продолжает А. Арберри, — вытекавшим из знакомства с этим новым материалом, было понимание того, сколь трудно было достигнуть точного перевода многих пассажей поэзии Икбала. Профессор Николсон находился в самом расцвете своего таланта в момент перевода *Asrār-i Xudī*, незадолго до того, как он обратился к исполнению своего замысла по переводу Маснави Джалал ад-Дина Руми <...> Все, кто принимался за перевод Икбала могут быть смущены, когда будет понятно, сколько раз внутренний смысл его поэзии ускользал от профессора Николсона, несмотря на его глубокий и тщательный научный подход» [Arberry, 1955, p. vii].

В примечании к переводу первой поэмы Икбала обращает на себя внимание высказывание, которое послужило импульсом для написания этой статьи. Николсон дает такой перевод строки 422-го бейта поэмы<sup>9</sup>:

“Amongst the attributes of Love is blind devotion” («Среди атрибутов любви есть слепое поклонение (*таклид*)»). Икбал делает следующее замечание к переводу этого бейта:

“تقليد [taqlid. — Н. П.] is following another without any personal exercise of reason. The idea is that تقلید is also a form of love” («تقليد значит следование другому без всякого участия рассудка. Идея заключается в том, что *таклид* — это также форма любви») [Arberry, 1955, p. 20]<sup>10</sup>.

Если в «Таинствах личности» (1915) Икбал рассматривает подражание как форму сугубо индивидуального поведения (лирический герой, Бистами), то во втором маснави «Иносказания о самоотречении» (*Rumūz-i Bīxudī*<sup>11</sup>) эта концепция выступает в контексте коллективного поведения мусульманской нации (*миллат*)<sup>12</sup>. В соответствии с общей тенденцией этой поэмы Икбал теперь окончательно пересматривает семантику концепта *таклид* в благоприятном свете. В период упадка и раскола среди мусульман, «когда обрываются страницы жизненного календаря», *таклид* видится ему единственным средством спасения нации. Этому посвящена глава 16 в маснави «Иносказания о самоотречении», именуемая так: «В пояснение того, что в период упадка нации *таклид* лучше, чем *иджтихад*»<sup>13</sup> [RB, 1973, p. 124].

Если уничтожен календарь жизни,  
Нация обретает стойкость от *таклида*.  
Осенью, лишенный листьев и плодов,

<sup>9</sup> Нумерация строк в Примечаниях Николсона не намного, но все же отличается при пересчете строк в оригинале. Здесь оставлена его нумерация.

<sup>10</sup> В имеющихся у меня двух изданиях перевода — 1960 и 1977 гг., в свою очередь, претерпевших множество переизданий, этот перевод остался неизменным, несмотря на замечания Икбала.

<sup>11</sup> Значение слова *bī-xudī* — «без-личность». Между тем, слово *bī-xudī* встречается в поэме только два раза, далее отказ от личного или индивидуального передается другими терминами и трактуется как становление «национального» сознания. Подробно об этом см.: [Пригарина, 1978].

<sup>12</sup> О концепции мусульманской нации у Икбала см. подробно: [Пригарина, 1978].

<sup>13</sup> В переводе Тарика *иджтихад* — «перетолковывание законов ислама» (“re-interpretation”) [Tariq, 1977, p. 110]; в переводе Арберри — «свободное предположение» “free speculation” [Arberry, 1953, p. 40]. Speculation — также «размышление, обдумывание».



Не порывай с веткой, надейся на весну...  
Если есть у тебя зрячие глаза,  
Возьми пример с племени Исраила (*бани Исраил*).

И здесь мы находим необычный отрывок<sup>14</sup>, который советует мусульманам Индии подражать поведению евреев. Слово еврей / иудей, *йахуд*, встречается в поэзии Икбала: еврей — немецкий поэт Гейне, Карл Маркс из *бани йахуд*, «видевший равенство людей в равенстве желудков».

Еще в 1912 г. Икбал размышлял о судьбе еврейского народа:

«В развитии общечеловеческой цивилизации еврейский фактор нельзя считать незначительной величиной. Евреи, вероятно, были первыми создателями принципов деловой морали, выраженных в идее праведности». [Iqbal, 1992, p. 64].

Однако поэтически осмысленный аспект эта тема приобретает в размышлениях Икбала о понятии *таклид* в контексте теории мусульманской нации:

Посмотрите на взлеты и падения этой нации,  
посмотрите на прочность его (т. е. еврея) ослабевшей души.

Кровь медленно течет в его жилах,  
камни ста порогов — и его лицо<sup>15</sup>!

Пятерня небосвода выжала его, как виноград,  
а память о Мусе и Харуне не умерла<sup>16</sup>.

Ушло горение из его огненных мелодий,  
но в его груди еще есть дыхание.

Это потому, что, когда разорвалось его единство,  
он не шел иным путем, кроме пути предков!

И дальше идет обращение к соотечественникам поэта:

О, расплывший свое прежнее общество,  
Свеча жизни умерла в твоей груди!

Вложи в сердце чертеж *таухида*<sup>17</sup>,  
Найди средство для твоего дела в *таклиде* [RB, 1973, p. 124–125].

При этом повторяется несколько раз, что *иджстихад* в такие времена неприменим (см. также: [Schimmel, 2000, p. 239]).

Взятый в его прагматическом аспекте, *таклид* является единственным путем осуществления «первого столпа мусульманской нации» — *таухида* (единства Божьего)<sup>18</sup>, ибо другие средства единства «свертывают ковер» в период «распада». «Разумность, неиспорченность, бескорыстие» предков, их «святость», их «близость к Мустафе», служат гарантией правильности решений их потомков. Излишняя прямолинейность действий и грубый расчет современного чело-

<sup>14</sup> Об этом кратко у А. Шиммель [Schimmel, 2000, p. 239].

<sup>15</sup> Т. е. он припадал лицом к порогам сильных мира сего.

<sup>16</sup> Муса и Харун — библ. Моисей и Аарон.

<sup>17</sup> *Таухид* — единство Бога.

<sup>18</sup> Тем не менее рассматриваемая глава помещена в раздел «Второй столп ислама – Посланничество (*рисалат*)».



века привели к утрате чувства уникальности, тайны веры стали доступны непосвященным. Тело нации (*пайкар-и миллат*) поддерживается Священным Кораном: сердца мусульман устремлены к Пророку, ибо Он есть *хабл Аллах* («нить Аллаха»), на которую могут нанизывать жемчуг индийские мусульмане (т. е. объединяться). В противном случае их постигнет участь «праха».

Однако приведенные здесь примеры позитивных коннотаций мотива (*таклид*) составляют меньшую часть его статистики. Икбал, западник и модернист, приходит к выводу о том, что проникновение западных идей, а также влияние Запада на все сферы жизни в Индии его времени таят в себе страшную опасность. Больше в его творчестве мы не встретим мотива *таклид* в позитивном контексте.

В кругу наслаждений откуда взяться дерзости мысли?!  
О, зависимость и подражание (*таклид*) и кризис доказательств!  
Не могли изменить себя, поэтому захотели изменить Коран.  
Как же несчастны законоведы Святилища! [ЗК, 1972, р. 34/53419].

В дальнейшем Икбал определенно критикует *таклид* и пытается всячески мотивировать свое негативное к нему отношение. Порой его филиппики в адрес европейского образа жизни кажутся просто брюзжанием, особенно в книге «Удар посоха Моисея» (*Zarb-i-Kalim*, 1936) — его последнего прижизненного сборника на урду.

При этом взгляд его устремляется к *иджтихаду*, который способствует позитивным переменам в жизни некоторых мусульманских стран. Во всяком случае, размышления на эту тему приводят Икбала к суждению, выдающему его внутреннее устремление, старательно закамуфлированные различными богословскими построениями.

В книге «Реконструкции религиозной мысли в исламе» он пишет: «Каков принцип движения в исламе, известный как *иджтихад*? Слово буквально значит 'прилагать усилия'. Исламское право означает 'действовать с целью формирования независимого суждения по юридическому вопросу'» [Икбал, 2002, с. 143], и далее, говоря о ситуации в Турции, где в то время был разрешен *иджтихад*: «Если ренессанс ислама является фактом, я верю в то, что и нам однажды, подобно туркам, придется переоценить наше интеллектуальное наследство» [Iqbal, 1944, р. 119; Икбал, 2002, с. 147].

### А. Шimmel о понятиях *таклид* и *иджтихад* у Икбала

Одним из фундаментальных источников изучения Икбала, помимо самих его произведений, является книга Аннемари Шimmel «Крыло Гавриила»<sup>20</sup>, абсолютно авторитетный компендиум религиозно-философской мысли Икбала, не превзойденный ни одной последующей публикацией. Поистине

<sup>19</sup> Поскольку пагинация дается по Полному собранию сочинений (*Куллийат*), сначала приводится номер страницы для отдельной публикации сборника, а затем по *Куллийату*. Для цитат из поэмы *Asrār-i Xudī* пагинация в персидском *Куллийате* совпадает с пагинацией самой поэмы.

<sup>20</sup> Полное английское название: "Gabriel's Wing. A study into the religious ideas of Sir Muhammad Iqbal" [Schimmel, 2000], первое издание: Лахор, 1963.



невозможно найти во взглядах Икбала ни одной детали, ускользнувшей от ее внимания.

А. Шimmel интересуют религиозно-философские и социальные взгляды Икбала — мыслителя и философа в преломлении его поэтических высказываний. Избранный ею метод позволяет установить взаимосвязь традиционных поэтических образов восточного стихосложения с реальной духовной и политической жизнью Индии первой половины XX века.

Естественно, в упомянутом труде Аннемари Шimmel содержится обстоятельный обзор концепции *таклид*. Помимо упоминания о противопоставлении *таклид* и *иджтихад*, А. Шimmel считает, что тема *таклида* вытекает из Икбаловой концепции любви (*išq*) и нищеты (*faqr*). [Schimmel, 2000, p. 129f, 143f]<sup>21</sup>. Дело в том, считает исследовательница, что подражание, *таклид*, является негативным дополнением *факра* (т. е. нищеты, довольствования малым), поскольку *факр* ослабляет и даже разрушает личность, “эго”.

И все же одно из безоговорочных утверждений А. Шimmel, ее утверждение о негативной трактовке Икбалом *таклида*, как было показано выше, нуждается в определенной корректировке и дополнительных разъяснениях.

Как ни странно, в упомянутом обзоре А. Шimmel практически не встречается позитивная оценка *таклида* Икбалом. Тщательно обследовав весь текст книги, я не нашла упоминания о первом его позитивном суждении на эту тему в маснави «Таинства личности», и меня несколько удивила беглость упоминания второго маснави, в котором есть целая глава о *таклиде*. Ведь искажение картины жизни слова в творчестве поэта не дает объективного представления о контексте поэзии и эволюции поэтических взглядов.

Словом, весь разбор А. Шimmel практически целиком и полностью посвящен негативной коннотации *таклида*. Более того, А. Шimmel указывает на двойной негативизм Икбала, усматривавшего в *таклиде* «два зла» — бездумное принятие прошлого и слепое подражание Западу, особенно в искусстве и быту. «Протест Икбала против слепого принятия всего наследственного (за исключением, конечно, Божественного закона Корана, сунны и хадисов) возник в то время, когда исламский мир нуждался в новом импульсе, когда богословы разных стран бросили вызов слепому принятию многовекового консенсуса средневековых юристов, желая снова открыть дверь *иджтихада* или заново исследовать классические источники исламского права. В то же время на Восток вторгся новый вид подражания, который Икбалу казался даже более опасным для культурной жизни, чем приверженность традиционным образцам: подражание внешним чертам западной цивилизации, подражание европейской одежде и поведению, европейским способам мышления и речи» [Schimmel, 2000, p. 143].

А. Шimmel приводит бейт Икбала, помещенный в конце книги персидских стихов «Послание Востока» (*Payām-i Mašriq*, 1923):

Будь *таклид* достойным образом действий,  
Пророк тоже отправился бы путем своих предшественников

<sup>21</sup> Подробнее о концепции любви см.: [Пригарина, 1978].



[PM, 1973, p. 222 / 392]].

«*Таклид* — это не только подражание часто повторяемому поэтическому или эстетическому образцу или следование мнению цепочек передатчиков традиций и комментариев без изучения самого содержания передаваемого факта. *Таклид* в прочтении Икбала означает — принять что-то без должного усилия» [Schimmel, 2000, p. 143].

Правда, А. Шimmel отмечает, что, «восхищаясь теми, кто напомнил мусульманам о великих возможностях *иджтихада*, как Ибн Тааймия (ум. 1328) и ваххабиты в XVIII веке, поэт не был последователен в своем отношении к этому движущему и динамичному принципу жизни», и вскользь упоминает о том, что в поэме «Иносказания о самоотречении» Икбала было сказано, что *таклид* может быть лучше, чем *иджтихад* [Schimmel, 2000, p. 239].

### Заключение

В этом разыскании, посвященном проблеме концепта *таклид* в поэзии Икбала, стоит отметить несколько моментов.

Прежде всего, примечательно, что позитивный опыт, связанный с *таклидом*, относится к периоду возвращения Икбала из Европы, когда он уже защитил и издал свою диссертацию “The Development of Metaphysics in Persia”<sup>22</sup>. О четырех годах, прошедших после возвращения в Лахор, детальных сведений мало, однако, в 1912 г. он, уже сложившийся поэт урду, начал работу над маснави «Таинства личности», т. е. задумал воплотить концепцию личности, индивидуальности в философской поэме, да еще на персидском языке! Возможно, что, когда он вернулся из Европы в Лахор и столкнулся с обществом, глубоко погрязшем в традиционности, перед ним уже тогда остро встала проблема личности и общества, к тому же при написании своей диссертации он ушел с головой в мир персидского языка. Завершением его раздумий стал 1918 год — год публикации второй поэмы, посвященной теме мусульманской нации и формирования «коллективной личности», т. е. национального самосознания. О том, что это была не просто безобидная риторика на индивидуалистические и националистические темы, свидетельствуют очень серьезные обвинения, предъявляемые Икбалу, в первую очередь, со стороны мусульманских богословов и шейхов — ревнителей традиционных представлений<sup>23</sup>, основанные на понятии о бессилии личности перед волей Бога, незначительности личности отдельного человека и требованиях «чистоты ислама».

---

<sup>22</sup> Странно, но во всех библиографиях Икбала, предлагаемых в трудах А. Шimmel, название диссертационной работы Икбала дается как “The Development of Metaphysics in Iran” (см., например: [Schimmel, 2000, p. 389]). Я обладаю оригиналом издания 1908 г., согласно которому и привожу название книги.

<sup>23</sup> Обо всем этом см.: [Пригарина, 2012, с. 69–89, 90–114], а также: [Степанянц, 1982], где опубликована полемика Икбала со статьями из пенджабских газет с критикой первой поэмы Икбала [Пригарина, 1982].



Все это позволяет говорить о том, что период 1908–1918 гг. в творчестве Икбала можно выделить как особый, в частности потому, что особым было у поэта понимание *таклида* в этот период.

Еще одно важное обстоятельство — «Замечания» Икбала по поводу перевода Николсона, в которых содержится четкое утверждение самого поэта о том, что «*таклид* — это форма любви». Ведь даже говоря о связи *таклида* и любви, А. Шиммель, убежденная сторонница негативного отношения Икбала к *таклиду*, подчеркивала, что последний связан с требованием *факра*, т. е. нищеты духа, говоря христианскими терминами, со смиренномудрием или, как в суфизме, довольствованием малым. При революционном отношении к личности в исламе и роли любви в ее становлении *факр*, по мнению А. Шиммель, оказывался скорее негативным фактором. Между тем, выше в статье было показано, что любовь у Икбала выступает как равная самому Богу, и в этом уподоблении *таклид* — это сама любовь.

И, наконец, важное значение имеет сам дискурс главы 16 поэмы «Иносказания о самоотречении». Он показал, что для великого мусульманского поэта XX века, признанного как «Поэт Востока», не существует враждебного отношения к еврейскому народу, «сыновьям Моисея и Аарона», под знаком ненависти к которому прошла вторая половина XX в. на большей части мусульманского Востока. А. Шиммель лишь бегло упоминает об этом пассаже. В свою очередь, подчеркну, что это одно из наиболее эмоциональных мест поэмы, исполненное сострадания к тяжелой судьбе нации «в период упадка», и притом очень яркая, сильная поэзия. Более того, именно в этом пассаже выступает термин *таклид* в той его позитивной коннотации, которая не встречается впоследствии в поэзии Икбала.

В стихах Икбала много постоянно повторяющихся мотивов. Прежде всего, это канонические, традиционные мотивы (*устилахат*<sup>24</sup>). Большое место занимают мотивы перемены, революции (об этом см.: [Пригарина, Васильева, 2020]), важное место отведено мотивам богословской и суфийской религиозной направленности. Наконец, постоянны мотивы, определенные самим Икбалом как важные концепты его философских учений<sup>25</sup>. Можно с определенностью сказать, что они, как правило, остаются верны изначальным коннотациям, начиная с первого появления в поэтическом тексте и до самого конца, лишь иногда расширяя свою семантику.

Таким образом, концепт *таклид* оказался необычным в творчестве поэта-философа, сохраняя свое значение «имитация, подражание, следование», он меняет семантику в зависимости от поэтического дискурса.

#### Список сокращений

АХ 1973 — Iqbal Muhammad. Asrār-i Xudī. *Kullīyyāt-i Iqbāl, Fārsī, Šeyx Ġulam ‘Alī Publishers* (Полное собрание произведений Икбала на персидском языке. Издательство Шейх Гулам Али). Lahore, 1973.

<sup>24</sup> О том, как в поэзии Икбала выступают эти мотивы, см. мою статью «Поэтическая терминология (*устилахат аш-шуара*) в поэзии Мухаммада Икбала» [Пригарина, 2012, с. 26–34].

<sup>25</sup> Ср., например, термин «желание» (*ārzū*) [Пригарина, 2022].





- BD 1972 — Iqbal Muhammad. *Bāng-i Darā. Kulliyāt-i Iqbāl, Urdū* (Полное собрание произведений Икбала на урду). Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 1972.
- DX — Dihxudā 'Alī Akbar. *Luġat-nāma* (Диххуда Али Акбар. Словарь). Tihirān: Muassisa-yi Intišārāt va Ćāp-i Dānišgāh-i Tihirān, 1372–1373 / 1993–1994. – Available from: URL: <https://www.parsi.wiki/fa/wiki/190719/%d8%aa%d9%82%d9%84%db%8c%d8%af>]; [DX, сл. статья *ندرکديقت*], URL: <https://www.parsi.wiki/fa/wiki/190722/%d8%aa%d9%82%d9%84%db%8c%d8%af-%da%a9%d8%b1%d8%af%d9%86>]. (accessed: 15.07.2023).
- PM 1973 — Iqbal Muhammad. *Payām-i Mašriq. Kulliyāt-i Iqbāl, Fārsī* (Полное собрание произведений Икбала на персидском языке. Издательство Шейха Гулам Али). Lahore: Šeyx Ğulam 'Alī Publishers, 1973.
- RB 1973 — Iqbal Muhammad. *Rumūz-i Bī-xudī. Kulliyāt-i Iqbāl, Fārsī* (Полное собрание произведений Икбала на персидском языке). Lahore: Šeyx Ğulam 'Alī Publishers, 1973.
- ZK 1972 — Iqbal Muhammad. *Zarb-i Kalīm. Kulliyāt-i Iqbāl, Urdū* (Полное собрание произведений Икбала на урду). Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 1972.

### Литература

1. Баранов Х. К. *Арабско-русский словарь*. М.: Русский язык, 1989 [Baranov H. K. Arabic-Russian Dictionary. Moscow: Russki yazyk, 1989 (in Russian)].
2. Икбал Мухаммад. *Реконструкция религиозной мысли в исламе*. Пер. с англ., предисл., коммент. и глоссарий М. Т. Степанянц. М.: Восточная литература. 2002 [Iqbal Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Transl. from English, Foreword, Comment. and Glossary by M. T. Stepanyants. Moscow: Vostochnaya literatura, 2002 (In Russian)].
3. *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: Наука; ГРВЛ, 1991 [Islam. Encyclopaedical Dictionary. Moscow: Nauka; GRVL, 1991 (in Russian)].
4. *Персидско-русский словарь*. В 2 т. Под ред. и с предисл. Ю. А. Рубинчика. М.: Советская энциклопедия, 1970 [*Persian-Russian Dictionary*. In 2 vols. Ed. and foreword by Yu. A. Rubinchik. Moscow: Sovetskaya Encyclopaedia, 1970 (in Russian)].
5. Пригарина Н. И. (пер. и коммент.) Икбал М. Статьи. Пер. с урду и коммент. В: Степанянц М. Т. *Философские аспекты суфизма*. М.: Наука; ГРВЛ, 1987. С. 176–190 [Prigarina N. I. Iqbal M. Articles. Transl. from Urdu and Comment. In: (Stepanyants M. T. *The philosophical aspects of Sufism*. Moscow: Nauka; GRVL, 1987, pp. 176–190 (in Russian)].
6. Пригарина Н. И. Концепция любви и желания в философии Икбала и Руми. *Труды Института востоковедения РАН*. Вып. 33: *Текстология и источниковедение Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады*. Т. V. Отв. ред. выпуска Л. В. Горяева, В. Н. Настич. М.: ИВРАН, 2022. С. 222–243 [Prigarina N. I. The Concept of Love and Desire in Rumi and Iqbal's Philosophy. *Papers of the Institute of Oriental Studies*. Issue 33: *Textual Criticism and Source Study of the East: Problems of Translation and*



- Interpretation. Selected papers*. Vol. 5. Moscow: Institute of Oriental Studies of RAS, 2022, pp. 223–242 (in Russian)].
7. Пригарина Н. И. *Мир поэта — мир поэзии, статьи и эссе*. М.: ИВРАН, 2012 [Prigarina N. I. *World of Poet — world of Poetry. Articles, essays*. Moscow: Institute of Oriental Studies of RAS, 2012 (in Russian)].
  8. Пригарина Н. И., Васильева Л. А. Революция в философии и поэзии Мухаммада Икбала (опыт когнитивно-дискурсивного анализа). *Революция и эволюция в исламской мысли и истории. Сборник статей*. Отв. ред. Ю. Е. Федорова. М.: Садра, 2020. С. 175–210 [Prigarina N. I., Vasilyeva L. A. Revolution in the Philosophy and Poetry of Muhammad Iqbal (Experience of Cognitive-Discursive Analysis). *Revolution and evolution in Islamic thought and history. Digest of articles*. Resp. ed. Yu. E. Fedorova. Moscow: Sadra, 2020, pp. 175–210 (in Russian)].
  9. Пригарина Н. И. Жизнь слова: мотив в персидской литературе. *Труды Института востоковедения РАН*. Вып. 2: *Письменные памятники Востока: Проблемы перевода и интерпретации. Избранные доклады*. Отв. ред. выпуска Л. В. Горяева, В. Н. Настич. М.: ИВРАН, 2017. С. 223–242 [Prigarina N. I. Life of a Word: Motif in the Persian Literature. *Papers of the Institute of Oriental Studies*. Issue 2: *Written Monuments of the East: Problems of translation and interpretation. Selected papers*. Moscow: Institute of Oriental Studies of RAS, 2017, pp. 223–242 (in Russian)].
  10. Пригарина Н. И. *Поэтика творчества Мухаммада Икбала*. М.: Наука; ГРВЛ, 1978 [Prigarina N. I. *Poetics of Muhammad Iqbal*. Moscow: Nauka; GRVL, 1978 (in Russian)].
  11. Пригарина Н. И. *Поэзия Мухаммада Икбала (1900–1924 гг.)*. М.: Наука; ГРВЛ, 1972 [Prigarina N. I. *Poetry of Muhammad Iqbal (1900–1924)*. Moscow: Nauka; GRVL, 1972 (in Russian)].
  12. Степанянц М. Т. *Мусульманские концепции в философии и политике (XIX–XX вв.)*. М.: Наука, 1982 [Stepanyants M. T. *The Muslim Concepts in Philosophy and Politics*. Moscow: Nauka, 1982 (in Russian)].
  13. Степанянц М. Т. *Предисловие. В: Икбал Мухаммад. Реконструкция религиозной мысли в исламе*. Пер. с англ., предисл., коммент. и глоссарий М.: Восточная литература, 2002 [Stepanyants M. T. *Foreword. In: Iqbal Muhammad. The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Transl. from English, Foreword, Comment. and Glossary by M. T. Stepanyants. Moscow: Vostochnaya literature, 2002 (In Russian)].
  14. Arberry A. (ed.) *Notes on Iqbal's Asrar-i Khudi (The Secrets of the Self)*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1955.
  15. Iqbal M. *The Development of Metaphysics in Persia*. London: Luzac & Company, 1908.
  16. Iqbal M. *The Reconstruction of religious Thought in Islam*. Published by Javid Iqbal, b. a. (Hons.) son of late Dr. Sir Muhammad Iqbal. Lahore: Sheykh Muhammad Ashraf, bookseller and publisher 1944.
  17. Iqbal M. *The Mysteries of Selflessness. A Philosophical Poem by the late SIR MUHAMMAD IQBAL*, Transl., with Introduction and Notes by Professor



- A. J. Arberry, litt. D. Begum Aisha Bawany Waqf, p. o. Box No. 4178. Karachi-2 (Pakistan), 1953.
18. Iqbal M. *The Secrets of the Self (Asrar-e Khudi)*. Transl. from the Original Persian with Introduction and Notes by R. A. Nicholson. Lahore: Farhan Publishers, 1977.
19. Nicholson R. A. Introduction and Notes. In: Iqbal M. *The Secrets of the Self (Asrar-e Khudi)*. Transl. from the Original Persian with Introd. and Notes by R. A. Nicholson. Lahore: Farhan Publishers, 1977.
20. Schimmel A. *Gabriel's Wing. A Study into the religious ideas of Sir Muhammad Iqbal* by Annemarie Schimmel, dr. phil., Prof. at the University of Bonn. Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 2000.
21. *Stray Reflections. A Note-book of Allama Iqbal*. Ed. by Dr. J. Iqbal. Revised and enlarged ed. Lahore: Iqbal Academy, Pakistan, 1992.
22. Tariq A. R. (transl. into English) *Secrets of Collective Life. Being a descriptive and comprehensive translation of Allama Iqbal's Rumuz-i Bekhudi*. Lahore: Publishers Islamic bookservice, 40-a Urdu Bazar, 1977.

#### Информация об авторе

**Пригарина Наталья Ильинична** — профессор, доктор филологических наук, главный научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока, Институт востоковедения Российской академии наук, член редакционной коллегии журнала «Ориенталистика», Москва, Россия; prigarina@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-1941-0467>.

#### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

#### Информация о статье

Статья поступила в редакцию 19.05.2023; одобрена рецензентами 25.05.2023; принята к публикации 25.05.2023; опубликована 30.06.2023.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

#### Information about the author

**Natalia I. Prigarina** — Ph. D. habil.(Philol.), Professor, Principal Research Fellow, Department of Oriental Written Sources, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Member of the Editorial Board of the *Orientalistica*, Moscow, Russia; prigarina@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-1941-0467>.

#### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

#### Article info

The article was submitted 19.05.2023; approved after reviewing 25.05.2023; accepted for publication 25.05.2023; published 30.06.2023.

The author has read and approved the final manuscript.

**LITERATURE OF THE EAST**  
**Literature of the peoples of the World**  
**ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА**  
**Литературы народов мира**

Научная статья

Филологические науки

УДК 82-324+821.222.1

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-306-345>

**Способы создания исторических вымыслов  
в *Чахар-макала* («Четыре беседы») Низами 'Арузи  
Самарканди (сер. VI/XII в.)**

Алексей Александрович Хисматулин

*Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия,*

*khism@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9708-0382>*

**Аннотация.** Статья представляет собой часть исследовательского Введения к новому русскому переводу текста *Чахар макала* («Четыре беседы») Низами 'Арузи Самарканди, который запланирован к публикации в следующем году в рамках третьей книги из серии Назидательная литература эпохи Салджукидов на персидском языке: Оригиналы и подделки. Статья сфокусирована на текстологическом и литературоведческом анализе иллюстративно-доказательной базы этого текста из более чем 40 занимательных рассказов. По способу создания исторических вымыслов эти рассказы делятся на пять основных категорий: а) авторские небылицы, следующие определённой структуре и добавленные к формально правдоподобной части рассказа; б) авторские вымыслы в полном объёме; в) рассказы, с откуда-то заимствованным событием, но придуманным сюжетом; д) автобиографические воспоминания, которые на невероятном фоне первых трёх категорий выделяются поразительной хронологической точностью; е) заимствования из арабских текстов в авторском переводе.

**Ключевые слова:** Чахар макала, Маджма' ал-навадир, Низами 'Арузи Самарканди, исторические вымыслы, назидательная литература, Салджукиды

**Для цитирования:** Хисматулин А. А. Способы создания исторических вымыслов в *Чахар-макала* («Четыре беседы») Низами 'Арузи Самарканди (сер. VI/XII в.). *Ориенталистика*. 2023;6(2):306–345. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-306-345>.



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



## The ways of creating historical fiction stories in the *Chahar maqala* (“Four Discourses”) by Nizami ‘Aruzi Samarqandi (the mid-6/12<sup>th</sup> cent.)

Alexey A. Khismatulin

*Institute of Oriental manuscripts of the Russian Academy of Sciences, Saint-Petersburg, Russia*  
khism@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9708-0382>

**Abstract.** The article is a part of the research introduction to the new Russian translation of the *Chahar maqala* (“Four Discourses”) by Nizami ‘Aruzi Samarqandi, scheduled for publication next year as part of the third book in the series *The Persian Mirrors for Princes Written in the Saljuq Period: Originals and Fabrications*. This article is focused on the textual and literary analysis of the text illustrative and evidentiary base consisting of over 40 entertaining stories. According to the way of creating historical fiction, these stories are divided into five main categories: a) author’s fictions, following a certain structure and added to the formally plausible part of a story; b) author’s concoctions from beginning to end; c) the stories with an event borrowed from somewhere, but provided with an invented plot; d) the autobiographical memories, which stand out with amazing chronological accuracy against the unbelievable background of the first three categories; e) the borrowings from Arabic texts in the author’s translation.

**Keywords:** Chahar maqala, Majma’ al-nawadir, Nizami ‘Aruzi, historical fiction stories, Mirrors for Princes, Saljuqids

**For citation:** Khismatulin A. A. The ways of creating historical fiction stories in the *Chahar maqala* (“Four Discourses”) by Nizami ‘Aruzi Samarqandi (the mid-6/12<sup>th</sup> cent.).. *Orientalistica*. 2023;6(2):306–345. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-306-345> (in Russian).

В этом году минуло 60 лет с даты публикации первого русского перевода текста *Чахар макала* (далее — ЧМ)<sup>1</sup>. Свои задачи он выполнил — познакомил русскоязычного читателя с ярким образцом средневековой персоязычной прозы, ввёл многие исторические имена и события в научный оборот, обогатил понимание персидской культуры неизвестными прежде реалиями. Сегодня настало время критического анализа ЧМ и переоценке его роли в классической персидской литературе. Ниже представлены результаты этого анализа из исследовательского Введения к новому переводу ЧМ, который планируется к публикации в следующем году издательством Петербургское Востоковедение совместно с издательством Садра при поддержке Фонда исследований исламской культуры им. Ибн Сины в рамках

<sup>1</sup> См.: [Низами Арузи, 1963].





третьей книги из серии Назидательная литература эпохи Салджукидов на персидском языке: Оригиналы и подделки.

ЧМ — это текст, дошедший до нас с окраины империи Салджукидов. Кое-где в нём отражены обрывки бурных исторических событий заката империи Великих Салджуков, свидетелем которых стал его автор. Историки реконструировали прежде и до сих пор реконструируют из этих обрывков более или менее цельную картину по другим, независимым источникам. По объективным и субъективным причинам независимые источники порой противоречат друг другу, в особенности, когда речь идёт о периферийных локальных династиях, когда у этих династий в своё время не нашлось автора, который написал бы их историю, или когда такая история, будучи всё-таки написанной, просто не дожила до наших дней.

Без такой локальной письменной истории фактически осталась династия Гуридов (род Шансаба)<sup>2</sup>, на службе у правителей которой состоял автор ЧМ. Ситуацию отчасти спасает *Табакат-и насири* («Насировы категории»). Это — книга по всеобщей истории, написанная Минхадж ад-дином 'Усманом ал-Джуджани (род. ок. 589/1193), Верховным судьёй Дели<sup>3</sup>. Он служил при гуридском Дворе до Монгольского нашествия, от которого сбежал в Делийский султанат, принадлежавший Гуридам. По-видимому уйдя на заслуженный отдых, там он занялся историографией, а его предыдущая служба у Гуридов позволила ему включить в свою историю уникальную информацию о правителях этой династии. Таким образом относящиеся к ним разделы приобрели статус первоисточника — *a first-hand source*.

### Исторический контекст

Разделившись на две ветви, эта династия поначалу правила на территории двух довольно больших горных провинций: провинция Гур (Гурат) западнее центра современного Афганистана и граничащая с ней на востоке провинция Бамийан. Правители Гура, с определённого момента локализовавшись преимущественно в ими построенном городе-крепости Фирузкух, стали применять к себе титул султан. Вторая ветвь рода Шансаб использовала для своего Двора разные города-крепости Бамийана, а её правители продолжали носить титул Малик ал-джибал ('Владыка гор'), который прежде носили все правители Гуридов. В средневековой иерархии титулатуры малик располагался ниже титула султан. В начале V/XI в. династия была вассалом Газнавидов, а через столетие, на излёте могущества этой империи она стала вассалом Салджукидов. Но когда во второй половине VI/XII в. пришёл черёд уже упадка империи Великих Салджуков, настал звёздный час Гуридов. На мой взгляд, в этом переходном периоде выделяются две даты, которые стали ключевыми для дальнейшего развития событий.

**540/1146 г.** — после долгого и единовластного правления умер Владыка гор 'Изз ал-дин Хусайн б. Хасан (прав. 493–540/1100–1146). Он оставил после себя семь сыновей, получив в истории прозвище Абу-л-салатин ('Отец султа-

<sup>2</sup> Базовые сведения о ней: [Bosworth, 2001].

<sup>3</sup> Об авторе и книге: [Bosworth, 2010 (2); 2010 (3)].





нов»). Именно он, став вассалом салджукидского султана Санджара<sup>4</sup> после двухлетнего пребывания у него в плену и возвращения в родные края, наладил с ним хорошие отношения, ежегодно отсылая в качестве дани производившееся в Гуре оружие и прочие дары. Расцвет и укрепление Гура связывают с периодом его правления.

У этого 'Изз ал-дина Хусайна была устойчивая связь и какая-то любовь с правительством Санджара и Салджукидским султанатом. Ежегодно он отправлял ко Двору Санджара те из видов оружия, что были оговорены [и] определены — кольчатые доспехи, кольчуги и шлемы; в Гуре есть удивительные собаки — такие, что каждая по комплекции тела и силе сравнима со львом, несколько из этих собак в ценных ошейниках он посылал султану. Тому доставалось много почестей и редких даров [Juzjani, 1363/1984, s. 335]<sup>5</sup>.

و این عزّ الدّین حسین را با دولت سنجرى و سلطنت سلجوقى اتصال و محبتى مستحکم بود؛ و هر سال از جنس سلاح چنانچه جوشن و زره و خود — آنچه معهود [و] معین گشته بود، به خدمت درگاه سنجرى فرستادى؛ و در غور سگان شگرف باشند، چنانچه در جتّه و قوّت هر يك با شیرى برابرى کنند، از آن سگان چندی در قلادهاء قیمتی به خدمت سلطان فرستادى. او را تشریفات و تُخف بسیار رسیدى.

После смерти 'Изз ал-дина Хусайна произошёл раздел территории Гуридов между его семью сыновьями. При разделе одному из сыновей, Кутб ал-дину Мухаммаду б. 'Изз ал-дину Хусайну (отрав. 541/1146–47), достался г. Варсад/Варшад (ورساد/ورشاد) в провинции Гур. Сделав его резиденцией до закладки своей новой столицы — крепости Фирузкух, Кутб ал-дин находился в нём недолго. Поссорившись с братьями, он в тот же год мигрировал в Газнин под крыло газнавидского султана Бахрам-шаха б. Мас'уда III (ум. 552/1157), тоже вассала и ставленника Санджара. Поначалу горячо приняв Мухаммада, спустя несколько месяцев Бахрам-шах коварно его отравил, вызвав тем самым цепную реакцию трагических последствий. Мстить за убитого снарядился его брат Сайф ал-дин Сури. Заняв Газнин, он стал первым из братьев именовать себя султаном. Но уже зимой 544/1149 г. при содействии газнинской знати и кланов, ставших лояльными газнавидским султанам в течение их многолетнего правления, он был схвачен вместе со своим вазиром и с позором распят вернувшимся в город Бахрам-шахом.

**545/1150 г.** — 'Ала ал-дин Хусайн (ум. 556/1161)<sup>6</sup>, ещё один сын 'Изз ал-дина Хусайна, отправился с армией в Газнин мстить уже за двух братьев. Разбив армию Бахрам-шаха, он занял город и приказал грабить и жечь его в течение недели, за что получил прозвище Джухансуз ('Миросжигающий'). Спустя какое-то время он отказался отправлять дань и повиноваться Санджару, что привело к сражению с ним под Харатом в 547/1152–53 г., которое Джухансуз проиграл и в котором был взят в плен. На несколько месяцев

<sup>4</sup> Санджар, Ахмад б. Малик-шах (ум. 552/1157) — стал единовластным султаном Салджукидской империи после смерти своего единоутробного брата Мухаммада-Тапара (ум. 511/1118). О нём: [Tor, 2000].

<sup>5</sup> Контекст см. онлайн: <https://ar.lib.eshia.ir/10516/1/335> (accessed: 30.06.2023).

<sup>6</sup> Хусайн б. Хусайн, Абу 'Али (прав. 544–556/1149–1161) — дядя адресата автора ЧМ и самый известный султан Гуридов. О нём: [Bosworth, 1984 (2)].



Санджар сделал его своим заложником, дав ему статус наперсника-*надима*, после чего тот был освобождён.

Именно в таком, насыщенном событиями историческом контексте и был создан текст ЧМ, в котором автор-поэт описывает четыре придворные профессии: секретаря-дабира, поэта, астролога и медика.

### Текстология

*A poet's object is not to tell what actually happened but what could and would happen either probably or inevitably [Arist. Poet., 1451a]<sup>7</sup>.*

В течение более чем столетнего изучения ЧМ издатели и исследователи в Западной Европе и Иране выделяли основную проблему, связанную как с самим текстом, так и с его автором. Эта проблема, фактически никак не отразившись в комментариях к первому русскоязычному переводу ЧМ, к сожалению, прошла мимо советского читателя. Её суть в том, что содержащиеся в тексте сведения крайне трудно поддаются верификации, лишь повторяясь в источниках, написанных позже со ссылками на ЧМ или без них, а зачастую и вовсе являются авторским вымыслом. Вот какую характеристику ЧМ даёт иранский текстолог М. Минуви (ум. 1977) в книге «Фирдауси и его стихи»:

Эта *Чахар макала* — книга из эссе и формулировок. С исторической точки зрения, она не имеет никакой достоверности и на неё нельзя опираться. Из рассказов в ней нет возможно ни одного, который был бы избавлен от оплошностей, накладок, промахов, ошибок и даже подделок [Minuwi, 1372/1993, s. 45].

این چهار مقاله — یک کتاب انشا و عبارت پردازی است، و از لحاظ تاریخی اعتباری ندارد و بدان استناد نمیتوان کرد. شاید هیچ حکایتی از حکایات آن نباشد که از خبط و خطا و سهو و اشتباه و حتی جعل خالی نباشد.

То же самое касается и фрагментов автобиографии, которые автор счёл возможным привести в тексте. Они лишь в единичных случаях поддаются критической оценке, а в основном читатель должен принимать их на веру. Тем не менее, из этих фрагментов можно выудить кое-какие формальные сведения об авторе.

**Автор-сочинитель (مصنف)** — Низами 'Арузи Самарканди в возрасте не меньше 65 лет. Возраст выводится из даты завершения книги между 551–552/1156–1157 гг. Дата определяется по косвенным признакам, исходя из:

а) смерти гуридского султана 'Ала ал-дина Джухансуза в джумада ал-сани 556/июне 1161 г., который упоминается в обращении-*хутбе* ЧМ как

<sup>7</sup> «Задача поэта — говорить не о том, что произошло на самом деле, а о том, что могло бы и должно было бы произойти в силу вероятности или необходимости». Варианты перевода этой фразы на разные языки, включая прямой перев. М. Л. Гаспарова, см.: <http://nevmenandr.net/poetica/1451a36.php> (accessed: 01.08.2023).



здравствующий, из чего следует, что ЧМ не могла быть написана позже этой даты;

б) смерти салджукидского султана Санджара б. Малик-шаха в 552/1157 г., который упоминается в ЧМ как ещё здравствующий, из чего следует, что ЧМ не могла быть написана позже уже этой даты;

с) упоминания в ЧМ книги *Макамат-и Хамиди* 'Умара б. Махмуда (ум. 559/1163), которую её автор, писавший под псевдонимом Хамид ал-дин Махмуди, закончил к концу 551/1156 г., из чего следует, что ЧМ не могла быть написана ранее этой даты;

д) заявления автора о своём 45-летнем сроке службы при Дворе Шансабидов на дату написания книги.

Ахмад б. 'Умар б. 'Али ал-Низами ал-'Арузи ал-Самарканди, который вот уже сорок пять лет как известен службой этой династии [Nizami 'Aruzi, 1327/1909, s. 3]<sup>8</sup>.

احمد بن عمر بن على التّظامى العروضى السّمرقندى كه چهل و پنج سال است تا به خدمت اين خاندان موسوم است.

Следовательно, автор ЧМ, судя по нисбе, уроженец Самарканда, родился приблизительно в 485/1092 г. или чуть раньше.

Род занятий — придворный поэт, о чём автор сообщает сам.

Имена владык Гура из рода Шансаба, пусть Аллах увековечит их царство, сохранились благодаря: Абу-л-Касиму Рафи'и, Абу Бакру Джаухари, нижайшему из рабов Низами 'Арузи и 'Али Суфи [Беседа 2, Рассказ 1]<sup>9</sup>.

و اسامى ملوك غور آل شنسب، خَلَدَ اللهُ مُلْكَهُمْ، باقى ماند به: ابو القاسم رفيعى، و ابو بكر جوهرى، و كمتربن بندگان نظامى عروضى، و على صوفى [مقاله ۲، حكايه ۱].

К этим сведениям можно добавить, что автор, написав книгу по-персидски, что для того времени уже стало нормой, особенно на периферии, определённо владел арабским языком и вводил в неё собственные переводы отрывков из арабоязычных сочинений, иной раз умалчивая о своих источниках.

Вся остальная информация об авторе также приводится в ЧМ с его слов. При её сопоставлении возникает первая нестыковка, на которую обратил внимание А. Н. Болдырев в Предисловии к первому изданию русского перевода ЧМ [Низами Арузи, 1963, с. 4–5], но которую почему-то обошли стороной иранские текстологи и литературоведы. Заявление автора в начале текста о своей 45-летней службе династии Гуридов, которая должна была бы начаться в 504–505/1111–1112 г., никак не согласуется с тем, что он сообщает о себе далее.

<sup>8</sup> В персидском критическом издании ЧМ от 1327/1909 г. пять основных частей: Предисловие-*мукаддима* с буквенной нумерацией страниц по абджаду, Текст (1–89), критические Примечания-*хаваш* (90–259), Указатели (261–322) и Разночтения по рукописям (326–359).

<sup>9</sup> Далее при цитировании основного текста ссылки даются на беседы (Б) и рассказы в них (Р) с номером через дефис, по которым их можно легко найти в русском или любом из многочисленных персидских изданий без дополнительного указания страниц.



Дело в том, что средневековые поэты делились на три основные категории. Первая — придворные поэты, или, используя выражение ЧМ, *мурат-тиб-и хидмат* (مرتب خدمت) — ‘ранжированные на службе’ (Б-2, Р-6). Это служащие, имевшие определённый ранг (مرتبت), получавшие годичный зерновой паёк (اجراء) и ежемесячный мундирный оклад (جامگى), регулярно приходившие на заседания-маджлисы государя, занимавшие на них своё место согласно рангу (Б-2, Р-5) и жёстко конкурировавшие друг с другом (Б-2, Р-8).

Вторая категория — это поэты, приходившие на дворцовые маджлисы со стороны по рекомендации кого-то из окружения государя для демонстрации своих талантов в поэтических состязаниях-*муша’ара*, которые устраивались для его развлечения точно так же, как и диспуты-*муназара* учёных. При удачном стечении обстоятельств приходящие поэты могли получить от него какое-то вознаграждение или даже быть принятыми в штат придворных поэтов, создав им конкуренцию, как это произошло, к примеру, с Фаррухи Систани (Б-2, Р-4). Но зачастую они просто участвовали в дармовых государевых трапезах, сопровождавшихся обильными алкогольными возлияниями, входили в круг местной богемы и становились «своими» для чиновничье-бюрократического аппарата государя. В общем, ничего экстраординарного и для наших дней.

Третья категория — это, так сказать, «домашние» непубличные поэты, сочинявшие стихи для себя и небольшого круга своих единомышленников. Имея иные источники дохода, многие из них даже не пытались монетизировать свой талант на дворцовой службе по примеру двух первых категорий, а обретали популярность при увеличении числа поклонников, массовом цитировании и запуске процесса переписки их стихов, как, скажем, в случае со стихами Джалал ал-дина Руми (ум. 672/1273). Иногда попытки монетизации «домашними» поэтами уже готовой продукции терпели фиаско из-за противодействия придворных, например, как в случае с Абу-л-Касимом Фирдауси (Б-2, Р-9).

Одним словом, вместо начала придворной службы в 504–505/1111–1112 г. в каком-то одном городе при каком-то гуридском правителе мы видим многолетние поиски работы «начинающего специалиста» Низами ‘Арузи в качестве приходящего поэта и сотрапезника на разных собраниях в разных городах: Самарканд–Балх–Харат–Тус–Нишапур–...

В пятьсот четвёртом году [= 1110–11] я слышал в **Самарканде**... [Б-2, Р-2]. <...> В пятьсот шестом году [= 1112–13] хваджа имам ‘Умар Хаййами и хваджа имам Музаффар Асфизари остановились в доме амира Абу Са’да Джарраха на улице Бардафурушан в городе **Балх**, а я к ним присоединился [Б-3, Р-7]. <...> В пятьсот девятом году [= 1115–16], когда я попал в **Харат**... [Б-2, Р-6]. <...> В пятьсот десятом году [= 1117]<sup>10</sup> Государь ислама Санджар б. Малик-шах ... встал весенней резиденцией в степи Турук на границе с **Тусом**, поселившись там на два месяца. Уйдя из Харата в поисках пропитания, я примкнул к его Двору, из провизии и убранства не имея при себе ничего... [Б-2, Р-5]. <...> В пятьсот двенадцатом году [= 1118–19] на Базаре парфюмеров в **Нишапуре** ... я слышал ... [Б-4, Р-1]. <...> В пятьсот четырнадцатом году [= 1120–21] я слышал в **Нишапуре** ... [Б-2, Р-9].

<sup>10</sup> Весна 510 г. х. (шаввал-зу-л-ка’да-зу-л-хиджжа) пришлась на март-май 1117 г.



و شنیدم به **سمرقند** در سنه اربع و خمسمایه... [مق. ۲، حک. ۲]. <...> در سنه ست و خمسمائیه به شهر **بلخ** در کوی برده‌فروشان در سرای امیر ابو سعد جَرّه خواجه امام عمر خَیّامی و خواجه امام مظفر آسفزاری نزول کرده بودند، و من بدان خدمت پیوسته بودم [مق. ۳، حک. ۷]. <...> در سنه تسع و خمسمائیه که من به **هرات** افتادم... [مق. ۲، حک. ۶]. <...> در سنه عشر و خمسمائیه پادشاه اسلام سنجر بن ملک‌شاه... به حدّ **طوس** به دشت **تروق** بهار داد و دو ماه آنجا مُقام کرد. و من از **هری** بر سبیل انتجاع بدان حضرت پیوستم و نداشتم از برگ و تجمل هیچ [مق. ۲، حک. ۵]. <...> در سنه اثنتی عشره و خمسمائیه در بازار عطاران **نیشاپور**... شنیدم که... [مق. ۴، حک. ۱]. <...> در سنه اربع عشره و خمسمائیه به **نیشاپور** شنیدم... [مق. ۲، حک. ۹].

Лишь последняя из приведённых дат даёт основание предполагать, что спустя четыре года пребывания в Тусе и Нишапуре автор уехал оттуда, наконец, найдя постоянную работу при гуридском Дворе, поиски которой заняли у него минимум лет десять. Самая ранняя из возможных дат его трудоустройства у Гуридов, по-видимому, 515/1121–22 г., когда автору было около 30 лет. В очередном фрагменте из своей биографии поэт сначала говорит о службе при Дворе некоего Малик ал-джибала ('Владыки гор'), намекая на свою зрелость и переполненную натуру, а потом в стихах называет место локализации этого Двора в Варсаде.

В даты, когда я, Ваш покорный слуга, находился на службе у [своего] господина Малик ал-джибала, пусть Аллах осветит его смертное ложе и возвысит его место в раю <...> В то время у меня на государевой службе была переполненная натура и пылкая душа <...> Я — в **Варсаде** пред троном шаха... [Б-2, P-10].

در آن تاریخ که من، بنده، در خدمت خداوند ملک الجبال بودم، نور الله مضجعه و رفع فی الجنان موضعه <...> اندر آن وقت مرا در خدمت پادشاه طبعی بود قیاض و خاطری و هاج <...> من **بورساد** پیش تخت شهم... [مق. ۲، حک. ۱۰].

Владыка гор в приведённой цитате — это практически бесспорно 'Изз ал-дин Хусайн, Отец султанов (ابو السلاطين). Период его правления 493–540/1100–1146 гг. идеально подходит для трудоустройства Низами 'Арузи в качестве придворного поэта. Низами 'Арузи ещё раз вспоминает о нём в связи с отправкой грозных гурских собак в качестве подарка одному чиновнику. Как было процитировано выше, наряду с оружием эти собаки были фирменным товаром Гура, а 'Изз ал-дин Хусайн одаривал ими, похоже, не только султана Санджара.

Мой господин Малик ал-джибал послал *амирдаду* пару гурских собак, огромных и грозных [Б-3, P-5].

خداوند من ملک الجبال امیرداد را جفتی سگ غوری فرستاده بود — سخت بزرگ و مهیب [مق. ۳، حک. ۵].

По-видимому, благодаря чиновникам Санджара, отношения с которыми были налажены при посещении поэтом его Двора и многочисленных дворцовых застолий, кто-то из них оказал ему протекцию в трудоустройстве у 'Изз ал-дина Хусайна.

Исходя из сопоставленных фактов, срок службы Низами 'Арузи у Гуридов можно оценивать максимум в 35, а не в заявленные автором 45 лет. Текстологи



и историки, не находя убедительных объяснений для таких нестыковок, обычно назначают крайними безымянных переписчиков текста, списывая на них все огрехи. Но в ЧМ подобных нестыковок и анахронизмов настолько много, что повесить их все на шею бедолаг переписчиков не получится.

После смерти 'Изз ал-дина его придворные и чиновники очевидно должны были перейти на службу к его сыновьям. Это касается и Низами 'Арузи. Судя по приведённым в ЧМ адресатам, он в какой-то момент перешёл на службу к бамийанским правителям, а к 547/1152–53 г. уже определённо находился при Дворе одного из них (Б-3, Р-10).

**Адресаты** (مخاطبين). В начале и конце книги автор обращается к трём лицам. Они его целевая аудитория. Из них одно — это прямой адресат, а два — косвенных. О первом неизвестно практически ничего кроме: его имени — 'Али б. Мас'уд б. 'Изз ал-дин Хусайн; юного возраста — где-то до 20 лет, судя по сказанному о нём фразам «дар юности обретён» (موهبت جوانی) и «наставление начинающего» (ارشاد مبتدی); социального статуса — царственнорожденный владыка. Столь скудную информацию можно объяснить только тем, что в силу молодости адресат ещё не успел ничем прославиться, чтобы подтвердить те царские титулы, которые были даны ему при рождении, и те хвалебные эпитеты, которыми его традиционно для обращения к высокорожденным особам удостоил автор. Независимые источники упоминают лишь его имя.

Молодость прямого адресата автор компенсировал тем, что обратился к его родственникам — полноценным правителям бамийанской ветви Шансабидов. Наличие двойной адресации говорит о том, что текст ЧМ должен был быть одобрен при Дворе этих зрелых родственников прежде, чем дойти до прямого адресата.

Фахр ал-даула ва-л-дин ('Гордость государства и религии') Мас'уд б. 'Изз ал-дин Хусайн (ум. после 558/1163) — второй адресат, старший из семи сыновей 'Изз ал-дина Хусайна и отец прямого адресата. Автор *Табака-и насири* приводит о нём такую информацию:

Владыка-малик Фахр ал-дин Мас'уд б. Хусайн был старше других шести братьев. Его матерью была тюрчанка. Он был достаточно великим государем. Поскольку он происходил не от матери [упомянутых] султанов, ему не дали места на троне владений Гура из-за того, что пять братьев происходили от Шансабидов как по отцу, так и по матери, а Владыка гор [Кутб ал-дин] Мухаммад, павший мучеником в Газнине, происходил от другой женщины, которая была служанкой у матери [этих] султанов. Владыка Фахр ал-дин Мас'уд, как было изложено, происходил от тюркской наложницы... Военачальники Гура ... посадили владыку Фахр ал-дина Мас'уда на трон Бамийана, передав [его] ему... Он дожил до конца, государствуя, проправил державой долгий период и ушёл из жизни. У него было несколько достойных сыновей: старший — султан Шамс ал-дин [= брат прямого адресата], владыка Тадж ал-дин Занги и владыка Хусам ал-дин 'Али [= прямой адресат] [Juzjani, 1363/1984, s. 385]<sup>11</sup>.

ملك فخر الدین مسعود بن حسین از شش برادر دیگر مهتر بود. و مادر او ترك بود. و او پادشاه بس بزرگ بود. چون از مادر سلاطین نبود، او را به تخت ممالک غور جای نداده بودند به سبب آنچه پنج برادر هم

<sup>11</sup> Контекст см. онлайн: <https://ar.lib.eshia.ir/10516/1/385> (accessed: 01.08.2023).





از پدر و هم از مادر شنسبانی بودند. و ملك الجبال محمد كه به غزنين شهادت يافت، از زن ديگر بود كه خادمه مادر سلاطين بود. و ملك فخر الدين مسعود از كنيزك ترك بود چنانچه تقرير يافت ... امراء غور ... ملك فخر الدين مسعود را به تخت باميان بنشانند و بدو سپردند ... و حالش در پادشاهي به آخر رسيد، مدت‌ها ملك راند و در گذشت. و او را چند پسر شايسته بود: سلطان شمس الدين مهتر بود، و ملك تاج الدين زنگي، و ملك حسام الدين علي.

Из приведённой биографической справки ясно видно, что: во-первых, наследование трона у Шансабидов происходило от отца к старшему сыну, но при назначении своих верховных правителей в Гуре они исходили из чистоты крови; во-вторых, гуридские правители на тот момент назначали бамийанских и, как показывает автор ЧМ (Б-3, Р-10), создавали объединённую армию при конфликтах с внешним врагом; в-третьих, прямой адресат ЧМ был самым младшим сыном Мас'уда б. 'Изз ал-дина с минимальными шансами стать полноценным Владыкой гор. Эти шансы могли бы реализоваться только в том случае, если бы старший, а затем и средний брат по каким-то причинам ушли из жизни.

Шамс ал-даула ва-л-дин ('Солнце государства и религии') Мухаммад б. Мас'уд б. 'Изз ал-дин Хусайн (ум. после 586/1190) — третий адресат, старший брат прямого адресата, ставший Владыкой гор по завещанию отца и единодушному согласию военачальников. Он значительно расширил свои владения, присоединив к ним Балх, Чаганийан, Вахш, Бадахшан и Шугнан, обретя статус полноправного владыки не только Бамийана, но и Тохаристана в целом.

Именно эти двое старших родственников, а точнее, их премьер-министры должны были бы первыми ознакомиться с текстом Низами 'Арузи и дать ему свою оценку с учётом целей, которые преследовал автор при его написании.

**Цель написания (مقصود نگارش).** Формально Низами 'Арузи прямо заявляет в последнем разделе книги, что его целью является «наставление начинающего» и «прославление господина», исходя из чего А. Н. Болдырев назвал её «руководством начинающему монарху» и «введением в монархизм», тем самым объяснив её «дидактическую направленность» [Низами Арузи, 1963, с. 13].

Цель написания этого трактата и изложения этих бесед — не в выявлении [моих] заслуг и не в напоминании о [моей] службе, а в наставлении начинающего и прославлении [моего] господина [Эпилог книги].

مقصود از تحرير اين رسالت و تقرير اين مقالت اظهار فضل نيست و اذكار خدمت ني بلکه ارشاد مبتدى است و احما د خداوند.

Иными словами, ЧМ по формальным признакам относится к категории назидательной литературы. Но если сравнивать назидания автора *Кабус-нама*<sup>12</sup> своему сыну-тинейджеру с наставлениями автора ЧМ своему молодому

<sup>12</sup> Новый перевод *Кабус-нама* также запланирован к публикации в третьей книге из серии Назидательная литература эпохи Салджукидов на персидском языке: Оригиналы и подделки.



му господину в тех главах, которые тематически совпадают в обоих текстах, то нельзя не заметить очевидной разницы между ними. В первом случае — это искренние и бескорыстные советы, основанные на богатом житейском и профессиональном опыте. Оформленные в виде императивов, они нацелены на теоретическое и практическое воспитание сына и эпизодически иллюстрируются рассказами. Во втором — это тезисное введение к каждой из четырёх бесед, в котором автор демонстрирует своё знание теории предмета, используя безличные модальные глаголы и выражения. Тезисы подкрепляются иллюстративно-доказательной базой, т. е. неким набором аргументов, имевшихся в распоряжении у автора и призванных обосновать и/или проиллюстрировать его тезисы их практическим применением. Основа ЧМ — она, состоящая из 10 увлекательных рассказов в каждой беседе за исключением четвёртой, где их 12. Большинство из них завершаются сообщением о том, сколько почестей (تشریفات), дорогих подарков (صلات گران) и средств для преуспеяния (اسباب ترفیه) получили их герои и как высоко они продвинулись в своей карьере, для чего автор часто использует одно из своих излюбленных выражений: «Его дело пошло вверх» (کار او بالا گرفت). Три из четырёх бесед автор ЧМ завершает рассказом о себе, тем самым помещая себя в один ряд с выдающимися поэтами, астрономами и медиками.

При этом независимые источники не говорят о том, что Низами 'Арузи сопоставим по уровню с известными придворными поэтами вроде 'Унсури, Фаррухи Систани, Му'иззи и им подобным или что он оставил после себя хотя бы худенький диван стихов. Они не пишут о том, что он был астрологом или астрономом уровня Абу Райхана Бируни и 'Умара Хайяма или написал хоть что-то по этой тематике. Они не упоминают о том, что он прославился медицинскими трудами как, например, Ибн Сина и Мухаммад б. Закарийа ал-Рази. Ничего похожего за ним не числится. После него остался только текст ЧМ, в котором он талантливо и со знанием дела пишет об этих людях для своих адресатов.

На мой взгляд, цель Низами 'Арузи вполне однозначная и прагматичная для придворных поэтов — обратить на себя внимание адресатов, прославиться и получить от них какое-то вознаграждение за свой текст. Вторая опция с учётом возраста прямого адресата и Низами 'Арузи — на старости лет устроиться при Дворе на какую-нибудь необременительную должность, типа воспитателя-адиба или наперсника-надима царственнорожденного отпрыска. Одна из фраз текста, сказанная будто бы неизвестным, но благородным человеком, наглядно показывает, кем видит себя Низами 'Арузи и как он подаёт себя адресатам.

Между тем, как-то вечером, я очутился в доме одного благородного человека. Когда мы поели, и я вышел по нужде, [другой] благородный человек, из-за которого я там очутился, возможно, расхвалил меня, мол, люди знают его как поэта, но помимо своего стихосложения он — образованный человек, эрудит в астрологии, медицине, переписке и в других видах [знаний] [Б-4, P-12].

درین میان شی به خانه آزاد مردی افتادم. و چون نان بخوردیم و من به حاجتی بیرون آمدم، آن آزاد مرد که من به سبب او آنجا افتاده بودم، مگر مرا ثنائی می گفت که: «مردمان او را شاعر شناسند. اما بیرون



از شاعری خود، مردی فاضل است، در نجوم و طب و ترسل و دیگر انواع — متبخر است» [مق. ۴، حک. ۱۲].

А вторая фраза недвусмысленно отражает его жизненное кредо на придворной службе.

Как восхваляемый становится известным благодаря хорошим стихам поэта, так и поэт становится известным благодаря дорогому подарку государя, ведь оба этих смысла взаимосвязаны [B-2, P-8].

چنانکه ممدوح به شعر نیک شاعر معروف شود، شاعر به صله گران پادشاه معروف شود که این دو معنی متلازمان اند [مق. ۲، حک. ۸].

**Заглавие (عنوان).** Одна из нетривиальных задач для любого автора дать заглавие или титул тексту, который он написал. В заглавиях средневековых книг обычно отражалась квинтэссенция их содержания или некий посыл-обращение к целевой аудитории, особенно когда речь шла о самостоятельной работе, а не о популярных жанрах комментария-*шарх*, опровержения-*радд* и им подобных в связи с сочинениями предшественников, которые уже их как-то называли, и когда автор ожидал вознаграждения от конкретного адресата, нередко вводя его имя в титул наряду с посвящением в начале основного текста. В таких случаях заглавие книги никогда не бралось с потолка и наобум.

Текст стал широко известен под заглавием *Чахар макала* («Четыре беседы»), которого автор ему не давал. Это факт. Слово *макала* (مقالة) — ‘беседа’, ‘разговор’, ‘рассуждение’, ‘discourse’, в совр. перс. ‘(научная) статья’ — широко использовалось в качестве заголовка или подзаголовка в арабо-персидской естественно-научной литературе, т. е. в сочинениях по астрономии, медицине, математике, логике и т. п., начиная где-то с IV/X в. или чуть раньше, очевидно под влиянием массовых переводов на арабский сочинений древнегреческих перипатетиков, которые обрели своих прямых последователей в Арабском халифате — *ал-машша’ийа* (المشائية). К середине VI/XII в. такое деление текста, по-видимому, стало постепенно утрачивать свою популярность. Сам Низами ‘Арузи обосновывает деление книги на беседы-*макала* их связью с естественно-научными отраслями знания:

Секретарство и поэзия — из отраслей логики, астрология — из отраслей математики, а медицина — из отраслей естествознания. Поэтому данная книга содержит четыре беседы [Начало книги].

دبیری و شاعری — از فروع علم منطق است، و منجمی — از فروع علم ریاضی، و طبیبی — از فروع علم طبیعی. پس این کتاب مشتمل است بر چهار مقالت [آغاز کتاب].

Но, насколько мне известно, никто из арабо-персидских авторов, писавших на естественно-научные темы до Низами ‘Арузи, не давал в титуле сочетания числительного со словом *макала*. Оно ни о чём не говорило читателю, указывая только на количество глав в книге, как если бы она была названа «Четыре заголовка», «Четыре раздела» и т. п. Низами ‘Арузи тоже не давал такого заглавия. Более того, в дошедших до нас списках ЧМ заглавие



вообще отсутствует. Однако М. Казвини (ум. 1328/1949)<sup>13</sup>, издатель критического текста, предположил, ссылаясь на средневековые источники, что автор дал своей книге заглавие *Маджма' ал-навадир*, которое обычно переводят как «Собрание редкостей», «Collection of Rarities».

Подлинным названием книги было, очевидно, *Маджма' ал-навадир*, но из-за содержания в ней четырёх бесед она стала известна как *Чахар макала* [Nizami 'Aruzi, 1327/1909, s. (s)].

نام اصلی کتاب ظاهرأ مجمع النوادر بوده ولی به واسطه اشتغال آن بر مقالات چهارگانه معروف به چهار مقاله شده است.

Отдельные средневековые авторы, которые что-то заимствовали у Низами 'Арузи и при этом ссылались на его книгу, называли её *Маджма' ал-навадир*, а не *Чахар макала*. Со временем расхожим стало второе название, а первое ушло в тень. Современные переиздания книги включают оба титула. Однако *Маджма' ал-навадир* тоже могло быть атрибутивным, а не авторским заглавием, т. к. в самом тексте его нет. Вне зависимости от того, озаглавил ли так книгу сам автор, или это сделали её читатели, *Маджма' ал-навадир* передаёт суть содержания, правда, уже без намёков на естественно-научную тематику, потому что вместо слова макала в титуле использовано *навадир*.

Арабское слово *навадир* (نوادير), мн. ч. от *надира* (نادرة), имеет несколько значений. Первое из них — 'редкости', исходя из которого и перевод заглавия: «Собрание редкостей», «Collection of Rarities». Но слово 'редкость' относится к оценочному суждению о чём-то, что было уже конкретизировано, например: «Такая книга — редкость». Поэтому в переводе заглавия чувствуется недосказанность: о каких таких редкостях идёт речь? В хадисоведении довольно рано появляются сборники из высказываний Пророка, которые не вошли в общепризнанные сборники хадисов по каким-то критериям отбора. Называясь *Китаб ал-навадир* (كتاب النوادر) — «Книга редкостей», они, по-видимому, сразу идентифицировались с редкими хадисами благодаря известности автора в качестве хадисоведа-мухаддиса (محدث). В средневековой арабской лексикологии есть книга в авторстве Абу Зайда ал-Ансари (ум. 215/830) под названием *ал-Навадир фи-л-луга* (النوادير في اللغة) — «Редкости в лексике», в котором слово *навадир* употреблено в конкретизирующем его словосочетании.

Второе и очевидно самостоятельное для литературоведения значение *навадир* — 'анекдоты', которые в средневековой арабской беллетристике со времён ал-Джахиза (ум. 255/868)<sup>14</sup> выделяются в литературный жанр *адаб ал-навадир* (ادب النوادر) и которые часто сочетаются с рассказами (حكايات و نوادر), занимательными курьёзами/диковинками (طرائف و نوادر) и дивностями (بدائع و نوادر). Никому и в голову не придёт рассматривать такие анекдоты

<sup>13</sup> О нём: [Omidshahar, 2016].

<sup>14</sup> Амр б. Бакр ал-Кинани ал-Басри, Абу 'Усман (ум. 255/868) по прозвищу ал-Джахиз (الجاحظ) — 'Пучеглазый' — основоположник арабской литературной критики, художественной прозы и жанра письменного анекдота, автор многочисленных работ по литературе, теологии, зоологии и т. п.



и занимательные рассказы с исторической точки зрения. Они — это художественный вымысел их автора. Те же самые сочетания использует и Низами 'Арузи.

Затем в начале каждой беседы приведено то из мудрости, что подобает этой книге. Вслед за тем приведены десять занимательных рассказов из числа анекдотов по данной теме и дивностей по данной беседе, которые подошли для своей категории [Начало книги].

پس در سر هر مقالتي از حکمت آنچه بدین کتاب لائق بود، آورده شد. و بعد از آن، ده حکایت طرفه از نوادر آن باب و از بدائع آن مقالات که آن طبقه را افتاده باشد، آورده آمد [آغاز کتاب].

С учётом второго значения перевод *Маджма' ал-навадир* как «Собрание забавных рассказов/анекдотов» выглядит уже более или менее информативным заглавием, отсылая к рассказам, которые автор привёл в качестве иллюстративно-доказательной базы для своих естественно-научных теоретических выкладок. Видеть в рассказах Низами 'Арузи реальные исторические события — не самый лучший способ их оценки.

**Содержание (محتوی).** Приведённая ниже статистика позволит проанализировать содержание ЧМ в целом, а в частности, рассмотреть состав иллюстративно-доказательной базы.

Статистическая таблица

Содержание فهرست	Иллюстративно-доказательная база پایه امثال و شواهد				Слова/ знаки کلمات / کاراکترها	Источники منابع
	Рассказы حکایات	Двуст. ایبات	Цит. из Корана نقل قول از قرآن	Хадисы احادیث		
Обращение- хутба	—	—	—	—	275 (1238)	Автор (مصنف)
Фасл	—	—	1	—	405 (1935)	Автор (مصنف)
Начало книги	—	—	1	—	195 (893)	Автор (مصنف)
Фасл 1	—	—	1	—	619 (2584)	Займств. из араб. текстов اقتباس از متون (عربی)
Фасл 2	—	—	—	—	455 (1947)	Займств. из араб. текстов اقتباس از متون (عربی)



Продолжение табл.

Содержание فهرست	Иллюстративно-доказательная база پایه امثال و شواهد				Слова/ знаки / کلمات کاراکترها	Источники
	Рассказы حکایات	Двуст. ایبات	Цит. из Корана نقل قول از قرآن	Хадисы احادیث		منابع
Фасл 3	—	—	—	—	370 (1587)	Заемств. из араб. текстов (اقتباس از متون عربی)
Фасл 4	—	1	—	1	1439 (6161)	Заемств. из араб. текстов (اقتباس از متون عربی)
	1 (о наснасе)	—	—	—	120 (555)	Автор (مصنف)
<b>Подытог 1</b>	<b>1</b>	<b>1</b>	<b>3</b>	<b>1</b>	<b>3878 (16900)</b>	
Беседа 1 (секр-во) Тезисы		—	—	1	603 (2690)	Автор (مصنف)
	1 (о секретаре Искафи)	—	1	—	474 (2159)	Вымысел (افسانه)
	2 (о секретаре Искафи)	—	—	—	617 (2632)	Придум. сюжет (سوژه تخیلی)
	3 (о секретаре при халифе)	—	2	—	260 (1136)	?
	4 (о вазире Ибн 'Аббаде)	—	—	—	200 (878)	?
	5 (о вазире Ахмаде Майманди)	1	—	—	450 (1994)	Придум. сюжет (سوژه تخیلی)
	6 (о вазире Фазле Бармаки)	—	1	—	731 (3194)	Заемств. из араб. текстов (اقتباس از متون عربی)





Продолжение табл.

Содержание فهرست	Иллюстративно-доказательная база پایه امثال و شواهد				Слова/ знаки / کلمات کاراکترها	Источники
	Рассказы حکایات	Двуст. ایبات	Цит. из Корана نقل قول از قرآن	Хадисы احادیث		منابع
	7 (о халифе ал-Мустаршид би-Ллахе)	—	1	—	207 (1017)	?
	8 (о гурхане Хитая)	—	—	—	243 (1109)	?
	9 (об ал-Валиде б. ал-Мугире)	—	1	—	149 (694)	Придум. сюжет (سوژه تخیلی)
	10 (о секретаре Мухаммаде ал-Катибе)	—	2	1	562 (2598)	?
<b>Подытог 2</b>	<b>10</b>	<b>1</b>	<b>8</b>	<b>2</b>	<b>4496 (20110)</b>	
Беседа 2 (поэзия) Тезисы о поэзии		—	—	—	85 (383)	Автор (مصنف)
	1 (об Ахмаде Худжистани)	2	—	—	294 (1309)	?
Тезисы о поэтах		7	—	—	697 (3156)	Автор (مصنف)
Фасл о качествах поэта и поэзии		—	—	—	489 (2182)	Автор (مصنف)
	2 (о Рудаки)	8	—	—	1029 (4600)	Придум. сюжет (سوژه تخیلی)
	3 (об ‘Унсуре)	2	—	—	634 (2759)	?
	4 (о Фаррухи Систани)	23	—	—	1271 (5640)	?
	5 (об Амуре Му’иззи)	5	—	—	911 (4127)	Автор (مصنف)
	6 (об Азраки)	2	—	—	285 (1221)	?
	7 (о Мас’уде Са’де Салмане)	2	—	—	415 (1800)	?



Продолжение табл.

Содержание فهرست	Иллюстративно-доказательная база پایه امثال و شواهد				Слова/ знаки / کلمات کاراکترها	Источники
	Рассказы حکایات	Двуст. ایبات	Цит. из Корана نقل قول از قرآن	Хадисы احادیث		منابع
	8 (о Рашиди)	3	—	—	471 (2110)	?
	9 (о Фирдауси)	25	—	—	1318 (5891)	Добавл. небылицы (از مستحیلات (ملحق)
	10 (о Низами)	5	—	—	679 (3007)	Авт. воспом. (خاطرات (مصنف)
<b>Подытог 3</b>	<b>10</b>	<b>84</b>	—	—	<b>8578 (38184)</b>	
Беседа 3 (астрология) Тезисы		—	—	—	443 (1989)	Автор (مصنف)
	1 (о Йа'кубе ал-Кинди)	—	—	—	488 (2097)	?
	2 (об ал-Бируни)	—	—	—	291 (1281)	?
	3 (об ал-Бируни и гадальщике)	—	—	—	428 (1912)	?
	4 (о дочери Низами)	—	—	—	353 (1491)	Авт. воспом. (خاطرات (مصنف)
	5 (о Махмуде Давуди)	—	—	—	520 (2330)	Авт. воспом. (خاطرات (مصنف)
	6 (о хакиме Маусили)	—	—	—	317 (1413)	?
	7 (об 'Умаре Хаййаме)	—	—	—	213 (934)	Авт. воспом. (خاطرات (مصنف)
	8 (об 'Умаре Хаййаме)	—	—	—	217 (930)	?
	9 (о газнинском гадальщике)	—	—	—	515 (2332)	?



Продолжение табл.

Содержание فهرست	Иллюстративно-доказательная база پایه امثال و شواهد				Слова/ знаки / کلمات کاراکترها	Источники
	Рассказы حکایات	Двуст. ایبات	Цит. из Корана نقل قول از قرآن	Хадисы احادیث		منابع
	10 (о Низами)	—	—	—	366 (1684)	Авт. воспом. (خاطرات مصنف)
<b>Подытог 4</b>	<b>10</b>	—	—	—	<b>4151 (18393)</b>	
Беседа 4 (медицина) Тезисы о медике		—	—	—	538 (2320)	Автор (مصنف)
	1 (об Абу Бакре Даккаке)	—	1	—	228 (1021)	Автор (مصنف)
Тезисы о медике		—	—	—	541 (2436)	Автор (مصنف)
	2 (о Бухтишу)	—	—	—	278 (1252)	?
	3 (о медике Саманидов)	—	—	—	269 (1191)	Займств. из араб. текстов (اقتباس از متون عربی)
	4 (о Мухаммаде ал-Рази)	—	1	—	854 (3707)	Придум. сюжет (سوزہ تخیلی)
	5 (об Ибн Сине)	—	—	—	1523 (6830)	Добавл. небылицы (از مستحیلات ملحق)
	6 (об 'Али ал- Маджуси)	—	—	—	366 (1549)	?
	7 (об Ибн Сине)	—	—	—	692 (3071)	Автор (مصنف)
	8 (об Адиде Исма'иле)	—	—	—	252 (1085)	?
	9 (об Адиде Исма'иле)	—	—	—	153 (690)	?



Окончание табл.

Содержание فهرست	Иллюстративно-доказательная база پایه امثال و شواهد				Слова/ знаки / کلمات کاراکترها	Источники
	Рассказы حکایات	Двуст. ایبات	Цит. из Корана نقل قول از قرآن	Хадисы احادیث		منابع
	10 (о Джалинусе)	—	—	—	84 (378)	?
	11 (о католикосе Фарса)	—	—	—	456 (2029)	?
	12 (о Низами)	—	—	—	464 (2050)	Вымысел из авт. воспом. (افسانهای از) خاطرات (مصنف)
<b>Подытог 5</b>	<b>12</b>	—	<b>2</b>	—	<b>6698 (29620)</b>	
Фасл (заключение)		—	—	—	185 (948)	Автор (مصنف)
<b>ИТОГО</b>	<b>43</b>	<b>86</b>	<b>13</b>	<b>3</b>	<b>27986 (124155)</b>	

По статистике видно, что объём ЧМ очень небольшой, чуть превышающий 3 а. л., исходя из единицы измерения текста (40 000 зн. с пробелами), принятой в российской науке. Он более чем вдвое меньше объёма *Кабус-нама*, чего нельзя сказать об иллюстративно-доказательной базе, которая сопоставима с КН по числу рассказов и коранических цитат, а по количеству стихов даже превышает её. Некоторые цитаты из Корана и стихи выступают в роли ключевого элемента рассказов, на котором фокусируется их сюжет.

Первая беседа — о секретарском искусстве — получилась у Низами 'Арузи не очень последовательной и, прямо скажем, алогичной. После тезисного введения о том, что собой представляет это искусство, какими качествами должен обладать секретарь и благодаря каким текстам он должен совершенствовать своё образование, автор иллюстрирует эти тезисы десятью рассказами. Но лишь четыре из них (P-1, 2, 3, 10) показывают умение секретарей-дабиров находить выход в сложных ситуациях. В остальных действующими лицами выступают министры-вазиры (P-4, 5, 6), халиф (P-7), правитель Китая (P-8) и известный противник ислама (P-9). Их при всём желании нельзя причислить к секретарям. В отличие от других бесед в этой нет ни одного



автобиографического рассказа или комментария, что косвенно свидетельствует о том, что автор никогда не служил придворным секретарём.

Беседа о поэзии непосредственно относится к профессии Низами 'Арузи, поэтому он уделяет ей больше всего внимания, что видно по статистике — более 8 500 слов. В ней автор отходит от структуры изложения, заданной в первой беседе. После формулировки и подтверждения отдельным рассказом тезиса о том, что поэзия может привести к изменениям в мироустройстве, автор приводит следующий тезис, в котором обозначает основную цель придворных поэтов — увековечивать в стихах имена своих покровителей. Этот тезис напрямую связан с тщеславием и тех и других, но имеет по умолчанию одно религиозное обоснование. Все они — это люди, верующие в потусторонний мир и Воскрешение. Просто поминание добрым словом, а лучше — мольба за Царствие небесное для них со стороны живущих, могут существенно изменить и облегчить их положение в том мире даже спустя века. Если стихи будут удачными и их станут цитировать после смерти их авторов, то цель будет достигнута. Сначала Низами 'Арузи перечисляет придворных поэтов, которым удалось это сделать для каждой исламской династии. Затем он отдельно вводит раздел с тезисами о профессиональных качествах поэтов и их необходимой теоретической подготовке. Иллюстративно-доказательной базой для этих тезисов стали девять рассказов, два из которых автобиографические (P-5, 10). В них автор с чужих слов утверждает о своей высокой квалификации поэта, которая более никем и ничем не подтверждается.

Беседа об астрологии самая маленькая по объёму — чуть больше 4 000 слов. Она возвращается к структуре построения первой беседы. Сначала в ней даются краткие определения астрологии и наук, необходимых для профессионального занятия ею, с приведением библиографии по каждой из них, а затем — описание необходимых качеств астролога, включая наличие удачного асцендента при рождении, сумасшествия, бесноватости и способности к прорицательству. Тезисы подкрепляются иллюстративно-доказательной базой из 10 рассказов. Из них два — автобиографические (P-4, 10), в которых дочь автора и он сам выступают в качестве успешных астрологов, а для двух источником являются авторские воспоминания о встрече с 'Умаром Хаййамом (P-7), о чьей поэзии тогда никто и слыхом не слыхивал, и с сумасшедшим Махмудом Давуди (P-5).

Беседа о медицине построена по аналогии с беседой о поэзии. В ней тезис об уповании на Божью помощь при диагностике и лечении иллюстрируется отдельным рассказом, после чего автор возвращается к краткому описанию качеств медика и приводит обширную библиографию, необходимую для обретения тем высокой квалификации. Всё это подкрепляется иллюстративно-доказательной базой из 11 рассказов, как минимум один из которых очевидно добавлен кем-то позднее, т. к. содержится только в одной рукописи, а общее количество рассказов превышает заявленные 10 в начале книги. По примеру двух предыдущих бесед заключительный рассказ в этой беседе тоже автобиографический. На сей раз он вводит Низами 'Арузи в число профессиональных медиков.

**Способы создания исторических вымыслов и небылиц****(روشهای ساختن افسانه ها و مستحیلات تاریخی)**

Как наглядно показано в статистической таблице и отражено в примечаниях к новому русскому переводу на основе критического комментария М. Казвини, в иллюстративно-доказательной базе ЧМ есть рассказы, которые совершенно определённо являются художественными вымыслами и небылицами с историческим привкусом. Разнородные исторические нестыковки и анахронизмы в них не могут быть объяснены ни ошибками переписчиков, ни поздним анонимным редактированием. В отношении них можно ставить только один вопрос: это художественно-исторические вымыслы самого Низами 'Арузи или они были расхожими в устной традиции того времени, а затем письменно зафиксированы автором в своей обработке? Способы создания этих вымыслов и небылиц больше свидетельствуют в пользу первой версии, не исключая полностью вторую, которую сложно доказать. Иными словами, автор осознанно придумывал псевдоисторические поучительные рассказы и увлекательные анекдоты для своих высококороченных адресатов, ожидая, что и они будут также их воспринимать, не рассматривая их под лупой реальной истории, как это делают некоторые современные исследователи. Ведь за свою книгу он рассчитывал получить от них какое-то вознаграждение, а не обвинения в халтурном отношении к описанию исторических событий и лиц.

Задолго до Низами 'Арузи эти способы уже были распространены в арабоязычной литературе. Один из исследователей творчества ал-Джахиза, назвав их 'методом порождения' — *тарикат ал-таулид* (طريقة التّوليد) художественного вымысла, даёт ему такую формулировку:

При компиляции анекдота (*надира*) ал-Джахиз опирался на метод порождения, так как прибегал к компиляции анекдота и его приписке другим лицам, чтобы те брались его рассказать, или компилировал его, упоминая лиц — реальных или воображаемых, которые в нём присутствуют, мотивируя в нём главное событие [Khalifa, n/d, 48].

اعتمدَ الملاحظ في تأليف التّادرة على طريقة التّوليد، حيث لجأ إلى تأليف التّادرة ونسبها إلى أشخاص آخرين ليقوموا بروايتها، أو أنه ألفها ذاكرةً أشخاصاً — حقيقيين أو وهميين — متواجدين فيها محرّكين الحدث الرّئيس فيها.

Все признаки этого метода присутствуют и в псевдоисторических рассказах Низами 'Арузи. Но на их фоне он вводит в иллюстративно-доказательную базу рассказы с фрагментами своей биографии, ставя себя в один ряд со знаменитыми поэтами, астрологами и медиками. Чтобы отделить вымыслы от правдоподобной личной истории и обратиться на неё внимание адресатов, Низами 'Арузи поступает очень просто: он маркирует вторую конкретной датой или ссылкой на конкретного рассказчика. Другое дело, что даже такая маркировка не гарантирует реальности описанного события, которая по большому счёту в таком контексте и не требуется.

Подходя с исторической точки зрения, разумеется, можно предполагать влияние человеческого фактора в анахронизмах, выявленных М. Казвини в ряде рассказов. Допустим, автора подвела память или он использовал ненадёжный источник. Но приведённые ниже примеры однозначно указывают на





то, что в них именно Низами 'Арузи — автор художественно-исторических вымыслов, в которых использованы повторяющиеся структурные элементы и которые имеет смысл анализировать с точки зрения литературоведения. Поэтому версию ослабевшей памяти Низами 'Арузи или использование им ненадёжных источников можно смело отбросить, а взглянуть пристальнее на кухню творчества автора и рецепты приготовления на ней отдельных блюд.

Все рассказы по источнику своего происхождения делятся, на мой взгляд, на пять основных категорий: а) авторские небылицы, следующие определённой структуре и добавленные к формально правдоподобной части рассказа (مستحيلات ملحق); б) авторские вымыслы (افسانه) в полном объёме; в) рассказы, откуда-то заимствованным событием, но придуманным сюжетом (سوژه تخيلى); г) автобиографические воспоминания (خاطرات مصنف), которые на анекдотическом фоне первых трёх категорий выделяются поразительной хронологической точностью, как если бы их автор был профессиональным историком; е) заимствования из арабских текстов в авторском переводе (اقتباسها از متون عربى). При этом в рамках одного рассказа возможны комбинации перечисленных категорий, например, когда у автора есть к рассказу собственный комментарий (Б-2, Р-2), когда автор сам участник вымышленного события в якобы автобиографическом рассказе (Б-4, Р-12) или когда он заимствует реальное событие из арабского текста, переводит его на персидский и придумывает для него сюжет (Б-1, Р-6).

#### **а) Авторские небылицы, добавленные к правдоподобной части** (مستحيلات ملحق به بخش راست نما)

В этой категории авторские небылицы появляются во второй части рассказа. Она добавляется к правдоподобной первой части с единственной целью — ввести в рассказ второго покровителя, создать контраст с первым и тем самым обосновать причину для смены работы главным героем. Смена места службы и наличие двух покровителей — основной критерий выделения данной категории. Первый — плохой, жестокий, недалёковидный. Второй — хороший, добрый, проникательный. В отличие от первого он по достоинству оценит таланты главного героя. Сюжет состоит из нескольких структурных элементов, повторяющихся в рассказах этой категории.

1. Экспозиция — сведение в одном рассказе трёх и более исторических лиц, живших в разное время, или современников, по каким-то причинам просто не имевших возможности встретиться друг с другом.

2. Завязка в первой части рассказа — создание эмоционально насыщенного события, в котором принимают участие главный герой и первый покровитель. Завязка обычно связана с уходом/бегством главного героя от этого покровителя.

3. Развитие и кульминация события во второй, вымышленной части рассказа — приход главного героя к введённому в сюжет второму покровителю, который может оценить и/или вознаградить его по достоинству.

4. Финал — приписывание главному герою ключевого высказывания или действия.



5. Эпилог — признание свидетелями события превосходства главного героя, его достойное вознаграждение новым покровителем и/или признание прежним покровителем своей недальновидной оценки.

В качестве примера ниже приведён анализ двух рассказов, где в полной мере присутствуют эти структурные элементы. Первый из них — самый длинный в ЧМ (больше 1 500 слов), в котором вторая часть определённо придумана Низами 'Арузи.

#### Беседа 4, Рассказ 5

(مقاله چهارم، حکایت پنجم — از مستحیلات ملحق)

Действующие лица: главный герой — практикующий медик Абу 'Али Ибн Сина (Авиценна); плохой покровитель — грозный султан Махмуд Газнави; хороший покровитель — Кабус б. Вушмгир, правитель Гургана (араб. Джурджан) и дед автора *Кабус-нама*. Завязка — бегство Ибн Сины от ищеек Махмуда. Эмоциональное событие — болезнь одного из родственников Кабуса, к которому он был сильно привязан, и неспособность придворных медиков его вылечить. Финал — появление Ибн Сины в Гургане, постановка правильного диагноза по учащённому пульсу и назначение терапии. Эпилог — похвала и почтение со стороны Кабуса.

В этом рассказе всё можно было бы принять за чистую монету, если бы не одно «но». Когда Ибн Сина добрался до Гургана, Кабус был уже холодным трупом. К тому моменту его уже утертвили его собственные военачальники. Причём об этом известно по свидетельству самого Ибн Сины.

Затем необходимость потребовала переместиться в Нису, оттуда в Бавард, оттуда в Тус, ... оттуда в Джаджарм — к самой границе Хурасана, а оттуда в Джурджан. Моим устремлением был амир Кабус. Но случилось так, что в то время Кабуса схватили, заточили в одном из замков и там утертвили [Ibn Abi Usaybi'a, 1385/1965, 439]<sup>15</sup>.

ثُمَّ دَعَتِ الضَّرْبُورَةَ إِلَى الْإِنْتِقَالِ إِلَى نَسَا وَمِنْهَا إِلَى بَاوَرْدٍ وَمِنْهَا إِلَى طُوسٍ ... وَمِنْهَا إِلَى جَاغَرْمِ رَأْسِ حَدِّ خُرَّاسَانَ وَمِنْهَا إِلَى جَرَجَانَ. وَكَانَ قَصْدِي الْأَمِيرَ قَابُوسَ. فَاتَّفَقَ فِي أَثْنَاءِ هَذَا أَخَذَ قَابُوسَ وَحَبَسَهُ فِي بَعْضِ الْقَلَاعِ وَمَوْتَهُ هُنَاكَ.

Иными словами, вторая половина рассказа — это художественный вымысел Низами 'Арузи, который потребовался ему, чтобы ввести в контекст нового покровителя, благо реальная биография Ибн Сины, любившего путешествовать по частным вызовам, позволяла это сделать. Не дойди до наших дней опровержение Ибн Сины этому вымыслу, мы посчитали бы сообщение о нём в ЧМ первоисточником. Реальность во второй части рассказа — только действие Ибн Сины, т. е. постановка диагноза «страстной любви» (*ишк*) по учащённому пульсу влюблённого при упоминании мест, связанных с объектом любви. Такой метод диагностики Ибн Сины к тому времени уже находился, как сказали бы сейчас, в свободном доступе. Ибн Сина описывает его в своём *Кануне*, который Низами 'Арузи в тезисах к беседе о медицине рекомендует изучать всем медикам.

<sup>15</sup> Контекст см. онлайн: <https://ar.lib.eshia.ir/40411/1/439> (accessed: 01.08.2023).



Затем таким же образом упоминают улицы, дома, ремёсла, искусства, родословные и города, добавляя каждое из них к имени возлюбленной и запоминая пульс. Так что если он изменится при повторном упоминании чего-то из того, то ты соберёшь из них особенности возлюбленной, включая её имя, наряды и профессию, и опознаешь её. Мы уже апробировали это, извлекая то, что было полезно для такого ознакомления [Ibn Sina, 1426/2005, ii, s. 286]<sup>16</sup>.

ثم يذكر كذلك السكك والمسكن والحرف والصناعات والنسب والبلدان، وتضيف كلاً منها إلى اسم المعشوق ويحفظ النبض حتى إذا كان يتغير عند ذكر شيء واحد مراراً، جمعت من ذلك خواص معشوقه من الاسم والحليه والحرفه وعرفته. فإننا قد جرّبنا هذا واستخرجنا به ما كان في الوقوف عليه منفعه.

Позднее этот же метод диагностики был обыгран в стихах Джалал ал-дин Руми в начале первого дафтара *Маснави-йи ма'нави* («Поэма о скрытом смысле») [Руми, 2007, с. 26–39 (б. 35–246)]. Только там роли поменялись местами: наложница государя выступила в качестве влюблённой, увядавшей на глазах от страстной любви, а возлюбленным — один самаркандский ювелир, да и конец истории не столь счастливый, как у Низами 'Арузи.

## Беседа 2, Рассказ 9

### (مقاله دوم، حکایت نهم — از مستحبات ملحق)

Ещё один рассказ в этой категории — второй по объёму в ЧМ (больше 1 300 слов), на сей раз с участием знаменитого поэта, но с использованием тех же самых структурных элементов.

Действующие лица: главный герой — поэт Абу-л-Касим Фирдауси; первый покровитель — вновь грозный султан Махмуд Газнави; второй покровитель — Шахрийар б. Шарвин, правитель Табаристана из династии Бавандидов<sup>17</sup>. Завязка — бегство Фирдауси от расправы Махмуда. Эмоциональное событие — обида поэта на султана, который не смог наградить его по достоинству за поэму *Шах-нама*. Финал — сочинение поэтом около 100 сатирических двустушии на султана. Эпilog — похвала Шахрийара поэту, выкуп им этих двустушии за цену, в пять раз превышающую сумму, которую передал султан за всю поэму из более 50 000 двустушии, и их уничтожение за исключением чудом сохранившихся шести двустушии.

В этом рассказе автору тоже можно было бы поверить на слово, как это сделали некоторые средневековые историки и современные исследователи, которые до сих пор спорят о том, принадлежат ли Фирдауси эти 100 двустушии сатиры [Khaleghi-Motlagh, 1999], сохранившиеся, оказывается, в полном объёме<sup>18</sup>. Однако Шахрийар б. Шарвин, родственник Кабуса б. Вушмгира, был правителем Табаристана до 336/947–48 г., а умер после 357/968 г.

Говорилось, что Фирдауси после побега от Махмуда Газнави отправился в Табаристан к Шахрийару б. Шарвину. Но очевидно, что здесь произошла какая-то ошиб-

<sup>16</sup> Контекст см. онлайн: <https://ar.lib.eshia.ir/73052/2/286> (accessed: 01.08.2023).

<sup>17</sup> Бавандиды — локальная династия иранских правителей, правивших с перерывами на севере Ирана в период с II/VIII по середину VIII/XIV вв. О ней см.: [Madelung, 1984].

<sup>18</sup> Все сто «избывшихся» двустушии см. онлайн: <https://ganjoor.net/ferdousi/hajvname>.



ка, потому что Шахрийара б. Шарвина без сомнения уже не было в живых на дату, когда Фирдауси испытал неприязнь газнинского султана [Sajjadi, iv, 1396].

گفته اند که فردوسی پس از گریز از محمود غزنوی، به طبرستان نزد شهریار بن شروین رفت. ولی آشکار است که در اینجا اشتباهی روی داده است، زیرا شهریار بن شروین بی گمان در آن تاریخ که فردوسی مورد بی مهری سلطان غزنین واقع شد، زنده نبوده است.

В приведённой цитате автора энциклопедической статьи всё правильно, кроме объяснения причин. Это не «какая-то ошибка», а введение в сюжет нового покровителя, пусть даже умершего. Фирдауси завершил вторую версию *Шах-нама* в 400/1010 г., затем представил её Махмуду и «испытал его неприязнь». Здесь не столь важно, по каким причинам возникла эта неприязнь, из-за дворцовых интриг, религиозного фанатизма султана или дерзости самого Фирдауси, как следует из версии одного независимого источника.

Сказание о Рустаме в целом такое, каким его переложил в стихи Абу-л-Касим Фирдауси в [поэме] *Шах-нама*, сделав её во имя султана Махмуда и читав её [ему] несколько дней. Махмуд сказал: «Вся *Шах-нама* сама по себе ничто, кроме сказания о Рустаме. А в моём войске тысяча таких воинов, как Рустам». Абу-л-Касим сказал: «Пусть будет долгой жизнь господина! Я не знаю, сколько в его войске таких воинов, как Рустам, но знаю, что Всевышний Бог не сотворил для себя больше ни единого раба, подобного Рустаму». Сказав так, он поцеловал пол и ушёл. Владыка Махмуд сказал вазиру: «Этот мужик обиняками назвал меня лжецом». Его вазир сказал: «Надо [его] убить». Но сколько его ни искали, не нашли. Сказав [так], он загубил свой труд и ушёл, не обретя никакого подарка, пока не скончался на чужбине [Ta'rix, 1974, с. 53; Tarikh, 1314/1935, с. 7–8]<sup>19</sup>.

و حدیث رستم بر آن جمله است که بو القسّم فردوسی شاهنامه به شعر کرد، و بر نام سلطان محمود کرد و چندین روز همی بر خواند. محمود گفت: «همه شاهنامه خود هیچ نیست مگر حدیث رستم. و اندر سپاه من هزار مرد چون رستم هست.» بو القسّم گفت: «زندگانی خداوند دراز باد! ندانم اندر سپاه او چند مرد چون رستم باشد، اما این دادم که خدای تعالی خویشتن را هیچ بنده چون رستم دیگر نیافرید.» این بگفت و زمین بوسه کرد و برفت. ملک محمود وزیر را گفت: «این مردک مرا به تعریض دروغ زن خواند.» وزیرش گفت: «بیاید کشت.» هر چند طلب کردند، نیافتند. چون بگفت و رنج خویش ضایع کرد و برفت، هیچ عطا نیافته تا به غربت فرمان یافت.

Важно то, что Низами 'Арузи, повторяя сюжет своего художественно-исторического вымысла, опять свёл вместе живого и мёртвого, что подтверждается вердиктом иранских текстологов, которые в своё время критически отнеслись к рассказу поэта.

Как я докладывал, это впечатляющая и грустная сказка, но — всего лишь сказка, созданная силой воображения и творчества Низами 'Арузи и поколений до него [Minuwi, 1372/1993, с. 46].

چنانکه عرض کردم، قصه مؤثر و حزن آوری است، ولی قصه‌ای بیش نیست و ساخته قوه متخیله و خلاقه نظامی عروضی و نسلهای ما قبل او است.

Такие же структурные элементы содержит рассказ о поэте Фаррухи Систани (Б-2, Р-4), где в качестве первого покровителя выступил саффарид-

<sup>19</sup> Здесь дан уточнённый перевод по русскому изданию.



ский правитель Халаф б. Ахмад<sup>20</sup>, а второго — глава администрации амира Ахмада Чагани и сам амир. То же самое относится и к рассказу поэта Амира Му'иззи, который передан со слов Низами 'Арузи (Б-2, Р-5). В нём на роль плохого покровителя был выбран выдающийся вазир Низам ал-мулк из-за того, что он, следуя оценочному суждению автора, не обращал на поэтов внимания, а хорошим стал родственник султана Санджара и сам султан. Эти рассказы следуют такому же сюжету, до сих пор считаясь реальными историческими событиями, для которых первоисточником является текст ЧМ, только потому, что действующие лица в них были современниками и могли встречаться друг с другом.

### **б) Авторский вымысел от начала и до конца**

(افسانه مصنف از اول تا آخر)

В данной категории вымысел — обе части рассказа при сохранении его основных структурных элементов, т. к. главный герой помещается в исторический контекст, где он и/или один из его покровителей уже мертвы, а ему самому приписывается авторство какого-то афоризма.

### **Беседа 1, Рассказ 1**

(مقاله اول، حکایت اول — افسانه مصنف)

Рассказ детально разобран М. Казвини, который выявил в нём просто нагромождение исторических ошибок. Однако на их фоне в рассказе сохраняются всё те же структурные элементы типичного сюжета.

Действующие лица: главный герой — 'Али Искафи, секретарь-дабир при нескольких правителях Саманидов; первый покровитель — недалёковидный амир Нух б. Мансур; второй покровитель — тюркский военачальник Алп Тагин, подчинённый Нуха. Завязка — уход Искафи от Нуха из-за отсутствия карьерного роста и переход на службу к Алп Тагину в качестве министра. Эмоциональное событие — открытое противостояние второго покровителя первому. Финал — лаконичный экспромт главного героя с цитатой из Корана в ответ на грозное письмо Нуха: «*О Нух, ты уже спорил с нами и спорил много. Так приведи же нам то, чем ты угрожаешь, если ты из правдивых*» [11: 32]. Эпилог — удивление этому ответу служащих Нуха и возвращение Искафи в их число с повышением в должности.

Этот рассказ — полностью вымысел Низами 'Арузи, в котором и Искафи (ум. между 343–350/954–961), и его будто бы второй покровитель Алп Тагин (ум. 351/963) были уже мертвы к 365/976 г., когда Нух взойшёл на трон. А такой ответ Нуху с цитатой из Корана, по свидетельству ал-Бируни, написал вовсе не Искафи, а упомянутый Халаф б. Ахмад, саффаридский правитель Сиджистана.

<sup>20</sup> Халаф б. Ахмад б. ... ал-Лайс ал-Саффари, Абу Ахмад (ум. 399/1009), по прозвищу Халаф-и Бану ('Потомок госпожи') — его мать Бану была дочерью 'Амра б. ал-Лайса ал-Саффари, а сам он — заслуженным человеком, который собрал вокруг себя учёных, поэтов и достойных людей; был разбит Махмудом Газнави и стал первым, кто назвал Махмуда султаном. О нём: [Bosworth, 2010 (1)], а также Б-2, Р-4.



Сколь краток и решителен этот ответ, и как он похож на то, что ответил Вали ал-даула Абу Ахмад Халаф б. Ахмад, владетель Сиджистана, когда Нух б. Мансур, владетель Хурасана, написал ему [письмо] с угрозой и разными устрашениями. Он ответил: «О Нух, ты уже спорил с нами и спорил много. Так приведи же нам то, чем ты угрожаешь, если ты из правдивых» [al-Biruni, 1923, s. 332].

وما اوجز هذا الجواب واسكته واشبهه بجواب ولي الدولة ابي احمد خلف بن احمد، صاحب سجستان، حين كتب اليه نوح بن منصور، صاحب خراسان، بالوعيد و صنوف التهديد فاجابه: «يا نوح قد جدلنا فأكثررت جدلنا فأيتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين».

В реальной карьере Исафи сначала возглавлял Министерство канцелярии у локального амира Абу 'Али Ахмада б. Мухтаджа ал-Чагани (ум. 344/955)<sup>21</sup>. Саманидский правитель Нух (I) б. Наср ал-Самани (ум. 343/954) безуспешно пытался переманить его к себе на службу в столичную Бухару до 334/945–56 г., когда ал-Чагани поднял мятеж, провёл сражение с Нухом, проиграл его и сбежал в Чаганийан. В результате поражения многие придворные из окружения ал-Чагани оказались в плену, включая Исафи. Нух посадил его в тюрьму, после чего выпустил, убедившись в его лояльности, сделал заместителем министра канцелярии, а затем и министром. Этот пост Исафи сохранил и после смерти Нуха при его сыне 'Абд ал-Малике (ум. 350/961), уйдя из жизни из-за болезни, скорее всего, в начале его правления. Другими словами, реальная история Исафи, даже при наличии двух покровителей, совсем не подходила Низами 'Арузи для сюжета. Ведь основная идея в нём должна отвечать общей цели написания ЧМ — первому покровителю надо достойно оплачивать труд своих служащих, иначе они сбегут к другому.

### с) Рассказы с реальным событием, но придуманным сюжетом (سوژه تخيلي)

Большинство рассказов ЧМ относятся к этой категории, будь то в чистом виде или в комбинации с другими категориями. Часть из них с сюжетом, придуманным для главного героя, остальные — неизвестного происхождения. Главное изменение в структурных элементах — остаётся один покровитель/ценитель, который в состоянии по достоинству воздать талантам главного героя.

1. Экспозиция — сведение главного героя с историческим лицом или обезличенным персонажем тогдашнего социума.

2. Завязка, развитие и кульминация — эмоционально насыщенное событие, взятое из реальной истории или повседневной жизни, в котором должен ярко проявиться главный герой.

3. Финал — приписывание главному герою ключевого высказывания или действия.

4. Эпилог — признание покровителем/ценителем превосходства главного героя и его достойное вознаграждение.

<sup>21</sup> Ахмад б. Мухтадж ал-Чагани/ал-Сагани, Абу 'Али (ум. 344/955) — он принадлежал роду Мухтадж, имевшему с начала правления Саманидов в качестве родового владения провинцию Чаганийан в Мавараннахре и должности воевод-сипахсаларов. О нём: [Bosworth, 1984 (1)].





## Беседа 1, Рассказ 2

(مقاله اول، حکایت دوم — سوژه تخیلی)

В этом рассказе М. Казвини также выявил исторические анахронизмы, которые отнюдь не помешали автору следовать типичному сюжету. Действующие лица: главный герой — всё тот же 'Али Исфахи; единственный покровитель — наконец-то оценивший его амир Нух б. Мансур; Таш — полководец Нуха. Эмоциональное событие — мятеж военачальника Макана б. Каки/Какуйи<sup>22</sup> и сражение с ним Таша, которого Исфахи сопровождал. Финал — лаконичная записка главного героя о победе над мятежником, связанная с игрой слов: «Что касается Макана, то он стал как его имя. С миром!» Эпилог — признание Нухом талантов Исфахи и его вознаграждение.

Эмоциональное событие в рассказе — это исторический факт. Мятеж был, и он был подавлен в 329/940 г., но не полководцем Нуха б. Мансура, а Абу 'Али Ахмадом б. Мухтаджем ал-Чагани, полководцем Саманида Насра (II) б. Ахмада. Авторство ключевой фразы принадлежит ему, а не Исфахи. Это подтверждается её включением в книгу *ал-И'джаз ва-л-иджаз* (الاعجاز والایجاز) — «Недосягаемость и лаконичность», сборник афоризмов разных людей, составленный Абу Мансуром ал-Са'алиби ал-Нишапури (ум. 429/1038), известным поэтом, литератором и автором около 160 книг.

Абу Бакр Мухаммад б. ал-Музаффар Мухтадж ал-Сагани [= Чагани] ... Его сын, Абу 'Али, из-за того, что Макан б. Каки был убит у ворот Рея, написал Насру б. Ахмаду: «А затем. Поистине, Макан стал как его имя. С миром!» [al-Tha'alibi, 1422/2001, s. 97].

أبو بكر محمد بن المظفر محتاج الصَّغاني [= چغاني]... ابنه أبو علي لما قُتِلَ ماكان بن كاكبي باب الرِّي، كَتَبَ إلى نصر بن أحمد: «أما بعد، فإن ماكان قد صار كاسمه. والسلام».

## Беседа 4, Рассказ 4

(مقاله چهارم، حکایت چهارم — سوژه تخیلی)

То же самое относится и к этому рассказу. Действующие лица: главный герой — Мухаммад б. Закарийа ал-Рази (ум. 313/925) — искусный медик уровня Ибн Сины; Мансур (I) б. Нух (прав. 350–365/961–976) — саманидский амир. Эмоциональное событие — внезапный приступ болезни у Мансура и бессилие медиков в её лечении. Финал — необычная терапия медика. Эпилог — достойное вознаграждение медика Мансуром.

Болезнь — эмоциональное событие, которое может случиться с каждым. По сюжету необходимо, чтобы и больным, и медиком стали известные исторические лица. Тот факт, что второй к моменту правления первого уже давно умер, для исторического вымысла не имеет абсолютно никакого значения. А вот с точки зрения историка, «этот рассказ — подделка с начала до конца» (این حکایت از اول تا آخر معجول است) [Nizami 'Aruzi, 1327/1909, s. 240].

<sup>22</sup> Макан б. Каки/Какуйи (уб. 329/940) — военачальник в Дайламе, активно действовавший в Табаристане и Хурасане. Он поднял бунт под конец правления третьего амира Саманидов Насра (II) б. Ахмада (прав. 301–331/914–943).

**Беседа 2, Рассказ 2**

(مقاله دوم، حکایت دوم — سوژه تخیلی)

В этом рассказе изменение в структурных элементах сюжета связано, пожалуй, с самым интересным вопросом данной категории вымыслов. Все участники события — современники и известные лица, которые в реальной истории взаимодействовали друг с другом.

Действующие лица: главный герой — известный придворный поэт Абу 'Абд Аллах Рудаки (ум. 329/941); Наср (II) б. Ахмад (ум. 331/943) — амир Саманидов<sup>23</sup>. Эмоциональное событие — четырёхлетнее пребывание амира вместе с Двором и армией в Харате и Бадгисе вдали от дома. Финал — сочинение поэтом по просьбе военачальников знаменитой касиды о ручье Мулийан, после прочтения которой амир стремглав вернулся в Бухару. Эпилог — щедрое вознаграждение, выданное поэту армейскими военачальниками.

Современные иранские исследователи разобрали в деталях этот вымысел, подойдя к нему с исторической точки зрения. Их основные выводы: на столь долгий период амир в Харате не останавливался, а поэт не получал крупной взятки от армейцев за сочинение касиды, которая скорее всего появилась в Нишапуре.

Как минимум можно говорить о том, что история с долговременным пребыванием амира Насра в Харате, которое привело к унынию и тоске его спутников, заставив их прибегнуть к помощи Рудаки, отвергается и опровергается в том виде, в каком её рассказал Низами 'Арузи [Shafagh, 1390/2011, s. 58].

دست کم این را می توان گفت که قضیه حضور طولانی مدت امیر نصر در هرات که باعث ملالت و دلنگی همراهان گشته و آنان را به استمداد از رودکی وا داشته باشد آن گونه که نظامی عروضی گفته است، مردود و منتفی است.

Распространённость этого рассказа, опирающегося на стихотворение отца персидской поэзии, придаёт такую устойчивость силе его слова, что её признают также многие критики и исследователи. Только вот при всей красоте стихотворения Рудаки его надо отделять и отличать от поддельного рассказа Низами 'Арузи [Heravi, 1388/2009, s. 214].

شیوع این حکایت با تکیه بر سروده پدر شعر فارسی، قوت کلام را چنان استواری می بخشد که بسیاری از نقادان و محققان را نیز بدان معترف می سازد. در حالی که سروده ی رودکی را با تمامی زیبایی هایش از حکایت جعلی نظامی عروضی تفکیک کرده و متمایز نمود.

На мой взгляд, во всех рассказах этой категории из беседы о поэтах Низами 'Арузи прибегал к очень простому способу создания исторического вымысла: он брал готовое стихотворение, создавал под него завязку, развитие и кульминацию сюжета рассказа, по возможности исходя из содержания

<sup>23</sup> Рудаки, Абу 'Абд Аллах (ум. 329/941) — самый известный персидский поэт при Дворе Саманидов в Бухаре. Наср б. Ахмад б. Исма'ил ал-Самани (ум. 331/943) — по титулу Амир-и са'ид ('Счастливый военачальник'); период его правления в истории Саманидов считается относительно спокойным и процветающим.



стихотворения, и располагал его в финале сюжета, после чего автор-поэт получал за него достойное вознаграждение в эпилоге.

### Беседа 1, Рассказ 5

(مقاله اول، حکایت پنجم — سوژه تخیلی)

При сохранении основных структурных элементов сюжета здесь главный герой рассказа взаимодействует не с историческим лицом, а с обезличенным персонажем тогдашнего социума. Ещё одна модификация — в качестве ценителя афоризма выступает сам Низами 'Арузи.

Действующие лица: главный герой — Ахмад б. Хасан ал-Майманди (ум. 424/1032), премьер-министр при Махмуде и Мас'уде Газнави, с одной стороны, и некие жадные и пронырливые жители г. Ламган, с другой. Эмоциональное событие: завязка — однократное разорение жителей Ламгана и прилегающих территорий из-за набега неверных злодеев со стороны сопредельных приграничных районов; развитие — отсутствие возможности уплаты ими налога в результате разорения; кульминация — необоснованные попытки ламганцев уйти и в дальнейшем от его уплаты под тем же предлогом. Финал — пресечение этих попыток Ахмадом ал-Майманди фразой на обороте их прошения об отмене налога: «Налог — это фурункул. Уплата его — это лекарство от него» (أَدْأُوهُ دَوَاؤُهُ). Эпилог — признание превосходства автора высказывания и мольба Низами 'Арузи за него: «Со времени того великого человека этот смысл превратился в пословицу, она применялась во многих местах. Пусть земля ему будет пухом!»

В этом рассказе всё выглядит вполне достоверно, включая заурядное событие с набегом на приграничные области, взятое из реальной жизни в качестве контекста. Но при ближайшем рассмотрении выясняется, что ключевая фраза рассказа принадлежит упомянутому Абу Мансуру ал-Са'алиби. Фраза взята из его стихотворения, которое зафиксировано в двух его книгах: *ал-Лата'уф ва-л-зара'уф* (اللطائف والظرائف) — «Изыщества и остроты» и *Тахсин ал-кабих ва-такбих ал-хасан* (تحسين القبيح وتقيب الحسن) — «Украшение безобразного и обезображивание красивого»:

Я уже сказал метким словом, которое утолит жажду своей водой: «Поистине, налог — это фурункул, лекарство от него — в уплате его».

قد قلت قولاً سديداً، يروي العطاش بمائه:  
«إنَّ الحُرَّاجَ حُرَّاجٌ، دَوَاؤُهُ فِي أَدَائِهِ».

В первой книге дано пояснение, что поводом к сочинению этого стихотворения стало высказывание Сахиба Исма'ила б. 'Аббада (ум. 385/995), премьер-министра у правителей шиитской династии Буйидов: «Налог, лекарство от которого — его уплата» («الخراج دَوَاؤُهُ فِي أَدَائِهِ») [al-Tha'alibi, 1430/2009, s. 77]<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Контекст см. онлайн: <https://ar.lib.efatwa.ir/40954/1/77> (accessed: 01.08.2023).

**Беседа 1, Рассказ 9**

(مقاله اول، حکایت نهم — سوژه تخیلی)

Это — один из самых коротких рассказов ЧМ (ок. 150 слов). Структурные элементы те же, что и в предыдущем рассказе. Идея рассказа кратко сформулирована в первом абзаце: Коран — несотворённое Слово Божье с лаконичной лексикой и чудесными смыслами; любой, кто что-то из него процитирует, окажет воздействие даже на неверующего слушателя.

Действующие лица: главный герой — ал-Валид б. ал-Мугира (ум. 1/622), вождь клана Бану Махзум из племени Курайш, один из богатейших людей Макки и основных противников посланнической миссии Мухаммада; обезличенный персонаж — «кто-то из людей ислама» (یکی از اهل اسلام). Эмоциональное событие — чтение айата из коранической суры Худ в присутствии главного героя: «И было сказано: "О земля, поглоти свою воду! О небо, удержиесь!" Вода спала, и свершилось повеление. Пристал он [= ковчег] к [горе] ал-Джуди» [11: 44]. Финал — признание главным героем несотворённости Корана, а значит, и миссии Мухаммада, в ключевой фразе: «Клянусь Аллахом, у него есть плавность и у него есть сладость. Вершина его плодоносна, а низ — в цвету. И это Слово — не человека-башара». Эпилог — похвала Низами 'Арузи врагу ислама за его предельную честность.

В этом рассказе всё выглядит очень правдоподобно. В отличие от предыдущего рассказа здесь авторство фразы действительно принадлежит главному герою. Однако она попала в анналы истории только потому, что ал-Валид: во-первых, слышал суры и айаты Корана не от какого-то обезличенного мусульманина, а от самого Пророка; во-вторых, в таком виде фраза ал-Валида приводится в суннитских источниках в ответ на услышанный от Пророка айат из суры «Пчёлы», который тот повторил специально для него: «Воистину, Аллах повелевает к справедливости, благодетелью и одариванию родственников...» [16: 90] [Ibn al-Athir, 1375/1956, s. 144]<sup>25</sup>:

وعلى نحو من ذلك قوله تعالى: «إن الله يأمر بالعدل والإحسان...» الآية فإن هذه الآية من أجمع آية في القرآن الكريم، وقيل إن النبي، صلى الله عليه وسلم، قرأها على الوليد بن المغيرة فقال له: «يا ابن أخي، أعد!» فأعاد النبي، عليه السلام، قراءتها عليه. فقال له: «إن له لحلاوة، وأن عليه لطلاوة وإن أعلاه لمثمر، وأن أسفله لمغدق، وما هو بقول بشر».

В шиитских толкованиях к Корану то же самое говорится про два айата из суры «Звезда»: «Видел ли ты того, кто отвернулся, дал мало и поспешил?» [53: 33–34] [al-Tabarsi, 1415/1995, vi, 192]<sup>26</sup>:

فأنزل الله: «أفرأيت الذي تولى وأعطى قليلاً وأكدى...» وعن عكرمة قال إن النبي، صلى الله عليه وآله وسلم، قرأ هذه الآية على الوليد بن المغيرة، فقال: «يا ابن أخي، أعد!» فأعاد، فقال: «إن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر، وإن أسفله لمغدق، وما هو قول البشر».

Можно выбрать любой из двух вариантов, только вот к айату из суры Худ, который приведён в качестве вымышленного контекста рассказа и про-

<sup>25</sup> Контекст см. онлайн: <https://shamela.ws/book/37475/144> (accessed: 01.08.2023).

<sup>26</sup> Контекст см. онлайн: <https://arlib.eshia.ir/12023/6/192> (accessed: 01.08.2023).



цитирован каким-то мусульманином (یکی از اهل اسلام), фраза ал-Валида не имеет абсолютно никакого отношения. Не думаю, что автор об этом не знал. Вердикт: сюжет придуман Низами 'Арузи, который мог бы вместо этого аята с таким же успехом вставить любой другой, сохранив неизменным ответ ал-Валида.

#### d) Автобиографические воспоминания

(خاطرات مصنف)

В этих рассказах сохраняются структурные элементы предыдущей категории с незначительной вариацией — главным героем в эмоциональном событии, взятом из жизни, выступает сам автор, совершая незаурядные действия в рассказах, завершающих три беседы. Таким образом он сам становится выдающимся человеком на фоне известных лиц в предыдущих рассказах в том числе в беседе о медицине и медиках.

#### Беседа 4, Рассказ 12

(مقاله چهارم، حکایت دوازدهم — افسانه‌ای از خاطرات مصنف)

Действующие лица: главный герой — Низами 'Арузи, скрывающийся в Харате от врагов-победителей и выступающий в качестве искусного медика; отец больной девушки и сама отчаявшаяся девушка — обезличенные персонажи тогдашнего социума. Эмоциональное событие из обыденной жизни — хроническая болезнь девушки, к которой отец сильно привязан, и бессилие медиков в её лечении. Финал — внезапное появление Низами 'Арузи и применение им правильного способа лечения и реабилитации. Эпилог — признание девушкой автора за своего второго отца.

Здесь автобиографический рассказ маркирован датой и претендует на реальное событие. Вымысел — в сочетании диагноза с применённой терапией. Отец девушки описывает симптомы меноррагии (*menorrhagia*) или гиперменореи (*hypermenorrhea*) — сверхобильных кровопотерь при месячных — и приводит их невероятные объёмы у дочери. Назвав излечение от этого недуга плёвым делом, Низами 'Арузи решает сделать девушке кровопускание-*фасд* (فصد) и выпускает из неё около трёх литров крови в дополнение к той, которую она уже потеряла в связи с аномальными месячными, начавшимися к моменту лечения. Кровопотери более 70% от общего объёма циркулирующей крови неизбежно приводят к летальному исходу. Процедуру реабилитации после гемоксфузии эскулап провёл, следуя рекомендации Исма'ила ал-Джурджани (ум. 531/1136), ученика Ибн Сины по прозвищу Букрат ал-сани ('Второй Гиппократ').

Всякий раз, когда после кровопускания с кем-то случится так, что из-за этого возникнет слабость или обморок, надо тут же приготовить мясной бульон и питьё с обильем чистого базилика и приятными ароматами. Будет правильно, если ему дадут мясной бульон с питьём из айвового вина с мускусом. Сделав курицу гриль, пусть её разделявают перед ним, чтобы до него дошёл её аромат [Jurjani, 1382/2003, s. 225].



و هرگاه که کسی را از پس فصد اتفاق کاری افتد که به سبب آن ضعف و غشی پدید آید، اندر حال به ماء اللحم و شراب قوی ریحانی صافی تدارک باید کرد و به بوی‌های خوش، و اگر ماء اللحم با شراب میبه مشک به وی دهند، صواب باشد. و مرغ بریان کرده پیش روی او بشکافند تا بوی آن بدو رسد.

Дело даже не в том, что после такой терапии девушка осталась жива или что автор слегка перебрал с объёмами крови, чтобы поразить воображение своих адресатов, а в том, что девушка полностью избавилась от меноррагии благодаря однократному кровопусканию. Вердикт: весь автобиографический рассказ — это забавный вымысел Низами 'Арузи.

В тексте ЧМ есть фрагменты автобиографии автора, в которых он упоминает о своих встречах с известными современниками. Некоторые из этих фрагментов не содержат структурных элементов законченного сюжета, а выступают в качестве комментария к основному рассказу, начинаясь фразой: «Я слышал от ..., что... (..ز. شنیدم که... ..)». Поэтому я не стал выделять их в отдельную категорию вымыслов, в которых главный герой — знаменитость, а Низами 'Арузи находится где-то поблизости. Цель таких фрагментов очевидна — показать адресатам свою значимость и вхожесть в элиту тогдашнего общества, чтобы тем самым увеличить вознаграждение за книгу.

## Беседа 2, фрагмент из Рассказа 7

(مقاله دوم، فقره‌ای از حکایت هفتم — افسانه‌ای از خاطرات مصنف)

Я слышал от Султана мира Гийас ал-дунья ва-л-дина Мухаммада б. Малик-шаха у ворот Хамадана по поводу события...

و از سلطان عالم غیاث الدّین والدّین محمد بن ملک‌شاه [م ۵۱۱ هـ] به در همدان در واقعه ... شنیدم که...

По этой фразе получается, что автор, как минимум, находился в свите султана Мухаммада б. Малик-шаха Салджуки. Но вплоть до смерти этого султана в 511/1118 г. Низами 'Арузи, по его же собственному заявлению, искал работу и только-только прибыл из Харата в Нишапур, расположенный в 1 000 км восточнее Хамадана, примкнув к окружению султана Санджара.

В пятьсот десятом году [= 1117] Государь ислама Санджар б. Малик-шах ... встал весной резиденцией в степи Турук на границе с Тусом, поселившись там на два месяца. Уйдя из Харата в поисках пропитания, я примкнул к его Двору, из провизии и убранства не имея при себе ничего... [Б-2, P-5].

در سنه عشر و خمسّمائه پادشاه اسلام سنجر بن ملک‌شاه ... به حدّ طوس به دشت تروق بهار داد و دو ماه آنجا مُقام کرد. و من از هری بر سبیل انتجاع بدان حضرت پیوستم و نداشتم از برگ و نخل هیچ [مق. ۲، حک. ۵].

В этом фрагменте М. Казвини оправдывает автора посторонним вмешательством в текст, т. к. переданное им сообщение изобилует анахронизмами.

Неизвестен источник всей этой путаницы и ошибок по вопросу, в котором сам Низами 'Арузи притязает на то, что слышал о нём изустно. Очевидно, кто-то из читателей приложил свою руку к этому месту книги и искажил формулировки, добавив и изъяв некоторые фразы [Nizami 'Aruzi, 1327/1909, s. 183].





منشأ این همه خلط و خطا در این مسئله که نظامی عروضی خود ادعای سماع شفاهی می کند، معلوم نیست. و ظاهراً یکی از مطالعه کنندگان در این موضع از کتاب دستی برده و عبارت را تحریف نموده و بعضی کلمات زیاده و نقصان نموده است.

Множество нестыковок в именах собственных и титулах, упомянутых в самом сообщении, конечно может быть результатом описок переписчиков и анонимного редактирования, как часто происходит в подобных случаях. Но это никак не объясняет того, что Низами 'Арузи слышал их от султана своими ушами, находясь где-то рядом. Вердикт: источник путаницы известен — это творческая фантазия Низами 'Арузи.

Иногда комментарий с утверждением «я слышал от...» служит для введения ключевой фразы всего рассказа, который в конце завершается её высокой оценкой автором и его мольбой за упокой души главного героя, к примеру, как в рассказе о его встрече с 'Умаром Хаййамом (ум. ок. 517/1123) и Музаффаром Асфизари (ум. ок. 515/1121), выдающимися астрономами своего времени.

### Беседа 3, Рассказ 7

(مقاله سوم، حکایت هفتم)

В пятьсот шестом году [= 1112–13] хваджа имам 'Умар Хайями и хваджа имам Музаффар Асфизари остановились в доме амира Абу Са'да Джарраха..., а я к ним присоединился... Посреди общения я услышал от Довода истины (Худжжат ал-хакк)'Умара, как он сказал...

در سنه ست و خمسمائه به شهر بلخ ... در سرای امیر ابو سعد جزّه خواجه امام عمر ختّامی و خواجه امام مظفر آسفزاری نزول کرده بودند، و من بدان خدمت پیوسته بودم. در میان مجلس عشرت از حجة الحقّ عمر شنیدم که او گفت ...

Создаётся впечатление, что Низами 'Арузи уже тогда был вхож в элиту общества, поэтому его пригласили в столь именитую компанию. На тот момент оба астронома — это госслужащие высокого ранга, которые путешествуют с огромной свитой из обслуживающего персонала, а не вдвоём как пилигримы на осликах. Статус Низами 'Арузи — безработный, «не имеющий при себе ничего из провизии и убранства» (نداشتم از برگ و تجمل هیچ), которого едва ли могли близко подпустить к Хаййаму, чтобы он что-то от него услышал. Тем не менее этот рассказ считается первоисточником сведений об 'Умаре Хаййаме, опять-таки только потому, что действующие лица в них были современниками и в какой-то момент могли встретиться друг с другом.

### е) Заимствования из арабских текстов в авторском переводе

(اقتباسها از متون عربی)

В теоретической естественно-научной части ЧМ заимствования сделаны в основном из арабских сочинений Ибн Сины. Как правило, перевод заимствований довольно точный, а язык — научный, изобилующий арабской терминологией. Для наглядности приведу лишь один пример.



Что касается слуха, то это — сила, заложенная в расходящемся нерве, который находится на поверхности слухового прохода. Он воспринимает звук, который доносится до уха от колебания воздуха, зажато между двумя сталкивающимися телами, то есть двумя телами, ударившимися друг о друга. От их обоюдного столкновения воздух создаёт волну и вызывает звук, чтобы донести его до воздуха, который стоит в полости слухового прохода, соприкоснуться с ним, связаться с тем нервом и [привести к] слышанию [Начало книги, Фасл 4]<sup>27</sup>.

اما سمع — قوتی است ترتیب کرده در عصب متفرق که در سطح صماخ است، در یابد آن صوتی را که متأدی شود بدو از توج هوایی که افسرده شده باشد میان متقارعین — یعنی دو جسم بر هم کوفته — که از هم کوفتن ایشان هوا موج زند و علت آواز شود تا تأدیہ کند هوایی را که ایستاده است اندر تجویف صماخ، و مماس او شود و بدان عصب پیوندد و بشنود [آغاز کتاب].  
ومنہا السمع. وهي قوة مرتبة في العصب المفترق في سطح الصماخ تدرك صورة ما يتأدي اليه، بتموج الهواء المنضغط بين قارع و مقروع مقاوم له، انضغاطا بعنف، يحدث منه توج فاعل يتأدي الي الهواء المحصور في تجویف الصماخ، و بموجه بشكل نفسه، و مماس أمواجه بتلك الحركة تلك العصبه، فتسمع.

Персидский перевод выполнен почти на «отлично». Арабоязычные определения пяти чувств, включая процитированное для слуха, приводятся как минимум в трёх книгах Ибн Сины, а в дальнейшем ретранслируются другими авторами, писавшими по-арабски. Но Низами 'Арузи одним из первых (если вообще не первым) даёт их персидский перевод, правда, не ссылаясь на свой источник.

В практической части ЧМ также можно наблюдать работу автора в качестве переводчика. Здесь его поэтическая натура чувствует себя уже более вольготно, приукрашивая сухие факты Ибн Сины.

#### Беседа 4, Рассказ 3

(مقاله چهارم، حکایت سوم — اقتباسی از متن عربی)

Этот короткий рассказ дан в переводе со ссылкой на источник — *ал-Мабда' ва-л-ма'ад* («Исток и возврат»), относительно небольшой теолого-философский трактат Ибн Сины, написанный по-арабски. Низами 'Арузи указал даже раздел в нём, откуда он позаимствовал этот рассказ. Оригинал выглядит так:

Я слышал, как какой-то медик присутствовал на заседании одного из владык Саманидов. Его признание дошло до того, что он удостоился совместного приёма пищи за столом, накрытым для него в гареме, внутрь которого не был вхож никто из мужского пола. Некоторые из невольниц заведовали там обслуживанием. В момент, когда одна из невольниц подошла с подносом и поставила его, её сломили [суставные] газы, не позволив ей выпрямиться. А она была усладительницей владыки. Он сказал медику: «Вылечи её сейчас же любым способом!» У медика в этом отношении не было физических мер, чтобы вылечить её без отсрочки. Тогда он прибегнул к психическим мерам, повелев открыть её волосы. Этого оказалось недостаточно. Затем он повелел открыть её живот. Это не возымело эффекта. Затем он повелел открыть её срам. Как только невольницы попытались это сделать, в ней возник сильный жар, растворив возникшие газы, так что она, взволновавшись, распрямылась и выздоровела [Ibn Sina, 1363/1984, s. 87]<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Перевод сделан по перс. тексту. Араб. оригинал: [Ibn Sina, 1364/1985, s. 322]; контекст см. онлайн: <https://lib.eshia.ir/73017/1/322> (accessed: 01.08.2023).

<sup>28</sup> Контекст см. онлайн: <https://ar.lib.eshia.ir/73016/1/87> (accessed: 01.08.2023).



وسمعت أنّ طبيباً حضر مجلس ملك من السامانيين، وبلغ من قبوله أن أهله لمواكلته على المائدة التي توضع له في دار الحرم، ولا يدخلها من الذكور داخل، وإنما يتولى فيها الخدمة بعض الجوارى. فبينما جارية تقدم بالخبز وتضعه إذ فرست بها ريح ومنعتها الانتصاب، وكانت حظية عند الملك. فقال للطبيب: «عالجها في الحال على كلّ حال». فلم يكن عند الطبيب تدبير طبيعيّ في ذلك الباب يشفي بلا مهلة، ففزع إلى التدبير النفسانيّ، وأمر أن يكشف شعرها، فما أغنى؛ ثم أمر أن يكشف بطنها، فما أضر؛ ثم أمر أن يكشف عورتها، فلما حاولن الجوارى ذلك، تخضت فيها حرارة قويّة، أتت على الريح الحادثة تحليلاً، فانزعجت مستقيمة سليمة.

По сравнению с оригиналом рассказ в переводе увеличился почти вдвое за счёт домыслов, став произвольным переложением. Автор изменил в нём какие-то детали, например, превратив усладительницу владыки (عند حظية عند الملك) в наложницу-стольника (كنيزك خوانسالار), сократил её оголение в согнутом положении до двух этапов и добавил несуществующие подробности, тем самым показав, что может стать с оригиналом в его переводе без ссылок на источник.

Так, без ссылки на источник остался рассказ, определённо заимствованный из арабских текстов. В нём скомбинированы структурные элементы из перечисленных категорий.

## Беседа 1, Рассказ 6

(مقاله اول، حکایت ششم — اقتباس از متون عربی)

Действующие лица: главный герой — ал-Фазл б. Сахл ал-Бармаки (уб. 202/818), иранец по происхождению и брат премьер-министра халифа ал-Ма'муна (ум. 218/833); его неназванная дочь; сам халиф. Эмоциональное событие — женитьба халифа на дочери ал-Фазла. Финал — цитирование невестой ключевой фразы из Корана «*Пришло повеление Аллаха, не торопитесь же его!*» [16: 1], предупреждающей халифа о начавшихся месяцах, когда тот попытался к ней прильнуть. Эпилог — оценка халифом момента для такой цитаты и возвышение ал-Фазла.

История свадьбы халифа в 210/825–26 г. попала в такие арабские источники, которые были написаны до ЧМ, как: *Симар ал-кулуб фи-л-мудаф ва-л-мансуб* (ثمار القلوب في المضاف والمنسوب) — «Плоды сердец в приписанном и соотнесённом» литератора и поэта ал-Са'алиби [al-Tha'alibi, 1384/1965, s. 165–166]<sup>29</sup>, *Тарих Багдад* (تاريخ بغداد) — «История Багдада» историка ал-Хатиба ал-Багдади (ум. 463/1071) [al-Khatib al-Baghdadi, 1422/2002, viii, s. 284]<sup>30</sup> и ряд других. Внимание их авторов привлекли громадные затраты на подготовку свадьбы и невиданная помпезность её проведения. Даже спустя века арабские авторы не давали забыть это событие, подробно описывая свадьбу, как, например, Салах ал-дин ал-Сафади (ум. 764/1363) в *Китаб ал-вафи би-л-вафайат* (كتاب الوافي بالوفيات) — «Полная книга о кончинах» [al-Safadi, 1420/2000, x, s. 199–200]<sup>31</sup>. Свадьбу устроил отнюдь не ал-Фазл, к тому времени уже давно умерший, а его брат ал-Хасан б. Сахл ал-Бармаки (ум. 236/851). Его

<sup>29</sup> Контекст см. онлайн: <https://shamela.ws/book/6896/163> (accessed: 01.08.2023).

<sup>30</sup> Контекст см. онлайн: <https://shamela.ws/book/736/4359> (accessed: 01.08.2023).

<sup>31</sup> Контекст см. онлайн: <https://lib.efatwa.ir/40289/10/199> (accessed: 01.08.2023).



дочь, выданную замуж за халифа, звали Хадиджа по прозвищу Буран/Пуран (بوران بنت الحسن بن سهل)<sup>32</sup>.

По сравнению с описанием свадьбы в арабских источниках Низами 'Арузи убирает из своего рассказа названия мест, которые были связаны с её проведением — город Фам ал-силх (فم الصلح) и замок Каср ал-фахм (قصر الفخم), а также имена многих известных лиц, присутствовавших на ней. Он оставляет халифа наедине с невестой, которую даже не называет по имени, но даёт ей такие лестные характеристики, которых нет в арабских версиях. Иными словами, из реального исторического события Низами 'Арузи сделал интересный рассказ, сведя его в финале к коранической цитате, которую при необычных обстоятельствах произнесла образованная невеста, скромница и, наконец, просто красавица. Заслуга в её воспитании, разумеется, принадлежит отцу, который получил за это достойное вознаграждение.

**Выводы (نتیجه گیری).** Современные исследователи стараются не замечать многих вымыслов Низами 'Арузи, ссылаясь на них в своих работах и обосновывая их историчность тем, что, во-первых, он мог быть как свидетелем, так и участником зафиксированных им событий, а во-вторых, какие-то из источников, которыми он мог пользоваться, не дожили до наших дней. Против первого аргумента очень сложно что-то возразить кроме того, что тягу к письменному фиксированию исторических событий испытывали авторы с историческим складом мышления и соответствующим подходом к источникам, в наличии чего Низами 'Арузи трудно заподозрить. Он лишь пытается им подражать, датируя фрагменты своей подлинной или вымышленной биографии. Второй аргумент хотя бы отчасти поддаётся верификации в случаях, когда до нас дошли независимые тексты, которые можно сравнить с тем, что автор предлагает в ЧМ.

Проведённый текстологический и литературоведческий анализ отдельных рассказов ЧМ доказывает, что они являются художественно-историческим вымыслом автора с придуманным сюжетом, содержащим повторяющиеся структурные элементы. По ним видно, что для своих научно-теоретических тезисов Низами 'Арузи стремился использовать занимательную иллюстративно-доказательную базу, отнюдь не претендуя на её историческую достоверность. Этот вывод неизбежно ставит вопрос об исторической достоверности остальных рассказов, в которых он мог изменить свой подход, внезапно превратившись в историка. На мой взгляд, для изменения подхода не было никаких оснований, и он остался таким же, т. е. остальные рассказы тоже обязаны своим происхождением творческой фантазии автора, пожалуй, за исключением единичных прямых заимствований из арабских текстов в авторском переводе и тех рассказов, которые гипотетически могли быть связаны с его реальной биографией. Это вполне согласуется с суровым вердиктом М. Минуви:

Его сказки не основаны на реальности. Всё, что он сказал на любую тему, надо истолковывать как лишённое подлинности, если только это не будет подтверждено из каких-то других источников [Minuwi, 1352/1973, s. 18].

<sup>32</sup> О ней: [Abbas I., 1989].



قصه‌های او مبنی بر واقع نیست، و هر چه در هر باب گفته است، خالی از حقیقت باید تلقی شود مگر اینکه از مآخذ دیگری تأیید شود.

Таков вердикт текстолога и историка. А вот с точки зрения литературоведения, Низами 'Арузи — это талантливый персидский ал-Джахиз с богатой фантазией, представивший в ЧМ для своих адресатов жанр занимательного художественно-исторического анекдота, который едва ли имеет смысл оценивать как-то иначе.

### Список литературы / References

1. Низами Арузи Самарканди. *Собрание редкостей, или Четыре беседы*. Пер. с перс. С. И. Баевского и З. Н. Ворожейкиной, под ред. А. Н. Болдырева. М.: ВЛ, 1963 [Nizami Aruzi Samarqandi. *Sobranie redkosteĭ ili chetyre besedy*. Tr. Baevskiy S. I. and Vorozheikina Z. N., ed. Boldyrev A. N. Moscow: Vostochnaya literatura, 1963 (in Russian)].
2. Руми, Джалал ад-дин, Мухаммад. *Маснави-йи ма'нави* («Поэма о скрытом смысле»). Первый дафтар (бейты 1–4003). Пер. с перс. О. Ф. Акимушкина, Ю. А. Иоаннесяна, Б. В. Норика, А. А. Хисматулина, О. М. Ястребовой / Общ., науч. ред. и указ. А. А. Хисматулина. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007 [Rumi, Jalal al-din. *Mathnawi-yi Ma'nawi* ("Poema o skrytom smysle"). *The 1<sup>st</sup> daftar (bayts 1–4003)*. Tr. Akimushkin O. F. et al., ed. Khismatulin A. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2007 (in Russian and Persian)].
3. *Та'рих-и Сустан*. Пер. с перс. Л. П. Смирновой. М.: ГРВЛ, 1974 [*Tarikh-i Sistan*. Tr. Smirnova L. P. Moscow: GRVL, 1974 (in Russian)].
4. Abbas, 1989 — Abbas I. Buran. *Encyclopædia Iranica* (henceforth — *Elr*), online edn.: <https://www.iranicaonline.org/articles/buran-middle-pers> (accessed: 01.08.2023).
5. Arist. Poet. — Aristotle. *Aristotle in 23 Volumes*. Vol. 23, Tr. by W. H. Fyfe. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1932.
6. Al-Biruni, Abu al-Rayhan. *Al-Athar al-baqiyya 'an al-qurun al-khaliyya*. Ed. Eduard Sachau. Leipzig: Harrassowitz, 1923.
7. Bosworth, 1984 (1) — Bosworth C. E. Al-e Mohtaj. *Elr*, online edn.: <https://iranicaonline.org/articles/al-e-mohtaj-a-local-dynasty> (accessed: 01.08.2023).
8. Bosworth, 1984 (2) — Bosworth C. E. 'Ala'-al-din Hosayn Jahansuz. *Elr*, online edn.: <https://iranicaonline.org/articles/ala-al-din-hosayn-b> (accessed: 01.08.2023).
9. Bosworth, 2001 — Bosworth C. E. Ghurids. *Elr*, online edn.: <https://iranicaonline.org/articles/ghurids#prettyPhoto> (accessed: 01.08.2023).
10. Bosworth, 2010 (1) — Bosworth C. E. Qalaf b. Ahmad. *Elr*, online edn.: <https://iranicaonline.org/articles/kalaf-b-ahmad-b-mohammad-abu-ahmad> (accessed: 01.08.2023).
11. Bosworth, 2010 (2) — Bosworth C. E. Menhaj-e seraj. *Elr*, online edn.: <https://www.iranicaonline.org/articles/menhaj-seraj> (accessed: 01.08.2023).



12. Bosworth, 2010 (3) — Bosworth C. E. *Tabaqat-e naseri*. *Elr*, online edn.: <https://www.iranicaonline.org/articles/tafaqat-naseri> (accessed: 01.08.2023).
13. Heravi J. *Ruykardi taza wa mutafawit bar hikayat-i Bu-yi ju-yi Muliyan (naqdi bar manabi' adabi wa tarikhi-yi 'asr-i samaniyan)*. *Pazhuhish-nama-yi tarikh*, 4(15):1388/2009, 201–218; at: <https://ensani.ir/file/download/article/1596695493-10248-89-8.pdf> (accessed: 01.08.2023).
14. Ibn Abi Usaybi'a. *'Uyun al-anba' fi tabaqat al-atibba'*. Ed. Nizar Riza. Beirut: Dar maktabat al-hayat, 1385/1965.
15. Ibn al-Athir. *Kitab al-Jami' al-kabir fi sina'at al-manzum min al-kalam wa-l-manthur*. Ed. Mustafa Jawad & Jamil Sa'id. Matba'at al-majm'a al-'ilmi al-'iraqi, 1375/1956.
16. Ibn Sina. *Al-Qanun fi-l-tibb*. Beirut: Dar ihya' al-turath al-'arabi, 1426/2005, 4 vls.
17. Ibn Sina. *Al-Mabda' wa-l-ma'ad*. Ed. by 'Abd Allah Nurani. Tehran: Mu'asassa-yi mutala'at-i islami, 1363/1984.
18. Ibn Sina. *Al-Najat min al-gharq fi bahr al-dalalat*. Ed. M.-T. Danishpazhuh. Tehran: Danishgah-i Tehran, 1364/1985.
19. Jurjani Isma'il. *Dhakhira-yi khwarazmshahi*. Ed. Muhammad-Riza Muharriri. The Academy of medical sciences, 1382/2003.
20. Khaleghi-Motlagh, 1999 — Khaleghi-Motlagh Dj. Ferdowsi ii. Hajw-nama. *Elr*, online edn.: <https://iranicaonline.org/articles/ferdowsi-ii> (accessed: 01.08.2023).
21. Khalifa, 'Ali Muhammad al-sayyid. *Fann al-nadira 'inda al-Jahiz*. Al-Iskandariya: Dar al-wafa' li-dunya al-taba'a wa-l-nashr, n/d.
22. Al-Khatib al-Baghdadi. *Tarikh Baghdad aw Madinat al-salam*. Ed. Bashshar 'Awwad Ma'ruf. Beirut: Dar al-gharb al-islami, 1422/2002, in 16 vls.
23. Madelung, 1984 — Madelung W. Al-e Bavand. *Elr*, online edn.: <https://www.iranicaonline.org/articles/al-e-bavand> (accessed: 01.08.2023).
24. Minuwi M. *Barrasiha-yi dar bara-yi Abu Rayhan Biruni ba munasabat-i hazara-yi wiladat-i u*. Tehran, 1352/1973.
25. Minuwi M. *Firdawsi wa shi'r-i u*. Tehran: Tus, 1372/1993.
26. Nizami 'Aruzi Samarqandi. *Kulliyat-i Chahar maqala*. Ed. M. Qazwini. Tehran: Intisharat-i 'ishraqi, 1327/1909.
27. Omidsalar, 2016 — Omidsalar M. Qazvini, Mohammad. *Elr*, online edn.: <https://iranicaonline.org/articles/qazvini-mohammad> (accessed: 01.08.2023).
28. Al-Safadi, Salah al-din. *Kitab al-Wafi bi-l-wafayat*. Ed. Ahmad al-Arna'ut and Turki Mustafa. Beirut: Dar Ihya' al-turath al-'arabi, 1420/2000, in 29 vls.
29. Sajjadi S. Al-e Bawand. *Dairat al-ma'arif-i buzurg-i islami*, online edn.: <https://lib.eshia.ir/12293/4/1396> (accessed: 01.08.2023).
30. Shafagh I. *Qasida-yi Bu-yi ju-yi Muliyan dar Nishapur suruda shuda ast na Harat*. *Pazhuhishha-yi zaban wa adabiyat-i farsi*, 3(2):1390/2011, 53–62; at: [https://rp.ll.ui.ac.ir/article\\_19250.html](https://rp.ll.ui.ac.ir/article_19250.html) (accessed: 01.08.2023).
31. Al-Tabarsi, al-Fadl b. al-Hasan. *Majma' al-bayan fi tafsir al-Quran*. Beirut: Mu'assasat al-'alami li-l-matbu'at, 1415/1995.
32. *Tarikh-i Sistan*, ed. Malik-al-shu'ara Bahar. Tehran: Kulala-yi Khavar, 1314/1935.





33. Al-Tha'alibi, Abu Mansur. *Al-I'jaz wa-l-ijaz*. Dimashq: Dar al-basha'ir, 1422/2001.
34. Al-Tha'alibi, Abu Mansur. *Al-Lata'if wa-l-zara'if*. Beirut: Dar al-manahil, 1430/2009.
35. Al-Tha'alibi, Abu Mansur. *Thimar al-qulub fi-l-mudaf wa-l-mansub* Ed. Muhammad Abu-l-Fadl Ibrahim. Al-Qahira: Dar al-ma'arif, 1384/1965.
36. Tor, 2000 — Tor D. Sanjar, Ahmad b. Malikshah. *Elr*, online edn.: <https://iranica-online.org/articles/sanjar> (accessed: 01.08.2023).

#### Информация об авторе

**Хисматулин Алексей Александрович** — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт восточных рукописей Российской академии наук, г. Санкт-Петербург, Россия. [khism@mail.ru](mailto:khism@mail.ru), <https://orcid.org/0000-0001-9708-0382>

#### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

#### Информация о статье

Статья поступила в редакцию 09.05.2023; одобрена рецензентами 29.05.2023; принята к публикации 30.05.2023; опубликована 30.06.2023.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

#### Information about the author

**Alexey A. Khismatulin** — Ph. D. (Hist.), Senior Research Fellow, Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russia. [khism@mail.ru](mailto:khism@mail.ru), <https://orcid.org/0000-0001-9708-0382>

#### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

#### Article info

The article was submitted 09.05.2023; approved after reviewing 29.05.2023; accepted for publication 30.05.2023; published 30.06.2023.

The author has read and approved the final manuscript.

PHILOLOGY OF THE EAST  
Theory of literature  
ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА  
Литературы народов мира

Научная статья

Филологические науки

УДК 82-941

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-346-368>

## Вопросы Феодора. Часть 1

Перевод с коптского, вступительная статья и комментарии  
Евгении Борисовны Смагиной

*Институт востоковедения РАН, г. Москва, Россия,  
esmagi54.54@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9816-6997>*

**Аннотация.** Статья содержит перевод первой части коптского текста, составленного в жанре «эротапокрисис» (вопрос-ответ) и в форме диалога между архиепископом коптской церкви Иоанном III и неким пресвитером по имени Феодор. Большая часть разделов представляет собой толкования на отдельные речения Ветхого и Нового Завета. В «Вопросах» обнаруживается ряд легенд и интерпретаций на основе библейского текста; одни из них находят аналогии в коптской, а также в раннехристианской литературе на других языках и в иудейских толкованиях, другие, возможно, следует считать уникальными. Отсутствие в коптском оригинале типичных для псевдоэпиграфа деталей позволяет предположить, что оба действующих лица — реальные исторические персонажи.

**Ключевые слова:** апокрифы, библейская интерпретация, Библия, коптская литература, копты, патриарх Иоанн III, эротапокрисис

**Для цитирования:** Смагина Е. Б. Вопросы Феодора. Часть 1. *Ориенталистика*. 2023;6(2):346–368. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-346-368>.



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



Original article

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-346-368>

Philology studies

## The Questions of Theodore. Part 1

Evgenia B. Smagina

(Translation from Coptic language, Introduction and Comments)

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian,  
esmagi54.54@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9816-6997>

**Abstract.** The article contains a translation of the first part of the Coptic text, composed in the genre of “erotapokrisis” (question-answer) and in the form of a dialogue between the Archbishop of the Coptic Church John III and a certain presbyter named Theodore. Most of the sections are interpretations of individual sayings of the Old and New Testaments. The Questions reveals a number of legends and interpretations based on the biblical text; some of them find analogies in Coptic as well as in early Christian literature in other languages and in Jewish interpretations, other ones probably should be considered unique. The absence of typical pseudepigraphal details in the Coptic original suggests that both actors are real historical characters.

**Keywords:** Apocrypha, Bible, Biblical interpretation, Coptic literature, Copts, patriarch John III, erotapokrisis

**For citation:** Smagina E. B. The Questions of Theodore. Part 1. *Orientalistica*. 2023;6(2):346–368. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-346-368> (in Russian).

### Введение

Предлагаемый памятник раннехристианской литературы полностью дошел до нас в коптской рукописи М 605 на пергаменте из собрания Пирпонта Моргана, происходящей из коптского монастыря архангела Михаила близ Хамули (Файюмский оазис) [*Bibliothecae Pierpont Morgan codices Coptici photographice expressi*, 1922, vol. 55]. Рукопись датируется ок.900 г. А. Лантшоот, издавший текст и перевод оригинала и двух версий, считает, что редакция «Вопросов» относится к концу VII в. [Lantschoot, 1957, p. vii]. Книга, скорее всего, не переводная с греческого, а изначально написана по-коптски.

Не представляется возможным установить, когда именно книга была переведена на арабский и эфиопский языки. Рукопись с полной арабской версией (Paris ar. 214, ff. 232r-256r) написана в 1538 г. А самые ранние арабские фрагменты (Vat. ar. 145 и Gotha ar. 2882) датируются началом XIII и XIV в. Эфиопская версия дошла в двух рукописях (Petermann II. Nachtr. 50 и British Mus. Or. 827), соответственно, XVII и XVIII вв.

«Вопросы» написаны на саидском диалекте коптского языка (хотя и с некоторыми диалектными особенностями). «Вопросы» составлены в распространенном жанре эротапокрисиса («вопроса-ответа»), представляющем



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



собой переходную форму от философского диалога к катехизису. Из 23 разделов большая часть представляет собой толкования на какой-нибудь стих из Ветхого или Нового Завета, реже встречаются вопросы и ответы на особую тему.

Сюжетную рамку составляет диалог между неким пресвитером Феодором и патриархом Иоанном. По всей видимости, как можно заключить из определения в начале книги «третий после аввы Вельямина», имеется в виду Иоанн III (681–689), стоявший во главе коптской церкви третьим после знаменитого патриарха Вениамина I (626–665). Это позволяет датировать книгу временем не ранее конца VII в.

Помимо датирования, встает вопрос об авторстве. Читатель, знакомый с отличительными чертами литературы этого рода, в частности, коптских писаний, сразу предположит псевдоэпиграфию — приписывание авторства одному из более ранних авторитетных церковных писателей. Действительно, большинство книг известных нам коптских собраний — библиотек Белого монастыря в Сохаге и монастыря архангела Михаила в Файюме — атрибутируются ранним отцам Церкви, которым по целому ряду причин не могут принадлежать.

Но в данном случае вполне возможно, что Иоанн и Феодор — не фиктивные, а настоящие действующие лица.

Во-первых, как отмечает издатель, в тексте нет ничего неожиданного, ничего, о чем не мог бы задаться вопросом коптский священник при чтении Библии. И в самих толкованиях нет такого, что бы превосходило возможности этого патриарха, который был очень благочестивым монахом, но не отличался высокой интеллектуальной культурой и не оставил заметного литературного наследия. В его методе толкования и в наставлениях иногда не хватает логики [Lantschoot, 1957, p. 11–12].

Кроме того, в качестве фиктивных авторов псевдоэпиграфов всегда выступают авторитетные и знаменитые персонажи. В этом случае автор приписал бы толкования не малоизвестному Иоанну III, а какому-нибудь более авторитетному церковному писателю — например, патриарху Афанасию или Кириллу Александрийскому, которым приписывалось не одно произведение подобного рода. Тем более странно было бы в псевдоэпиграфе вывести вторым действующим лицом пресвитера Феодора — персонаж совершенно неизвестный.

В обоих переводах уже есть признаки псевдоэпиграфической традиции. В арабской версии роль собеседников играют знаменитые церковные деятели, причем из другого региона — Григорий Богослов и Ефрем Сирийский. Составитель эфиопской версии не вносит таких радикальных изменений, но все же меняет действующих лиц: в центре сюжета стоит гораздо более известный коптский патриарх, Вениамин I (в коптском тексте упомянутый как предшественник Иоанна), причем повествование ведется от его лица. Помимо прочего, эти признаки псевдоэпиграфии указывают, во-первых, на первичность коптского текста, во-вторых, на то, что между эфиопской и арабской версиями нет преемственности.

Можно предположить, что текст основан на каких-то реальных толкованиях Иоанна, а составлена книга самим Феодором. В литературе древности



нередко бывает, что автор пишет о себе в третьем лице (самые известные примеры — Ксенофонт и Юлий Цезарь). Кроме того, если начало книги открывается хвалой Иоанну, то в отношении Феодора хвалебные характеристики отсутствуют. Есть только довольно стандартный эпитет «благочестивый», букв. «любящий Бога», да и тот мог быть добавлен позднейшим редактором.

### Перевод текста

(лист 2 r) Слово, которое произнес авва Иоанн, архиепископ Александрийский, он же третий после аввы Вельямина. Когда подошел к нему некий благочестивый пресвитер по имени Феодор, задавая ему вопросы о Святом Писании, он объяснил тому все, ибо святой дух бурлил в нем, как родник бурлящий. В мире, аминь.

— Как некий человек, бедный земледelec, у которого мало зерна для посева, когда настает время сеять, медлит идти на свое поле из-за бедности и убожества своего, но потом, видя, что земля его тучна и чиста, берется за работу; она вынуждает его браться за нее, (2 v) ибо ремесло его — в попечении; потом он спешит искать посевное зерно. Даже если случится, что ему не доверяют и не дают нужного из-за бедности его, ему приходится оставлять залог, чтобы доверяли и дали нужное. Тогда он высевает зерно в землю и полагается на урожай и на цену зерна — на то, что отдаст в обмен за полученное.

Так вот и со мной, возлюбленные дети мои, — если я отправляюсь на ристалище, которое мне предстоит, то смущаюсь, ибо не умею говорить складно. Прежде всего, обращая взор к созерцанию, я увидел, что земля тучна, поле плодородно и чисто, по (3r) слову Спасителя нашего<sup>1</sup>. Стало быть, нужно мне с великим попечением возвысить ум, чтобы он искал и доискивался — не посевного зерна, но толкования боговдохновенных Писаний.

Ибо как живописцу невозможно своим искусством передать образ без огня и краски<sup>2</sup>, так и я не смогу передать величие господ моего Иисуса Христа без свидетельств Святого Писания. Стало быть, как же я направлю путь, если не (через) те четыре начала, что изливаются из источника медового, Христа; эти четыре умные стихии, на них же зиждется все творение, разумное и умопостижимое; эти четыре могучих ветра, от них же все человечество вдохновляется добродетелями; (3 v) эти четыре глашатая духовных, через них же возглашается год спасения<sup>3</sup> душам нашим; эти четыре потока воды живой, ими же все творение живо, те, что изливаются из Ахеронтского озера<sup>4</sup> чистоты

<sup>1</sup> Ср. Мф 13:8.

<sup>2</sup> Очевидно, имеется в виду техника энкаустики, где применялись разогретые восковые краски. В эфиопской версии сравнение с художником отсутствует.

<sup>3</sup> Перевод Лантшоота: *возглашается в течение года спасение*.

<sup>4</sup> Лантшоот [Lantschoot, 1957, p. 162] переводит: Ἰ'οσέαν. Озеро Ахерусия, как здесь же отмечает этот автор, упоминается в целом ряде апокрифов, в том числе коптских или дошедших только на коптском языке. Возможно, Лантшоот зря считает, что составитель воспринимает словосочетания ахироусалмнн (искаж., вместо ахероуσία) как единый топоним. Искажение может быть вызвано ассоциацией со словом гироусалнн *Иерусалим*. В упомянутой им «Книге воскресения Христова, Варфоломея апостола» от озера Ахерусии (тахероуσία Ἰ'λυμνн) начинается путь Варфоломея в рай



Иисусовой, — я говорю о четырех Евангелиях, звучащих для каждого, кто взыскует закона. Ибо «просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам. Ибо всякий просящий получит, и ищущий найдет, и стучащему отворят»<sup>5</sup>.

А поскольку открылись мне врата знания и преодолена была бедность моего ума, я подготовлю слушателей речи, приготовлю речь и начну рассказ, что предстоит мне благодаря (4 г) Иисусу Христу, господу нашему, его же слава во веки веков, аминь.

### Первый вопрос

Подошел к нему пресвитер по имени Феодор и сказал ему:

— Отче мой, дыхание живое, которое есть в человеке, от Святого Духа ли? Ибо написано: «Бог дохнул в лицо Адаму, и стал он душой живой»<sup>6</sup>.

Сказал архиепископ:

— Нет. Но дыхание, которым Бог вдохнул в лицо Адаму, отошло от него, когда он съел с древа. Но дыхание, что есть в каждом человеке, — это ветряное дыхание воздуха, один Бог ведает, какое. Нет, с тех пор как Адам преступил, Святой Дух отошел (4 v) (от) всякого человека до того дня, когда Господь пришел на землю и снова возвратил дух человеку через святое крещение.

Ты также видел, что господь наш Иисус Христос, когда восстал из мертвых, дунул в лицо ученикам своим, говоря: «Примите Духа Святого<sup>7</sup>, того, от которого Я вдохнул в лицо Адама, а он потерял его через свое преступление. А ныне примите его снова. Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся»<sup>8</sup>. Если бы Святой Дух был на апостолах, он бы не сказал им: «Примите Духа Святого». А ныне ни в одном человеке, который не верует в Господа нашего Иисуса Христа, нет Духа Святого<sup>9</sup>.

Или ты не слышал, как он (5 г) говорил с Никодимом и сказал ему: «Если человек не родится снова от воды и Духа Святого, невозможно ему войти в цар-

---

[*Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt*, 1913, p. 36]. В «Откровении Павла» тархнероуса лүмнн или та(р)хіе лүмнн находится к западу от эсхатологического «града святых» и служит для омовения раскаявшихся [Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt, 1915, p. 563–564]. Вряд ли следует отождествлять Ахерусию с океаном: в том же собрании текстов находим апокрифическое «Откровение Павла», где сказано, что «река, текущая молоком и медом», ведет из тахіе лүмнн в океан [Miscellaneous Coptic Texts..., 1915, p. 537]. В магических коптских текстах упоминается место, имя же ему озеро Ахелусия (ахелосуа лимнн, с искажением в виде характерной для файюмского диалекта «картавости»), протекающее под престолом Иао Саваофа [Kropp, 1930–1931, vol. I, p. 22]. Упоминание о «четырёх источниках», изливающихся из озера, не может не вызвать ассоциацию с четырьмя реками, вытекающими из Эдема (Быт 2:10–14). В целом можно сказать, что в этой мифологеме античный мотив соединяется с библейским, как часто можно наблюдать в апокрифической литературе.

<sup>5</sup> Мф 7:7–8.

<sup>6</sup> Быт 2:7.

<sup>7</sup> Ин 20:22.

<sup>8</sup> Ин 20:23.

<sup>9</sup> Ср. Ин 7:39.





ство небесное. Рожденное от плоти есть плоть; а рожденное от Духа есть дух<sup>10</sup>, который дышит, где хочет<sup>11</sup>». Слышишь — «где хочет». Он не сказал «дышит на каждого человека», но «где хочет», то есть сказал о христианах. А остальные — порождения плоти, стало быть, те, которые не приняли крещение. Поэтому Павел сказал: «Плоть и кровь не наследуют царство небесное»<sup>12</sup>.

Или ты не слышал, что Господь сказал: «если кто скажет хулу на Духа Святого, (5 v) не простится ему ни в сем веке, ни в будущем»<sup>13</sup>. Или ты теперь скажешь: «У человека, что хулит Святого Духа, дыхание от Святого Духа»? Воистину, нет. Но всякий человек, что говорит, будто Иисус — не сын Божий, хулит Святого Духа. Ибо Иисус, Отец его и Святой Дух едины, его же слава и честь во веки веков, аминь.

## 2-й вопрос

Сказал пресвитер:

— Каково толкование того слова, которое сказал евангелист: «Когда нечистый дух выйдет из человека, то идет в пустыню, ища покоя, и не находит никакого. Тогда говорит: возвращусь в то место, откуда я вышел. И если, придя, находит его выметенным и убраным, идет и (6 г) берет с собою семь других духов, злейших себя, они входят в того человека, и последнее для него бывает хуже первого»<sup>14</sup>?

Сказал ему святой человек Иоанн:

— Когда Бог сотворил Адама, он дал ему дыхание живое. Я сейчас говорю о дыхании живом, которое есть в каждом — в зверях, скотах, гадах и во всяком роде, в котором есть дыхание живое. Но оно не от Святого Духа, как я уже сказал раньше. Потом, после них, Бог сотворил Адама, вдохнул в лицо Адама Свое собственное дыхание живое, оно же Святой Дух, и исполнил его мудростью и разумом, и дал ему честь более всякого творения, что сотворил. Потом, после того как посмеялся над ним злой змей, то есть диавол<sup>15</sup>, (6 v) и он съел от древа, тотчас Святой Дух отошел от него. Поэтому Писание говорит: «Он стал нагим»<sup>16</sup>. Он обнажился не от одежды или плаща, ведь ни одежда, ни плащ не были еще сотворены, а обнажился от Святого Духа<sup>17</sup>. Но дыхание живое есть в нем, как (y) зверей, скотов, гадов и прочих животных, которых Бог сотворил. Поэтому Давид сказал: «Человек, что в чести и не уразумел, брошен со скотами нераз-

<sup>10</sup> Ин 3:5–6. В эфиопской версии цитируется также стих 7 [Lantschoot, 1957, p. 166].

<sup>11</sup> Ин 3:8.

<sup>12</sup> 1 Кор 15:50.

<sup>13</sup> Мф 12:32.

<sup>14</sup> Мф 12:43–45.

<sup>15</sup> Ср. Откр 12:9.

<sup>16</sup> Толкование на Быт 3:7, где, собственно, сказано: «и узнали они, что наги».

<sup>17</sup> Такое толкование первоначальной безгрешной наготы Адама и Евы и их срамной наготы после грехопадения распространено (с некоторыми вариантами) как в раннехристианской литературе и апокрифах, так и в иудейской экзегезе. Об этом см. [Смагина, 2018].



умными и уподобился им»<sup>18</sup>. Далее, когда Дух Божий отошел от него и пребывал вне его, Дух Святой<sup>19</sup> покоился на нем и его детях пять тысяч пятьсот лет<sup>20</sup> (7 г) до того времени, когда господь наш Иисус снизошел на землю, дал повеление своим святым апостолам, и они крестили их во имя Отца и Сына и Святого Духа. Тотчас нечистый дух отошел от них прочь, и Святой Дух упокоился на них.

Итак, со всяким человеком, который никогда не получал крещения, пребывает нечистый дух. Поэтому священник молится над купелью и говорит: «Всякого нечистого духа изыми из душ рабов Твоих, что пошли к Тебе, уготовь их души, чтобы они стали храмом Твоего Духа Святого». Потом священник проводит освящение и поражает нечистого духа трижды. После этого он крестит его, и Святой Дух (7 v) нисходит на него. Как царь, когда желает войти в город, сначала посылает своих слуг, и они готовят ему хорошее место, подобающее ему, чистят и убирают красиво, пока еще не пришел царь и не поселился в доме<sup>21</sup>, — так и господь наш Иисус Христос поселяется в человеке: сначала он посылает слуг своих, то есть священников, и они молятся за человека, пока Бог не пришлет ангела Своего и тот не изгонит злого духа в места пустынные<sup>22</sup>.

После этого священник крестит человека в воде, Христос входит и поселяется в человеке, как он сказал: «И обитель у него сотворим»<sup>23</sup>, они же христиане.

Потом, если случается гонение, или искушение, или вред человеку, или тяготы, и он становится неверующим в Иисуса и отвергает крещение его<sup>24</sup> — тотчас Святой Дух отходит от него прочь, и нечистый дух входит в того человека, (8 г) и конец его бывает хуже начала<sup>25</sup>.

Поэтому во всяком человеке до того, как он принял крещение, есть нечистый дух.

Кто принял крещение и отверг его, в том восемь нечистых духов<sup>26</sup>. Поэтому Петр сказал: «Лучше тем, кто не узнал его, чем тем, кто узнал его и отверг его»<sup>27</sup>, Ему же слава во веки веков, аминь.

<sup>18</sup> Пс 48:13 по Септуагинте.

<sup>19</sup> Лантшоот исправляет *ετουααβ* *святой* на *ακαθαρτον* *нечистый* [Lantschoot, 1957, p. 170, n. 3]. По логике это исправление понятно и ошибка писца возможна, тем более что дальше упоминается «нечистый дух».

<sup>20</sup> Вычисление года Рождества от сотворения мира, по «александрийскому году», см., напр., в арабском трактате египетского христианского богослова XIII в. Иоанна Ибн Сабы [La Perle Précieuse, 1992, p. 642].

<sup>21</sup> Как отмечает Лантшоот, подобное же сравнение, очень близкое по тексту, засвидетельствовано в «Sprigia. Толкования на Ветхий Завет», приписываемых св. Афанасию Александрийскому [Patrologiae cursus completus, vol. 28, col. 733].

<sup>22</sup> Ср. Товит 8:3, где изгнанный ангелом демон бежит «в верхние области Египта», т. е. в верхнеегипетские пустыни.

<sup>23</sup> Ин 14:23.

<sup>24</sup> Или: свое.

<sup>25</sup> Ср. Эккл 7:8, «Конец дела лучше начала его».

<sup>26</sup> Ср. Мф 12:43–45.

<sup>27</sup> Ср. 2 Петра 2:21.



3-й вопрос

Сказал пресвитер:

— Отче мой святой! Если человек умирает, встречает ли он Бога сразу же?

Сказал святой (человек) Иоанн:

— Если он христианин, его приводят к Богу и позволяют поклониться Иисусу: «Вот Бог твой, который тебя сотворил».

А если он не христианин, его сразу же забирают в преисподнюю<sup>28</sup>.

Сказал пресвитер:

— Где это написано?

Сказал архиепископ:

— Давид сказал: «Да будет взят нечестивец, чтобы не увидеть славы Божьей»<sup>29</sup>. (8 v) А о христианах он говорит: «Будет путеводить сих кротких в суде»<sup>30</sup>.

Кто же такие «кроткие», если не христиане, те, что стали достойны? Кроткий дал им свое имя.

Ибо он говорит: «Я кроток и смирен духом своим»<sup>31</sup>.

И еще он говорит: «Я живу, и кто съест мое тело, будет жить мною и будет во мне, и я буду в нем, живя вечно»<sup>32</sup>.

Сказал пресвитер:

— Если человек никогда не получал крещение и притом творит дела, угодные Богу, молится, постится и подает милостыню, низвергнут ли его в преисподнюю?

Сказал архиепископ:

— Молился ли он, как Иеремия пророк, что провел все время, день за днем, молясь Богу, чтобы Он вернул пленных сынов Израиля в Иерусалим<sup>33</sup>? Или был милостив, (9 r) как Иов, который сказал: «Я никогда не отказывал человеку, если он просил меня»<sup>34</sup>?

Или он был странноприимным, как Авраам<sup>35</sup>? Или он постился, как Моисей, который провел сорок дней, постясь, чтобы Бог дал ему Закон<sup>36</sup>?

И все они снизошли в преисподнюю, потому что не получили крещения — пока не пришел сын Божий в своей беспредельности<sup>37</sup>, он воплотился в святой Деве, был распят, снизошел в преисподнюю и вывел их всех.

<sup>28</sup> Употребляется египетский термин «Аменте».

<sup>29</sup> Концовка Ис 26:10 по Септуагинте.

<sup>30</sup> Пс 24:9 по Септуагинте.

<sup>31</sup> Мф 11:29 «Я кроток и смирен сердцем».

<sup>32</sup> Ср. Ин 6:56–58.

<sup>33</sup> Ср. Иер 32.

<sup>34</sup> Ср. Иов 31:16.

<sup>35</sup> Быт 18.

<sup>36</sup> Исх 34:28.

<sup>37</sup> Лантшоот считает возможным исправить *на место на на милость* и перевести: *в своей беспредельной милости*.



Или ты скажешь мне, что он придет еще раз, будет рожден, распят, сойдет в преисподнюю и выведет их? Писание этого не говорило. Но сказало Писание, что он придет и «будет судить живых и мертвых»<sup>38</sup>. Или ты не слышишь, как он говорит: «Если бы Я не пришел и не говорил им, то не имели бы греха»<sup>39</sup>. А теперь нет у них причины говорить о своем грехе.

Вот, Авраам, Исаак, Иаков, Моисей и (9 v) пророки все сошли в преисподнюю — те, что говорили с Богом из уст в уста, и их добрые дела не спасли их, потому что они не получили крещения. Теперь (что) ты мне скажешь?

Еще сказал ему пресвитер:

— А если они не знают, если не рассказали им о Боге, чтобы им узнать Его?

Сказал архиепископ:

— Или ты не слышал, что господь сказал своим апостолам: «Идите и учите народы, крестя их во имя Отца, и Сына, и Святого Духа»<sup>40</sup>?

Сказал пресвитер:

— А если апостолы не ходили в их страну и не проповедовали им?

Сказал архиепископ:

— Давида лжецом не сочтешь, а он говорит: «По всей земле пролетел голос их, и до пределов вселенной слова их»<sup>41</sup>.

Слушай Господа нашего, он говорит своим апостолам: «Город или селение, который примет вас к себе и получит крещение, (10 r) спасется, а тот, который не примет крещение, погибнет. А (если) город или селение не послушает вас и не примет вас — уходя из того города или селения, отрясите прах с ног своих. Аминь говорю вам, Содому и Гоморре будет больше покоя, чем тому городу или селению»<sup>42</sup>. И какая кара сильнее, чем кара содомлянам, которые спят с мужчинами<sup>43</sup>?

Теперь ты видел, что Он разгневался на тех, кто не принял крещения, более, чем на Содом и Гоморру. Если Он излил на Содом и Гоморру серу, огонь<sup>44</sup> и смолу, то на каждого человека, кто не поверит в господя нашего Иисуса Христа, Бога живого, будет изливать серу, огонь и смолу в преисподней вечно, как сказал Давид: «Он заключил их, (10 v) как овец, в преисподнюю, и смерть пасет их»<sup>45</sup>.

Сказал пресвитер:

— Если грешник — христианин, встретится ли он с Богом при выходе из тела?

Сказал архиепископ:

— Да, его берут, чтобы он поклонился Иисусу, и говорят ему: «Вот Господь, который сотворил тебя и чьи заповеди ты презрел». И тотчас исходит ответ

<sup>38</sup> 2 Тим 4:1.

<sup>39</sup> Ин 15:22.

<sup>40</sup> Мф 28:19.

<sup>41</sup> Пс 18:5.

<sup>42</sup> Мф 10:14–15. Цитата не совсем точная.

<sup>43</sup> Быт 19:5.

<sup>44</sup> Быт 19:24.

<sup>45</sup> Пс 48:15.



от Иисуса: «Предайте его каре, назначенной ему в меру его грехов». Но не в преисподнюю его бросают, а бросают на кару<sup>46</sup> до того дня, как он расплатится за свои грехи и дадут ему покой.

Сказал пресвитер:

— Где это написано?

Сказал архиепископ:

— Давид говорит: «Ты переплавил меня, как переплавляют серебро»<sup>47</sup>. Он не сказал, что серебро бросают в огонь и забывают о нем, но «Ты переплавил меня, как серебро». Итак, он показал, что переплавляют (11 г) человека, как серебро, вся окалина удаляется в огне, и он выходит белым, как серебро. Поскольку Бог милостив, Он помнит о теле и крови Своей, которые они вкусили, и выводит их из огня к жизни вечной, Его же слава вовек, аминь.

4-й вопрос

Сказал пресвитер:

— Давид говорит: «Всякий человек — лжец»<sup>48</sup>. И еще он говорит в другом псалме: «Господь погубит говорящих ложь»<sup>49</sup>.

Сказал архиепископ:

— Истинно слово, что сказал Давид: «Всякий человек — лжец». Этим он извещает каждого, что всякий человек, пришедший на землю, впадал в грех<sup>50</sup>, будь то праведник или грешник, — кроме только Иисуса, который и не грешил, и обмана не найти в устах его<sup>51</sup>, как сказал Давид: «Все мы пали много раз»<sup>52</sup>.

Итак, (11 v) лживость — это грех. Поэтому говорит иудеям господь наш Иисус Христос: «Вы — от отца вашего, дьявола. Ибо тот никогда не стоял в истине; ибо он лжец и говорит во лжи устами своими. Потому что он творец лжи и ее отец. А я истину говорю вам»<sup>53</sup>. Вот, ясное дело, лживость — это грех.

---

<sup>46</sup> Составитель явно отличает преисподнюю (Аменте), где содержатся все, не получившие крещение, от «места кары», куда попадают грешники для очищения [Lantschoot, 1957, p. 181].

<sup>47</sup> Пс 65:10. В оригинале и в ранней коптской Псалтири [*The Earliest known Coptic Psalter. The Text, in the Dialect of Upper Egypt, edited from the unique Papyrus Codex Oriental of the British Museum*, 1898, p. 67]: «нас».

<sup>48</sup> Пс 115:2.

<sup>49</sup> Пс 5:7 «Ты погубишь говорящих ложь».

<sup>50</sup> Рим 3:23.

<sup>51</sup> Лантшоот дает ссылку на 1 Пет 2:22. Но вообще-то это выражение текстуально близко к стиху Ис 53:9 (Девтероисайя, раздел о «рабе Господнем»), который и цитируется в Послании Петра.

<sup>52</sup> Составитель ошибочно приписывает эти слова Давиду или, может быть, ссылается на какой-то апокриф. Лантшоот [Lantschoot, 1957, p. 184, прим. 2 к коптскому тексту] приводит как параллель действительно очень схожий стих из Нового Завета — Иак 3:2 «ибо все мы много согрешаем». Арабская версия справедливо ссылается на ап. Павла, но приводит другой вариант речения. Не исключено, что это различие продиктовано расхождением саидского текста и оригинала арабской версии.

<sup>53</sup> Ин 8:44–45.



Ибо какой же человек, придя на землю, чист от греха<sup>54</sup>? Даже если срок его на земле — день единый, он не будет чист от греха<sup>55</sup>. Но кто покается и сотворит достойный плод покаяния<sup>56</sup>, того Бог прощает. Поэтому Давид сказал: «Всякий человек — лжец». Также Иов говорит: «Никто не честен перед Ним», потому что никто не чист, кроме одного Бога<sup>57</sup>.

То, что Давид сказал: «Господь погубит каждого, кто говорит ложь»<sup>58</sup>, подобно слову, которое апостол сказал: «Кто лжец, (12 г) если не те, что говорят, будто Иисус — не сын Божий? Это обманщик и антихрист<sup>59</sup>», он и есть тот, кого Бог «погубит духом уст Своих»<sup>60</sup>. Не думай, что антихрист один; нет, но множество антихристов суть ныне в мире<sup>61</sup>.

Итак, кто не верит, что Иисус — сын Божий, тот полагает Бога лжецом, потому что не поверил в свидетельство Бога, которым Он свидетельствует о Своем сыне. И не единственное свидетельство есть, которым Бог свидетельствовал о Своем сыне, но Он свидетельствовал три раза, зная, что сердце людей подобно камню<sup>62</sup> и они не верят единственному свидетельству<sup>63</sup>; поэтому Он свидетельствовал три раза. (Один) раз: «Ты сын Мой, Я ныне родил тебя»<sup>64</sup>. Другой раз — на Иордане: «Ты Сын Мой возлюбленный, в котором свершилась Моя воля»<sup>65</sup>. (Еще) раз — на горе с его учениками: «Это Сын Мой возлюбленный; Его слушайте»<sup>66</sup>. Итак, сказал Бог, (12 v) сотворивший небо и землю: «Слушайте Моего сына». А люди, земля и пепел<sup>67</sup>, которые истлевают и становятся червями<sup>68</sup>, говорят: «Не будем слушать ни Тебя<sup>69</sup>, ни сына Твоего».

Это свидетельство, которым Бог свидетельствовал о сыне Своем, и не поверили Ему. Поэтому Давид сказал: «Господь погубит каждого, кто говорит ложь». Воистину, Он погубит их злейшим образом<sup>70</sup>, лишит царства Божьего

<sup>54</sup> Ср. Иов 15:14, по Септ.

<sup>55</sup> Иов 14:43–5, по Септ.

<sup>56</sup> Мф 3:8.

<sup>57</sup> Может быть, отсылка к Иов 14:4.

<sup>58</sup> Неточная цитата из Пс 5:7.

<sup>59</sup> Неточная цитата из 1 Ин 2:22.

<sup>60</sup> Неточная цитата, ср. Иов 4:9, 2 Фесс 2:8.

<sup>61</sup> Ср. 1 Ин 2:18, 2 Ин 7.

<sup>62</sup> Зах 7:12. Ср. Иез 11:19, 36:26.

<sup>63</sup> Ср. Ин 8:13.

<sup>64</sup> Пс 2:7.

<sup>65</sup> Неточная цитата из Мф 3:17.

<sup>66</sup> Мф 17:5.

<sup>67</sup> Сирах 17:31.

<sup>68</sup> Ср. Сирах 10:13.

<sup>69</sup> Лантшоот дает ссылку на Иер 42:13, но сходство с этим стихом не слишком большое.

<sup>70</sup> Мф 21:41, по коптской версии на саидском диалекте.





и отдаст его тем, кто поверил в сына Его Иисуса Христа, господя нашего<sup>71</sup>, его же слава во веки веков, аминь.

Пятый вопрос

Сказал пресвитер:

— Отче мой! Пророк Исайя сказал: «Если находят виноградную кисть, то не губят ее, но говорят: “Не губи ее, ибо в ней благословение Господне”»<sup>72</sup>. Также и апостол говорит: «Если ты соблюдаешь весь Закон и нарушаешь одну заповедь, ты стал виновным во (13 г) всем»<sup>73</sup>.

Сказал архиепископ:

— Истинно слово, что сказал Исайя, а слово апостола еще сильнее, ибо единый учитель гласит в них всех — что в пророках, что в апостолах; я говорю о Духе Святом, гласящем во всех них<sup>74</sup>. А виноград, о котором говорит Исайя, — это вот что. Если человек ворует, блудит, или убивает, или клеветает, или нарушает все заповеди, они же виноград, а гроздь — его тело; если найдут в нем одну кисть, то есть крещение, то не губят его. Но он примет много кар за те заповеди, которые преступил, а потом Он скажет: «Не губи его, ибо в нем благословение Господне». И какое другое благословение подобно христианскому? Он входит в церковь, причащается и становится стражем своего крещения, пока не выходит из тела. И если он выходит из тела и обнаружится благоухание тела (13 v) и крови Иисусовой в нем, тотчас говорят: «Не губите его, ибо в нем благословение Господне».

То, что апостол сказал: «Кто соблюдет весь Закон и нарушит одну заповедь, тот стал виновен во всем», — ты сказал: если ты погубил веру Христову и отказался от крещения, ты стал деревом, отягощенным плодами, (к которому) враг человеческий пришел с большой секирой и срубил корень дерева<sup>75</sup>, и плоды его погибли; труды по возделыванию его и воды, которые давали ему, загублены. Ведь если корень гибнет, плоды загублены<sup>76</sup>. Итак, вера — это корень, и каждый человек, который не принял крещение, трудится напрасно. Как сказал Господь, «всякое дерево, которое не насадил Отец мой небесный, искоренится»<sup>77</sup>. Апостол также говорит: «Без веры угодить Богу невозможно»<sup>78</sup>.

Сказал пресвитер:

— И что такое дерево, которое не насадил Отец его небесный?

(14 г) Сказал архиепископ:

— Спроси у евангелиста Иоанна, и он поведаст тебе. Ибо он сказал в святом Евангелии от Иоанна: «Я есмь истинная виноградная лоза, а Отец мой —

<sup>71</sup> Ср. Мф 21:43.

<sup>72</sup> Ис 65:8, по Септ.

<sup>73</sup> Неточная цитата из Иак 2:10.

<sup>74</sup> 2 Петр 1:21.

<sup>75</sup> Ср. Лк 3:9.

<sup>76</sup> Ср. Ос 9:16.

<sup>77</sup> Не совсем точная цитата из Мф 15:13.

<sup>78</sup> Евр 11:6.



виноградарь»<sup>79</sup>. Видишь теперь, что такое «дерево, которое насадил Отец мой»? «Я есмь», сказал он, «истинная виноградная лоза, а Отец мой — виноградарь». А люди — ветви. Те, кто верит в Иисуса, растут на истинной виноградной лозе. Он также сказал: «Вы — ветви. Кто пребывает во Мне, тот даст много плода; ибо без Меня не можете делать ничего»<sup>80</sup>. А кто не пребывает в нем, того срежут, он засохнет, его бросят в огонь и сожгут<sup>81</sup>. А корень — это Иисус, виноградная лоза истинная, простирающаяся на весь мир<sup>82</sup>. И если ты веришь в Иисуса, ты станешь ветвью избранной и честной, висящей на виноградной лозе, и выпустишь кисть (14 v) виноградную, на которой множество ягод, то есть мы<sup>83</sup>. И множество ли на ней ягод или ничего, кроме единственной ягоды — ее не погубят. Потому что эта ягода — от кисти, кисть — от ветви, ветвь — от виноградной лозы, а виноградная лоза — от Отца Вседержителя, Его же слава во веки веков, аминь.

6-й вопрос

Сказал пресвитер:

— Отче мой святой! Кто такие овцы и кто такие козлы<sup>84</sup>?

Сказал архиепископ:

— Овцы — это христиане, те, которых приобрел пастырь добрый собственной кровью своей. Как сказал он: «Я положу душу свою за овец моих»<sup>85</sup>. Еще он говорит: «Овцы, если слышат мой голос, идут за мной, (15 r) и я дам им жизнь вечную»<sup>86</sup>. Кто же такие те, что идут за Иисусом, если не христиане? Они же — овцы, поставленные по правую сторону от него в день суда истинного. А козлы — это каждый, кто не принял крещения господина нашего Иисуса Христа. Как он сказал иудеям: «Вы не верите мне, поэтому вы не из овец моих»<sup>87</sup>. Так он показал здесь, что те, кто не верит Иисусу, — это козлы, которые по левую сторону от него<sup>88</sup>. Более того, они хуже зверей плотоядных — как он еще сказал: «Вот, я посылаю вас, как овец среди волков»<sup>89</sup>.

Итак, волк хуже всех зверей, потому что имя дьявола — имя волка-губителя. И как дано имя (15 v) дьяволу «волк», так и тем, кто верит ему, дано имя «волк». И как Христу дано имя «Агнец Божий, Который возьмет на себя

---

<sup>79</sup> Ин 15:1.

<sup>80</sup> Ин 15:5.

<sup>81</sup> Ин 15:6.

<sup>82</sup> Ср. Пс 79:9–10.

<sup>83</sup> В других версиях окончание этой фразы другое: *которой восхищается мир, которой восхищаются все творения.*

<sup>84</sup> Мф 25:32–33.

<sup>85</sup> Ср. Ин 10:11.15.

<sup>86</sup> Ин 10:27–28.

<sup>87</sup> Ин 10:26.

<sup>88</sup> Ин 25:33.

<sup>89</sup> Мф 10:16.



грех мира»<sup>90</sup>, так и те, кто верит ему, названы овцами. Христос дал тем, кто верит ему, свое имя «овца», а дьявол дал тем, кто верит ему, свое имя «волк».

Итак, не упрекай меня за то, что я сказал: кто не верит Иисусу, тот верит дьяволу. Христос сказал иудеям: «Вы не от Бога, но вы от отца вашего, дьявола»<sup>91</sup>. Итак, я говорю, как написано в святых Евангелиях. Кто не верит в четыре Евангелия, будет проклят в этом веке и в грядущем. Ибо слова Евангелий послал нам Бог, Его же слава во веки веков, аминь.

(16 r) 7-й вопрос

Сказал пресвитер:

— Отче мой святой! Я слышу, что евангелист Иоанн говорит: «У верующего в Меня — воды жизни вечной»<sup>92</sup>. Также в другом месте он сказал: «Он не идет на суд, но переходит от смерти в жизнь»<sup>93</sup>. Также и в другом месте: «Он не будет судиться»<sup>94</sup>. И также слышу его в «Вере»<sup>95</sup>, которую мы произносим ежедневно: «Он грядет судить живых и мертвых». Если же он не будет судить тех, кто верит в него, кто же тогда живые и мертвые?

Сказал архиепископ:

— Истинно слово и достойно всяческой чести. По слову учителя, апостола Павла, Он действительно будет судить весь мир<sup>96</sup>, и христианина, и язычника. Но если представят двух человек перед судьей, и один согрешил, а другой не согрешил, то согрешивший боится, (когда) забирают его на судилище, а тот, кто не согрешил, не (16 v) боится вовсе, но говорит: «Пойдем к судье. Вот, мое слово в устах моих, я скажу судье, и он отпустит меня». Вот, таково слово верующих в Иисуса — как сказал Павел: «Слово жизни в устах наших»<sup>97</sup>, то, которое спасет нас от вечной кары. Итак, жизнь, что в устах христиан, спасет их от вечной кары. Ибо я отвечаю тебе и возвещаю тебе еще раз: это тело и кровь Иисуса. Благодаря этой жизни мы и не убоимся судного дня, более того — услышим другой голос, полный радости: «Придите к радости Господа вашего».

А что он сказал: «Тот, что будет судить живых и мертвых», — слушай внимательно, я наставлю тебя об этом. Мертвые — это те, что так и не познали Иисуса, и он будет судить их, тех, что так и не приняли крещение, и скажет им: «Вы всё это (17 r) время были мертвы и не искали жизни. Вы все это время пробыли во тьме и не искали света»<sup>98</sup>.

<sup>90</sup> Ин 1:29.

<sup>91</sup> Ср. Ин 8:44.

<sup>92</sup> Ср. Ин 6:47 и 7:38.

<sup>93</sup> Ин 5:24.

<sup>94</sup> Ин 3:18.

<sup>95</sup> Т. е. в «Символе веры», который далее цитируется.

<sup>96</sup> Ср 1 Кор 6:2.

<sup>97</sup> Ср. Рим 10:8. Лантшоот дает сноску на Фил 2:16, но, на наш взгляд, эту цитату нельзя полностью возвести ни к тому, ни к другому стиху.

<sup>98</sup> Ср. Ин 12:35.



Ибо как человек ленивый проспал всю ночь, пока не рассвело, а когда рассветет, он, оказывается, закрывает глаза, покрывает лицо и создает для себя одного подобие ночи от лени своей; потом приходят его товарищи и зовут: «Вставай, выходи, иди на работу», а он отвечает им: «Еще не рассвело, чтобы нам идти на работу»; товарищи говорят ему: «Вставай, выходи, вот, солнце полностью осветило лицо земли», а он не слушается их и не выходит от лени своей, — (так и) тот, который не хочет идти к истинному свету, Христу, но сидит во тьме безбожия. Поэтому Давид горевал о них и сказал так: «Или спящий не встанет более?»<sup>99</sup> Соломон говорит: «Пока время (17 v) бедности не придет к тебе вскорости»<sup>100</sup> — а бедность (означает) кары. Поэтому называют их мертвыми, так как мертвые все время пребывают во тьме. Поэтому Господь говорит: «Доколе свет есть с вами, ходите в свете и не ходите во тьме. Доколе свет с вами, веруйте в свет, да будете сынами света»<sup>101</sup>. Вот что ныне ясно: кто не принял крещение, те мертвы. А живые — это христиане, и он не будет судить их.

Те же, что провели всю жизнь в христианстве, а когда пришел конец, отказались от него — те прекратили жить и тоже умерли, как и остальные, которые умерли. Поэтому Он скажет им, когда будет их судить: «Почему вы оставили образ живых и избрали себе смертный? Почему вы оставили жизнь и умерли? Почему оставили свет и стали ходить во тьме? (18 r) Почему оставили день и стали ходить в ночи, как Иуда? Почему оставили Христа и пошли к дьяволу? Почему оставили апостолов и последовали за первосвященниками?»

Ныне же христианин, отказывающийся от своего крещения, подобен Иуде предателю. Ибо если бы Иуда не оставил пастыря, он ни в коем случае не погиб бы так. Ибо если бы христианин не оставил Христа, он не оказался бы по левую сторону от Христа. Если бы Иуда не оставил апостольство, дьявол не овладел бы им. Если бы христианин не оставил церковь, волк не схватил бы его. Ибо если бы Иуда не вышел ночью, разбойники не нашли бы его. Если бы христиане не оставили свет и не ходили во тьме, змея не ужалила бы их<sup>102</sup>.

Ныне же всякий человек, не принявший крещения, (18 v) подобен первосвященникам, которые сказали Иисусу: «Не хотим, чтобы ты царствовал над нами»<sup>103</sup>. А христиане, которые отказались от своего крещения, подобны Иуде, тому, кто пошел к первосвященникам и продал Господа.

И что же в конце концов произошло с Иудой? Каждый возненавидел его и гнушался им. Некоторые говорили ему: «Или ты Бога не боишься, что продал Господа своего?» А другие еще говорили ему: «И ты не постыдился есть и пить с ним?» А другие еще: «Бог вовек не простит тебя». Одним словом, он раскаялся и не знал, что делать. Потом он сказал: «Что мне делать, не знаю». Тогда он попросил совета у отца своего — дьявола, отца всякого зла. Тот сказал ему:

<sup>99</sup> Пс 40:9, по Септ.

<sup>100</sup> Ср. Притч 6:11.

<sup>101</sup> Ин 12:35–36.

<sup>102</sup> Ср. Амос 5:18–19.

<sup>103</sup> Ср. Лк 19:14.



«Иди удавиться и умри; ибо Иисус сойдет в преисподнюю и выведет узников. А ты сойди прежде него в преисподнюю. Он милостив, он выслушает тебя и выведет с собой».

(19 г) Потом, когда сошел в преисподнюю господь наш Иисус и увидел Иуду, то сказал ему: «Иуда, или милость моя в преисподней? Нет, но она была в миру. Кто раскается в миру прежде, чем умрет, того я прощу. А кто умер и не раскаялся — что прошло, то прошло»<sup>104</sup>. И ныне, сын мой, милость Иисуса в миру, его же слава во веки веков, аминь.

8-й вопрос

Сказал пресвитер:

— Отче мой святой! Давид говорит: «Не устоят нечестивые на суде»<sup>105</sup>. Если они действительно не устоят, как они будут судимы?

Сказал архиепископ:

— Даниил говорит: «Я видел Древнего<sup>106</sup> днями, сидящего на престоле. Он испускал молнии света, и волосы головы его были как белое руно. Престол его — огненный, слуги его — пламя огненное. Великая река огненная (19 v) на пути к нему, страшная»<sup>107</sup>. Давид сказал: «Он грядет во славе, и великая огненная река будет проходить перед ним»<sup>108</sup>. Ныне же нет ничего невозможного перед Богом, ведь если Он приходит судить всю вселенную<sup>109</sup>, приходит рай и святые с ним. Также приходят с ним и кары, где нечестивые по поясу<sup>110</sup> утопают в огне, пока не услышат свой приговор.

Сказал пресвитер:

— Если их не выведут из кары, пока не будут судить, если кара и есть кара — какая же нужда их судить? Так бы их и оставить при этой каре.

Сказал архиепископ:

— Я уже говорил: они, как только вышли из тела, тотчас были взяты в преисподнюю. А теперь их приведут узнать судьбу истинного, Иисуса. Тогда они каются, видя Иисуса: «Горе, горе нам, это Иисус, от которого мы отказались в миру». И пусть не (20 г) говорят: «Один — Иисус, другой — судья», ему же надлежит вся слава во веки веков, аминь.

<sup>104</sup> История о попытке Иуды спастись таким образом засвидетельствована, по замечанию Лантшоота [Lantschoot, 1957, p. 204, n. 2], в коптской (саидской) версии апокрифических «Деяний ап. Андрея и Павла» [*Catalogus codicum Copticorum manuscriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur. Typis sacrae congregationis de propaganda fide*, 1910, p. 233]. Рассказывается этот эпизод от лица Иуды, ряд подробностей расходится с нашим текстом, но в основном содержание то же самое.

<sup>105</sup> Пс 1:5.

<sup>106</sup> Букв. «Великого».

<sup>107</sup> Неточная цитата из Дан 7:9–10.

<sup>108</sup> Ср. Пс 49:3, 96:3.

<sup>109</sup> Ср. Пс 95:13, 97:9.

<sup>110</sup> Букв. «наполовину».



## Девятый вопрос

Сказал пресвитер:

— Отче мой святой, почему Петр сказал: «Как пес, что возвратился на свою блевотину и ненавистен, и как свинья валяется в грязи»<sup>111</sup>.

Сказал архиепископ:

— Если змея ужалит человека, его забирают к врачу. Тогда знахарь приготовляет ему чашу и поит его, пока человек не извергнет яд и не выздоровеет. А господь наш Иисус, когда увидел злого дракона, дьявола, язвящего все человечество, пропитывая всех своим ядом, послал всех пророков: «Идите, исцелите все человечество», и они не смогли исцелить, потому что пророки — тоже люди и подвластны смерти. Итак, они трудились и изнемогли<sup>112</sup>.

И тогда воскликнул Давид: (20 v) «Сидящий на колесницах херувимов, приди, явись нам, воздвигни силу свою и спаси нас»<sup>113</sup>. Тогда поднялся сидящий на колесницах херувимов и сошел на землю ради человека, которого ужалила змея, рассек сам себе бок, приготовил чашу своей крови, дал ему есть от своего тела и поил его из чаши своей крови, пока тот не изверг змеиный яд. Итак, если человек, испивший чашу Иисусову, снова оставляет Иисуса и отвергает крещение, такой человек пьет яд дьявола, и Бог с ангелами Своими ненавидят его. Поэтому Петр сказал: «Он подобен псу, возвратившемуся на блевотину свою, и ненавистен тем, кто видит его».

А о свинье, которая катается в грязи, — такова природа свиньи и предков ее, что она всегда любит зловоние больше, чем благовоние. И (21 г) если возьмешь свинью в опочивальню, будешь давать ей пищу и воду, так что она станет чистой внутри и снаружи, и тело ее будет бело, мягко и хорошо упитано, так как холят ее, и если после всего этого дверь дома окажется открытой, она тотчас выбирается на улицу и уходит; и если перед ней дверь нужника, она входит туда, сует туда рыло и валяется там, потому что такова природа ее и предков ее<sup>114</sup>.

<sup>111</sup> 2 Петр 2:22. Первая часть речения восходит к Притч 26:11, причем в коптском тексте она близка именно к Притчам: в варианте Септуагинты это полустигшие кончается словами καὶ ἡ σὴντὸς γένηται и становится ненавистен. В других версиях «Вопросов Феодора» цитата ближе к Посланию Петра: слово «ненавистен» отсутствует, а в эфиопской версии есть эпитет *вымытая*. В коптском тексте слово отсутствует, но есть подробное толкование на него; см. ниже, 20 v-21 г.

<sup>112</sup> Схожий эпизод, по замечанию Лантшоота, есть в уже упомянутых Псевдо-Афанасиевых толкованиях на Ветхий Завет «Spuria» [*Patrologiae cursus completus*, 1857–1866, vol. 28, col. 788]. Описывается попытка спасти людей после грехопадения Адама: «Бог послал в мир пророков и учителей, чтобы они научили мир, то есть людей, и те отвратились бы от греха; и пророки не смогли исправить». Возможно, составитель «Вопросов Феодора» счел, что под «людьми» здесь имеются в виду пророки: они не смогли ничего сделать, потому что были всего лишь людьми.

<sup>113</sup> Пс 79:2–3, цитата неточная.

<sup>114</sup> Иногда эту притчу о свинье считают цитатой из «Александрийского Физиолога»; о нем см. ниже, в примечании к листу 36 v. Но даже исследователь, подробно рассмотревший все версии «Физиолога» и позднейшие средневековые bestiarii на его основе [Vergmeille, 2006], не находит ни в одном разделе, посвященного свинье. Очевидно, следует считать притчу собственной разработкой составителя на основе 2 Петр 2:22 или цитатой из какого-то другого источника.





Также и человека, который провел юность, будучи орудием дьявола, и после того покаялся, обратился к Христу и уверовал в него, Христос принимает в церковь и дает ему от тела своего и крови своей, пока он не убелится, как снег<sup>115</sup>, по слову Давида: «Ты окропишь меня иссопом от крови древа<sup>116</sup>, и я буду чист; ты омоешь меня из него, и буду (21 v) белее снега»<sup>117</sup>, — он говорит о крови Христовой, которую он пролил на древе крестном, то есть «Если Ты прольешь на меня иссоп от крови древа, я очищусь; Ты омоешь меня им, и я стану белее снега». Итак, если человек вкусит тела Иисуса и выпьет его крови, он весь разом очищается, и с тех пор, как примет их, очищается внутри и снаружи.

Затем не забудь слова: после всей чести, которую Бог даровал нам, христианам, если малое искушение постигнет человека, и он не укрепится разумом — тотчас он оставляет церковь и идет в полное зловония и всякой нечистоты капище дьявола, как прежде. Поэтому Петр сказал: «как свинья валяется в грязи» — это тот, кто забыл Иисуса, его же слава во веки веков, аминь.

Десятый вопрос

Сказал пресвитер:

(22 r) — Отче мой святой, почему Петр сказал: «Всякий народ, поступающий по правде, приятен Ему»<sup>118</sup>?

Сказал архиепископ:

— Я уже сказал тебе один раз, что единый дух говорит во всех них. Итак, то, что сказал Петр, Исайя тоже сказал: «В то время пять городов будут в Египте, и зовется один из них Асадек<sup>119</sup>. Есть источник воды живой<sup>120</sup> посреди него. И эти четыре города<sup>121</sup>», сказал он, «придут в Асадек, взыскупя воды живой».

Открой мне уши свои и послушай, как (это понимать). Города — это племена, у каждого человека свое племя. И христиане, верю, зовутся «Асадек». На языке евреев «асадек» — это «истина»<sup>122</sup>. Также Иисус — это истина, источник

<sup>115</sup> Ср. Ис 1:18.

<sup>116</sup> Очевидно, имеется в виду крестное древо. Этого добавления, как и словосочетания «из него» в следующем полустиишии, нет в Псалтири по Септ, но мы находим его в ранней коптской Псалтири [*The Earliest known Coptic Psalter. The Text, in the Dialect of Upper Egypt, edited from the unique Papyrus Codex Oriental of the British Museum*, 1898, p. 55].

<sup>117</sup> Пс 50:9.

<sup>118</sup> Деян 10:35.

<sup>119</sup> Ис 19:18, по Септ: «В тот день будут пять городов в Египте ...полис-аседек назовется один город» (в Мас «городом солнца»). Лантшоот [Lantschoot, 1957, p. 213, n. 2] говорит, что в каноническом тексте Исайи этого стиха нет, и составляет либо цитирует апокриф, либо сам сочинил эту «цитату» (что маловероятно). Следует уточнить: первая часть цитаты действительно взята из Исайи, а продолжение, скорее всего, апокрифическое.

<sup>120</sup> Бог именуется «источником воды живой» в другой пророческой книге — Иер 2:13, 17:13.

<sup>121</sup> Т. е. все остальные города из этой пентады.

<sup>122</sup> Имеется в виду какое-то производное от евр. корня *רָחַם* *быть праведным*, со значением *праведность, правда*; ср. форму с начальным *-ד* в 3 Цар 8:32, *רִחְמֶךָ hašəddīq*.



же воды живой в них — это жертвенник источника воды живой<sup>123</sup>. Сказал Исая: «Эти четыре города придут в Асадек, взыскупя воды живой».

(22 v) Итак, в то время, когда апостолы стали проповедовать, они привели множество городов к вере Христовой, ибо он и есть вода живая, как он призывает каждого: «Кто жаждет, да придет ко Мне и пьет. Кто верует в Меня, как говорит Писание, реки воды живой потекут из чрева его»<sup>124</sup>. Поэтому Петр сказал: «Поступающий по правде приятен Ему». Он же<sup>125</sup> сказал: «Я есмь истина и жизнь»<sup>126</sup>. Также он говорит женщине самарянке: «Придет час, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине»<sup>127</sup>. Здесь он имеет в виду поклоняющихся Троице. Ибо он сказал: «они поклоняются Отцу и Святому Духу, и Мне, а Я есмь истина». Также он сказал такое слово Пилату: «Я пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине; всякий, кто в истине, знает глас Мой»<sup>128</sup>. Вот, (23 r) явилось то, что он<sup>129</sup> сказал, когда крестил Корнилия: тот, будучи сперва язычником, познал истину Христову и уверовал в него<sup>130</sup>, его же слава вовеки, аминь.

#### 11-й вопрос

Сказал пресвитер:

— Отче мой святой! Начало (Евангелия) от Иоанна говорит: «В начале было Слово, и слово было Бог. И все через него стало, и без него ничто не стало»<sup>131</sup>.

Сказал архиепископ:

— Хорошо сказал евангелист о тех, (кто говорит:) дескать, только с того времени, как родился Иисус, оно стало, а до того, как он родился, не было<sup>132</sup>. На этом месте закрыл им уста евангелист, когда сказал: «В начале». Сказали нечестивцы: «Если он существует от начала, он есть слово»<sup>133</sup>. Также и в этом месте он закрыл им уста, (23 v) когда сказал: «Слово было Богом». Также ска-

<sup>123</sup> О «жертвеннике посреди земли Египетской» см. в следующем стихе: Ис 19:19. Не исключено, что именно на египетской почве сложился некий апокриф на основе этих стихов; в коптской литературе не раз подчеркивается значение Египта как первой христианской страны и оплота веры.

<sup>124</sup> Ин 7:37–38.

<sup>125</sup> Т. е. Иисус.

<sup>126</sup> Ин 14:6.

<sup>127</sup> Ин 4:23.

<sup>128</sup> Ин 18:37.

<sup>129</sup> Т. е. Петр.

<sup>130</sup> Деян 10.

<sup>131</sup> Ин 1:1.3.

<sup>132</sup> Подробную библиографию к этому полемическому пассажиру против еретиков (коптские версии Актов Никейского собора и т. д.) приводит Лантшоот [Lantschoot, 1957, р. 217, п. 1]. Можно только добавить, что под этой фразой, очевидно, подразумеваются ариане, утверждавшие вторичность ипостаси Бога-Сына по отношению к двум другим.

<sup>133</sup> Возможно, имеется в виду доктрина Павла Самосатского (200–275), считавшего, что Слово-Логос — не Бог, а Божья сила [Lantschoot, 1957, р. 217, п. 2].



зали язычники: «Он создал небо и землю»<sup>134</sup>. Здесь он также закрыл им уста, когда сказал: «Без Него ничто не стало, и все чрез Него стало».

Сказал пресвитер:

— Если без Него ничего не начало быть, почему же есть грехи? Это Его воля?

Сказал архиепископ:

— Нет. Но Он сотворил человека для добра и показал зло — «чтобы, если ты творишь добро, я принял тебя в царство мое, а если творишь зло, отправил бы тебя на кары». Итак, Он предоставил человеку по своей воле склоняться в ту сторону, в какую тот хочет<sup>135</sup>, как Он сказал Адаму: «Ешь от любого дерева, которое в раю, кроме только этого древа, потому что, если ты съешь от него, смертью умрешь»<sup>136</sup>. Что ж, он не послушался, съел и умер. Неужели Бог (24 г) умертвил его? Нет, никоим образом. Разве Бог хотел, чтобы он умер? Нет. Если бы Бог хотел, чтобы он умер, Он не сказал бы: «Не ешь». Если бы Бог хотел, чтобы люди совершали грехи, он сказал бы им: «Совершайте». Но смеет ли кто-нибудь сказать мне: «Он знает, что они грешат»? Да, свидетельствую тебе: как твой глаз видит тебя самого, когда ты грешаешь, (так и) Бог видит тебя. Как говорит Давид: «Сотворивший глаз не увидит ли? И сотворивший ухо не услышит ли?»<sup>137</sup>. Да, но Он предоставил каждому по своей воле делать, что ему угодно — либо добро, либо зло, — пока они не попадут в руки Его и Он не воздаст каждому по его делам; Его же слава во веки веков, аминь.

12-й вопрос

Сказал пресвитер:

— Отче мой святой! Почему пророк сказал: «Я Бог, Я творю бедствия (24 в) и устанавливаю мир»<sup>138</sup>?

Сказал архиепископ:

— В то время, когда сыны Израиля оставили Бога и стали служить идолам, Бог послал к ним пророка<sup>139</sup>. Он сказал им: «Почему вы стали служить идолам, стали служить дьяволу, стали служить изделию рук ваших<sup>140</sup>?» Как сказал Павел: «Они служили твари вместо Творца»<sup>141</sup>. Стало быть, не думай так и не говори, что зло — от Бога. Нет, зло — от дьявола. Итак, кто посмеет сказать: «Злые дела — от Бога», тот чужд Отцу, Сыну и Святому Духу. Кто посмеет сказать, что Бог (повинен) в каком-то зле, тот да пребудет в глубине бездны веч-

---

<sup>134</sup> Не совсем ясно, против чего составитель здесь возражает. Лантшоот предполагает пропущенное отрицание («Он не создал...»). Арабская версия приписывает эти слова Христу, а эфиопская вообще пропускает.

<sup>135</sup> Сирах 15:14–17.

<sup>136</sup> Быт 2:17.

<sup>137</sup> Пс 93:9.

<sup>138</sup> Ис 45:7. Букв. *творю зло*.

<sup>139</sup> Иер 25:4.

<sup>140</sup> Иер 25:6.

<sup>141</sup> Рим 1:25.



ной. Если кто скажет: «Бог хочет, чтобы человек творил зло»<sup>142</sup>, Бог сотрет его имя (29 г) из книги жизни<sup>143</sup>. Ибо если Бог хочет, чтобы мы грешили, то Он и сам соучаствует с нами во зле. Или ты не слышал, как он говорит иудеям: «Кто обличит меня в грехе?»<sup>144</sup>. Но все грехи и зло — от дьявола.

Сказал пресвитер:

— Разве не Бог сотворил дьявола?

Сказал архиепископ:

— Да. Но в то время, когда Он сотворил его, тот был архангелом, как Михаил, Гавриил и все остальные ангелы, по словам Давида: «Тот, кто сотворил ангелов Своих, духов, служителей Своих, пламя огненное»<sup>145</sup>. Или ты видел огонь, в котором есть материя? Нет, огонь сжигает всякую материю<sup>146</sup>. Но знай: в то время, когда Он сотворил его, он был свят, как и остальные его сотоварищи, ангелы.

Сказал пресвитер:

— Как он стал (25 v) дьяволом?

Сказал архиепископ:

— Так как Бог возвысил его более остальных его сотоварищей-ангелов, потому что он был первым, кого Бог сотворил, — итак, когда он увидел, что Бог возвысил его более всех ангелов, он превознесся и сказал в гордыне своей: «Если я поклонюсь богам, я уподоблюсь Тому, Кто меня создал»<sup>147</sup>. И тотчас слово написанное исполнилось над ним: «Кто возвышает себя, тот унижен будет, и кто унижается, вознесен будет»<sup>148</sup>. И тотчас Он низверг его с неба за гордыню его.

А Михаил превознесен более всех ангелов, потому что возлюбил смирение. Он стал смиренным, боясь Бога, Который его создал. Поэтому Бог превознес и прославил его. И слово написанное исполнилось над ним: «Кто возвышает себя, тот унижен будет, и кто унижается, вознесен будет». (26 г) Еретические уста дьявола низвергли его в бездну.

Далее он, когда увидел, что не осилит небесных, занялся земными. И когда увидел человека, творение Божье, стал воевать с ним<sup>149</sup>, ибо тот — творение Божье, по подобию Его и образу Его<sup>150</sup>, Его же слава во веки веков, аминь.

<sup>142</sup> Ср. Иак 1:13.

<sup>143</sup> Исх 32:32–33, Пс 69:29.

<sup>144</sup> Ин 8:46.

<sup>145</sup> Пс 103:4.

<sup>146</sup> Имеется в виду, очевидно, что Сатана, как и другие ангелы, был существом нематериальным, а следовательно, чистым и чуждым греха. *Материя*: в арабской и эфиопской версиях — нечистота, скверна.

<sup>147</sup> Ср. Ис 14:13–14.

<sup>148</sup> Мф 23:12.

<sup>149</sup> О сатанологическом мифе и, в частности, о его вариантах в коптской литературе см.: [Lantschoot, 1947; Rosehstiehl, 1983; Van der Vliet, 1995; Смагина, 2021]. Здесь излагается вариант, по которому Сатана был низвергнут с неба за гордыню (а не за пренебрежение к человеку, как в другом варианте мифа).

<sup>150</sup> Быт 1:26.



## Список литературы / References

1. Смагина Е. Б. Нагота отшельников в письменных источниках и ее символическое значение. *Восток (Oriens)*. 2018. № 6. С. 142–149 [Smagina E. B. The nudity of hermits in Monastic literature and its symbolic value *Vostok (Oriens)*. 2018. No. 6, pp. 142–149 (in Russian)].
2. Смагина Е. Б. Эволюция сатанологического мифа в коптской литературе. *Ориенталистика*. 2021. Т. 4. № 4. С. 1007–1032 [Smagina E. B. Satanological Myth in the Coptic literature and its development. *Orientalistica*. 2021;4(4):1007–1032 (in Russian)].
3. *Bibliothecae Pierpont Morgan codices Coptici photographice expressi*. Ed. H. Hyvernat. Vol. I–LVI. Romae: Morgan J. P., Jr. (John Pierpont), 1922. MICH.BC.; clavis coptica 0017 (in Coptic).
4. *Catalogus codicum Copticorum manu scriptorium qui in Museo Borgiano Velitris adservantur. Typis sacrae congregationis de propaganda fide*. Ed. G. Zoega. Romae: typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1910 (in Coptic, Latin).
5. *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt*. Ed. with English translations, by E. A. Wallis Budge. London: Printed by order of the Trustees: Sold at the British Museum, 1913 (in Coptic).
6. Kropp A. M. *Ausgewählte koptische Zaubertexte*. Bd. I–III. Bruxelles, Edition de la Fondation égyptologique reine Elisabeth, 1930–1931 (in German).
7. La Perle Précieuse. Texte arabe publié et traduit par Jean Périer. *Patrologia Orientalis*. 1992. T. 16. F. 4 (in Arabic, French).
8. Lantschoot A. van. Les “Questions de Théodore”. Texte sahidique, recensions arabes et ethiopienne. *Studi e testi*. Issue 192. Vatican City, 1957 (in Coptic, Arabic, Ge’ez, French).
9. Lantschoot A. van. Un texte palimpseste de Vat. Copte 65. *Le Muséon*, 60, 1947, pp. 261–268 (in Coptic, French).
10. *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt*. Ed. with English translations by E. A. Wallis Budge. London: Printed by order of the Trustees: sold at the British Museum, 1915 (in Coptic).
11. *Patrologiae cursus completus*. Ed. J. P. Migne. Series Graeca. Parisiis: Petit-Montrouge Excudebatur et venit apud J. P. Migne, 1857–1866 (in Greek).
12. Rosestiehl J.-M. La chute de l’Ange. Origines et développement d’une légende, ses attestations dans la littérature copte. *Écritures et traditions dans la littérature copte. Journée d’études coptes*. Strasbourg 28 mai 1982. (Cahiers de la Bibliothèque copte. I). Louvain, 1983, pp. 37–60 (in French).
13. *The Earliest known Coptic Psalter. The Text, in the Dialect of Upper Egypt, edited from the unique Papyrus Codex Oriental of the British Museum*. Ed. E. A. Wallis Budge. London: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1898 (in Coptic).
14. Van der Vliet J. Satan’s Fall in Coptic Magic. *Ancient Magic and Ritual Power*. Ed. M. Meyer and P. Mirecki. Leiden – New York – Köln: E. J. Brill, 1995, pp. 401–418.
15. Vermeille A. *Physiologus. De l’Orient à l’Occident. Un patchwork multiculturel au service de l’Écriture*. Neuchâtel: Université de Neuchâtel (mémoire de latin), 2006 (in French).



### Информация об авторе

**Смагина Евгения Борисовна** — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, руководитель отдела истории и культуры Древнего Востока Института востоковедения РАН, Москва, Россия; esmagi54.54@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9816-6997>.

### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

### Информация о статье

Статья поступила в редакцию 06.05.2023; одобрена рецензентами 05.06.2023; принята к публикации 06.06.2023; опубликована 30.06.2023.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

### Information about the author

**Evgenia B. Smagina** — Ph. D (Philol.), Senior Research Fellow, Chef of the Department of History and Culture of the Ancient East, Institute of Oriental studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; esmagi54.54@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0001-9816-6997>.

### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

### Article info

The article was submitted 06.05.2023; approved after reviewing 05.06.2023; accepted for publication 06.06.2023; published 30.06.2023.

The author has read and approved the final manuscript.



**PHILOLOGY OF THE EAST**  
**Literature of the peoples of the World**  
**ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА**  
**Литературы народов мира**

Original article

Philology studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-369-383>

**“Paired” Literary Images of the Qur’anic Prophets in  
Persian Classical Poetry (10<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> centuries)**

Anna V. Moiseeva

State Hermitage museum, Saint-Petersburg, Russia

moiseeva3927@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0001-5112-7795>

*Abstract.* Persian classical poetry (10<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> centuries) is characterised by a high degree of literary techniques. At the beginning of this period, a number of different images and motifs were formed and subsequently developed. Later on they became widely used by Persian-language poets and remain relevant up to the present day. Canonical images also include characters mentioned in the Holy Qur’an. The small size of the bayt on one hand and the requirements of the classical poetics regarding its semantic and grammatical completeness on the other, resulted in the reduction of many images and motifs to a single word. The term “conceptual word” used by the Russian scholar Natalia Prigarina is very appropriate when describing this phenomenon. The “conceptual words” that refer the reader to a whole set of connotations can also have a parallel or similar meaning in different contexts. This article examines three “paired literary images”: 1. the Qur’anic prophets Moses (Mūsā) and Jesus (ʿĪsā), 2. Jonah (Yūnus) and Joseph (Yūsuf), and 3. Jacob (Ya’qūb) and Job (Ayyūb). The author shows that they are interconnected by the themes of awakening and revival, rescue from imprisonment and obedience. Furthermore, the article demonstrates that not only the semantic similarity of these literary images brings them together, but also the phonetic consonance of the names of these characters, which allows the poets to use different kinds of puns as well as rhythmic and syntactic parallelism.

*Keywords:* Persian poetry; prophets; Islam; Qur’an; image; motif

*For citation:* Moiseeva A. V. “Paired” Literary Images of the Qur’anic Prophets in Persian Classical Poetry (10<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> centuries). *Orientalistica*. 2023;6(2):369–383. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-369-383> (in Russian).



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



Научная статья

Филологические науки

УДК 821.222.1

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-369-383>

## «Парные» образы пророков в персидской классической поэзии (X–XV вв.)

Анна Владимировна Моисеева

*Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург, Россия**moiseeva3927@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0001-5112-7795>*

**Аннотация.** Персидская классическая поэзия (X–XV вв.) отличается высокой степенью канонизации своих фигур и приемов. На начальном этапе этого периода сформировался и был разработан целый ряд различных образов и мотивов, которые затем стали широко использоваться персоязычными поэтами и сохраняют свою актуальность вплоть до настоящего времени. В число каноничных образов входят и персонажи Корана. Малый размер бейта в совокупности с требованием классической поэтики к его семантической и грамматической завершенности привели к тому, что многие образы и мотивы сократились до одного слова — наиболее подходящим нам в данном случае представляется термин «слово-концепт», использованный Н.И. Пригариной. «Слова-концепты», таким образом, отсылая читателя к целому комплексу коннотаций, в различных контекстах могут иметь синонимичное значение. В данной статье рассматриваются три пары синонимов: это образы коранических пророков — Мусы и Исы, Йунуса и Йусуфа, Йакуба и Аййуба. Первых объединяет тематика пробуждения и оживления, реализуемая с помощью образов «белой руки» Мусы и живительного дыхания Исы. Истории Йунуса и Йусуфа обе включают освобождение из заточения (из чрева рыбы и из колодца), а также мотивы тоски по дому и разлуки с родными. Йакуб и Аййуб демонстрируют образец терпеливости в ниспосланных свыше невзгодах и упования на волю Бога. Кроме того, в статье показано, что не только семантическое сходство сближает данные образы, но также и фонетическое созвучие имен этих персонажей, которое позволяет поэтам использовать различные виды ритмико-синтаксического параллелизма.

**Ключевые слова:** персидская поэзия; пророки; ислам; Коран; образ; мотив

**Для цитирования:** Моисеева А. В. «Парные» образы пророков в персидской классической поэзии (X–XV вв.). *Ориенталистика*. 2023;6(2):369–383. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-369-383>.



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



## Introduction

In Persian literature of the 10<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> centuries a literary motif reveals a remarkable feature. The motif itself can frequently be introduced and even expressed by a single marker. This marker can be a single word, or a so-called “conceptual-word” (according to the Russian scholar Professor Prigarina [Prigarina, 2017, p. 225]). Along with nouns, according to the researcher the idea of the “conceptual word” also includes proper names. Among them — the names of historical or legendary persons, i.e., all those characters whose mere mention refers an educated reader to a whole set of connected stories and associations. Professor Prigarina used as an example a pair “hair—face” to illustrate how a motif can be described by its lexical-semantic cycle and also the classes of meanings. These classes provide a solid basis for comparing / juxtaposing various motifs. This results in inclusion of pairs of artificial synonyms or antonyms, which would be valid only within a given system of motifs [Prigarina, 1983, p. 91–100].

The names of the prophets, which possess their own lexical-semantic cycle, can also constitute similar artificial pairs. One should not forget that some scholars have already mentioned this phenomenon. For example, it is well known about the contamination of the Biblical prophet Solomon and the Iranian King Jamshid. This contamination can be explained by a number of reasons. It could have been an intentional juxtaposition of these two characters. Also, it could be mistakes made by the authors. These mistakes are rooted in the obvious similarity between these kings. Indeed, both Solomon and King Jamshid are traditionally described as powerful and mighty kings who ruled over vast territories. Besides, the reign of both kings in folklore is considered a “golden age”, and they as people were devout believers [Dizfūliyān, Şuhrāyī, 2011, p. 77–88]. The Russian scholar M. Reisner believes that the starting point of the contamination of the two rulers is rooted in the image of the throne [Reisner, 2020, p. 395].

In the case of the King Solomon and King Jamshid, the basis of contamination is the semantic similarity between the two personalities. However, as I shall try to show below, the link between the pair of prophets is often not confined to their comparison at the semantic level. Phonetic consonance also frequently comes into play. For example, let us consider the interaction of the motifs as applied to the Qur’anic prophets, using three pairs of names.<sup>1</sup>

**Moses and Jesus.** In medieval Persian poetry the motifs of awakening and revival almost take pride of place. For example, they can be found both in secular and religious poetry. In the first case these motifs occur at the beginnings of qasidas, which describe the onset of spring [Reisner, 2010, p. 9], whereas in the second case they illustrate the spiritual path of the mystic, who awakens from the sleep of his earthly existence. In the stories about the prophets one of the most popular motif is the so-called Qur’anic miracle of the “white hand” of Moses (*yad-i baidā*). The Holy Qur’an says: “And he drew forth his hand, and lo, it was white to the

---

<sup>1</sup> Another type of interaction between the images of the prophets in Persian poetry is discussed in our article “Lists of Prophets in Persian Poetry: Application, Classification, and Context”, which is currently in print.



beholders." [Qur'an 7:108, 26:33]<sup>2</sup>. Russian scholar Professor Piotrovsky points out that the Biblical text refers to leprosy. However, he also mentions that the commentators of the Islamic Scripture, who did not know about this source, believed that Moses was black, and that his hand could literally change its colour [Piotrovsky, 1991, p.110–111]. The metaphors of the Persian classical authors based on this image have been studied in great detail [Chalisova, 2001; 2004, p. 171–172]. In the context of the phenomenon of the so-called "paired" images discussed in this article, it is important to stress that the manifestation of the "white hand" was compared by poets to the beneficial effects of the "natural" beginnings, like, for example, the onset of morning, which is the beginning of the day:

بد بیضای آفتاب نگر  
زرفشان ز آستین معلم صبح

Behold the white hand of the sun:  
Glowing from the sleeve, [it is] an omen of the morning<sup>3</sup>.

[Khāqānī, Ganjoor]

In terms of the topics of awakening and revival, a parallel to the story of the Moses' "white hand" is the life-giving breath of Jesus. It is common in Muslim tradition to describe Jesus as the Spirit of God (*rūḥ Allah*) [Ayoub, 2005, p. 88]. This epithet should by no means be understood as a direct reference to The Trinity, which has always been considered in Islam as polytheism, similarly to the dogma of the Divine nature of Christ. On the contrary, the Qur'an emphasizes that all of Jesus' deeds were done only "with the permission of Allah". [Qur'an 3:49]. Therefore, Jesus' miracles, such as raising from the dead and giving life to clay birds, became possible only through the intercession of the same divine spirit that Gabriel inhaled into Mary's womb<sup>4</sup>. This idea, is also found in Sanā'ī *Ghaznavi* (c. 1081–1141):

پدر آدم اندرین عالم  
هست از آن دم که زاده مریم

Adam's father in this world  
It is of the same breath that [gave birth to] the Child of Mary.

[Sanā'ī, 1993, p. 52]

Sanā'ī also uses the image of life-giving breath:

مرده را زنده کنی ز آوای خویش  
پس دم عیسی شدست آوای تو

Thou [canst] bring the dead to life with thy song,  
Thus, thy song has become the breath of Jesus.

[Sanā'ī, 1983, p. 1001]

<sup>2</sup> The Qur'an is quoted in the translation by J. Arberry.

<sup>3</sup> All translations from Persian in this article are done by the author, except indicated otherwise.

<sup>4</sup> The idea that the life-giving breath of Jesus is similar to the spirit through which Mary became pregnant is mentioned in "Bezels of Wisdom" by Ibn 'Arabi [King, 1990, p. 87].



Usually, the motif of “beginning” and “revival” is used in the opening lines of *qasidas* and *ghazals*: the spring wind that wakes up nature after the winter slumber is compared to the breath of Jesus (a fine interpretation of the Qur’anic story of the resurrection). The morning breeze is also considered to be like the breath of Jesus, because it brings the life-giving moisture to the flowers [‘Aṭṭār, 1980–1981, p. 77]. The poet Anvarī (Anvarī, 1959, p. 1115–1191) does not mention the word “breath” itself, however, definitely uses the same motif:

نسیم باد در اعجاز زنده کردن خاک  
 ببرد آب همه معجزات عیسی را

The morning breeze by the wonder of reviving the earth  
 Has shamed all the miracles of Jesus.

[Anvarī, 1959, p. 1]

In Persian poetry the motif of awakening to life is further extended as a comparison of the breath of Jesus to the kiss of the beloved. Cf. here the very famous *bayt* by Rūmī in which this image is used:

گر ز مسیح پرسدت مرده چگونه زنده کرد  
 بوسه بده به پیش او بر لب ما که همچنین

When someone asks you: “How did Christ quicken the dead?”

Then give me a kiss in his presence: “Thus!”

[Schimmel, 1995, p. 147] (Tr. by A.-M. Schimmel)

Quite naturally, poets often use both of these images — the “white hand” of Moses and the “life-giving breath” of Jesus — on a parallel basis:

به شعر خاطر عطار را دم عیسی است  
 از آنکه هست چو موسی صد بد بیضا

‘Aṭṭār’s mind for verses is [like] the breath of Jesus,

For like Moses it has a hundred white hands.

[‘Aṭṭār, 1980, p. 48]

The *bayt* as above has a second, very important meaning, i.e., that the poet Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār possesses an outstanding talent. Therefore, his verses can virtually bring dead to life. Similar figures can be also found in poems by Sanā’ī:

هم حیات از لب نمودن هم شفا از رخ چو حور  
 با دم عیسی و دست موسی عمران تراست

[The ability] to give life with your lips and to heal with your face [which resembles] that of an houri,

Together with the breath of Jesus and the hand of Moses, are in your possession.

[Sanā’ī, 1983, p. 812]

The use of poetical figure called *taqābul* (collation) [Al-Rāzī, 1997, p. 255] in the above *bayt* indicates that Sanā’ī compares the resurrection to the breath of Jesus and the healing to the hand of Moses. Therefore, to the list of conventional connotations, which accompany the “white hand of Moses” can be added another one, i.e. the “power of healing”. In fact, Jesus himself often appears in Persian poet-



ry as a healer. For example, Rūmī often refers to him as a “doctor” (healer) (*tabīb*) [Schimmel, 1995, p. 148]. A not dissimilar use of this motif can be found in Jāmī (1414–1492) who writes that the cure for those who suffer from love is known to the one who “possesses the lips of the Messiah” (*ān masīḥālab*) [Jāmī, 1999, p. 718]. Remarkably, Jesus and Moses are so firmly associated with each other that they appear together even outside of the common context of ideas associated with awakening and revival. Such examples can be found in Naṣīr-i Khūsraṅ:

نه چون موسی بود هر کس که عمرانش پدر باشد  
نه چون عیسی بود هر کس که باشد مادرش مریم

Not everyone whose father is 'Imrān is like Moses,  
Not everyone whose mother is Mary is like Jesus.  
[Naṣīr Khūsraṅ, Ganjoor]

Apparently, in this case the similarity of the prosodic model (*wasn*) of the two names (*'Īsā* and *Mūsā*: CVV+CVV) and the rhyme letter (*ḥarf-i rawī*) cannot be neglected. This allows the poet to juxtapose the two *miṣra'* according to the same syntactic scheme, thus applying the figure of *tarṣī'* [Waṭwāt, 1985, p. 85, 227; al-Rāzī, 1997, p. 212].

**Jonah and Joseph.** Another known pair is that of Jonah and Joseph. The Qur'an does not elaborate on the story of Jonah. He, as it comes from the text, was sent to preach in the city of Nineveh. He failed and subsequently escaped and had to flee on a ship. Then Jonah was thrown into the sea and swallowed by a whale (or a large fish). However, his prayers were answered and the fish threw him ashore, whereupon he returned to his prophetic mission. His people became aware of the wrath of God, therefore they embraced Islam and subsequently escaped divine punishment.

It is not surprising that the fact that Jonah was swallowed by the fish became among the most popular poetic motifs. Remarkably, in the Arabic tradition Jonah is called as *Dhū-l-nūn* (i.e. the possessor the fish) or *ṣāḥib-i ḥūt* (with the similar meaning) in Persian. On the contrary, Jonah is not frequently referred to in the Persian poetry. One of the first mentions is that by Sanā'ī:

من ز بلخ آنچنان شدم به سرخس  
با بلا و عنا و حسرت و هم  
که گنهکار یونس بن متی  
به سوی نینوا به ساحل یم

So I left Balkh for Serakhs:  
With misfortune, misery, longing and sadness,  
Like the sinner Yunūs bin Mattā,  
Towards Nineveh, to the seashore.  
[Sanā'ī, 1983, p. 382]

By using the rare motif of Jonah's guilt for showing cowardice and abandoning his flock, the poet alludes to his feelings when he was forced to leave Balkh for Serakhs.

The greatest variety of interpretations of the Jonah's story and the ways of implementing the motifs associated with him are found in Jalāl al-Dīn Rūmī's poet-





ry. Rūmī constructs an intricate wordplay by using the word *nūn* in its two meanings<sup>5</sup>: “fish” and the name of the letter *nūn* which in the system of Persian poetic conventions is applied to describe a twist or a curl (for instance, an eyebrow of a beloved or a black lock of her hair) [Chalisova, 2000, p. 102]. According to the traditional lore, it was through prayer and kneeling that Jonah was freed from his imprisonment in the stomach of the sea monster: he bowed so hard that his back became hunched and took the shape of the letter *nūn* [ن]:

یونسى دیدم نشسته بر لب دریای عشق  
گفتمش چونی جوابم داد بر قانون خویش  
گفت بودم اندر این دریا غذای ماهی  
پس چو حرف نون خمیدم تا شدم ذا النون خویش  
زین سپس ما را مگو چونی و از چون درگذر  
چون ز چونی دم زند آن کس که شد بی چون خویش

I once saw Jonah on the shore of the sea of love,  
I asked him, “What are you like?” He answered me in his usual way,  
He said, “In this sea I was food for the fish,  
Then like the letter *nūn* I bent to become the possessor of the fish / *nūn*.  
So don’t ask me what I am like and refrain from comparing,  
For [only] the one who has himself become incomparable [can] talk about quality”.

[Rūmī, 1999, т. 4, p. 98]

The fact that Jonah was swallowed by a fish is poetically interpreted as a sufi’s struggle on his way to obtain the mystical knowledge. The result of such a struggle is the forsaking of one’s self and total immersion in the divine essence, i.e. the renunciation of one’s own individual attributes.

In Persian and more generally Muslim literature, the literary image of Joseph is a universally recognised allegory of beauty. This allegory is applied to describe human’s and also divine beauty, which is manifested in the mundane world. In Persian literature, the story of Joseph became incredibly popular<sup>6</sup>. Therefore, almost every twist and turn of its plot was used as the basis for a separate poetic motif. Two elements which invite detailed attention in this context are “separation and homesickness” and “imprisonment and liberation”. These elements deal with Joseph’s betrayal by his brothers, his imprisonment in a well and his life away from his homeland.

Some of the earliest examples of the pair “Joseph – Jonah” can be found in Sanā’ī:

ای بسا یوسف رویان که درین مصر بدند  
که چو یعقوب پدرشان مگر از کنعان نیست

<sup>5</sup> The versatility of this metaphor lies in the fact that here we are not just talking about homonymy, but in fact about historically the same word. In the Proto-Semitic alphabet, which emerged in the middle of the 2nd millennium BCE, in accordance with the acrophonic principle, the wriggled sign used to denote the sound [n] was called *nūn*, which meant “snake” or “fish” (i.e. something wriggling). I am grateful to Serge A. Frantsouzoff for explaining this fact to me.

<sup>6</sup> Various aspects of the image of Joseph are discussed in [Schimmel, 1999; Reisner, 2014; 2018; Prigarina, 2017].



ای بسا یونس نامان که درین آب شدند  
که جگرشان همه جز سوخته و عطشان نیست

Oh, many are those with the face of Joseph who have been to this Egypt,  
Whose fathers are like Jacob, though they are not from Canaan.

Oh, many are those who bear the name of Jonah, who happened to be in these  
waters,

Who has nothing but heat and thirst in their hearts.

[Sanā'ī, 1983, p. 97]

Here becomes evident that the name of Jonah appears next to that of Joseph. This betrays the fact that Sanā'ī already considered these literary images on a parallel basis although this particular parallelism was not a common topic at his time. In later Persian poetic works, Jonah's abode in the womb of a fish did regularly correspond with the episode of Joseph's entrapment at the bottom of the well.

In the literary heritage of the poet *Khāqānī Shīrvānī* (1120–1190 AD) the motifs of the fish that swallowed Jonah and the well in which Joseph was imprisoned underlies an obvious astrological substrate.

The poet uses a pun: the word *dalv*, a bucket, which is dropped into the well refers to the constellation of Aquarius. Similarly, the word *hūt* does not only mean a "large fish" but is also the name of the zodiacal sign of Pisces. The presence of the Sun in these two zodiacal signs can be seen by astrologers in the last two winter months of the Iranian year — Bahman and Isfand. After the month of Isfand comes the first spring month of Farvardīn, when Nowrūz is celebrated. Thus, the story about Jonah leaving the womb of the fish alludes to the Sun leaving the zodiacal sign of Pisces, i.e. to the onset of spring. The liberation of Joseph from the well is allegorically juxtaposed to the passage of the Sun from the constellation of Aquarius to that of Pisces, i.e. the end of the month of Bahman. The end of Bahman means that winter is almost over and spring is near.

از دلو یوسفی بجهد آفتاب و چشم  
بر حوت یونسی به تماشا بر افکند  
ماهی نهنگوار به حلقش فرو برد  
چون یونسش دوباره به صحرا بر افکند  
چشمه به ماهی آید و چون پشت ماهیان  
زیور به روی مرکز غیرا بر افکند  
آن آتشین صلیب در آن خانه مسیح  
بر خاک مرده باد مسیحا بر افکند

The Sun will leap out from the well of Joseph and  
Will cast its gaze in amazement upon the Jonah's fish.

The fish, like a sea monster, will swallow it.

Once again it (the fish — *A. M.*) will throw it (the sun — *A. M.*), like Jonah, out  
on dry land.

The Sun will move to Pisces, and

Will scatter jewels, like fish backs, over the heart of the land,

This burning cross in this house of Messiah

Will blow the breath of Messiah on this dead earth.

[*Khāqānī*, 1937, p. 144]



The language of *Khāqānī* is exceptionally figurative, complex and allegorical. This is why his poetry since at least the 15<sup>th</sup> century AD has been universally considered as rather difficult to interpret. The description of the arrival of spring as referred to above is more a riddle rather than a literary allegory. Indeed, by these verses the poet wants to say that after the Sun leaves the celestial house of Aquarius, it moves into the celestial house of Pisces. The spring begins and the Sun shines brightly thus resembling the shiny scales on the back of a fish. This example is also remarkable because in addition to the idea of Joseph's and Jonah's captivity it uses the motif of the life-giving breath of Jesus as discussed above.

Sometimes *Khāqānī* further elaborates on this metaphor and uses an additional comparison where the spring is alluded to as the “morning (of the year)”:

دوش برون شد ز دلو یوسف زرین نقاب  
کرد بر آهنگ صبح جای به جای انقلاب  
یوسف رسته ز دلو مانده چو یونس به حوت  
صبح دم از هیبتش حوت بیفکند ناب

Last night Joseph, covered in a golden veil, emerged from the bucket,  
On purpose, he changed the time of morning.  
Joseph, freed from the bucket, remained, like Jonah, in the fish.  
At dawn, fish in its splendour scattered pure gold.

[*Khāqānī*, 1937, p. 48]

The radiant beauty of Joseph, which has become a commonplace in Persian poetry ever since, in this context alludes to the sunrise. The arrival of spring in this case is metaphorically described as the release of the beautiful Joseph from the dark well.

The associations of the images of Jonah in the fish and Joseph in the well with the movement of the Sun from one celestial house to another continues to be used in the poetry of the Safavid era. A poet *Muḥtasham Kāshānī* (d. 1588), for example also uses these motifs, however, in a more simple version if compared to that of *Khāqānī*:

سحر ز یوسف گمگشته پیرهن چو نمود  
ز مهر دیده یعقوب دهر شد بینا  
ز صبح سینه صافی نمود ماهی شب  
که روی یونس خورشید بود ازو پیدا

When dawn revealed the shirt [brought] from Joseph the Lost,  
Because of the Sun/love, Jacob-world regained its sight.  
The fish of the night cleared its throat in the morning,  
For out of it Jonah-Sun has manifested his face.

[*Muḥtasham Kāshānī*, 2001, p. 257]

Another meeting point of the literary images of Joseph and Jonah in Persian poetry is found among the motifs used in mystical context. *Rūmī* as well as his followers and authors of the subsequent period reveal the inseparable connection between “the spiritual” and “the physical” in human beings by using the motifs of Joseph being in the well and Jonah living in the fish belly:



منم فانی و غرقه در ثبوتی  
به دریاهاى حى لايموتی  
مگر من يوسفم در قعر چاهى  
مگر من يونسم در بطن حوتی

I have annihilated myself and immersed in the permanence [of God]

In the seas of the Living Deathless One,  
As if I were Joseph at the bottom of a well,  
As if I were Jonah in the belly of the fish.

[Rūmī, 1999, vol. 6, p. 22]

A century later the poet Sayf Farghānī (d. 1348) also wrote:

يوسف عقل ترا نفس تو چون زندانست  
يونس روح ترا جسم تو بطن الحوتست

To the Joseph of your mind, your *nafs* is like a prison,  
To the Jonah of your soul, your body is the belly of the fish.

[Sayf Farghānī, 1962–1965, vol. 2, p. 42]

The motifs of the imprisonment of Jonah and Joseph remain relevant in later centuries. Poet Fayḍ Kāshānī (1598–1680) compares them to the “prison” of mystical love:

بس يونس روشن دلی کورا نهنگ عشق خورد  
بس يوسف گل پیرهن در چاه در زندان عشق

There are many Jonahs of bright heart who have been devoured by this sea monster of love,

There are many Josephs in the shirts of flowers, [fallen] into a well in the prison of love.

[Fayḍ Kāshānī, 1987, p. 228]

Similarly to the names of Moses and Jesus (in Persian *Mūsā* and *ʿĪsā*), the names of Joseph and Jonah (in Persian *Yūsuf* and *Yūnus*) coincide in their prosodic models (CVV+CVC). In both cases, the similarity influences the structure of the *bayt*. However, contrary to the first pair of names, the names of Joseph and Jonah have different rhyme letters in termination. This influences the fact that the figures produced by the symmetrical arrangement of these words in *bayt* are different. This figure is called the *sajʿ mutāwazin* (also called *muwāzina*) and, according to Rashid ad-Din Waṭwāt (d. c. 1177–78), it is described as the use of words equal in rhythmic pattern at the beginning or at the end of a hemistich [Waṭwāt, 1985, p. 101; 240]. Another Persian 13<sup>th</sup>-century philologist, Shams-i Qays b. Muḥammad Al-Rāzī singles out this type of *sajʿ* as a separate figure [al-Rāzī, 1997, p. 213].

**Jacob and Job.** Another set of “paired” literary images of Biblical prophets in Persian poetry is that of Job and Jacob. In Qur’an they both are portrayed as humble and patient individuals in spite of calamities and trials sent down to them by the God.

We know that Jacob did not trust his sons who told him that their younger brother Joseph was killed by a wolf. He preferred to wait and rely on the Mercy of the Almighty [Qur’an 12:18]. He wept so bitterly, longing for his missing son, that



he eventually became blind. His patience was rewarded, and his sight was restored with the help of Joseph's shirt, which was brought to him from Egypt.

The story of Job is reflected in the Holy Qur'an in considerably less detail than the narrative of Jacob and Joseph. We learn the details of that story mostly from the later commentators. They write that Job was very wealthy, and one day Satan decided to test his faith by taking from him everything he possessed. First, he took away his cattle, then his sons, and then his health by inflicting on him a leprosy. This was a reason that all his tribesmen but not his wife abandoned him. In spite of all this Job remained faithful and patient. Eventually, in response to his prayers, the Lord gave him back all that he had lost.

The image of Job has not gained much popularity among Persian-speaking poets, and is rarely found on its own, separately from the image of Jacob. Even the earliest uses of the image of Job also include motifs drawn from the Qur'anic story of Jacob:

آن کس که مر ایوب ترا گرم غم آورد  
تو دیده یعقوب ورا بوی پسر باش

The one who brings the suffering of sorrow to your Job,  
You be the fragrance of [his] son for the eyes of his Jacob!  
[Sanā'ī, 1983, p. 313]

Sanā'ī uses the name of Job as a synonym for patience. A meeting with the beloved brings relief like the fragrance of Joseph's shirt for his father.

By the 13<sup>th</sup> century, the motif of Job's miraculous healing had entered the system of Persian poetic motifs as a parallel to the motif of recovery of Jacob's sight:

باز درآمد طبیب از در ایوب خویش  
یوسف کنعان رسید جانب یعقوب خویش

Here came the doctor through the doors of his Job,  
Joseph of Canaan came to his Jacob.  
[Rūmī, 1999, vol. 3, p. 114]

The further development of this motif is in harness with other motifs, like the "white hand" of Moses and the life-giving breath of Jesus. Altogether, these motifs stay in context of the *topoi*, which deal with "return to life" and "healing". One of the ghazals by Khādījū Kirmānī (1290–1349) ends up with such words, thus implicitly indicating that his poems positively influence his reader's soul just like the "white hand" and the "breath" of Jesus:

صبر ایوبی نکرده درد را درمان چه خواهی  
حزن یعقوبی ندیده بیت احزانرا چه دانی  
چون دم عیسی ندیدی گفته خواجه چه خوانی  
چون ید بیضا ندیدی پور عمرانرا چه دانی

Not having known the patience of Job, what kind of cure for pain do you want?  
Not having seen the sorrow of Jacob, what do you know about the house of grief?

If you have not felt the breath of Jesus, what will you read in the sayings of Khādījū?



If you have not seen the white hand, how do you know the son of 'Imrān?

[Khādījū Kirmānī, 1990, p. 498]

The names of Jacob and Job, as well as those of Jesus and Moses, coincide in rhythmic pattern and the reference consonant in the last syllable. The two examples as above therefore demonstrate the use of the *tarsi'* figure<sup>7</sup>.

**Conclusion.** The study has shown that the use of names of some Qur'anic prophets in pairs is a common feature in Persian poetry. This phenomenon is primarily due to the semantic similarity of certain literary images. The themes, which constitute both lexical and semantic contexts of these images, make it possible to contrast or compare them by combining them into pairs. Thus, the idea of awakening (in the morning, in spring, from the sleep of earthly existence, etc.) can be based both on the story of the "white hand" of Moses and on the motif of life-giving breath of Jesus. Joseph, freed from the well, is put in contrast to Jonah, who managed to escape from the belly of the fish. Both motifs in their turn can be considered as allusions to the coming of spring and the movement of the zodiacal houses. Both famous for their patience, humble Jacob and Job receive trials sent down to them by God. Thus, the literary images within these pairs in certain contexts appear to have similar synonymic content.

Besides, in some cases the semantic proximity of the literary images can be supplemented by the same of the rhythmic models of the prophets' names, which additionally allows the poet to use various types of rhythmic-syntactic parallelism.

#### References/Список литературы

1. 'Aṭṭar. *Dīvān*. M. Darvīsh (ed.). Jāvīdān, 1359/1980–1981 (in Persian).
2. Anvarī. *Dīvān*. Vol. 1. M. Raḍavi (ed.). Tih-rān, 1337/1959 (in Persian).
3. Ayoub M. 'Isā and Jesus: Christ in Islamic Christology. *Bearing the Word Prophecy in Biblical and Qur'anic perspective*. Ed. Michael Ipgrave. London: Church House Publishing, 2005.
4. Chalisova N. Yu. "The Lovers' Companion" about Lovers' Eyes and Eyelashes. *Trapped in Time: In Memoriam of Sergei S. Zelniker*. Moscow, 2000, pp. 387–405 (in Russian) [Чалисова Н. Ю. «Собеседник влюбленных» о глазах и ресницах возлюбленных. *У времени в плену: Памяти Сергея Сергеевича Цельникара*. М.: Восточная литература, 2000. С. 387–405]
5. Chalisova N. Yu. Persian Classical Poetics on the Conventions of Describing Beauty Phenomena. *Monuments of Literary Thought of the Orient*. Moscow, 2004, pp. 165–249 (in Russian) [Чалисова Н. Ю. Персидская классическая поэтика о конвенциях описания феноменов красоты. *Памятники литературной мысли Востока*. М.: ИМЛИ РАН, 2004. С. 165–249].
6. Chalisova N. Yu. Rhetorical Figures. *Encyclopaedia Iranica*. — Available from: URL: <https://www.iranicaonline.org/articles/rhetorical-figures> (accessed: 09 June 2023).
7. Chalisova N. Yu. The Mystery of the White Hand: Šaraf al-Dīn Rāmī on the Art of Deciphering Poetry. *Persica*. 2001. Issue XVII, pp. 11–25.

<sup>7</sup> For more on rhetorical figures in Persian poetry see: [Chalisova, 2009].





8. Dizfūliyān K., Suhrāyī Q. Āmīkhtagī-yi hikayāthā-yi Jamshīd va Sulaymān wa in'ikās-i ān dar adabīyāt-i fārsī. *Majalla-yi muṭālī'āt-i irānī*. 2011. № 11 [The Contamination of Jamshid and Sulaiman's Stories and Their Reflection in Persian Literature. *Journal of Iranian studies*. 2011. № 11 (in Persian)].
9. Fayḍ Kāshānī. *Kulliyāt*. M. Şafir, M. Paymān (eds.) Tihṙān, 1366/1987–1988 (in Persian).
10. Jāmī. *Dīvān*. Vol. 1. A. Afşahzād (ed.). Tihṙān, 1378/1999 (in Persian).
11. Khādjū Kirmānī. *Dīvān*. A. S. Khānsārī (ed.). Tihṙān, 1369/1990–1991 (in Persian).
12. Khāqānī Shīrvānī. *Dīvān*. 'A. 'Abd al-Rasūlī. Sa'dat, 1316/1937–1938 (in Persian).
13. Khāqānī Shīrvānī. *Dīvān*. On: Ganjoor (online collection of Persian poetry). — Available from: URL: <https://ganjoor.net/khaghani/divankh/tarjeeatk/sh6> (accessed: 09 June 2023) (in Persian).
14. King J. R. Jesus and Joseph in Rūmī's Mathnawī. *The Muslim World*. 1990. Issue LXXX, no. 2, pp. 81–95.
15. Muḥtasham Kāshānī. *Haft dīvān*. 'A. Navāyī, M. Şadrī (eds.) Tihṙān, 1380/2001 (in Persian).
16. Naşīr Khūsraḅ. *Dīvān*. On: Ganjoor (online collection of Persian poetry). — Available from: URL: <https://ganjoor.net/naserkhosro/divann/ghaside-naser/sh152> (accessed: 09 June 2023) (in Persian).
17. Piotrovsky M. B. *Quranic Stories*. Moskow: Nauka, 1991 (in Russian) [Пиотровский М. Б. *Коранические сказания*. М.: Наука, 1991].
18. Prigarina N. I. Imaginative Content of the Bayt in the Persian-language Poetry. *Oriental poetics. Specifics of the artistic image*. Ed. P. A. Grinzer Moskow: Nauka, 1983, pp. 89–108 (in Russian) [Пригарина Н. И. Образное содержание бейта в поэзии на персидском языке. *Восточная поэтика. Специфика художественного образа*. Отв. ред. П. А. Гринцер. М.: Наука; ГРВЛ, 1983. С. 89–108].
19. Prigarina N. I. The Beauty of Yusuf in the Mirrors of Persian Poetry and Miniature Painting. *The poet's world — the world of poetry*. Ed. A. A. Suvorova Moskow, 2011. Pp. 191–229 (in Russian) [Пригарина Н. И. Красота Йусуфа в зеркалах персидской поэзии и миниатюрной живописи. *Мир поэта — мир поэзии*. Отв. ред. А. А. Суворова М.: Институт востоковедения РАН, 2011. С. 191–229].
20. Prigarina N. I. The Life of the Word: a Motif in Persian Literature. *Proceedings of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences*. Moskow: Institute of Oriental Studies of RAS, 2017, pp. 223–242 (in Russian) [Пригарина Н. И. Жизнь слова: мотив в персидской литературе. *Труды Института востоковедения РАН*. М.: ИВ РАН, 2017. С. 223–242].
21. Rashīd al-Dīn Waṭwāt. *Gardens of Magic in the Nuances of Poetry*. Translation and comments by N. Yu. Chalisova. (Written Monuments of the Orient, LXXIV). Moskow: Nauka, 1985 (in Russian) [Рашид ад-Дин Ватват. *Сады волшебства в тонкостях поэзии*. Пер. с персидск., исслед. и коммент. Н. Ю. Чалисовой. (Памятники письменности Востока, LXXIV) М.: Наука, 1985].
22. Reisner M. L. "The Affirmation of Monotheism" (tawhid) in Persian Classical Literature: From a Religious Concept to a Poetic Theme. *Bulletin of the Moscow University. Series 13. Oriental Studies*. Moskow. 2010. No. 4, pp. 3–16 (in Russian) [Рейснер М. Л. «Утверждение единобожия» (таухид) в персидской класси-



- ческой литературе: от религиозного концепта к поэтической теме. *Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение*. № 4. 2010. С. 3–16]
23. Reisner M. L. King Yima — Jam — Jamshid: From Mythological Hero to Literary Image. *Bulletin of the St. Petersburg University. Orientalism and African Studies*. Saint-Petersburg, 2020;12(3):348–367 (in Russian) [Рейснер М. Л. Царь Йима — Джам — Джамшид: от мифологического героя к литературному образу. *Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика*. 2020. Т. 12. Вып. 3. С. 348–367]
  24. Reisner M. L. Miracles as an Element of the Belletrisation of Yusuf's Story. *Iranian studies in Eurasia: past, present, future*. Moscow, RGGU, 2018, pp. 100–109 (in Russian) [Рейснер М. Л. Чудеса как элемент беллетризации истории Йусуфа. *Иранстика в Евразии: прошлое, настоящее, будущее*. М.: РГГУ, 2018. С. 100–109].
  25. Reisner M. L. The Quranic Story of Yusuf in the Persian Poetic Classics of the 10<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> Centuries (lyrical motif and novel plot). *Bulletin of the Moscow University. Series 13. Oriental Studies*. Moscow. 2014. No. 4, pp. 4–16 (in Russian) [Рейснер М. Л. Кораническая история Йусуфа в персидской поэтической классике X–XV веков (лирический мотив и романический сюжет). *Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение*. 2014. № 4. С. 4–16]
  26. Rūmī Jalāl al-Dīn. *Kulliyāt-i Shams*. 10 vols. Badī' al-Zamān Firūzānfar (ed.). Tihṙān, 1378/1999–2000 (in Persian).
  27. Sanā'ī. *Divān*. M. Radavi (ed.) Tihṙān, 1362/1983 (in Persian).
  28. Sanā'ī. *Ḥadīqat al-ḥaqīqa wa sharī'at al-tarīqa* (The Walled Garden of Truth and The Law of Path). Tihṙān, 1382/1993–1994. (In Persian).
  29. Sayf Farghānī. *Divān*. 3 Vols. Dh. Ṣafā (ed.). Tihṙān, 1341–1344/1962–1965 (in Persian).
  30. Schimmel A. Jesus and Mary as Poetical Images in Rūmī's Verse'. *Christian-Muslim Encounters*. Y. Y. Haddad and W. Z. Haddad (eds.). Gainesville: University of Florida Press, 1995, pp. 143–157.
  31. *Shams-i Qays al-Rāzī*. A Compendium of the Standards of Persian Poetry. Translation and comments by N.Yu. Chalisova. *Written Monuments of the Orient*, CVI. Moscow: Vostochnaya literatura, 1997 (in Russian) [Шамс-и Кайс ар-Рази. *Свод правил персидской поэзии* (ал-Му'джам фи ма'айир аш'ар ал-'аджам). Исслед., пер. с перс. и коммент. Н. Ю. Чалисовой. М.: Восточная литература, РАН, 1997. 470 с. (Памятники письменности Востока, CVI)].

#### Information about the author

**Anna V. Moiseeva** — Junior Researcher, The State Hermitage Museum, Saint-Petersburg, Russia; moiseeva3927@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0001-5112-7795>.

#### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.



#### Article info

The article was submitted 19.05.2023; approved after reviewing 30.05.2023; accepted for publication 01.06.2023; published 30.06.2023.

The author has read and approved the final manuscript.

#### Информация об авторе

**Моисеева Анна Владимировна** — младший научный сотрудник, Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург, Россия; moiseeva3927@gmail.com, <https://orcid.org/0009-0001-5112-7795>.

#### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

#### Информация о статье

Статья поступила в редакцию 19.05.2023; одобрена рецензентами 30.05.2023; принята к публикации 01.06.2023; опубликована 30.06.2023.

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

CHRONICLE  
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



■ Рецензии  
Review



**REVIEW**  
**Universal History**  
**РЕЦЕНЗИИ**  
**Всеобщая история**

Научная статья  
УДК 655.552:930.2

Исторические науки

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-385-389>

[Рец. на кн.:] **Беляев Л. А. Византийский Иерихон: раскопки спустя столетие. Материалы Российско-Палестинской археологической экспедиции 2010–2013 гг. Под ред. акад. Н. А. Макарова. М.: Индрик, 2016. 500 с., ил.**

**Наталья Аркадьевна Май**

*Еврейский университет в Иерусалиме, проект “Colophons and Scholars”,  
Иерусалим, Израиль, [natalie.may@mail.huji.ac.il](mailto:natalie.may@mail.huji.ac.il).*

*Аннотация.* Книга Л. А. Беляева «Византийский Иерихон» является публикацией четырех сезонов раскопок первой российской экспедиции в Южном Леванте. Однако это не просто обычный археологический отчет, но и обзор истории российского присутствия в регионе и российских археологических исследований от их начала в XIX веке до наших дней. Благодаря комплексному и мультидисциплинарному подходу автора, издание содержит очерк археологии и топографии Иерихонского оазиса, также и описание реставрационных работ.

*Ключевые слова:* Иерихонский оазис, Русская Духовная Миссия, византийский период, византийские мозаики, Музейно-Парковый комплекс РФ в Иерихоне, российские археологические раскопки в Иерихоне

*Для цитирования:* Май Н. А. [Рец. на кн.:] Беляев Л. А. Византийский Иерихон: раскопки спустя столетие. Материалы Российско-Палестинской археологической экспедиции 2010–2013 гг. Под ред. акад. Н. А. Макарова. М.: Индрик, 2016. 500 с., ил. *Ориенталистика.* 2023;6(2):385–39. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-385-389>.



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

© Май Н. А., 2023  
© Ориенталистика, 2023



[Book review:] Beljaev L. *Byzantine Jericho: Excavations after a Century*. Ed. by Acad. N. A. Makarov. Moscow: Indrik, 2016. 500 p., ill.

Natalie N. May

*The Hebrew University of Jerusalem; “Colophons and Scholars” Project, Jerusalem, Israel, natalie.may@mail.huji.ac.il*

**Abstract.** The book of L. A. Beljaev “Byzantine Jericho” publishes four seasons of the first modern Russian archaeological mission in the Southern Levant. This is, however, not just a usual archaeological report, but a review of history of research of Russian archaeologists and Biblical scholars in the region from its beginning in the end of the 19th century through nowadays. Due to the multidisciplinary approach of the author the publication is provided with the survey of archaeology and topography of the Jericho Oasis as well as with the report on conservation of the site.

**Keywords:** Jericho Oasis, Russian Ecclesiastical Mission, Byzantian Period, Byzantine mosaics, RF Museum and Park Complex at Jericho, Russian archaeological excavations at Jericho

**For citation:** May N. N. *Orientalistica*. 2023;6(2):385–389. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2023-6-2-385-389> (in Russian).

Наряду с высочайшим качеством как научных исследований, так и презентации материала, отличающих это издание, следует отметить успешное и плодотворное сотрудничество с палестинскими коллегами и палестинскими структурами охраны памятников, что не менее важно, чем сама публикация. Именно такие культурно-профессиональные контакты позволяют сближение и взаимопонимание между странами, зачастую более существенное и плодотворное, нежели дипломатический протокол. Через культурные и научные контакты лучше всего проявляется взаимоуважение и достигается понимание между народами. Взаимодействие между российскими и палестинскими археологами, а также создание Музейно-Паркового комплекса РФ, открытого в 2011 г. президентом РФ Д. А. Медведевым и М. Аббасом, представившим Палестинскую автономию, подробно описано Беляевым в разделе «Планирование и организация работ экспедиции. Быт и социо-культурные коммуникации. Формирование музейной экспозиции» (с. 347–357).

Следует отметить также необычайную для археологов всех стран, работающих на Ближнем Востоке, скорость публикации. Книгу начали готовить задолго до окончания раскопок, благодаря чему она вышла уже в 2016 г. Обычно публикация памятников переднеазиатской и особенно библейской археологии занимает десятилетия и, несмотря на это, зачастую носит весьма







поверхностный характер. В данном случае ситуация как раз обратная: рецензируемая книга вышла незамедлительно после завершения полевых работ и отличается очень высоким качеством — безусловно чувствуется российская археологическая школа.

Однако рецензируемое издание — это больше, нежели просто публикация раскопок археологического памятника. Результатам полевых исследований предпослана глава I. «Византийский Иерихон: обзор топографии и источников» (с. 9–82). Разделы «I.1. Топография и археология византийского Иерихона: общий очерк» (написан Л. А. Беляевым) и I.2. Иерихон в византийский период: обзор материалов» (автор Хамдан Таха) совершенно необходимы для ознакомления с историей исследований, исторической топографией и археологическими памятниками Иерихона и прилегающей агломерации. Они позволяют читателю лучше понять собственно археологические главы и место российских раскопок 2010–2013 гг. в исследовании византийского Иерихона. Заключительный раздел первой главы «I.3. Русские участки в Иерихоне: ранняя история и археология» (Л. А. Беляев, Н. Н. Лисовой, Р. Б. Бутова, К. А. Вах, дьякон Роман Гультаев) впервые знакомит как российского, так и зарубежного читателя с историей русских дореволюционных археологических исследований Иерихонского оазиса и Русской Духовной Миссии в Иерихоне. Он содержит фотографии Миссии и ее окрестностей, фотографии находок русских археологов и воспроизводит сделанный ими в 1878 г. план Иерихона. Дополняет этот раздел экскурс 5. Документы (с. 339–346), где представлены уникальные и ранее не публиковавшиеся свидетельства того времени.

Глава II. «Материалы полевых исследований» (с. 83–164) полностью посвящена археологии. Авторы поделили ее на две части: описание охранных раскопок, сопровождавших строительство музея Музейно-Паркового комплекса РФ в 2010 г. (Л. А. Беляев) и научно-исследовательские раскопки 2011–2013 гг. (Л. А. Беляев, А. Н. Ворошилов, Л. А. Голофаст). Уже охранные раскопки, в ходе которых были найдены интереснейшие дренажные сооружения, выявили археологический потенциал участка, так что были предприняты еще три сезона, позволившие проводить исследование памятника на пяти раскопах. Были обнаружены производственные комплексы и три гончарных горна. Высокоточные методы ведения раскопок позволили обнаружить остатки сырцовых сооружений, что крайне редко случается при исследовании византийских памятников Израиля и Палестины. Тщательность фиксации обеспечила дальнейшее качество публикации, включая точнейшие планы, прорисовки стратиграфических разрезов и даже фасов стен.

Главы III–V «Мозаики Иоасафовского участка», «Археология Закхея»: дом и дерево» «Иоасафовский участок и византийские слои Иерихона» (с. 164–222, автор Л. А. Беляев) описывают археологические и исторические памятники русских участков Иерихонского оазиса в их христианском контексте. Главы III и V анализируют археологический материал так называемого Иоасафовского участка, включая археологический и искусствоведческий анализ найденных там мозаик, и показывают, что раскопанный памятник был раннехристианским, а населявший его анклав — грекоязычным. Глава IV посвящена описанию христианских реликвий — меморий евангелического персонажа Закхея,



почитаемых в Иерихоне. Она содержит также обзор исторических источников, упоминающих эти мемории, начиная с самых ранних, и является «археологической» в смысле, который этому слову придавали в начале XIX в. В современной терминологии это скорее краеведческие изыскания.

«Экскурсы и каталоги» включают не только публикацию находок, то есть монет, каменных и металлических изделий, стекла и керамики, но и уже упомянутые выше документы Русской Духовной Миссии и историю раскопок 2010–2013 гг., а также полную документацию анализа компонентов и консервации одной из мозаик и инсталляции этой мозаики в музейной экспозиции. Это является новаторством, особенно для раскопок Южного Леванта. Анализ находок сделан на высоком уровне; почти все они представлены как великолепными цветными фотографиями, так и прекрасными рисунками, необходимыми для дальнейшего изучения специалистами в конкретных областях археологии.

Мультидисциплинарный подход, отличающий рецензируемую книгу, несомненно, является инновацией в публикации археологического материала. Он позволяет увидеть археологический памятник и его значение в контексте как истории региона, так и истории самого памятника и его изучения, и раскрыть его культурологическое значение. Новаторская публикация работы реставраторов является образцом для будущих исследователей и открывает музеологические перспективы.

Изучение российскими учеными археологических памятников Передней Азии только начинается. Видимо, поэтому авторы использовали достаточно произвольную фонетическую передачу арабских топонимов, иногда дополняя или просто подменяя ее не всегда точным английским написанием, принятым в регионе. Тем не менее для публикаций на русском языке предпочтительно использование топографических названий в русской транслитерации на основе кириллицы, предложенной И. Ю. Крачковским [Крачковский, 2004], а на английском — *Tübinger Atlas des Vorderen Orients [Tübinger Atlas...]*, 1994]. Сами авторы указывают на существование аналогичной проблемы, вызванной отсутствием в русском языке терминологии для керамики и стекла этого региона, которую зачастую приходилось заменять английскими терминами (с. 8). Подобные сложности, скорее всего, будут преодолены в ходе российских раскопок в Передней Азии и их публикаций.

Из-за отсутствия в русском языке терминологии для описания местного стекла и керамики раздел “Pottery Assemblage and the Glass Finds” = «Керамика и стекло Иоасафовского участка: аналитические каталоги» (с. 357–480), посвященный исследованиям этих видов находок был написан Л. А. Голофаст по-английски. В дополнение к высшему уровню археологического анализа, описания, качества рисунков и фотографии, Голофаст досконально исследовала и опубликовала не только целые сосуды и фрагменты венчиков керамических сосудов византийского и омейядского периодов, но и донца, которые до недавнего времени (до 2000-х гг.) выбрасывались археологами, работающими в регионе, как «неиндикативные». Эта публикация делает возможным дальнейшее изучение донца керамических сосудов, их типологизацию и классификацию и, в итоге, датировку.



Подводя итог, скажу, что рецензируемая книга является образцовым изданием археологического памятника и эталоном для подражания во всех отношениях. В качестве как самого издания, так и проведенных полевых исследований, безусловно, чувствуется российская археологическая школа. Эта книга поднимает израильскую и палестинскую археологию на новый уровень. Для рецензента особенно ценным представляется правильно сбалансированный подход археологов к историческим источникам, поскольку библейские археологи по сей день зачастую подменяют археологические методы попытками привязать свой памятник к тексту библии.

#### Литература / References

1. Крачковский И. Ю. *Арабская географическая литература*. Москва: Вост. лит.; 2004. [Krachkovsky I. Yu. *Arab geographical literature*. Moscow: Vostochnaya literatura, 2004].
2. *Tübinger Atlas des vorderen Orients. Sonderforschungsbereich 19*. Wiesbaden: Reichert, 1977–1994.

#### Информация об авторе

**Май Наталия Аркадьевна** — ведущий исследователь, Еврейский университет в Иерусалиме, проект “Colophons and Scholars”, Иерусалим, Израиль; natalie.may@mail.huji.ac.il.

#### Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

#### Информация о статье

Статья поступила в редакцию 26.04.2023; одобрена рецензентами 28.05.2023; принята к публикации 28.05.2023; опубликована 30.06.2023. Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

#### Information about the author

**Natalie N. May** — Principal Investigator, The Hebrew University of Jerusalem; “Colophons and Scholars” Project, Jerusalem, Israel; natalie.may@mail.huji.ac.il.

#### Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

#### Article info

The article was submitted 26.04.2023; approved after reviewing 28.05.2023; accepted for publication 28.05.2023; published 30.06.2023. The author has read and approved the final manuscript.

# Orientalistica

*Peer-reviewed academic journal*

Editor-in-chief — *Alikber K. Alikberov*, Dr. Sci. (Hist).  
Deputy Editor-in-Chief — *Vladimir O. Bobrovnikov*, PhD (Hist).

Editors of “Historical sciences” section:  
*Nikolaj I. Serikoff*, PhD (Hist), *Vladimir O. Bobrovnikov*, PhD (Hist),

Editors of “Philosophy of the East” section:  
*Tawfik Ibrahim*, Dr. Sci. (Philos.), Prof., *Artem I. Kobzev*, Dr. Sci. (Philos.), Prof.,  
*Tatiana A. Ofertene*

Editors “Languages and Literature of the East” section:  
*Natalia I. Prigarina*, Dr. Sci. (Philol.), Prof., *Ludmila A. Vasilyeva*, PhD. (Philol.),  
*Lilia R. Frangulyan*, PhD (Philol.).

Scientific editors:  
*Natalia I. Prigarina*, *Nikolaj I. Serikoff*, *Evgenia Smagina*,  
*Tatiana A. Ofertene*, *Tatiana M. Mastugina*.

Editors-translators:  
*Nikolaj I. Serikoff* (Eng.), *Tawfik Ibrahim* (Arab.), *Dmitry V. Mikulsky* (Arab.),  
*Natalia I. Prigarina* (Pers.), *Ludmila A. Vasilyeva* (Urdu), *Apollinaria S. Avrutina* (Turk.),  
*Galina S. Popova* (Chinese), *Surun-Khanda D. Syrtyanova* (Mongol.).

Responsible Secretary — *Ilona A. Chmilevskaya*.  
Computer layout — *Nadejda A. Kildisheva*.

Languages in which articles in the journal can be printed:  
Russian, English, German, French.

Signed in the press on June 30, 2023. Format 70×100/16.  
Conventionally printed sheets 16,9. Circulation 50 copies (the first factory 25 copies).  
Order No. -23. The price is free.

Website: [www.orientalistica.com](http://www.orientalistica.com), [www.orientalistica.su](http://www.orientalistica.su)

The Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences.  
12, Rozhdestvenka str., Moscow, 107031, Russia. Website: [www.ivran.ru](http://www.ivran.ru)

Printed in Joint stock company Amirit LLC  
in accordance with the materials provided. 410004, Russia, Saratov, Chernyshevsky st., 88.  
Tel.: +7(800)700-86-33, +7(8452)24-86-33. E-mail: [zakaz@amirit.ru](mailto:zakaz@amirit.ru). Website: <http://amirit.ru>

# Ориенталистика

*Научный рецензируемый журнал*

Главный редактор — *А. К. Аликберов*, д-р ист. наук  
Заместитель главного редактора — *В. О. Бобровников*, канд. ист. наук

Редакторы раздела «История Востока»:  
*Н. И. Сериков*, канд. ист. наук, *В. О. Бобровников*, канд. ист. наук

Редакторы раздела «Философия Востока»:  
*Т. Ибрагим*, д-р филос. наук, проф., *А. И. Кобзев*, д-р филос. наук, проф., *Т.А. Офертене*

Редакторы раздела «Филология Востока»:  
*Н. И. Пригарина*, д-р филол. наук, проф., *Л. А. Васильева*, канд. филол. наук,  
*Л. Р. Франгулян*, канд. филол. наук.

Научные редакторы:  
*Н. И. Пригарина*, *Н. И. Сериков*, *Е. Б. Смагина*, *Т. А. Офертене*, *Т. М. Мастюгина*

Редакторы-переводчики:  
*Н. И. Сериков* (англ. яз.), *Т. Ибрагим*, *Д. В. Микульский* (араб. яз.), *Г. С. Попова* (кит. яз.),  
*С.-Х. Д. Сыртыпова* (монг. яз.), *Н. И. Пригарина* (перс. яз.), *Л. А. Васильева* (урду),  
*А. С. Аврутина* (тур. яз.).

Ответственный секретарь — *И. А. Чмилевская*  
Верстальщик — *Н. А. Кильдишева*.

Языки, на которых могут быть напечатаны статьи в журнал:  
русский, английский, немецкий, французский.

Подписано в печать 30.06.2023. Формат 70×100/16.  
Усл. печ. л. 16,9. Тираж 50 экз. (1-й завод: 1–25). Заказ № 0-23.  
Журнал распространяется по подписке. Свободная цена.  
Веб-сайт: [www.orientalistica.com](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 типографии ООО "Амирит",  
410004, Россия, г. Саратов, ул. Чернышевского, д. 88.5. Тел.: +7(800)700-86-33, +7(8452)24-86-33.  
E-mail: [zakaz@amirit.ru](mailto:zakaz@amirit.ru). Вебсайт: <http://amirit.ru>