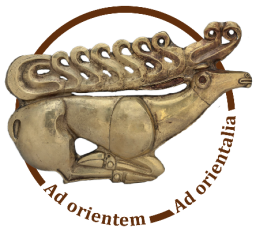
Vol. 7, No 2
2024

ORIENTALISTICA

ISSN 2618-7043 (Print)
ISSN 2687-0738 (Online)
DOI 10.31696/2618-7043-2024-7-2



Information about the journal

The journal *Orientalistica* is an 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.
Registerd in the ISSN National Centre of the Russian Federation, Russian Book Chamber:
ISSN 2618-7043 (Print),
ISSN 2687-0738 (Online).

The media founder & Publisher

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

Address of the Editorial Office

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

Our Mission

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

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

Compliance with the requirements of the Higher Attestation Commission

By order of December 25, 2020, No. 469-r of the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation (Ministry of Education and Science of Russia) and based on the corresponding decision of the Presidium of the Higher Attestation Commission under the Ministry of Education and Science of Russia 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 specialities 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).

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

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

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

© *Orientalistica*, 2024
© IOS RAS, 2024

ОРИЕНТАЛИСТИКА

Т. 7, № 2
2024

ISSN 2618-7043 (Print)
ISSN 2687-0738 (Online)
DOI 10.31696/2618-7043-2024-7-2

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

Редакция

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

Миссия журнала

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

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

Соответствие требованиям Высшей аттестационной комиссии при Минобрнауки России

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

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

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

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

© «Ориенталистика», 2024
© ФГБУН ИВ РАН, 2024

CONTENTS

HISTORY OF THE EAST

National History

Zakariyaev Z. Sh. The 19th century Arabic building inscriptions from the Lezgian village of Akhty (Daghestan, Russian Federation) 251

Talantov S. V. Documents of the Russian administration of the second half of the 18th century as a source of information about Caucasian arms 275

Universal history

Nanzatov B. Z., Tishin V. V. An Origin of the Kyrgyz ethnonym *Adigine* 298

Syrtypova S.-Kh. D. Zanabazar and Bodhisattva Avalokiteshvara in Mongolia 308

Vdovin S. S. The Uzbek Tribes of Uyghurs and Naimans in the History of Khwarazm (16th — Early 19th Century) 324

Historiography, source critical studies, historical research methods

Kulikov D. Ye. The Yi (Yi Ri) ritual as reflected in the Oracle-bone Inscriptions from Huayuanzhuang-East 339

May N. N. Male-Gendered Women in the Cuneiform World—When and Why? 356

Norik B. V. (Translation from Persian, introduction and comments) ʻAbdallah Sayrafi. Adab-e khatt [Regulations of <the art> of writing]. Part I 383

PHILOSOPHY OF THE EAST

Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture

Zheleznova N. "Quo vadis?": problems and prospects of studying Jainism in Russia and abroad (History) 405

LITERATURE OF THE EAST

Folklore Studies

Debenova Z. A., Isakov A. V. Narratives about migration from Mongolia in folklore and historical chronicles of the Buryat people. 420

Literature of the peoples of the world

Mikulsky D. V. Murudj al-dhahab… ("The Meadows of Gold…") by al Masʻudi: entertaining narrations on the caliphs of the Umayyad dynasty, their courtiers, their adversaries and ordinary people, who lived under the rule of these sovereigns 432

CHRONICLE

Events in world science

Tyulina E. V. LXIII George Roerich Annual International Meeting (Text and cultural shifts: Ancient and Medieval India and Central Asia) 458

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

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ ВОСТОКА

Отечественная история

Закарияев З. Ш. Арабоязычные строительные надписи XIX в. из лезгинского селения Ахты 251

Талантов С. В. Документы российской администрации второй половины XVIII в. как источник сведений о кавказском оружии 275

Всеобщая история

Нанзатов Б. З., Тишин В. В. Происхождение кыргызского этнонима *адигине* 298

Сыртыпова С.-Х. Д. Дзанабазар и бодхисаттва Авалокитешвара в Монголии 309

Вдовин С. С. Узбекские племена уйгуров и найманов в истории Хорезма (XVI — начало XIX в.) 324

Историография, источниковедение, методы исторического исследования

Куликов Д. Е. Ритуал *и* (*и-жи*) в гадательных надписях из восточного сектора Хуаюаньчжуан 339

Май Н. А. Женщины «мужского рода» в мире клинописи — когда и почему? 356

Норик Б. В. (перевод с персидского языка, введение и комментарии). ʻАбдаллах Сайрафи. Адаб-е хатт [Правила <искусства> письма]. *Часть 1* 383

ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

Философская антропология, философия культуры

Железнова Н. А. «Камо грядеши?»: проблемы и перспективы изучения джайнизма в России и за рубежом (история) 405

ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА

Фольклористика

Дебенова З. А., Исаков А. В. Предания о переселении из Монголии в фольклоре и исторических хрониках бурят 420

Литература народов мира

Микульский Д. В. Мурудж аз-захаб… («Золотые копи…») ал-Масʻуди: занимательные повествования о халифах из династии Омейядов, их приближенных, их противниках и обычных людях, что жили под властью этих государей 432

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Обзор конференции

Тюлина Е. В. LXIII Ежегодная международная конференция «Рериховские чтения». «Текст и сдвиги в культуре: древняя и средневековая Индия и Центральная Азия» 458

HISTORY OF THE EAST
ИСТОРИЯ ВОСТОКА



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

HISTORY OF THE EAST
National History
ИСТОРИЯ ВОСТОКА
Отечественная история

Научная статья
УДК 71.01:81.2
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-251-274

Исторические науки

Арабоязычные строительные надписи XIX в. из лезгинского селения Ахты

Замир Шахбанович Закарияев

Дагестанский государственный университет, Махачкала, Россия, zzakariyaev@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0002-5253-2231

Аннотация. Статья продолжает серию публикаций об арабоязычных эпиграфических памятниках Ахтынского района Дагестана. В ней представлены результаты изучения некоторых эпиграфических памятников на арабском языке, обнаруженных автором в горном лезгинском селении Ахты Ахтынского района. В статье впервые вводится в научный оборот содержание пятнадцати арабских надписей XIX в. жанра строительных текстов. Все представленные надписи имеют дату и составлены по случаю ремонтно-строительных работ частных жилых построек, а также мечетей. Большинство выявленных плит с надписями вмонтировано в кладку частных домов. Многие плиты украшены декором, а некоторые из них представляют собой высокохудожественные образцы дагестанского искусства декоративной резьбы по камню. Надписи содержат имена владельцев частных жилых домов, имена профессиональных мастеров-строителей и резчиков-каллиграфов. Представляет интерес социальная терминология текстов. Строительные и владельческие надписи Ахты, как и других селений Южного Дагестана, нередко сопровождаются цитатами из хадисов, назиданиями, философскими сентенциями и отрывками из средневековых поэтических произведений. Установлено, что наибольшей популярностью у составителей надписей в регионе пользовались стихи ʻАли б. Аби Талиба (ум. в 661 г.). Переводы и описания арабских текстов снабжены комментариями. Просопографические сведения надписей дополнены архивными данными — привлечены посемейные списки селения Ахты от 1850, 1865, 1873 и 1886 гг. (ЦГА РД).

Ключевые слова: Дагестан; арабская эпиграфика; XIX в.; селение Ахты; лезгины; строительные надписи

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

© Закарияев З. Ш., 2024
© Ориенталистика, 2024

Для цитирования: Закарияев З. Ш. Арабоязычные строительные надписи XIX в. из лезгинского селения Ахты. *Ориенталистика*. 2024;7(2):251–274. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-251-274.

Original article History studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-251-274

The 19th century Arabic building inscriptions from the Lezgian village of Akhty (Daghestan, Russian Federation)

Zamir Sh. Zakariyaev

Dagestan State University, Makhachkala, Russia,
zzakariyaev@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0002-5253-2231

Abstract. The article continues the series on Arabic-language inscriptions from the Akhty district / Dagestan (Russian Federation). It offers the results of the study of some Arabic inscriptions. They were discovered by the author in the Lezgian village of Akhty. The article comprises the edition princeps of fifteen Arabic inscriptions, accompanied with translations and commentary. They date back to the 19th century and deal with the construction of public and residential buildings. All the inscriptions discovered bear a date. The majority of the identified slabs with inscriptions nowadays constitute parts of private houses. Many of the slabs are decorated and some represent exquisite stone carving. The inscriptions contain the names of the owners of residential buildings as well as the names of professional builders and calligraphers/carvers. The inscriptions associated with the construction and ownership of dwellings as discovered in Akhty (and similarly in other villages of Southern Dagestan) are often supplied with quotations from hadith, philosophical sayings and lines from medieval poetry. It became obvious that the authors of inscriptions most frequently quoted from the poems by ʻAli ibn Abi Talib (died 661 AD). Of particular interest is the prosopographic information. It is supplemented by archival data, including family lists of the village of Akhty from 1850, 1865, 1873 and 1886 (Central State Archive of the Republic of Dagestan — CSA RD).

Keywords: Dagestan; 19th cent., epigraphy, Arabic; Akhty the village of; Lezgins, history; building inscriptions

For citation: Zakariyaev Z. Sh. The 19th century Arabic building inscriptions from the Lezgian village of Akhty (Daghestan, Russian Federation). Orientalistica. 2024;7(2):251–274. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-251-274.

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

© Zakariyaev Z. Sh., 2024
© Orientalistica, 2024

Введение

Лезгинское селение Ахты (лезг. *Ахцегь*), ныне райцентр Ахтынского района, расположено на юге Дагестана, в долине реки Самур, на высоте 1054 м над уровнем моря, у входа в ущелье реки Ахты-чай (лезг. *Ахцегь-вацI*). Ахты относится к числу исторически самых крупных селений всего Дагестана. В письменных источниках на арабском языке Ахты нередко именовали «городом» (*балда*, *балад*, *касаба*). Это древний очаг арабо-мусульманской культуры и образования, центр хранения и переписки рукописей, родина выдающихся мусульманских ученых. Рекой Ахты-чай селение делится на две части. Левобережная часть, так называемая Солнечная сторона (*Гюней пад*), состоит из старинных кварталов, примыкающих к склону горы. Правобережная часть селения, так называемая Теневая сторона (*Кузай пад*), появилась позже и занимает ровную территорию на противоположном берегу реки.

История изучения многочисленных арабских надписей селения Ахты насчитывает более 170 лет и связана с именами Н. В. Ханыкова, Л. И. Лаврова, А. Р. Шихсаидова и других. До недавнего времени внимание исследователей привлекали, прежде всего, средневековые эпиграфические памятники Ахты XI–XVII вв., особенно куфические надписи. Гораздо менее известны ахтынские надписи XVIII–XIX вв. До сих пор отсутствует специальное исследование, посвященное строительным надписям XIX в. из Ахты. Лишь некоторые ахтынские эпиграфические памятники XIX в. строительного жанра упоминаются в научной литературе. Следует отметить надпись 1218/1803–04 г., содержание которой введено в научный оборот Л. И. Лавровым [Лавров, 1980, с. 75, 108] и строительную надпись 1316/1899 г. в стене Джума-мечети, которую изучил А. Р. Шихсаидов [Шихсаидов, 1969, с. 96; Шихсаидов, 1984, с. 365].

В данной статье впервые вводится в научный оборот содержание пятнадцати арабских строительных надписей XIX в., выявленных автором в ходе полевых исследований эпиграфики селения Ахты в 2016–2023 гг. Описания и переводы памятников сопровождаются комментариями. Орфография арабских текстов сохранена. Просопографические сведения надписей дополнены архивными данными Посемейных списков с. Ахты от 1850, 1865, 1873 и 1886 гг.

Тексты надписей, переводы и комментарии

1. В ахтынском квартале *Пелтуяр* во дворе дома Султана Маллаева хранится каменная плита, найденная во время ремонтных работ. Ее длина — 28 см, высота — 25 см, толщина — 8 см. Строительная надпись в очень низком рельефе помещена в круглое поле, окруженное орнаментальными мотивами (рис. 1). Почерк — каллиграфический *насх*.

Перевод:

«1) Построил (*бана*) ʻАлибек
2) эти ворота руками мастера (*уста*) Мустафы
3) в год, когда появилась
4) чума (*ат-таʻун*) в селении Зрых (*карйат Цуруги*),
5) в 1226 г.».

(١) وقد بنى على بك
(٢) هذا الباب بيد استه مصطفى
(٣) فى سنة التى ظهر فيها
(٤) الطاعون فى قرية ژرغى
(٥) فى سنة ١٢٢٦



Рис. 1. Надпись 1811 г. о сооружении дверей. Фото З. Ш. Закарияева

Fig. 1. The inscription of 1811 on the construction of doors. Photo of Z. Sh. Zakariyaev

1226 г. *хиджры* начался 25 января 1811 г. и завершился 14 января 1812 г. Лезгинское селение Зрых (лезг. *Цуругъ*) расположено выше по течению реки Самур, в 16 км к западу от Ахты. Буква «ц» в названии селения передана посредством отсутствующей в арабском алфавите графемы <ڟ> с дополнительными точками.

О распространившейся в Дагестане в это время эпидемии чумы сообщают разные источники. Из надписи следует, что чума появилась в долине Самура уже в 1811 г. Подтверждением этого факта служит запись исторического хронографа, обнаруженного на полях арабоязычной рукописи одной из частных коллекций в Ахтынском районе: «Была большая чума в городке Хрюг[1] (*балдат Хурук*) и [селении] Зрых (*Зуруги*) в 1226 г.». Отражение в ахтынской надписи факта появления чумы в Зрыхе наводит на мысль о том, что эпидемия в Самурском регионе первоначально проявилась в верховьях Самура и уже оттуда распространилась по всему бассейну реки.

Чума первой четверти XIX в. поразила обширные территории Кавказа. В конце 1802 г. чума обнаружилась в Грузии, а в следующем году распространилась отсюда на Северный Кавказ. Несмотря на принятые российскими властями карантинные меры, чума распространилась по всему Кавказу и свирепствовала до 1818 г. В южнодагестанские области Кюре и Табасаран чума проникла летом 1813 г. [*Дагестанский сборник*, 1904, с. 200].

2. Джума-мечеть (Мечеть Абу Муслима). Во время последнего ремонта здания мечети была обнаружена каменная плита 60 × 60 см с надписями (рис. 2). Ныне плита хранится в зале Джума-мечети. Надпись в картушах высечена техникой выемки окружающего фона. Низкий рельеф, почерк *сулс*.

[1] Крупное лезгинское селение Хрюг (*Хуьруьг*) Ахтынского района расположено в 12 км к западу от Ахты.

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



Рис. 2. Надпись о ремонте мечети в 1816 г. Фото З. Ш. Закарияева

Fig. 2. The inscription on the repair of the mosque in 1816. Photo of Z. Sh. Zakariyaev

Перевод:

«1) Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного. Хвала Аллаху, Господу Миров. Молитва и мир Мухаммаду,

2) его семье и всем сподвижникам. А затем. Было отремонтировано (*‘уммира*) здание справедливости и благодеяния и воздвигнуто (*нусиба*) здание прощения и помилования.

3) Построила (*бана*) знак ислама и веры община города Ахты (*джама‘ат балдат Ахди*[2]) и они укрепили это здание (*ал-бунйан*) на том же фундаменте руками мастера (*уста*) Ша‘бана, сына Расула из Ялака (*ал-Йайлаки*[3])

(١) بسم الله الرّحمن الرّحيم الحمد لله ربّ العالمين والصّلوة والسّلام على محمّد

(٢) واله وصحبه اجمعين امّا بعد فقد عمّر عمارة العدل والاحسان ونصب عمارة العفو والغفران

(٣) وبنى علامة الاسلام والايمان جماعة بلدة اخدى واتقنوا البنيان على ذلكم البنان بيد استه شعبان بن رسول البيلاقى

[2] В рукописях и надписях на арабском, персидском и тюркском языках название селения Ахты приводится в двух вариантах — «Ахди» и «Ахти». Форма «Ахти» встречается гораздо чаще.

[3] Нисба, образованная от названия селения Ялак (лезг. *Ялахъ*), встречается в письменных источниках в нескольких вариантах — *ал-Йайлаги*, *ал-Йалаки*, *ал-Йалаги*.

4) согласно воле Всемилостивого Владыки[4], в месяц Аллаха ... *раджаб*, в воскресенье тысяча двести тридцать первого года
5) от *хиджры*..., а арифметически (*би-л-хандаса*) — 1231 г. О, Аллах, сохрани этот город от бедствий! Аминь! Господь Миров!».

(٤) بعناية الملك المنان فى شهر الله ... رجب فى يوم الاحد من السنة الحادية بعد الالف وماتين و

(٥) الثلاثين من الهجرة ... وبالهندسة فى سنة ١٢٣١ اللهم احفظ البلدة من البلاء آمين ربّ العالمين

Месяц *раджаб* 1231 г. *хиджры* соответствует 27.05.–25.06.1816 г.

Надпись повествует о ремонте и строительстве мечети, которая обозначена сразу тремя эпитетами. Официальный торжественный стиль надписи, а также место обнаружения плиты указывает на то, что речь в тексте идет, по всей видимости, о строительных работах в Ахтынской соборной мечети (Джума-мечети), хотя напрямую об этом не говорится. Вероятно, в 1816 г. была осуществлена крупная перестройка и реконструкция древней ахтынской Джума-мечети, которая носит имя легендарного распространителя ислама на Восточном Кавказе Абу Муслима [Бобровников, Сефербеков, 2003]. Точных и достоверных сведений о времени появления мечети в с. Ахты не сохранилось, однако существует мнение, что первоначальное строительство этой мечети, как и мечетей в других населенных пунктах бассейна реки Самур имело место примерно в X в. [Шихсаидов, 2001, с. 12]. Дагестанские исторические сочинения *Та'рих Аби Муслим* и *Та'рих Мискинджа* упоминают Ахты при перечислении дагестанских населенных пунктов, где Абу Муслим построил первые мечети [Шихсаидов, Айтберов, Оразаев, 1993, с. 80; Шихсаидов, Закарияев, Наврузов, 2020, с. 66]. Судя по всему, от первоначальной постройки мечети Абу Муслима дольше всего сохранялась ее южная стена. А. К. Бакиханов в первой половине XIX в. слышал от ахтынских жителей, что южная стена Джума-мечети является остатком мечети, построенной еще Абу Муслимом [Бакиханов, 1991, с. 63].

В надписи подчеркивается роль общины в организации строительных работ, которые были непосредственно проведены под руководством мастера-профессионала Ша'бана, сына Расула из лезгинского селения Ялак (ныне в Ахтынском районе, в 18 км к северо-западу от Ахты). Безусловно, Ша'бан был востребованным мастером-строителем высокой квалификации, поскольку его приглашали для проведения различных строительных работ в разные селения Южного Дагестана. Арабские строительные надписи региона дают нам уникальную возможность проследить профессиональную деятельность этого ялакского мастера-строителя в первой четверти XIX в. Всего автору удалось выявить четыре эпизода строительной деятельности *уста* Ша'бана из Ялака на территории трех современных административных районов Южного Дагестана. В 1810–11 г. им была построена стена в селении Шиназ (Рутульский район) [Закарияев, 2010, с. 26]; в 1816 г. — мечеть в селении Ахты; в 1820 г. —

[4] Всемилостивый Владыка (*ал-Малик ал-Маннан*) — эпитет Аллаха.

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



Рис. 3. Надпись 1845 г. о строительстве квартальной мечети. Фото З. Ш. Закарияева

Fig. 3. The inscription of 1845 on the construction of the quarter mosque. Photo of Z. Sh. Zakariyaev

мост в селении Курах (Курахский район); в 1820–21 г. — мечеть в селении Ашар (Курахский район).

3. Помимо главной Джума-мечети, в селении Ахты ныне имеется еще несколько квартальных мечетей. По данным конца XIX в. здесь имелось 16 мечетей [Бабаев, 1893, с. 143]. У михраба квартальной мечети, расположенной в Верхнем квартале (*Вини мягьле*), хранится прямоугольная плита 31 × 27 см с надписью из шести строк (рис. 3). Надпись высечена в низком рельефе почерком *насх*. В начале надписи приводится известный хадис о вознаграждении за строительство мечетей. Этот хадис содержится в двух авторитетнейших сборниках хадисов «ас-Сахих» ал-Бухари и Муслима.

Перевод:
«1) Это из достоинства мечети.
2) Сказал Пророк, — мир ему: «Кто построит мечеть,
3) тому Аллах построит дом в раю». Поэтому
4) построил (*бана*) эту мечеть Заман,
5) сын Цару, в страхе перед адом, желая
6) рая. Написано в четверг 1261 г.».

(١) هذه فى فضيلة المسجد
(٢) قال النبى عم من بنى مسجدا بنى
(٣) الله له بيتا فى الجنة وعلى هذا
(٤) قد بنى هذا المسجد زمان
(٥) بن ژروا خوفا من النار وطمعا
(٦) الى الجنة تحريرا يوم الخميس فى ١٢٦١

1261 г. хиджры соответствует 09.01.–29.12.1845 г.

В исконно лезгинском имени «Цару» буква «ц», отсутствующая в арабском языке, передана посредством графемы <ژ> с тремя точками сверху. В посемейном списке с. Ахты от 1850 г., который хранится в Центральном государственном архиве Республики Дагестан (ЦГА РД), значится «Заман, сын Сару» (ок.

1810–1862). У него имелось тогда двое сыновей: Сару (род. в 1846 г.) и Хайдар (род. в 1848 г.)[5]. Трафаретная фраза «В страхе перед адом, желая рая» характерна лишь для тех дагестанских строительных надписей, где говорится о строительстве или ремонте мусульманских культовых сооружений (мечетей, минаретов, мест для ритуального омовения).

4. Над входом в дом, расположенный на ул. Кази-Магомеда Агасиева, д. 47 (квартал *Пелтуяр*), установлена квадратная плита 30 × 30 см (рис. 4). Строительная надпись внутри круга обрамлена растительным орнаментом и состоит из четырех строк. Низкий рельеф, почерк *насх*.



Рис. 4. Надпись от 1857-58 г. о ремонте дома. Фото З. Ш. Закарияева

Fig. 4. The inscription from 1857-58 on the repair of the house. Photo of Z. Sh. Zakariyaev

Перевод:
«1) Построил (*бана*) и отремонтировал (*джаддада*)
2) этот дом Каламтар, сын
3) Саркара в [месяце] *джумада ал-аввал* 1274 г.
4) Написал это Муд-‘Али».

(١) قد بنى وجدد
(٢) هذه الدؤر كلمتار ابن
(٣) سركار فى جماد الاول ١٢٧٤
(٤) كاتبه مدعلى

Месяц *джумада ал-аввал* 1274 г. хиджры начался 17 декабря 1857 г. и завершился 15 января 1858 г.

Владелец дома Каламтар (род. ок. 1836 г.) значится в посемейном списке с. Ахты от 1850 г. как старший сын ахтынца Саркара. Он имел младшего брата по имени Шихмет (род. ок. 1838 г.). Каламтар носил имя своего прадеда, который

[5] Посемейный список с. Ахты. 1850 г. — ЦГА РД. Ф. 130. Оп. 1. Д. 2.

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

родился не позже середины XVIII в. (см. ниже). Похоже, что резчик-каллиграф надписи Муд-‘Али (сокращенная форма имени «Умуд-‘Али») выполнил и другую строительную надпись, которая расположена рядом (см. надпись 5).

5. Там же установлена плита высотой 32 см, шириной 25 см (рис. 5). Строительная надпись внутри круга обрамлена растительным орнаментом и состоит из четырех строк. Низкий рельеф, почерк *насх*.



Рис. 5. Надпись 1858 г. о ремонте дома. Фото З. Ш. Закарияева

Fig. 5. The inscription of 1858 on the repair of the house. Photo of Z. Sh. Zakariyaev

Перевод:

«1) Построил (*бана*) и отремонтировал (*джаддада*) этот
2) дом Саркар, сын Шайх-Мата (Шихмет, от «Шайх-Мухаммад»), сына
3) Каламтара, в конце весны, в
4) дату Пророка: 1274 г.».

(١) قد بنى وجدد هذه
(٢) الدور سركار ابن شيخ مت بن
(٣) كلمتار فى اخر الربيع فى
(٤) تاريخ النبى ١٢٧٤

Конец весны 1274 г. хиджры пришелся на май 1858 г.

Владелец дома по имени Саркар родился около 1800 г. В посемейном списке с. Ахты от 1850 г. род его деятельности указан как «работник». Он имел двух сыновей: Каламтара (род. ок. 1836 г.) и Шихмета (род. ок. 1838 г.). Старший сын упоминается в другой строительной надписи, которая находится рядом с рассматриваемой (см. надпись 4). Сходство оформления обеих плит, почерка и манеры нанесения надписей указывает на то, что они были выполнены одним резчиком-каллиграфом.

6. В стене жилого дома Магомедзерифа Гаджиева в Верхнем квартале (*Вини мягьле*) вмонтирована прямоугольная плита 77 × 46 см (рис. 6). Эта плита была обнаружена во время строительных работ на месте старого дома. Основной текст окружен с двух сторон крупными растительными композициями. Эпиграфические фризы по верхнему и нижнему краям плиты содержат надписи на персидском языке. Они не прочтены. Низкий рельеф, почерк *насх*. Арабоязычная строительная надпись в центре плиты (2–4 строки основного текста) гласит:



Рис. 6. Надпись 1865-66 г. о ремонте дома. Фото З. Ш. Закарияева
Fig. 6. The inscription of 1865-66 on the repair of the house. Photo of Z. Sh. Zakariyaev

Перевод:
«1) Завершил ал-‘Абд ал-‘Азим (‘Абдулазим) с помощью
2) Аллаха, Великодушного Владыки[6],
3) ремонт (*таджди*д) этого дома в этот год: 1282».

(١) قد فرغ العبد العظيم بعون
(٢) الله الملك الكريم من
(٣) تجديد هذه الدوْر فى هذه السنة ١٢٨٢

1282 г. хиджры соответствует 26.05.1865–15.05.1866 г.

7. Квартал *Уьшехънар мягьле*. В фасадной стене жилого дома Кардашевых на улице Шарвили установлена плита 28 × 24 см с надписью из пяти строк (рис. 7). По краям высечены широкие вертикальные полосы с геометрическим «елочным» орнаментом. Низкий рельеф, почерк *насх*. Надпись читается частично.

[6] Великодушный Владыка (*ал-Малик ал-Карим*) — эпитет Аллаха.

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



Рис. 7. Надпись 1866–67 г. о ремонте дома. Фото З. Ш. Закарияева

Fig. 7. The inscription of 1866–67 on the repair of the house. Photo of Z. Sh. Zakariyaev

Перевод:

«1) Построил (*бана*) и отремонтировал (*джаддада*) этот дом
2) *малла* Салман, сын Курбан-ʻАли из Ахты (*ал-Ахти*)
3) …
4) в этом мире и потустороннем… 1283 г.
5) Владелец (*сахиб*) [дома]… из Ахты (*ал-Ахти*)».

(١) فلقد بنى وجدّد هذا الدوٗر والعمرات
(٢) ملاّ سلمان بن قربان على الاختى
(٣) [الحقير] … هذه المسكين
(٤) … فى الدنيا وفى الاخر … ١٢٨٣
(٥) صاحب الدوٗر … الاختى

1283 г. хиджры соответствует 15.05.1866–04.05.1867 г.

В арабоязычных надписях региона о строительстве либо ремонте жилых домов для обозначения слова «дом» наряду с формой единственного числа (*байт*, *дар*, *ʻимара*) нередко используется форма множественного числа — «дома, здания». Объяснение данного факта следует искать, как представляется, во влиянии на местных каллиграфов их родного (лезгинского) языка при составлении арабских текстов. Дело в том, что в лезгинском языке слово «дом» очень часто передается формой именно множественного числа — *кIвалер* (буквально: «дома»), поскольку формой единственного числа *кIвал* («дом») обозначается также понятие «комната». Исходя из вышесказанного, уместно предположить, что множественная форма слова «дом» в арабских текстах региона является следствием буквального перевода (калькирования) лезгинского слова *кIвалер*. Поэтому арабская форма множественного числа переводится автором на русский язык формой единственного числа, что более соответствует местным реалиям.

Упоминаемый в надписи ахтынец Салман, сын Курбан-ʻАли, родился около 1835 г. В 1865 г. у него был сын по имени Бала-ʻАли (род. В 1862 г.)[7]. Термин

[7] Посемейный список с. Ахты. 1865 г. — ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 5. Д. 3.

малла (от *мулла*[8]) свидетельствует о том, что Салман был знатоком мусульманского права и ритуала. Он был сыном Курбан-ʻАли б. Курбан-ʻАли (ок. 1780–1859)[9].

8. В стене дома Кейсадина Тарханова (ул. Агасиева, д. 6) в Базарном квартале (*Базар мягьле*), справа от входа вмонтирована богато декорированная плита длиной 43 см, высотой 34 см (рис. 8). Вся поверхность плиты покрыта изысканным растительным орнаментом в высоком рельефе. По верхнему и нижнему краям высечены широкие орнаментальные фризы из листьев, цветков и пальметт. Центральное поле с текстом окружают две сложные симметричные композиции (арабески), характерные для орнаментики Самурского региона. Декор плиты дополняют симметрично расположенные изображения голубей.

В центре плиты, внутри квадратной фигуры, имеется круглое поле, заполненное рельефной строительной надписью из пяти строк. Она высечена плотным каллиграфическим почерком *насх*.

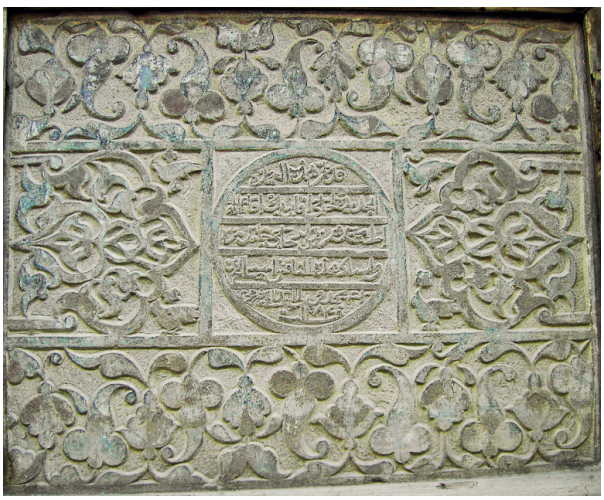


Рис. 8. Декорированная плита с надписью о строительстве дома в 1867 г.

Фото З. Ш. Закарияева

Fig. 8. Decorated plate with an inscription on the construction of the house in 1867.
Photo of Z. Sh. Zakariyaev

Перевод:
«1) Построил (*ʻаммара*) этот новый дом
2) Хаджи-ака (Хаджи-ага), сын Бек-ака (Бек-ага) с помощью
3) мастера (*уста*) Амир-Хамзы, сына мастера (*уста*) *хаджжи* Джамирзы[10].

(١) قد عمّر هذه العمارة
(٢) الجديدة حاجى اقا بن بك اقا باعانة
(٣) است امير همزة بن است حاجى جاميرزه

[8] Термин *мулла* (восходит через перс. *молла* к араб. *маула* в значении «господин, повелитель, владыка») обозначает знатока мусульманского ритуала, служителя культа; грамотного, ученого человека. В Самурском регионе этот термин употреблялся в форме *малла*.

[9] Посемейный список с. Ахты. 1850 г. — ЦГА РД. Ф. 130. Оп. 1. Д. 2.

[10] Джамирза (Жемирза) — местный вариант имени Джан-Мирза.

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

4) А мастер (*устад*) этой резьбы (*ан-накиш*) — *уста* Салих, сын
5) *уста* Мухаммад-Вали… В месяце *мухаррам* 1284 г.».

(۴) واستاد هذه الناقش است صالح بن

(۵) است محمد ولی … فی شهر محرم فی سنة ۱۲۸۴

Мухаррам 1284 г. хиджры начался 6 мая и завершился 3 июня 1867 г.

Хозяин дома Хаджи-ага, сын Бек-ага (род. ок. 1838 г.) впоследствии работал сельским судьей[11]. Упоминаемый в надписи потомственный мастер-строитель *уста* Амир-Хамза родился около 1829 г. Следовательно, он построил дом в возрасте примерно 38 лет. В 1862 г. у него родился сын Джамирза[12]. Амир-Хамза имел младших братьев — Хамзу (1843–1858) и Кулам-ʻАли (1847–1855). Отец *уста* Амир-Хамзы, — *уста хаджжи* Джамирза, родился около 1810 г., а умер в 1862 г. В сельской переписи 1850 г. он назван «рыболовом». Благодаря надписи стало известно, что он совершил паломничество в Мекку (*хаджж*). Паломничество было им совершено после 1850 г. В свою очередь, отца *хаджжи* Джамирзы звали Амир-Хамза[13].

Упоминаемый в надписи потомственный ахтынский резчик-каллиграф *уста* Салих, сын *уста* Мухаммад-Вали родился около 1842 г.[14] Следовательно, плита с надписями была изготовлена им в возрасте около 25 лет. Данные сельской переписи 1850 г. позволяют прояснить родословную *уста* Салиха. Его отец *уста* Мухаммад-Вали родился около 1790 г. и умер в 1860 г. Он был профессиональным ремесленником-кузнецом. Отцом *уста* Мухаммад-Вали был *уста* Мухаммад, который жил во второй половине XVIII в. и также являлся мастером-ремесленником, о чем свидетельствует термин *уста*. *Уста* Салих имел двух старших братьев: Мухаммада (род. ок. 1820 г.) и Фетали (род. ок. 1825 г.)[15].

Характер работ выражен в тексте арабским глаголом *ʻаммара* (восстанавливать, ремонтировать; строить), которым в эпиграфике Дагестана обозначали, как правило, ремонтно-восстановительные работы (наряду с глаголом *джаддада*) [Шихсаидов, 1984, с. 418]. Однако в данном случае речь идет, вероятно, именно о строительстве, поскольку в тексте говорится о новом доме. Отметим, что глагол *ʻаммара* имеет также значение «заселять», что хорошо согласуется с контекстом.

9. Во дворе дома Кейсадина Тарханова (ул. Агасиева, д. 6) в Базарном квартале (*Базар мягьле*) хранится плита 51 × 37 см (рис. 9). Ее композиционно-художественное оформление почти идентично плите в стене этого дома (см. надпись 8), что однозначно указывает на изготовление обеих плит одним мастером. Единственное отличие заключается в том, что центральное поле с текстом здесь сопровождают зооморфные изображения (скачущая лошадь и пара голубей) и широко распространенный в Дагестане элемент предмет-

[11] Посемейный список с. Ахты. 1865 г. — ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 5. Д. 3.

[12] Посемейный список с. Ахты. 1865 г. — ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 5. Д. 3.

[13] Посемейный список с. Ахты. 1850 г. — ЦГА РД. Ф. 130. Оп. 1. Д. 2.

[14] Посемейный список с. Ахты. 1873 г. — ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 5. Д. 10.

[15] Посемейный список с. Ахты. 1850 г. — ЦГА РД. Ф. 130. Оп. 1. Д. 2.

ного орнамента — кувшин для ритуального омовения. Рельефная строительная надпись состоит из четырех строк. Почерк *насх*.



Рис. 9. Декорированная плита с надписью 1867-68 г. о строительстве дома. Фото З. Ш. Закарияева

Fig. 9. Decorated plate with an inscription 1867-68 on the construction of the house. Photo of Z. Sh. Zakariyaev

Перевод:
«1) Построил (*‘аммара*) этот
2) новый дом *малла*
3) Бабаха (Бубахва) с помощью мастера (*уста*) ‘Ашур-‘Али. Рез-
4) чик (*ан-накиш*) — *уста* Салих. 1284».

(١) قد عمّر هذه
(٢) العمارات الجديدة ملاّ
(٣) باباخه باعانة است عشور على النّا
(٤) قش استه صالح ١٢٨٤

1284 г. хиджры соответствует 04.05.1867–22.04.1868 г.

Лезгинское мужское двусоставное имя Бубахва (*буба* — «отец», *хва* — «сын») во второй половине XIX в. носили сразу несколько жителей с. Ахты[16]. Судя по дате, обе плиты (надписи 8 и 9) изготовил ахтынский мастер-резчик и каллиграф *уста* Салих б. *уста* Мухаммад-Вали б. *уста* Мухаммад в один год для двух разных хозяев новых домов. *Уста* Салих б. *уста* Мухаммад-Вали упоминается еще в одной ахтынской строительной надписи (см. надпись 10). Архивные данные позволили выяснить, что владельцами двух домов были родные братья — сыновья Бек-ага, который умер до 1850 г. Старший брат, *малла* Бубахва б. Бек-ага (род. ок. 1836 г.), был старше Хаджи-аги на два года[17]. Домостроения братьев были построены разными мастерами-строителями и, вероятно, располагались по соседству. *Малла* Бубахва получил традиционное мусульманское образование и был знатоком мусульманского ритуала. В посемейном списке с. Ахты от 1850 г. он назван «учеником».

10. На улице Кази-Магомеда Агасиева над входом в дом, в котором родилась и жила Народная артистка РСФСР Рагимат Абдулмуталибовна Гаджиева, установлена крупная прямоугольная плита, раскрашенная натуральными

[16] Посемейный список с. Ахты. 1865 г. — ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 5. Д. 3.

[17] Там же.

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

цветными красками (рис. 10). Ее длина — 95 см, ширина — 50 см. В верхней части плиты высечена фраза «То, что пожелал Аллах». Центральное узорчатое поле окружено красивым растительным орнаментом. Рельефная строительная надпись в картушах нанесена каллиграфическим почерком *насх*. Текст начинается с двух трафаретных назидательных сентенций, которые часто включали в строительные и владельческие надписи Южного Дагестана.



Рис. 10. Декорированная плита с надписью 1875 г. о строительстве дома. Фото З. Ш. Закарияева

Fig. 10. Decorated plate with the inscription of 1875 on the construction of the house. Photo of Z. Sh. Zakariyaev

Перевод:

«1) Построен (*бунийат*) этот дом не ради гордыни, а для уважаемых гостей и посетителей. Если бы эта постройка была ради

2) себя, мне бы хватило голубиного гнезда. Следуя тому, кто произнес эти стихи (*ан-назм*),

3) мастер (*уста*) Салих, сын *уста* Мухаммад-Вали из Ахты (*ал-Ахти*) отремонтировал (‘*аммара*) этот дом.

4) В [месяц] *джумада ал-аввал* 1292 г.».

(١) بنيت الدّار لا للفخر ولكن لاضياف وزوّار كرام
فلو كان البناء لاجل

(٢) نفسى كفانى مثل افحوص الحمام فبالا لاتّباع من قال هذا النّظم

(٣) عمّر اوسته صالح بن اوسته محمّد ولى الاختى العمارة

(٤) فى جمادى ١ سنة ١٢٩٢

Месяц *джумада ал-аввал* 1292 г. начался 4 июня и завершился 3 июля 1875 г. Ахтынский резчик-каллиграф *уста* Салих б. *уста* Мухаммад-Вали упоминается и в других строительных надписях Ахты (см. надписи 8 и 9).

11. На улице Арсена Байрамова хранится прямоугольно-вертикальная плита, недавно найденная в пойме реки Самур (рис. 11). Основной текст помещен в ромбовидное поле в центре плиты и сопровождается двумя эпиграфическими фризами. Памятная строительная надпись ромбовидного поля местами повреждена. Низкий рельеф, почерк *насх*.



Рис. 11. Надпись 1877 г. о ремонте дома. Фото З. Ш. Закарияева

Fig. 11. The inscription of 1877 on the repair of the house. Photo of Z. Sh. Zakariyaev

Перевод:
«1) Завершил
2) ремонт (*ма‘мир*) этого дома
3) по воле Того, Кто…
4) Паша, сын Нури [руками]…
5) В благословенном месяце Аллаха, почтенном *раджабе*
6) 1294 года».

(١) [قد] فرغ
(٢) من تعمير هذه الدوْر
(٣) بعون من …
(٤) پشه بن نورى [بيد]…
(٥) شهر الله المبارك رجب المرجّب
(٦) سنة ١٢٩٤

Месяц *раджаб* 1294 г. хиджры начался 11 июля и завершился 9 августа 1877 г.

Владелец дома, ахтынец Паша б. Нури (род. ок. 1830 г.)[18] скончался в возрасте примерно 47 лет в том же 1294/1877 г., о чем свидетельствует его арабоязычная надмогильная эпитафия, обнаруженная автором на ахтынском кладбище *Гюней сурар*. В 1873 г. у него было четверо сыновей: Нури (род. ок. 1850 г.), Сулейман (род. ок. 1856 г.), Мурсал (род. ок. 1866 г.) и Палча (род. ок. 1868 г.)[19]. Паша б. Нури имел старшего брата по имени Джа‘фар (род. ок. 1830 г.)[20].

[18] Посемейный список с. Ахты. 1865 г. — ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 5. Д. 3.

[19] Посемейный список с. Ахты. 1873 г. — ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 5. Д. 10.

[20] Посемейный список с. Ахты. 1850 г. — ЦГА РД. Ф. 130. Оп. 1. Д. 2.

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

12. Квартал *Къапар мягьле* в старой (левобережной) части селения. Над входом в жилой дом по улице Байрамова, д. 8 установлена прямоугольная плита 55 × 40 см с надписями (рис. 12). По бордюру плиты, раскрашенной натуральными цветными красками, нанесена широкая лента растительного орнамента. Основной текст помещен в центре плиты в двух картушах. Этот строительно-владельческий текст сопровождают орнаментальные мотивы и надписи в узорчатых картушах. Низкий рельеф, почерк *насх*.



Рис. 12. Надпись 1883–84 г. о строительстве дома. Фото З. Ш. Закарияева
Fig. 12. The inscription of 1883–84 on the construction of the house. Photo of Z. Sh. Zakariyaev

Перевод:

«1) Построен (*бунийат*) этот дом не ради хвастовства и тщеславия, а для уважаемых гостей.

2) Владелец (*сахибуху*) дома — Мирзабек, сын *хаджжи* Кухмаза. 1301 г.».

(١) بنيت البيت لا لفخر ولا لتكبر ولكن لاضياف كرام

(٢) صاحبه الدؤر مرزه بيك ولد حاجى قوخماز ١٣٠١

1301 г. хиджры соответствует 01.11.1883–20.10.1884 г.

В четырех небольших картушах, сопровождающих основной текст, высечен стих, авторство которого приписывается халифу ʻАли б. Аби Талибу:

Перевод:

«Мой Господь, Ты Обладатель достоинств и милости, а я, поистине, ошибающийся. Прости мне мои ошибки. Мое представление о Тебе, о мой Господь, прекрасно. Утверди же, о мой Господь, мое прекрасное представление о Тебе!».

الهى انت ذو فضل ومنّ وانى ذو خطايا فاعف عنّى
وظنّى فيك يا ربّى جميل فحقّق يا الهى حسن ظنّى

Ахтынец Мирзабек, сын *хаджжи* Кухмаза, был членом шариатского суда Самурского округа Дагестанской области и одним из активных сторонников вооруженного восстания в округе в 1877 г., направленного против царских властей [Абдулгамидов, 2001, с. 23–31]. После Октябрьской революции 1917 г. Мирзабек Кухмазов был одним из руководителей антибольшевистского сопротивления в Самурском округе[21].

Различные сведения о родословной, семье и родственниках Мирзабека содержатся в посемейных списках с. Ахты от 1850, 1865, 1873 и 1886 гг. Его отец, *хаджжи* Кухмаз, родился около 1825 г. Отец *хаджжи* Кухмаза — Мухаммад, сын Кухмаза (ок. 1790–1861)[22]. У *хаджжи* Кухмаза в 1865 г. было трое сыновей: Мирзабек (род. ок. 1854 г.), Шайдабек (род. ок. 1857 г.) и Мухаммад (род. в 1863 г.). Братья *хаджжи* Кухмаза: Мурадхан (род. ок. 1830 г.), Велихан (род. ок. 1840 г.), Улубек (род. ок. 1842 г.), Ходжахан (род. ок. 1845 г.). У Мурадхана был сын по имени ʻАбдурахман (род. в 1861 г.). В 1871 г. Кухмаз был назначен сельским судьей[23] и занимал эту должность до 1875 г.[24] Термин *хаджжи* перед именем Кухмаза указывает на совершение им обрядов *хаджжа* — паломничества в Мекку. В 1885 г. у Мирзабека, сына *хаджжи* Кухмаза родился сын, которого нарекли именем деда — Кухмаз[25].

13. В стене дома, расположенного рядом с домом № 12 по ул. Нисреда Агаева, вмонтирована плита 35 × 29 см (рис. 13). В углах плиты выбиты имена четырех «праведных» халифов: Абу Бакра, ʻУмара, ʻУсмана и ʻАли. Строительный текст помещен внутри круглого поля.



Рис. 13. Надпись 1884 г. о строительстве дома. Фото З. Ш. Закарияева

Fig. 13. The inscription of 1884 on the construction of the house. Photo of Z. Sh. Zakariyaev

[21] ЦГА РД. Ф. р-183, Оп. 4. Д. 39. Л. 39.

[22] Посемейный список с. Ахты. 1850 г. — ЦГА РД. Ф. 130. Оп. 1. Д. 2.

[23] Посемейный список с. Ахты. 1865 г. — ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 5. Д. 3.

[24] Посемейный список с. Ахты. 1873 г. — ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 5. Д. 10.

[25] Посемейный список с. Ахты. 1886 г. — ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 5. Д. 52.

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

Перевод:

(١) قد بنى هذا البيوت
«1) Построил (*бана*) этот дом (*буйут*)

(٢) شرين بيك بن على غفر الله لهما
2) Ширинбек, сын ʻАли, — да простит их обоих Аллах!

(٣) امين وصانع الجدار استه شاه امير
3) Аминь! А воздвиг стены (*сани‘ ал-джидар*) мастер (*уста*) Шах-Амир (Шах-Эмир),

(٤) ابن عبدى وكاتب الحروف عبد المليك
4) сын ʻАбди. Написал ʻАбд ал-Малик (ʻАбдулмалик).

(٥) فى شهر رجب و شعبان ١٣٠١
5) В месяцы *раджаб* и *ша‘бан* 1301 г.».

Месяц *ша‘бан* лунного календаря *хиджры* следует за месяцем *раджаб*. *Раджаб* 1301 г. хиджры начался 27 апреля 1884 г., а *ша‘бан* этого года завершился 24 июня 1884 г. Следовательно, строительные работы были проведены между этими двумя датами.

В надписи последовательно приводятся имена заказчика строительства (хозяина) дома, непосредственного мастера-строителя и резчика-каллиграфа. Ахтынский мастер-каменщик Шах-Эмир сын ʻАбди упоминается как сирота в посемейном списке с. Ахты от 1865 г. Он родился около 1849 г., следовательно, строительные работы в 1884 г. были им выполнены в возрасте примерно 35 лет. Около 1877 г. у Шах-Эмира родился сын ʻАбдуриза[26]. Шах-Эмир, сын ʻАбди приходился племянником *хаджжи* ʻАбдулкадиру, сыну Мугула, чья эпитафия обнаружена автором на ахтынском кладбище *Гюней сурар*.

14. Ахтынский краеведческий музей. В экспозиции музея представлено много каменных плит с разножанровыми арабскими надписями разных эпох. Среди них — две ахтынские строительные надписи XIX в. Следует отметить, что атрибуция большинства эпиграфических памятников музейной коллекции, включая и рассматриваемые ниже, пока не была проведена, как не переведены и арабские тексты большинства каменных плит. Таким образом, данное исследование этих памятников является вкладом в научное описание важной составной части собрания Ахтынского краеведческого музея.

Плита 26 × 21 см (рис. 14). Ее окаймляет лента с вьющимся растительным орнаментом. Рельефный текст состоит из шести строк, разделенных полосами. Почерк — *насх*.

Перевод:

(١) قد بنى هذا قبّة سلمان قليل
«1) Построил (*бана*) этот мавзолей (*кубба*) Салман — недостаточно

(٢) الاحصان كثير العصيان
2) благодетельный, многогрешный.

(٣) صاحب القبر محمد بن عمر
3) Владелец этой могилы Мухаммад, сын ʻУмара

(٤) فى ولاية اوارى قد مات جاء
4) из области Авария[27] (*вилайат Авари*). Он умер, [когда] пришел

[26] Посемейный список с. Ахты. 1886 г. — ЦГА РД. Ф. 21. Оп. 5. Д. 52.

[27] Авария — область, населенная одним из дагестанских народов — аварцами. Область расположена в северо-западной части Дагестана.



Рис. 14. Надпись 1847-48 г. о строительстве мавзолея. Фото З. Ш. Закарияева

Fig. 14. The inscription of 1847-48 on the construction of the mausoleum. Photo of Z. Sh. Zakariyaev

5) Шамиль к русской крепости (*кал'ат русийй*) при [селении] Ахты (*ал-Ахти*).
6) 1264 г.».

(٥) شامل على قلعت رسىّ للاختى

(٦) ١٢٦٤

1264 г. хиджры соответствует 08.12.1847–26.11.1848 г.

В слове *ихсан* («искренность [в вере]; благодеяние») начертана буква *сад* вместо буквы *син*. Слово *кал'а* (крепость) оканчивается на букву *та-мамдуда* — на персидский манер, вместо *та-марбута*. В слове *русийй* отсутствует буква *вав* долготы.

Из надписи следует, что мавзолей, который не сохранился до нашего времени, был построен на могиле аварского воина имама Шамиля, павшего при осаде Ахтынской крепости. Кровопролитная осада российской крепости, построенной в 1839 г. близ селения Ахты, у впадения притока Ахты-чай в Самур, является одним из крупных сражений Кавказской войны. Войска Шамиля штурмовали крепость в сентябре 1848 г. По свидетельству автора арабоязычного сочинения «Сказание очевидца о Шамиле» Хаджи-'Али ал-Чухи (Гаджи-Али из Чоха), войско имама Шамиля, выступившее в Ахты, насчитывало 9 тыс. воинов [Гаджи-Али, 1990, с. 42]. Поход был предпринят после многочисленных просьб ахтынцев и их *мухаджиров*, переселившихся в имамат. Ополчение Ахты и других соседних селений, влившееся в состав войск Шамиля, приняло самое активное участие в боевых действиях. В боях под стенами крепости пало сразу несколько наибов Шамиля. По словам Хаджи-'Али ал-Чухи, «потеря мусульман простиралась до 300 человек убитыми, ранеными и пленными» [Гаджи-Али, 1990, с. 43]. В итоге Шамиль был вынужден отступить.

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

Строитель мавзолея по имени Салман, который был, вероятно, местным жителем, отзывается о себе в надписи в самоуничижительном стиле, что свойственно для арабо-мусульманской традиции. Дагестанские ученые-богословы, авторы сочинений и переписчики рукописей также часто применяли к себе аналогичные характеристики.

15. Ахтынский краеведческий музей. У входа в музей хранится квадратная плита 29 × 29 см (рис. 15). Рельефная строительная надпись из пяти строк нанесена техникой выемки фона. Почерк — *насх*.



Рис. 15. Надпись 1871 г. о строительстве дома. Фото З. Ш. Закарияева

Fig. 15. The inscription of 1871 on the construction of the house. Photo of Z. Sh. Zakariyaev

Перевод:
«1) Построил (*бана*) этот дом (*буйут*)
2) мастер (*уста*) Джамал, сын
3) ‘Усмана с помощью Аллаха
4) и при содействии мастера (*уста*) ‘Али-Мир-
5) зы в месяце начала лета 1288 г.».

(١) قد بنى هذا البيوت
(٢) است جمال بن
(٣) عثمان باعانة الله
(٤) وباعانة است على مر
(٥) زه فى شهر اوّل الصيف ١٢٨٨

Лето 1288 г. хиджры началось в июне 1871 г. *Уста* Джамал, сын ‘Усмана родился около 1810 г. В посемейном списке с. Ахты от 1850 г. он назван «кузнецом». Во время составления списка у него было двое сыновей: ‘Усман (род. ок. 1835 г.) и Бек (род. ок. 1842 г.)[28].

[28] Посемейный список с. Ахты. 1850 г. — ЦГА РД. Ф. 130. Оп. 1. Д. 2.

Заключение

Строительные тексты представляют собой одну из важнейших составных частей богатого эпиграфического наследия Дагестана. Изучение арабоязычных строительных надписей XIX в. из селения Ахты показало, что большинство сохранившихся памятных текстов создано по случаю строительства или ремонта частных жилых домов. Кроме того, надписи создавались во время ремонтно-строительных работ в мечетях. Все представленные надписи имеют дату. Зафиксированы случаи включения в тексты строительных надписей сведений об имевших тогда место исторических событиях. Надписи содержат имена профессиональных мастеров-строителей и резчиков-каллиграфов, владельцев частных жилых домов. В XIX в. выработаны определенные трафареты составления надписей строительного жанра и связанного с ним жанра владельческих надписей, как и местные особенности декоративного оформления каменных плит. Некоторые из исследованных ахтынских плит с надписями представляют собой высокохудожественные образцы дагестанского искусства декоративной резьбы по камню, причем их изготовителями и резчиками-каллиграфами были ахтынские ремесленники. Отличительной особенностью декора ахтынских плит XIX в. является широкое применение растительного орнамента. Строительные надписи дают уникальную возможность проследить профессиональную деятельность некоторых местных мастеров. Анализ эпиграфических памятников и рукописных источников позволяет сделать вывод, что в селении Ахты существовали ремесленные династии, где ремесло передавалось от отца к сыну.

Строительные надписи XIX в. из селений Ахтынского района Дагестана нередко сопровождаются хадисами, назиданиями и отрывками из средневековых поэтических произведений арабских авторов. Изучение поэтических отрывков показало, что наибольшей популярностью у составителей надписей в регионе пользовались стихи халифа ʻАли б. Аби Талиба (ум. в 661 г.). Анализ большого количества строительных надписей региона разных эпох позволил автору сделать вывод, что трафаретная формула «в страхе перед адом, желая рая» характерна для именно тех дагестанских строительных надписей, где говорится о строительстве или ремонте мусульманских культовых сооружений. Это может иметь важное значение при атрибуции строительных надписей, сохранившихся лишь частично.

Эпиграфические памятники вообще и строительные надписи в частности являются важным подспорьем при изучении генеалогии жителей Ахты и соседних с ним селений. Дальнейшая работа по выявлению и переводу надписей, несомненно, должна быть продолжена, поскольку, помимо прочего, способна придать импульс просопографическим исследованиям.

Сокращения

ЦГА РД — Центральный государственный архив Республики Дагестан.

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

Список литературы / References

1. Абдулгамидов Н. А. *Восстание в Южном Дагестане в 1877 г.* М.: Азбука, 2001 [Abdulgamidov N. A. *The uprising in Southern Dagestan in 1877.* Moscow: Azbuka Publishers, 2001 (in Russian)].
2. Бабаев Д. Селение Ахты. *Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа*. Вып. 17. Тифлис: [б. и.], 1893. С. 138–148 [Babaev D. The village of Akhty. *Collection of materials for describing the localities and tribes of the Caucasus*. Issue 17. Tiflis: [w. p.], 1893, pp. 138–148 (in Russian)].
3. Бакиханов А. К. *Гюлистан-и Ирам.* Ред., коммент., прим. и указ. З. М. Буниятова. Баку: Элм, 1991 [Bakikhanov A. K. *Gulistan-i Iram*. Ed., comment., approx. and the decree of Z. M. Buniyatov. Baku: Elm, 1991 (in Russian)].
4. Бобровников В. О., Сефербеков Р. И. Абу Муслим у мусульман Восточного Кавказа (к истории и этнографии культов святых). *Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе.* М.: Восточная литература, 2003. С. 154–214 [Bobrovnikov V. O., Seferbekov R. I. Abu Muslim among Muslims of the Eastern Caucasus (on the history and ethnography of the cults of saints). *Ascetics of Islam: The cult of saints and Sufism in Central Asia and the Caucasus.* Moscow: Vostochnaya literatura, 2003, pp. 154–214 (in Russian)].
5. *Дагестанский сборник.* Вып. 2. Сост. Е. И. Козубский. Темир-Хан-Шура: [б. и.], 1904 [*The Dagestani collection*. Issue 2. Comp. E. I. Kozubsky. Temir Khan Shura: [w. p.], 1904 (in Russian)].
6. Закарияев З. Ш. Арабоязычная строительная эпиграфика XIX в. из рутульских селений Дагестана. *Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.* № 123. СПб.: Изд. РГПУ, 2010. С. 22–29 [Zakariyaev Z. Sh. Arabic-language construction epigraphy of the XIX century from the Rutul villages of Dagestan. *Proceedings of the A. I. Herzen Russian State Pedagogical University*. No. 123. St. Petersburg: Publ. of the RSPU, 2010, pp. 22–29 (in Russian)].
7. Гаджи-Али. *Сказание очевидца о Шамиле.* Махачкала: Дагкнигоиздат, 1990 [Haji-Ali. *The legend of an eyewitness about Shamil.* Makhachkala: Dagknigoizdat, 1990 (in Russian)].
8. Шихсаидов А. Р. *Ислам в средневековом Дагестане (VII–XV вв.).* Махачкала: Институт истории, языка и литературы им. Г. Цадасы, 1969 [Shikhsaidov A. R. *Islam in medieval Dagestan (7th–15th cent.).* Makhachkala: Institute of History, Language and Literature named after G. Tsadasy, 1969 (in Russian)].
9. Шихсаидов А. Р. *Эпиграфические памятники Дагестана X–XVII вв. как исторический источник*. М.: Наука, 1984 [Shikhsaidov A. R. *The inscriptions from Daghestan of the X–XVII centuries. as a historical source.* Moscow: Nauka, 1984 (in Russian)].
10. Шихсаидов А. Р., Айтберов Т. М., Оразаев Г. М-Р. *Дагестанские исторические сочинения.* М.: Наука, 1993 [Shikhsaidov A. R., Aitberov T. M., Orazaev G. M. *Dagestan historical writings*. Moscow: Nauka, 1993 (in Russian)].
11. Шихсаидов А. Р. Распространение ислама в Дагестане. *Ислам и исламская культура в Дагестане.* М.: Восточная литература, 2001. С. 4–32

[Shikhsaidov A. R. The spread of Islam in Dagestan. *Islam and Islamic culture in Dagestan.* Moscow: Vostochnaya literatura, 2001, pp. 4–32 (in Russian)].
12. Шихсаидов А. Р., Закарияев З. Ш., Наврузов А. Р. *Та'рих Мискинджа. Дагестанское историческое сочинение (пер. с арабского языка, комментарии).* М.: Садра, 2020 [Shikhsaidov A. R., Zakariyaev Z. Sh., Navruzov A. R. *Ta'rih Miskinja. Dagestan historical text (transl. from Arabic, comments).* Moscow: Sadra, 2020 (in Russian)].
13. *Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках*. Часть 3: *Надписи X–XX вв. Новые находки*. Изд. текстов, пер., коммент., статья. и прилож. Л. И. Лаврова. М.: Наука, 1980 [*The inscriptions from the North Caucasus in Arabic, Persian and Turkish.* Part 3: *Inscriptions of the X–XX centuries. New findings*. Ed. of texts, transl., comment., article and an addendum of L. I. Lavrov. Moscow: Nauka, 1980 (in Russian)].

Информация об авторе

Закарияев Замир Шахбанович — доктор исторических наук, профессор кафедры востоковедения Дагестанского государственного университета, руководитель Центра археографических и эпиграфических исследований им. А. Р. Шихсаидова, Махачкала, Россия; zzakariyaev@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0002-5253-2231.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 25.01.2024; одобрена рецензентами 30.03.2024; принята к публикации 01.04.2024; опубликована 20.07.2024.
Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Zamir Sh. Zakariyaev — Dr. Sci. (History), Prof. at Department of Oriental Studies, Head of Shikhsaidov Center of Archeographic and Epigraphic Studies, Dagestan State University, Makhachkala, Russia; zzakariyaev@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0002-5253-2231.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 25.01.2024; approved after reviewing 30.03.2024; accepted for publication 01.04.2024; published 20.07.2024.
The author has read and approved the final manuscript.

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

Научная статья
Исторические науки
УДК 94(297.17)
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-275-297

Документы российской администрации второй половины XVIII в. как источник сведений о кавказском оружии

Сергей Вадимович Талантов

Независимый исследователь, Москва, Россия,
talantovsv@gmail.com, https://orcid.org/0009-0005-2296-7225

Аннотация. В статье исследованы документы российской администрации на Северном Кавказе второй половины XVIII в., содержащие информацию о кавказском оружии. Изучены особенности бытования различных видов оружия, внешнего вида предметов и украшения. Проанализирована использованная в источниках терминология.

Ключевые слова: историческое оружие; кавказское оружие; сайдак; шашка; кинжал; черкесский стиль украшения

Для цитирования: Талантов С. В. Документы российской администрации второй половины XVIII в. как источник сведений о кавказском оружии. *Ориенталистика*. 2024;7(2):275–297. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-275-297.

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

© Талантов С. В., 2024
© Ориенталистика, 2024

Original article History studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-275-297

Documents of the Russian administration of the second half of the 18th century as a source of information about Caucasian arms

Sergey V. Talantov

Independent researcher, Moscow, Russia,
talantovsv@gmail.com.

Abstract. The article researches documents of the Russian administration in the North Caucasus of the second half of the 18th century, containing information about Caucasian weapons. The features of the usage of various types of weapons, the appearance of objects and decoration have been studied. The terminology used in the sources is analyzed.

Keywords: historical arms; Caucasian arms; bow; shashka; kindjal; Circassian style of the decoration

For citation: Talantov S. V. Documents of the Russian administration of the second half of the 18th century as a source of information about Caucasian arms. Orientalistica. 2024;7(2):275–297. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-275-297.

В современном историческом оружиеведении наблюдается определенный дефицит источников, позволяющих уточнить представления о ряде вопросов, связанных с кавказским огнестрельным и холодным оружием, а также предметами защитного вооружения, бытовавшими на Северном Кавказе во второй половине XVIII в. Актуальность проблемы вызвана, в первую очередь, тем, что в собраниях российских и зарубежных музеев кавказское оружие, изготовленное не позднее начала XIX в., представлено в ограниченном количестве. Из-за отсутствия материала для изучения и сравнительного анализа некоторые вопросы, связанные с историей кавказского оружия, остаются неисследованными. Выводы о производстве, внешнем виде предметов вооружения и географии бытования отдельных видов оружия в XVIII в. зачастую базируются на предположениях, основанных на поздних источниках, которые некритически проецируются на более ранние периоды истории. При отсутствии достаточного количества предметов вооружения кавказского происхождения второй половины XVIII в. в музейных собраниях исследователи могут обращаться лишь к ограниченному числу изобразительных источников, к которым, в том числе, относятся рисунки, созданные во время академических экспедиций, организованных Российской академией наук, и по возвращении из них. Такими источниками являются рисунок «Терской казак» (1770–1771) работы неустановленного художника [СПбФ АРАН, р. I. оп. 100. д. 32. л. 11], а также акварель-

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

© Talantov S. V., 2024
© Orientalistica, 2024

ные рисунки «Черкес» и «Грузинец» (1775) работы штатного рисовальщика «физической» экспедиции И. А. Гюльденштедта Григория Белого [СПбФ АРАН, р. I, оп. 100, д. 32, л. 9, 24], из которых два последних послужили основой для гравюр, опубликованных в 1787 г. [*М. В. Ломоносов и академические экспедиции XVIII века*, 2011, с. 186–187, 212–213]. Достоверность этих источников и их допустимость при анализе не ставится под сомнение, однако их нельзя признать достаточными для обобщающих выводов о комплексе вооружения, так как на рисунках не изображены некоторые виды оружия, бытовавшие, судя по письменным источникам, у терских казаков, кабардинцев и жителей Восточной Грузии в исследуемый период.

В известной работе Э. Г. Аствацатурян «Оружие народов Кавказа» [Аствацатурян, 2004], заслуженно считающейся базовым исследованием, основное внимание уделено изучению центров производства оружия в XIX–XX вв., а также определению места производства предметов вооружения по характерному для отдельных областей региона орнаменту. В своей работе Э. Г. Аствацатурян не обращалась к некоторым письменным источникам XVIII в., введенным в научный оборот во второй половине XX в., что привело к не совсем верным выводам относительно вопросов, связанных с географией и временным периодом распространения отдельных видов кавказского оружия в XVIII в. К примеру, тезис о том, что «*…дагестанские шашки появились под влиянием черкесских… и среди них, пожалуй, не встречаются клинки ранее XIX в. Письменные источники по Дагестану в XVIII в. также не упоминают шашку*» [Аствацатурян, 2004, с. 211] в части, касающейся датировки клинков и упоминаний шашки, может быть скорректирован сведениями, содержащимися в письменных источниках XVIII в., опубликованных в известных сборниках документов, изданных в 1960–1980-х гг. [*Документы по взаимоотношениям Грузии…*, 1968, с. 210–211; *Русско-дагестанские отношения…*, 1988, с. 167]. Подобные упущения могут быть объяснены тем, что автор занималась исследованием в другую информационную эпоху, и не умаляют значимость труда Э. Г. Аствацатурян. Российский исследователь И. А. Асхабов в своей работе «Чеченское оружие» [Асхабов, 2001] опирается на сведения, полученные им от информантов в ходе проведенных этнографических экспедиций, а также на известные источники, опубликованные в XIX–XX вв., в которых в основном содержится информация об истории бытования и производства оружия в Чечне не ранее начала XIX в. Американские исследователи К. Ривкин и О. Пинчо в работе «Оружие и военная история Кавказа» [Ривкин, Пинчо, 2011] высказывают необоснованный тезис: «*В Дагестане кинжалы появились позже, в районе 1800-х гг.*» [Ривкин, Пинчо, 2011, с. 100], который опровергается в частности письменными источниками конца XVIII в., введенными в научный оборот во второй половине XX в. [*История, география и этнография Дагестана*…, 1958, с. 134–135; *Русско-дагестанские отношения…*, 1988, с. 168–169]. К. Ривкин в монографии “Arms and Armor of Caucasus” [Rivkin, 2015] при анализе и выводах опирается на значительное количество научной литературы, однако по какой-то причине не обращается ко многим известным сборникам документов по истории взаимоотношений российского государства и народов Кавказа в XVIII в., изданным во второй половине XX в., в которых

содержатся достаточно ценные сведения о кавказском оружии, из-за чего временные рамки некоторых рассмотренных автором вопросов ограничены периодом XIX–XX вв. Таким образом, к сожалению, можно констатировать, что современными исследователями кавказского оружия практически не велась работа по выявлению письменных источников XVIII в., хранящихся в российских архивах, а также не привлекались некоторые известные сборники документов, изданные во второй половине XX в.

В настоящей статье автор постарался восполнить существующий пробел, привлекая как ранее опубликованные, так и впервые вводимые в научный оборот архивные документы[1]. В ходе проведенного исследования были выявлены письменные источники, содержащие сведения по перечисленным выше вопросам. Географические рамки нашего исследования ограничены Центральным и Северо-Восточным Кавказом.

Отдельно подчеркнем, что ряд изученных документов содержит сведения, которые дают возможность рассмотреть вопросы, ранее находившиеся за рамками исследований, посвященных кавказскому оружию: комплексу вооружения кизлярских ногайцев и оружию, бытовавшему у представителей северокавказской «городской»[2] среды — армян, грузин, казанских татар и тезиков[3]. Значительный интерес представляют документы, дополняющие имеющиеся сведения, о практике отходничества северокавказских мастеров-ювелиров в исследуемый период [Талантов, 2021б, с. 21–39].

Необходимо отметить, что значительная часть документов, к которым автор обращается в данной статье, представляют собой служебную переписку чинов Российской императорской армии с вышестоящим командованием в форме рапортов и донесений, часто с приложенным к ним списком (реестром) предметов. Другая часть исследованных документов — это переводы писем северокавказских владетелей российскому командованию. Очевидно, содержащаяся в служебных документах информация должна была быть изложена с надлежащей точностью.

Особую ценность в выявленных источниках представляют описания внешнего вида предметов вооружения, так как в музейных собраниях холодное и огнестрельное оружие кавказского производства, достоверно датированное XVIII в., представлено в крайне небольшом количестве. В то же время известны предметы, которые на основании характерных внешних признаков принято датировать периодом не ранее начала XIX в. [Аствацатурян, 2004, с. 352].

В качестве примера можно привести кинжалы из собрания Музеев Московского Кремля (Инв. № Ор-3874/1–2 и Ор-3941/1–2), подаренные в 1805 г. российскому императору Александру I грузинским дворянином Мансуровым [*Опись Московской оружейной палаты*, 1885, с. 268]. Оба кинжала по характерным внешним признакам могут быть отнесены к работе тифлис-

[1] Документы выявлены в фонде 23 РГАДА, а также в фондах 339 и 379 ЦГАРД.

[2] Вследствие интенсивных торговых отношений и межкультурного обмена в российских крепостях на Северном Кавказе сформировалось социокультурное пространство, характерное для городов.

[3] Тезик (мн. ч. — тезики) — местное название восточных (среднеазиатских) купцов.

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

ских мастеров, а период их производства, соответственно, датирован не позднее года, в котором они были подарены. Кинжалы с такой характерной отделкой, позволяющей выделить их в отдельный тип, известны в музейных и частных собраниях. В исследованиях по кавказскому оружию подобные предметы датированы первой третью XIX в. [Аствацатурян, 2004, с. 349]. Правомерно поставить вопрос о том, были ли кинжалы с оправой, украшенной в той же технике, распространены во второй половине XVIII в., или началом периода их производства следует считать первое десятилетие XIX в. Один из документов, выявленных автором и исследованных в статье, вероятно, дает ответ на этот вопрос.

В современных научно-популярных публикациях достаточно распространена практика обращения к работам европейских авторов, посетивших Кавказ в конце XVIII — начале XIX в. Информация этнографического характера, содержащаяся в этих работах, представляет безусловную ценность, однако, помимо некоторых неточностей, допущенных при переводе оригинального текста, в том числе в области специальной терминологии, связанной с оружием [Талантов, 2021а, с. 261–263], зачастую становится основанием для интерпретаций, которые могут создать у читателя искаженное представление об отдельных вопросах. В качестве примера можно привести упоминание шашки в книге «Путешествие в Крым и на Кавказ» профессора Дерптского университета Морица фон Энгельгардта, посетившего Кавказ в 1811 г., изданной на немецком языке в Берлине в 1815 г. Автор при описании осетин отмечает, что комплекс их вооружения, помимо ружья, пистолета и кинжала, состоит из «… *слегка изогнутой сабли, которая не имеет дужки гарды, но снабжена рукоятью, входящей в ножны до головки (навершия)*» [Engelhardt, 1815, S. 188]. Очевидно, профессор Энгельгардт использовал такое описание конструктивной особенности эфеса для немецкоязычного читателя, которому в начале XIX в. не было знакомо значение термина «шашка». Сталкиваясь с таким описанием в переводе труда Энгельгардта на русский язык, читатель может составить ошибочное представление о том, что в этот период шашка была малоизвестным экзотическим видом оружия, который не только требовал дополнительного описания его внешнего вида, но и для названия которого использовался термин «сабля». Похожее представление может сложиться и в ходе знакомства с дневником российского офицера немецкого происхождения Леонтия фон Штедера, совершившего экспедицию из Моздока во внутренние районы Кавказа в 1781 г. Для описания длинноклинкового оружия, имеющего внешние признаки, характерные для шашки, Штедер также использовал термин «сабля» при перечислении предметов комплекса вооружения осетин, который состоял, по словам автора, в том числе «*из легкой хорошей сабли, которая более прямая, чем изогнутая*» [Штедер, 2016, с. 62]. Из изученных в настоящей статье источников следует, что термин «шашка» в устойчивой форме уже в 1740-х гг. употреблялся в документообороте российской военно-гражданской администрации на Северном Кавказе.

Сведения об оружии различных народов Кавказа в работах европейских авторов конца XVIII — начала XIX в. в некоторых случаях носят обзорный характер и не всегда позволяют проанализировать особенности бытования

и распространения предметов под влиянием социальных, экономических и политических факторов. В то же время донесения российских офицеров обычно имеют предметный характер и дают возможность рассмотреть вопросы, которые, возможно, ранее не были очевидны для оружиеведов, в том числе — о нехватке предметов вооружения у некоторых горских обществ. К примеру, капитаном М. Гостотти в донесении Коллегии иностранных дел от 15 октября 1770 г. (здесь и далее даты по старому стилю) высказывались следующие соображения относительно необходимости поставки огнестрельного и холодного оружия ингушам: «*Изстари узаконено не отпускать за границу*[4] *никакого оружия. Но как сие подданные притеснены больше, нежели все другие горские жители, и притом по-видимому чистосердечнее протчих, то дерзаю я утверждать, что естли сиятельная государственная Коллегия иностранных дел в знак милости своей благоволит доставить им несколько ружей и сабель, они то ни на что иное не употребят, как для своей стороны и пользы нашей*» [*Российско-северокавказские отношения…*, 2013, с. 103].

Рассмотрим далее материалы об огнестрельном и холодном оружии. Перед тем как обратиться к источникам, содержащим сведения о вопросах, связанных с бытованием и особенностями распространения различных видов оружия, необходимо кратко упомянуть о производстве и торговле предметами вооружения в исследуемый период. В известном источнике — протоколе расспроса кабардинского посла Магомета Атажукина в Коллегии иностранных дел о Большой и Малой Кабарде, составленном 7 марта 1732 г., содержатся сведения о местном производстве и покупке огнестрельного оружия крымского и российского производства: «*Как в Малой, так и в Большой Кабарде к деланию ружья заводы есть и делают пищали и сабли для себя несколько, а более покупают у российских купцов и у крымцов для того, что российские и крымские ружья лутче*» [*Кабардино-русские отношения…*, 1957, с. 61–62]. Несмотря на то, что документ составлен в конце первой трети XVIII в. — период, выходящий за временные рамки данного исследования, сведения, содержащиеся в нем, представляют интерес, так как предметы вооружения обычно служили своим владельцам не менее нескольких десятилетий, а в некоторых случаях и более 100 лет.

Оружейное производство в северокавказском регионе в основном было сосредоточено в его восточной части. В известных источниках конца XVIII — начала XIX в. содержатся достаточно подробные сведения о производстве и украшении холодного и огнестрельного оружия в различных районах Дагестана *[История, география и этнография Дагестана…*, 1958, с. 134–135, 216]. Одним из крупных производственных центров являлся Эндирей: «*кинжалы лучшие по Кавказу в Андреевском селении выделываются*» [*История, география и этнография Дагестана…*, 1958, с. 243]. Товары, привозимые из Дагестана и Персии, проходили оформление в Кизлярской пограничной таможне, и после этого везлись на Центральный Кавказ и в другие регионы. В документах администрации российских крепостей встречается информация о провозе купцами крупных партий клинков. К примеру, в рапорте моздокского

[4] Продажа оружия за границу (в «горские деревни» и Кабарду) была запрещена российской администрацией.

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

коменданта полковника Д. В. Таганова генерал-поручику П. С. Потемкину от 18 мая 1783 г. сообщается о задержании в Моздоке тифлисского жителя Семена Мосесова[5], прибывшего из Кизляра, у которого при досмотре было обнаружено «*везенных в Грузию при дозволительном от Кизлярской пограничной таможни ерлыке сабельных двести семьдесят пять полос*» [РГАДА. ф. 23. оп. 1, д. 13. ч. 6. л. 475]. Судя по известным предметам, на шашках, бытовавших в этот период, были распространены многодольные сабельные клинки европейского происхождения, которые укорачивались и перетачивались для уменьшения длины, веса и монтировки с шашечным эфесом, а также их реплики кавказского производства. В частных и музейных собраниях известны шашки с такими клинками и жалованными надписями 1750-х гг. на них, содержащими имена владельцев — казаков и офицеров Гребенского войска [Дуров, 2010, с. 287, 289][6].

В некоторых случаях российская администрация вводила ограничения на провоз оружейных товаров между крепостями. Ниже приводится текст ордера И. В. Якоби моздокскому коменданту А. Ф. Иванову от 16 марта 1778 г. о запрете пропуска оружейных товаров из Кизляра в Моздок из-за опасений, вызванных отсутствием возможности осуществить контроль за недопущением их дальнейшей продажи за границу: «*Присланным ко мне репортом вашим представляется, что торгующие в Моздоке жители и приезжие из Грузи[и] за привозом ими ис Кизляра продают тамо ружей[ные] новые стволы, шашечные полосы, шинное железо и свинец, что всевысочайшими указы, хотя за границу пропущать не велено, но по неограниченности тамошней около крепости открытности караулами, потаенных провозов усмотреть невозможно, то и требовать запрещения о неотпуске сих оружей и металлов в Моздок. А как и в самом деле по многому состоянию в Кизлярском крае азиатского народа, а особливо в самом конце границ Моздоцкой крепости никакая бдимость тайных провозов того пресечь не может быть в силах, как единое средство к тому воспрепятствованию приступить несколько поодаль. В рассуждении сего посланным от меня в Кизляр к правящему тамо комендантскую должность подполковнику Заметаеву ордером велено: из предписанных товаров ружейных стволов, шашек и сабель ис Кизляра в Моздок и за границу, в силе указов, ни с кем не пропускать; да и свинцу, железу и стали отпуск в Моздок чинить единственно на удовольствие тамошних поселенцов, сколько когда, по усмотрению вашему, потребно будет. В чем и иметь Вам сношение и общественное соглашение с кизлярским комендантом и пограничною таможнею, но с крайним о излише-*

[5] В соответствии с ордером П. С. Потемкина от 6 января 1783 г., таможенный контроль должен был осуществляться в крепости Св. Екатерины (с 1786 г. — г. Екатериноград), и Мосесов был задержан моздокским комендантом до получения дополнительного приказания вышестоящего командования. Ордером от 20 мая 1783 г. П. С. Потемкин приказал Д. В. Таганову: «*с тефлискаго жителя армянина Семена Мосесова извольте ваше высокоблагородие взять скаску что он подлинно ль те полосы сабельные о коих вы мне рапортом своим доносите везет в Грузию и пропустить из Моздока*» [РГАДА, ф. 23, оп. 1, д. 13, ч. 8. л. 83].

[6] Государственный исторический музей (Москва). Инв. № Ор-748, № Ор-752. Инвентарные номера взяты из онлайн-коллекции музея.

стве усмотрением, чтоб ис того продажи и провозу за границу быть не могло, чего за отъезжающими туда людьми накрепко смотреть и естьли таковые пойманы будут, то поступать с ними по указом, о каковом престережении и вашему высокоблагородию ко исполнению предписую, а в Кизлярскую пограничную таможню ордер послан»[7] [*Документы по взаимоотношениям Грузии с Северным Кавказом…*, 1968, с. 210–211].

Заметим, что в регионе также бытовало оружие, привозимое купцами из производственных и торговых центров Закавказья. К примеру, в реестре, приложенном к донесению тифлисского купца Аветика Шакарова на имя генерал-поручика П. С. Потемкина от 12 мая 1783 г., среди прочих товаров, отнятых в 1779 г. около Моздока кабардинцами у его брата Степана, ехавшего из Грузии, упомянуты следующие предметы вооружения и указана их стоимость: «*три кинжала оправленные серебром ценою в 18 руб., … два пистолета оправленые серебром ценою в 32 руб., пять ружей цена им всем 84 руб., … пять патронниц с прибором цена им 50 руб., две сабли с серебреною оправою цена им 90 руб.*» [*Межкавказские политические и торговые связи Восточной Грузии*…, 1980, с. 71–72].

Обратимся к источникам, содержащим сведения о северокавказских мастерах-ювелирах, традиционно занимавшихся в том числе украшением оружия. Ювелирное ремесло в исследуемый период было достаточно развито в Кабарде. Помимо промысла непосредственно в аулах, была распространена практика отхода мастеров на заработки к соседним народам, в российские крепости и казачьи станицы [Тхамокова, 2017, с. 159]. Так, в рапорте капитана С. Быкова кизлярскому коменданту И. Ф. Неимчу от 11 мая 1770 г. сообщается о том, что прибывшая на Шадринский форпост[8] жена владельца Малой Кабарды Таусултанова «*княгиня Нохой Элмурзина оставила в Шадрине своих собственных людей двух человек Клепшука Магаматова, Урешука Плишукова для работы серебреного мастерства, которые и пред сим здесь в Шадрине для таковой же работы находились*» [ЦГАРД, ф. 379, оп. 1, д. 762. л. 107]. В переводе письма кабардинского владетеля Инала Сидакова на имя генерал-майора Ф. И. Фабрициана, полученного 1 марта 1781 г., упомянуты мастера, отправленные для работы в калмыцкий улус по просьбе пристава: «*Находящейся при калмыцком улусе почтенной господин капитан-порутчик Михайла Савельевич Везелев просил меня об отправлении к нему из мастеров наших черкес сабельника и серебряка для работы, которые от меня при сем туда и препровождаются*» [РГАДА, ф. 23, оп. 1, д. 9, ч. 12, л. 255]. В рапорте коменданта крепости Св. Андрея (Андреевской) Азово-Моздокской оборонительной линии генерал-поручику П. С. Потемкину от 15 ноября 1782 г. сообщается, что в станице Волжского войска, расположенной при крепости, находятся «*Большой Кабарды князя Мисоста Бамматова три человека, той же Кабарды князя Девлет-Гирея Касаева пять человек с пятью ружьями для работы кузнечнова и серебренова*

[7] Текст приведен полностью, так как данный документ, опубликованный в 1968 г. и позволяющий уточнить вопросы, связанные с торговлей кавказским оружием во второй половине XVIII в., долгое время оставался без внимания современных российских оружиеведов.

[8] Укрепленный сторожевой пост около станицы Шадринской (Шадрина) Гребенского казачьего войска.

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

дела» [РГАДА, ф. 23, оп. 1, д. 15. ч. 1, л. 37]. Мастера из других народов и областей также работали в российских крепостях на Северном Кавказе. Сохранились сведения о том, что в Кизляр на заработки приезжали ювелиры из Тарковского шамхальства. В переводе письма шамхала Муртазали кизлярскому коменданту Ф. И. Паркеру от 1 мая 1772 г. сообщается о мастерах, выехавших в Кизляр: «*Вашему Высокородию, приятелю моему чрез сие объявляю, что при сем отправились ближнии мои люди до вас в Кизляр Юсуп и Мамат, которые умеют серебряное мастерство и будут тамо тем пропитатца*» [*Русско-дагестанские отношения…*, 1988, с. 71]. География отходничества мастеров не была ограничена Северным Кавказом. К примеру, в рапорте атамана Войска Донского С. Д. Ефремова в Коллегию иностранных дел от 29 октября 1764 г. упоминается о прибытии в Черкасск кабардинских мастеров «*для оправки работою здешним казакам ружей, сабель и протчей поделки*» [*Кабардино-русские отношения*…, 1957, с. 235].

Отметим также, что в исследованных документах содержится информация, указывающая на использование серебряных нитей при украшении предметов из кожи. К примеру, в описи вещей умершего полковника И. М. Лунина, приложенной к рапорту подполковника Полторацкого от 10 августа 1786 г.,[9] вместе с луками и стрелами[10] упомянуто «*чехлов на стрелы, вышитых серебром: новой — 1, старой — 1*» [РГАДА, ф. 23, оп. 1, д. 15, ч. 62, л. 345]. В рапорте капитана Деппина премьер-майору П. В. Якоби от 3 мая 1780 г. вместе с предметами вооружения моздокского армянина Аслана Минасова[11], ехавшего верхом и задержанного на верхнем бекете[12] около крепости Св. Екатерины (Екатерининской) Азово-Моздокской оборонительной линии, упомянуты украшенные сумки из красной кожи: «*ружье с полунагалищем, шашка, натруска, боршень, сумок сафьянных красных вышитых серебром по краям три, в том числе две малые, а третья большая с шестью пулями, пояс серебром оправленой, на ремне плеть*» [РГАДА, ф. 23, оп. 1, д. 9, ч. 4, л. 352 об.]. Под словосочетанием «вышиты серебром» здесь, вероятно, подразумевается, что упомянутые предметы из кожи обшиты галуном, при производстве которого использовалась серебряная нить. Такое предположение базируется, в том числе, на сопоставлении приведенных выше описаний и внешнего вида налуча и колчана из собрания Государственного Эрмитажа (Инв. № В.О.-688). Оба предмета изготовлены из кожи красного цвета, обшитой по краям галуном, и атрибутированы как «Черкесия, 1815–1820 гг.» [Miller, 2000, p. 185]. При этом нельзя исключать, что под определением «вышиты серебром» могла также подразумеваться и вышивка канителью, распространенная на османских и, реже, кавказских предметах периода не позднее первой трети XIX века.

[9] Место составления рапорта и описи — г. Екатериноград.

[10] В описи упомянуто: «*луков завертанных покромками — 2; стрел: запечатанных в одном пучке, а сколько — неизвестно, незапечатанных в двух пучках — 60; сайдаков: с прибором серебреным — 1, без прибору — 1*» [РГАДА, ф. 23, оп. 1, д. 15, ч. 62, л. 345].

[11] В рапорте описываются события, произошедшие не ранее осени 1777 г. Согласно рапорту, дата задержания Аслана Минасова — 12 октября (год не указан, предположительно — 1779).

[12] Передвижной сторожевой пост, также — конный разъезд.

В интересующий нас период у народов Северного Кавказа наиболее распространен был комплекс вооружения, состоящий из ружья и шашки, который мог быть дополнен кинжалом (далее для названия этого комплекса используется определение «повседневный». — *С. Т.*). Параллельно продолжал бытовать и консервативный дворянский комплекс, включавший в себя лук и саблю, при необходимости дополняемый доспехами [Кушхабиев, Наков, 2017, с. 111–118]. К примеру, в рапорте капитана Ф. Кубарова кизлярскому коменданту бригадиру Л. И. Дебеаусобрию от 3 марта 1751 г. луки и сабли упомянуты наряду с ружьем при перечислении предметов вооружения чеченского владельца Расланбека Айдемирова и двух сопровождающих его людей, проезжавших в Кизляр через Шадринский форпост: «*…итого 3 человека на 3 верховых лошедях, при них ружье с серебреною оправою, садаков 2, в том числе у однаго поясок с серебреною оправою, сабель 2, у одной поясок с серебреною оправою один, патронница одна, натруска без оправы*» [Ахмадов, 2019, с. 248].

Учитывая, что шашка представляет собой разновидность сабли [Аствацатурян, 2004, с. 50], в настоящей статье изучены источники, в которых вероятность использования термина «сабля» в обобщающем значении практически исключена. Таким образом, автор рассматривает те документы, в которых использован термин «шашка», подразумевая, что он является более точным и указывает на конкретный вид оружия, а также те, в которых упомянуты оба вида оружия (сабля и шашка) или вместе с термином «сабля» содержится дополнительная информация, позволяющая сделать вывод о том, что в документе речь идет именно о сабле, а не о шашке. К примеру, в переводе письма «*аксаевской княгини Алибековой жены*»[13] генерал-лейтенанту А. П. Девицу от 27 октября 1749 г., содержащем просьбу о возврате сбежавших в Кизляр ясырей и перечень вещей, унесенных ими, среди прочих предметов упомянуты «*два ружья, сабля одна, шашка одна*» [ЦГАРД, ф. 339, оп. 1, д. 29, л. 82]. В интересующий нас период в регионе были широко распространены сабли с характерной формой рукояти и деталей ножен, крестовиной небольшого размера. Для обозначения сабли этого типа в современном оружиеведении используют различные названия, в том числе «ордынка», «чечуга», «татарская» и «татаро-черкесская» [Rivkin, 2016, p. 166–173]. Судя по опубликованным ранее и вновь выявленным документам, сабли этого типа в одном комплексе с луком в среде северокавказской аристократии бытовали параллельно с комплексом ружье-шашка. Так, «*сабля с медным прибором и поясом — 1, сайдак с чехлом — 1, стрельев в чехле — 13*» [РГАДА, ф. 23, оп. 1, д. 9, ч. 4, л. 140] упомянуты среди предметов, отобранных при задержании у четырех кабардинских узденей[14] и перечисленных в регистре, приложенном к рапорту подполковника В. М. Фромгольта генерал-майору Ф. И. Фабрициану от 8 апреля 1780 г.[15] Указание на металл, из которого изготовлена оправа, дает нам

[13] Алибек Солтанмамутов. Высочайшим указом императрицы Елизаветы Петровны от 21 декабря 1743 г. утвержден старшим аксаевским владетелем [*Русско-дагестанские отношения…*, 1988, с. 74].

[14] Здесь — уздени владетелей Малой Кабарды.

[15] Место составления рапорта и регистра — лагерь под Татартупом.

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

основание для предположения о том, что сабля по типологии относилась к ордынке. Следует заметить, что комплекс вооружения трех остальных узденей, оружие которых перечислено в том же регистре, состоял из ружья и шашки. Для наглядности далее приводится текст регистра полностью:

«*Регистер отобранным от узденей Муртазовых*[16] *вещам.*
Ружей 3, в том числе с серебренною оправою и по стволу золотая насечка — 1, простых черкеских — 2;
шашек 3 в том числе с серебренною оправою и пояс при ней с такою же оправою — 1; без ножен — 1;
сабля с медным прибором и поясом — 1;
сайдак с чехлом — 1;
стрельев в чехле –13;
сумочок коженых — 5;
натрусок роговых — 4;
черных: чекмень — 1, бурка — 1.
В. Фромголт» [РГАДА, ф. 23, оп. 1, д. 9, ч. 4, л. 140].

Необходимо отдельно подчеркнуть, что в большинстве изученных документов упоминаются предметы из повседневного комплекса вооружения представителей народов Северного Кавказа, то есть оружие, находившееся при владельцах в ситуациях, не предполагающих организованные боевые действия. Таким образом в рассмотренных источниках практически не встречаются упоминания предметов защитного вооружения. В то же время доспехи продолжали бытовать в исследуемый и даже более поздний период. К примеру, в рапорте бригадира И. П. Горича-Большого Командующему Кавказским корпусом П. А. Текели от 3 января 1788 г. упомянуто о том, что в походе против закубанских владельцев в 1787 г. (в ходе событий Русско-Турецкой войны 1787–1791 гг.) в кабардинском войске, находившемся в отряде И. П. Горича-Большого, при старшем владетеле Мисосте Атажукине и 40 других владетелях, помимо прочих воинов, было 2000 конных панцирников [*Кабардино-русские отношения*…, 1957, с. 369].

В интересующий нас период луки и предметы защитного вооружения были распространены не только у северокавказской аристократии, но и в воинской среде народов с условно демократическим общественным строем. В рапорте генерал-майора И. П. Горича-Меньшого генерал-аншефу Г. А. Потемкину от 9 декабря 1788 г. при описании боя между отрядом чеченцев и российским отрядом, в составе которого находились представители кавказских народов, сообщается, что «*…начали с обоих сторон иметь жестокую стрельбу с ружей и стрел… наконец, притесняя к гори, разбил их, взял и живьем в плен 22 человек чеченцов, с коих адин лехко пулею ранен, многое число стрелами*» [Ахмадов, 2019, с. 524]. В том же рапорте содержится информация о судьбе трофеев, взятых в бою: «*Добытое ж лошади, ружьи и пансиры велел брать и раздать кабардинским народам для вящего послушания, верности и поощрения на будущее время*» [Ахмадов, 2019, с. 524].

[16] Аслангирей Муртазов — старший уздень владетелей Малой Кабарды Таусултановых [РГАДА, ф. 23, оп. 1, д. 9, ч. 4, л. 139].

Помимо интересного аспекта бытования оружия — смены владельцев предметов, особого внимания здесь заслуживает и упоминание панцирей (кольчуг) среди взятых трофеев. Таким образом, из текста рапорта следует, что предметы консервативного комплекса вооружения, включавшего лук и кольчугу, в 1780-х гг. у чеченцев продолжали бытовать параллельно с комплексом, состоящим из ружья и шашки, который был распространен уже в 1740-х гг. Так, в предписании командующего войсками в Кизляре генерал-лейтенанта А. П. Девица кизлярскому коменданту В. Е. Оболенскому от 6 июля 1747 г. при описании стычки гребенских казаков с чеченцами упомянуто оружие последних: «*чеченцы стрелять начали, шашку и кинжал вынели*» [Ахмадов, 2019, с. 219]. Несмотря на отсутствие в предписании непосредственного указания на оружие, из которого стреляли чеченцы, со значительной долей уверенности можно предположить, что в документе подразумевается стрельба из ружья.

Помимо ружей в местной отделке, в исследуемый период в регионе также бытовали ружья, изготовленные в Османской империи и Крымском ханстве. Этот факт находит отражение в использовании определений, указывающих на особенности отделки предмета. «Турецкие» и «крымские» ружья имели характерный внешний вид с широким прикладом и массивным ложем, часто украшенными инкрустацией элементами из латуни и кости, «черкесские» — узкий приклад и ложе меньшей толщины. Рассмотрим далее два примера описания ружей. В цитированном выше регистре вещей, отобранных у кабардинских узденей, приложенном к рапорту подполковника В. М. Фромгольта генерал-майору Ф. И. Фабрициану от 8 апреля 1780 г. упомянуто «*ружей — 3, в том числе с серебренною оправою и по стволу золотая насечка — 1, простых черкеских — 2*» [РГАДА, ф. 23, оп. 1, д. 9, ч. 4, л. 140]. Вероятно, определение «черкесские» для двух последних ружей здесь использовано в описанном выше значении, а термин «простые» обозначает отсутствие украшенных деталей.

В то же время такое определение, как «черкесского дела»[17], может указывать не только на форму приклада, но и на характерный внешний вид оправы, украшенной в черкесском стиле отделки серебра. Описание внешнего вида ружья с использованием этого определения содержится в рапорте подполковника А. И. Полторацкого генерал-губернатору П. С. Потемкину от 19 декабря 1785 г., в котором перечислены предметы вооружения владетеля Малой Кабарды Имимбулата: «*ружье черкескаго дела с серебреными гайками [с] крышкою коженою одно, к нему прибору: рог деревянной обшитой кожею с костеною оправою один, шебалта краснои кожи на коей семь гаек медных полуженых с пряшкою и крючком одна, таковой же кожи жирник один, пулешница одна*» [РГАДА, ф. 23, оп. 1, д. 15, ч. 45, л. 102][18].

[17] Подобные определения («черкасские», «на черкасское дело») были распространены в русских документах XVII в. для описания сабель и клинков, имеющих характерный внешний вид [Орленко, 2019, с. 8–9, 53–55].

[18] Помимо описания внешнего вида ружья, значительный интерес здесь представляет подробный перечень аксессуаров к нему.

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

Упоминания в исследованных источниках деталей отделки шашек позволяют составить достаточно полное представление о внешнем виде этого вида оружия в интересующий нас период. Для украшения рукояти, ножен и портупеи шашки, как и в более поздний период, использовалось серебро. В реестре, приложенном к донесению подполковника Терско-Кизлярского войска Арсланбека Шейдякова на имя кизлярского коменданта князя В. Е. Оболенского от 16 мая 1744 г., и содержащем список кизлярских жителей, имеющих денежные и имущественные претензии к подвластным людям владетелей «*горских разных деревней*» [ЦГАРД, ф. 379, оп. 1, д. 74, л. 66], с перечнем самого имущества и денежных сумм, упомянута «*шашка*[19] *с убором серебряным*» [ЦГАРД, ф. 379, оп. 1, д. 74, л. 68 об.]. Вместе с ружьем и борошнем[20] эта шашка включена в реестр как имущество кизлярского жителя казанского татарина Надырши Хантеева, заявленное в качестве долга за жителем «*деревни Кошкелды*»[21] [ЦГАРД, ф. 379, оп. 1, д. 74, л. 68 об.] Сулейменом. В регистре вещей, отобранных у кабардинских узденей, приложенном к рапорту подполковника В. М. Фромгольта генерал-майору Ф. И. Фабрициану, цитированному выше, упомянуто «*шашек 3, в том числе с серебренною оправою и пояс при ней с такою же оправою 1*» [РГАДА, ф. 23, оп. 1, д. 9, ч. 4, л. 140]. Обратим здесь внимание на уточнение внешнего вида портупеи — она, как и шашка, украшена серебром. В реестре имущества жившего в Моздоке узденя Малой Кабарды Хаджалия Батырбекова, приложенном к его донесению, полученному 21 мая 1783 г., вместе с другими предметами упомянуты «*шашок шесть разнаго хорошего дела и с оправою*» [РГАДА, ф. 23, оп. 1, д. 13, ч. 6, л. 485]. Один «*хороший от шашки поясок*» [ЦГАРД, ф. 379, оп. 1, д. 14, л. 213] упомянут среди предметов, украденных беглым холопом у аксаевского владетеля Каплана, в переводе письма последнего кизлярскому коменданту В. Е. Оболенскому от 24 марта 1747 г. Можно предположить, что определение «хороший» в первом случае использовано в качественном значении как синоним слова «превосходный» [*Словарь Академии Российской*, 1794, с. 574], во втором — для описания внешнего вида портупеи (пояса), вероятно, в значении «украшенный».

Значительный интерес для настоящего исследования представляют источники, позволяющие проанализировать некоторые особенности распространения кинжала и пистолета на Северном Кавказе во второй половине XVIII в. Внимание автора привлек факт отсутствия упоминаний этих предметов в значительной части изученных документов, содержащих сведения об оружии северокавказской аристократии. В «Описании кабардинского народа»,

[19] В том же реестре среди предметов других кизлярских жителей упомянуты две сабли [ЦГАРД, ф. 379, оп. 1, д. 74, л. 68 об., 70], что, на взгляд автора, исключает вероятность использования в документе термина «шашка» для обозначения другого вида оружия.

[20] Борошень — небольшая сумка, в которой хранились принадлежности для огнестрельного оружия и другие мелкие предметы. Носилась на пояс. [*Словарь русского языка*, 1975, с. 299].

[21] Селение Кошкельды. В XVIII — начале XIX в. входило в состав Аксаевского владения [Умаханов М.-С. К., 2008, с. 23].

составленном в мае 1748 г., содержится следующая информация о предметах вооружения: «*Ружье у кабардинцов от большой части огненное, а у некоторых есть и сайдаки… А сабли и сашки*[22]*, припущенные у каждого кабардинца, да и панцыря редкой человек не имеет. Пищали у них крымские и кубачинские, а больше винтопальные, но притом короткие и лехкие. Они при драке их с неприятельми ис пищалей стреляют каждой только один раз, а потом все саблями и сашками рубят и колют*» [*Кабардино-русские отношения*…, 1957, с. 158]. Примечательно, что при подробном описании предметов вооружения и тактики ведения боя кинжал и пистолет в документе не упоминаются.

При изучении документов 1780-х гг., содержащих информацию об оружии представителей кабардинской аристократии, обращает на себя внимание тот факт, что кинжал и пистолет практически не упоминаются среди предметов повседневного комплекса вооружения, который чаще всего состоял из двух предметов — ружья и шашки. К примеру, в переводе письма девлетгиреевского владетеля Бамата Девлетгиреева П. С. Потемкину, приложенного к донесению, поданному 3 апреля 1783 г. [РГАДА, ф. 23, оп. 1, д. 13, ч. 6, л. 280], упомянуты следующие предметы вооружения, отнятые у Девлетгиреева атаманом Гребенского войска: «…*войсковой атаман отнял ружье мое и шашку коих покорнейше прошу о возврате мне милостивейшим повелением вашего высокопревосходительства снабдить*» [РГАДА, ф. 23, оп. 1, д. 13, ч. 6, л. 281]. Примечательно, что кинжалы и пистолеты отсутствуют в упоминавшемся выше реестре имущества узденя Малой Кабарды Хаджалия Батырбекова при наличии в нем пяти ружей, шести шашек, двух пар «*панцеров разных*» и пары налокотников [РГАДА, ф. 23, оп. 1, д. 13, ч. 6, л. 485][23]. Комплекс ружье-шашка также был распространен у старшин соседних с кабардинцами горских народов. В донесении главы Осетинской духовной комиссии архимандрита Пахомия кизлярскому коменданту И. Л. фон Фрауендорфу от 29 ноября 1759 г. описано нападение кабардинцев на ехавших в Кизляр самого архимандрита «*с некоторыми духовными персонами и новокрещенным киштинским*[24] *старшиною Аврамом и с родным ево Аврама племянником Мирзою, которые от киштинского народа отправлены были до вашего превосходительства для общекиштинского народного дела с представлением*», произошедшее 14 ноября под Татартупом, и перечислено оружие, отнятое у двух последних: «*А старшину с племянником ево вторично поймали и завезав им назад руки, обобрав у них ружии и шашки*…» [*Русскоосетинские отношения*…, 1976, с. 415]. Обратим внимание, что среди предметов вооружения, отнятых у старшины и его племянника, не упомянуты кинжалы и пистолеты.

[22] Вариант написания термина «шашка», который принято связывать с известной версией об этимологии слова (от черкесского «сэ-шхуэ / са-шхо» — «большой нож»).

[23] Такое количество ружей и шашек в реестре можно объяснить тем, что Батырбеков, вероятно, внес в список не только свое личное оружие, но и предметы, доставшиеся ему по наследству после смерти отца, о которой сообщается в донесении П. С. Потемкину с просьбой помочь забрать свое имущество у братьев [РГАДА, ф. 23, оп. 1, д. 13, ч. 6, л. 484–484 об.].

[24] Ингушским.

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

Отсутствие кинжала в базовом повседневном комплексе вооружения, состоящем из ружья и шашки, может быть объяснено феноменом сближения культурных статусов двух видов оружия (шашки и кинжала) в исследуемый период. Тезис об этом феномене был высказан известным российским оружиеведом и этнографом, научным сотрудником Российского этнографического музея (Санкт-Петербург) Д. А. Шереметьевым в докладе «“Сабли и шашки”: к истории одного фразеологизма» на конференции «Историческое оружие в музейных и частных собраниях» в Музеях Московского Кремля 26 октября 2018 года[25].

Пистолет и кинжал в исследуемый период были хорошо знакомы представителям привилегированных сословий, однако, судя по приведенным выше примерам, распространения в повседневном комплексе вооружения не получили. В то же время, при обстоятельствах, предполагающих использование большего количества предметов вооружения, базовый комплекс мог быть дополнен обоими видами оружия. К примеру, в ведомости со списком отряда Терско-Кизлярского войска, собранного в заграничный поход, составленной 21 мая 1760 г., кинжалы и пары пистолетов упомянуты среди прочих предметов вооружения большинства северокавказских аристократов, служивших в войске в старших чинах, и казачьих офицеров — сотника и хорунжих [ЦГАРД, ф. 379, оп. 1, д. 496, л. 2–3].

Следует упомянуть, что в исследуемый период у представителей северокавказской аристократии могли бытовать пистолеты различного происхождения. К примеру, в 1761 г. сын кабардинского владетеля Бамата Коргокина Темрюк для подарка отцу и представителям фамилии Бекмурзиных привез «*весьма пребогатые крымские ружья, да и пистоли с таковою оправою, что у каждого весь ствол вокруг покрыт серебром*» [*Российско-северокавказские отношения…*, 2013, с. 33]. Помимо пистолетов кавказского и восточного производства в этот период в регионе также бытовали российские и европейские образцы. Пистолет европейского происхождения упомянут среди предметов вооружения дворянина Терско-Кизлярского войска Якова Наджина, захваченного в плен кубанскими ногайцами летом 1774 г. Эти предметы вместе с прочими вещами, отобранными при пленении, и их стоимость перечислены в донесении Наджина кизлярскому коменданту А. М. Куроедову от 19 сентября 1780 г., содержащем просьбу о разрешении захватить в качестве компенсации баранту у кубанских ногайцев, находившихся в Кизляре: «*ружье крымское одно в дватцать рублев, шашка со всею к ней оправою и убором серебренным в пятнатцать рублев, пистолет немецкой работы один в шесть рублев, борошень [с] серебреною оправою в семь рублев, седло со всем прибором в пять рублев*» [РГАДА, ф. 23, оп. 1, д. 9, ч. 7, л. 325–325 об.].

В то же время пистолеты были распространены в «городской» купеческой среде. Так, в регистрационной записи билетов, выданных Кизлярской комендантской канцелярией 25 сентября 1781 г., пистолеты упомянуты среди личного оружия кизлярских тезиков, ехавших из Кизляра в Тарковскую деревню — Тагира Нагдалиева, наряду с ружьем, шашкой и кинжалом, и Мамасали

[25] С 2021 г. — научный сотрудник Государственного Эрмитажа (Санкт-Петербург).

Магметова, наряду с ружьем и шашкой [*Русско-дагестанские отношения*…, 1988, с. 167]. В записи ордеров Кизлярской комендантской канцелярии на пропуск товаров через Каргинский форпост от 20–22 декабря того же года пистолет, наряду с кинжалом, упомянут среди предметов личного оружия кизлярского армянина Татоса Александрова, ехавшего из Кизляра в «*Костюковскую деревню*» [*Русско-дагестанские отношения*…, 1988, с. 168]. Примечательно, что среди предметов вооружения жителей кумыкских селений Костек и Карабудахкент, приезжавших за товаром в Кизляр и упомянутых в той же записи, пистолеты отсутствуют, а базовый комплекс их вооружения в основном представлен ружьем и кинжалом[26].

Рассмотрим далее источники, содержащие информацию о внешнем виде кинжалов, бытовавших у российских военных и гражданских чинов, служивших на Кавказе в исследуемый период. В описи вещей умершего полковника И. М. Лунина, приложенной к рапорту подполковника Полторацкого от 10 августа 1786 г., цитированной выше, упомянуто несколько украшенных кинжалов: «*с серебреными ножнами под чернью — 1, з зелеными бархатными ножнами с серебреной оправой вызолоченыя под чернью — 2, с коженными ножнами с серебреной оправою — 1*» [РГАДА, ф. 23, оп. 1, д. 15, ч. 62, л. 341 об.]. В той же описи после луков и стрел упомянуты один неукрашенный «*кинжал панцарнай* (панцирный. — *С. Т.*) *без оправы*» и один «*рожок маленкой оправленной серебром под чернью вызолченной*» [РГАДА, ф. 23, оп. 1, д. 15, ч. 62, л. 345].

Исходя из описания деталей отделки ножен, можно предположить, что некоторые из кинжалов, принадлежавших полковнику Лунину, были тифлисского производства. Любопытным является тот факт, что на аукционе, на котором распродавались вещи полковника, из четырех украшенных кинжалов один был приобретен офицером, а три — гражданскими чинами. Кинжал с «*серебреными ножнами*…» [РГАДА, ф. 23, оп. 1, д. 15, ч. 64, л. 83 об.] купил за 24 рубля надворный советник Акулов, один из двух кинжалов «*з зелеными бархатными ножнами*…» [РГАДА, ф. 23, оп. 1, д. 15, ч. 64, л. 83 об.] за 10 руб. 60 коп. — премьер-майор Лебедев, другой — за 10 руб. 25 коп. и кинжал «*с коженными ножнами*…» [РГАДА, ф. 23, оп. 1, д. 15, ч. 64, л. 84] за 9 руб. 10 коп. — екатериноградский казначей Рамбович. Сопоставив приведенные выше описания и цены, можно предположить, что кинжал, проданный за 24 рубля, имел ножны, полностью покрытые серебром, украшенным в технике гладкой черни.

Остановимся на упомянутом выше «панцирном» кинжале. Вероятно, такое определение, указывающее на функциональное свойство предмета — пробивание кольчатого доспеха, было использовано для описания кинжала с клинком выраженной клиновидной формы ромбического сечения без долов. Судя по археологическим находкам, прямые клинки такой формы были широко распространены на Северном Кавказе в XVII–XVIII вв. [Тангиев, 2021, с. 63–64]. Большинство известных кинжалов с такими клинками имеют

[26] Личное оружие прибывших в Кизляр «*карабудацких татар Асоина Бихматова, Ажали Ажаматова, Сулеймана Мамадалиева, Амирана Таеминова*», судя по записи, было представлено только кинжалами [Русско-дагестанские отношения в XVII — нач. XIX вв…, 1988, с. 168].

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

простую оправу. Словосочетание «без оправы» в контексте употребления терминов «ножны» и «оправа», использованных при описании украшенных кинжалов, вероятно, указывает на отсутствие украшенных деталей на ножнах, однако, так как сами ножны в описании не упомянуты, может указывать и на их отсутствие.

Достаточно точное описание внешнего вида кинжала с ножнами в простой оправе содержится в описи вещей умершего в 1781 г. моздокского коменданта полковника А. Ф. Иванова: «*кинжал с ножичкам ножны з железною оправою с роговыми череньи*» [РГАДА, ф. 23, оп. 1, д. 12, ч. 1, л. 115]. Из этого описания следует, что так же, как и в более поздний период, в XVIII в. были распространены подкинжальные ножи, и для изготовления рукоятей использовался рог.

Судя по исследованным источникам, помимо предметов из воинского комплекса вооружения, для боевого применения использовалось и условно «бытовое» оружие — такое, как нож или посох со стальным наконечником. Так, в переводе письма кабардинских владетелей Мисоста Баматова и Атажуки Казиева на имя генерал-губернатора П. С. Потемкина, полученного 20 июня 1786 г., описано столкновение с бесленеевцами, в котором группа кабардинцев числом не менее 12 человек из-за ограничений на оборот огнестрельного оружия, введенных российской администрацией, не имела при себе достаточного количества ружей и была вынуждена защищаться «*двумя только имеющимися при них потаенно ружьями, костылями и ножами*» [РГАДА, ф. 23, оп. 1, д. 13, ч. 17, л. 200]. В переводе письма тех же кабардинских владетелей на имя П. С. Потемкина, присланного 27 июня того же года, помимо описания упомянутого выше столкновения содержится просьба о разрешении вооружить своих подвластных людей со следующим объяснением: «*естли бы наши имели оружие, то более могли б неприятелей порозить: естли соизволите узнать что наши холопы какими оружиями неприятелей победили, то только дубиною, имели оных место оружия: также имели кинжалы и ножи, а ружьи иметь зделано от вас запрещение, и когда попаидется неприятели, то наши кабардинцы противу их останутся как бабы: и увезут как невольников: ежели позволите нашим имет оружие, то вам бы и нам будет полезно. И оные неприятели ездют в пределах ваших и ищут кого убит или грабить и увесть, естли то удача им не изделается, то тогда оборот свой простирают к нам и стараются напасть на табунщиков и на баранщиков наших, которые стада свои пасут безоружне*» [РГАДА, ф. 23, оп. 1, д. 13, ч. 17, л. 215].

В ходе работы над настоящей статьей было замечено устойчивое словосочетание, встречающееся в изученных документах, — «черкесский ножик». Так, в реестре вещей, отобранных в мае 1778 г. при реке Малке отрядом бесленеевцев и кубанских ногайцев у захваченных в плен походного сотника Федора Щербакова и шести казаков Волжского войска, перевозивших из Моздока денежное жалованье и товары для старшин и казаков, служивших в крепостях Азово-Моздокской оборонительной линии, помимо прочих предметов упомянут «*ножик черкеской*»[27] [РГАДА, ф. 23, оп. 1, д. 5, ч. 6, л. 492–

[27] Помимо ножика, в списке вещей, отобранных у походного сотника Федора Щербакова, упомянуты следующие предметы вооружения и аксессуары: 2 жалованные

492 об.]. Среди прочих предметов моздокского жителя армянина Саркиса Минасова, ехавшего на арбе из Большой Кабарды и задержанного на бекете[28], о чем сообщается в рапорте капитана Деппина премьер-майору П. В. Якоби от 3 мая 1780 г., упомянут «*ножик черкаской*» [РГАДА, ф. 23, оп. 1, д. 9, ч. 4, л. 352]. Судя по использованию в обоих случаях уменьшительной формы от существительного «нож», можно предположить, что в документах описан предмет небольшого размера. Вероятно, под названием «черкесский ножик» в исследованных документах подразумевался общий для всего Кавказского региона тип ножа, который среди современных оружиеведов известен под названием «абхазский» или «сванский».

При изучении оружия северокавказских народов необходимо выделить комплекс вооружения ногайцев, который в исследуемый период имел особенности, характерные для кочевников, выраженные в первую очередь в наличии древкового оружия. Так, копья, наряду с прочими предметами вооружения, упомянуты у части кизлярских аульных ногайцев, перечисленных в ведомости со списком чинов отряда Терско-Кизлярского войска, собранного в мае 1760 г. в заграничный поход. Отметим также, что, судя по ведомости, в отличие от терских казаков и кизлярских жителей[29] из того же отряда, комплекс вооружения которых в основном состоял из ружья и шашки[30], большинство ногайцев было вооружено луками и саблями [ЦГАРД, ф. 379, оп. 1, д. 496, л. 7 об.–16]. В ведомости, составленной 13 апреля 1787 г., перечислено оружие, отобранное в сентябре 1785 г. у «*кизлярских нагайских татар*»[31] в целях предотвращения их участия в восстании чеченца Ушурмы (шейха Мансура):

«*ружей старых — 11,*
сабель и шашек — 17,
луков старых — 20,
калчанов ветхих — 7,
копей без древок — 6,
кинжал с ножнами и без ножен — 16,

сабли — легкой и зимовой станиц, 1 сабля «*черкеская*», 1 пистолет с кобурой, а также 1 «*патронница серебряная вызолочена*» и 1 «*натруска серебреная с цепочкой серебреной*»; в списке вещей, отобранных у казаков, упомянуты 6 ружей, 6 патронниц и 6 сабель [РГАДА, ф. 23, оп. 1, д. 5, ч. 6. л. 492–492 об.].

[28] В рапорте описываются события, произошедшие не ранее осени 1777 г. Согласно рапорту, дата задержания Саркиса Минасова — 10 октября (год не указан, предположительно — 1779).

[29] Согласно ведомости — армяне и грузины [ЦГАРД, ф. 379, оп. 1, д. 496, л. 6 об.].

[30] Оружие 35 терских казаков, находившихся в отряде, было представлено следующими предметами: ружей — 35, пистолет — 1, сабель — 5, шашек — 30, кинжалов — 16 [ЦГАРД, ф. 379, оп. 1, д. 496, л. 4 об.–6].

[31] Отобрано и представлено командованию 18 сентября 1785 г. подпоручиком Терского войска Чориным. Из отобранного оружия по приказанию кизлярского коменданта бригадира И. С. Вешнякова отдано «*Терскаго войска есаулу Артамонову ружей — 2, шашек — 2, ротмистру Николаю Мещерякову сабля — 1, лук — 1, ружье — 1, стрел с калчаном — 10, армянину Макару Артемьеву ружье — 1, тезику Маматсеину Аджиханову ружей — 2*» [РГАДА, ф. 23, оп. 1, д. 15, ч. 84, л. 255].

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

натрусок роговых — 4,
сандовей[32] *— 38*» [РГАДА, ф. 23, оп. 1, д. 15, ч. 84, л. 255].

Можно предположить, что в период, к которому относится документ, копья владельцами уже не использовались непосредственно в качестве боевого оружия, так как их наконечники, судя по описанию, хранились без древка. Также заслуживают внимания определения, использованные при описании колчанов и луков, и такой на первый взгляд необычный для перечня оружия предмет, как острога.

При подготовке материалов для настоящей статьи автору также встретились документы со сведениями, не имеющими прямого отношения непосредственно к кавказскому оружию, однако представляющими безусловный интерес для исторического оружиеведения. В изученных донесении и двух рапортах войсковых атаманов на имя Командующего войсками на Кавказе (с 1785 г. — генерал-губернатора Кавказского наместничества) генерал-поручика П. С. Потемкина идет речь об отправке казаков в Тулу и Москву для покупки предметов вооружения. Так, в рапорте походного атамана Волжского войска Клима Страшнова от 3 сентября 1783 г. упоминается об отправке в 1782 г. есаула Щербакова «*в город Тулу для… доставления… в полк ружей, сабель, патронниц, пистолет и олистров*[33]» [РГАДА, ф. 23, оп. 1, д. 15, ч. 12, л. 12–12 об.]. В донесении атамана Терского Семейного войска Петра Федорова от 4 июня 1786 г. сообщается: «*Желаю я послать вверенного мне войска Каргалинской станицы казака Игнатея Григорьева на наемной подводе до города Тулы и Москвы и в протчея великороссийсския города для покупки ружей, пистолетов, сабель и протчих воинских надобностей сроком на десеть месяцов. Того ради Вашего высокопревосходительства покорно прошу онаго казака Григорьева в показанные города на прописанной срок отпуском дозволить а в свободном ево чрез города, фарпосты и караулы также и по российским селениям пропуску пашпортом снабдить и учинить высокомилостивую резолюцыю*» [РГАДА, ф. 23, оп. 1, д. 15, ч. 58, л. 115]. Атаман Гребенского войска Петр Сехин в рапорте от 8 августа 1786 г., содержащем просьбу о предоставлении командированному казаку необходимых проездных документов, сообщал: «*Вверенного мне войска Шадринской станицы отставной казак Василей Бадин посылается чрез Тулу в Москву для покупки ружей и протчей военной надобности*» [РГАДА, ф. 23, оп. 1, д. 15, ч. 62, л. 354]. Можно предположить, что в 1780-х гг. была предпринята попытка частичной унификации комплекса вооружения терских казаков, в первую очередь — в части огнестрельного оружия. Вопрос вооружения кавказских казаков в XVIII в. представляет значительный интерес и требует дальнейшего изучения.

Исследованные документы содержат достаточное количество сведений о кавказском оружии XVIII в., которые существенно дополняют представления о вопросах, связанных как с внешним видом предметов, так и с особенностями их бытования. Некоторые аспекты этих вопросов ранее не были очевидны

[32] Сандовь — (ж. астрх.) двурогая острога для боя рыбы [Даль, 1866, с. 123].

[33] Олистры, ольстры (от нем.-голл. Holster, польск. olstro) — кобуры для пары пистолетов.

из-за дефицита источников, к которым могли обратиться оружиеведы и историки. Автор надеется, что данная статья будет также иметь практическую пользу для научных сотрудников музеев при составлении атрибуций, в том числе при уточнении нижней границы датировки некоторых предметов.

Не претендуя на полноту и завершенность исследования, автор считает, что ввод в оборот письменных источников, рассмотренных в статье, будет способствовать появлению новых работ оружиеведов и даст импульс к уточнению и пересмотру некоторых актуальных вопросов, связанных с кавказским оружием XVIII в.

Список сокращений / Abbreviations

РГАДА — Российский государственный архив древних актов [RGADA — Russian State Archive of Ancient Acts].

СПбФ АРАН — Санкт-Петербургский филиал Архива Российской Академии наук [St. Petersburg Branch of the Archive of Russian Academy of Sciences].

ЦГАРД — Центральный государственный архив Республики Дагестан [CGARD — Central State Archive of the Republic of Daghestan].

Список литературы / References

1. Аствацатурян Э. Г. *Оружие народов Кавказа*. Санкт-Петербург: Атлант, 2004 [Astvatsaturyan E. G. *Weapons of the Peoples of the Caucasus.* St. Petersburg: Atlant, 2004 (in Russian)].
2. Асхабов И. А. *Чеченское оружие.* М.: Клуб «Кавказ», 2001 [Askhabov I. A. *Chechen Arms.* Moscow: Club “Caucasus”, 2001 (in Russian)].
3. Ахмадов Я. З. *Чечено-русские отношения в XVIII веке. Исследование и материалы*. Т. 1. Грозный: Грозненский рабочий, 2019 [Akhmadov Y. Z. *Chechen-Russian Relations in the 18th Century. Research and Materials.* Vol. 1. Grozny: Groznenskiy rabochiy, 2019 (in Russian)].
4. Даль В. И. *Толковый словарь живого великорусского языка.* В 4-х ч. Ч. 4: *P–V.* М.: Издание общества любителей Российской словесности, 1866 [Dal V. I. *Explanatory Dictionary of the Living Great Russian Language.* In 4 parts. Part. 4: P–V. Moscow: Publication of the Society of Fans of Russian Literature, 1866 (in Russian)].
5. *Документы по взаимоотношениям Грузии с Северным Кавказом в XVIII в.* Тбилиси: Мецниереба, 1968 [*Documents on Relations Between Georgia and the North Caucasus in the 18th Century*. Tbilisi: Metsniereba, 1968 (in Russian)].
6. Дуров В. А. *Русское наградное оружие.* М.: Фонд «Русские Витязи», 2010 [Durov V. A. *Russian Awarded Weapons*. Moscow: Fund “Russkie Vityazi” (in Russian)].
7. *История, география и этнография Дагестана XVIII–XIX вв.: Архивные материалы*. Под ред. М. О. Косвена и Х. -М. О. Хашаева. М.: Восточная литература, 1958 [*History, Geography and Ethnography of Daghestan 18th–19th c.: Archival materials.* Ed. by M. O. Kosven and Kh.-M. O. Khashaev. Moscow: Vostochnaya literatura, 1958 (in Russian)].

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

8. *Кабардино-русские отношения в XVI–XVIII вв. Продолжение табл. 4 Документы и материалы в 2-х томах*. Т. 2. Сост. В. М. Букалова. М.: Изд. АН СССР, 1957 [*Kabardian-Russian Relations in the 16th–18th centuries. Documents and Materials*. In 2 vols. Vol. 2. Comp. V. M. Bukalova. Moscow: Izd. AN USSR, 1957 (in Russian)].
9. Кушхабиев А. В., Наков Ф. Р. К проблеме перехода черкесских феодальных сословий на комплекс вооружения, сформировавшегося в крестьянской среде (конец XVII–XIX вв.). *Вестник Адыгейского государственного университета*. Майкоп, 2017. № 4(209). С. 111–118 [Kushkhabiev A. V., Nakov F. R. On the Problem of the Transition of the Circassian Feudal Estates to a Complex of Weapons Formed in the Peasant Environment (late 17th–19th centuries). *Bulletin of the Adygea State University*. Maykop, 2017. No. 4(209), pp. 111–118. (in Russian)].
10. *М. В. Ломоносов и академические экспедиции XVIII века*. Авт. сост. О. А. Александровская и др. М.: РТСофт, 2011 [Alexandrovskaya O.A. and al. (authors-comp.) *M. V. Lomonosov and Academic Expeditions of the 18th century*. Moscow: RTSoft, 2011 (in Russian)]
11. *Межкавказские политические и торговые связи Восточной Грузии (конец 60-х — начало 90-х годов XVIII в.). Документы и материалы.* Вып. I. Сост. В. Н. Гамрекели. Тбилиси: Мецниереба, 1980 [*Inter-Caucasian Political and Trade Relations of Eastern Georgia (late 60s — early 90s of the 18th century). Documents and Materials*. Vol. I. Comp. V. N. Gamrekeli. Tbilisi: Mecniereba, 1980 (in Russian)].
12. *Опись Московской оружейной палаты.* Ч. 4. Кн. 3: *Холодное оружие*. М.: Тип. Общества распространения полезных книг, 1885 [*Inventory of the Moscow Armory Chamber*. Part 4. Book 3: *Edged weapons*. Moscow: Printing house of the Society for the Distribution of Useful Books, 1885 (in Russian)].
13. Орленко С. П., Новоселов В. Р., Курмановский В. С. К вопросу о булатном оружии русской работы XVII в. (по материалам бывшего архива Оружейной палаты). *Историческое оружиеведение*. 2019. № 7. С. 6–88 [Orlenko S. P., Novoselov V. R., Kurmanovskiy V. S. On the issue of wootz steel weapons made in Russia in the 17th century (based on materials from the former archives of the Armory Chamber). *Historical Weapons Science.* 2019. No. 9, pp. 6–88 (in Russian)].
14. Ривкин К., Пинчо О. Оружие и военная история Кавказа. *История оружия: Альманах* № 4/2011. Запорожье: Музей истории оружия, 2011 [Rivkin K., Pinchot O. Weapons and Military History of Caucasus. Almanac No. 4/2011. Zaporozzhie: Weapons History Museum, 2011 (in Russian)].
15. *Российско-северокавказские отношения в XVIII веке. Сборник документов*. Т. 2. Сост. И. И. Якубова. Нальчик: Издательский отдел КБИГИ, 2013 [*Russian-North Caucasian Relations in the 18th Century*. Vol. 2. Comp. I. I. Yakubova. Nalchik: Publishing department of KBIGI, 2013 (in Russian)].
16. *Русско-дагестанские отношения в XVII — нач. XIX вв. Сборник документов*. Сост. В. Г. Гаджиев. М.: Наука, 1988 [*Russian-Daghestan Relations in the XVII — early XIX centuries Collection of documents*. Comp. V. G. Gadzhiev. Moscow: Nauka, 1988 (in Russian)].

17. *Русско-осетинские отношения в XVIII веке. Сборник документов в 2 томах*. Т. 1. Сост. М. М. Блиев. Орджоникидзе: ИР, 1976 [*Russian-Ossetian Relations in the 18th Century. Collection of documents in 2 vols*. Vol. 1. Comp. M. M. Bliev. Ordzhonikidze: IR, 1976 (in Russian)].
18. *Словарь Академии Российской. Часть VI и последняя*. СПб: Академия наук, 1794 [*Dictionary of the Russian Academy, Part VI and last.* St. Petersburg: Academija Nauk, 1794 (in Russian)].
19. *Словарь русского языка XI–XVII.* Вып. 1: *(А–Б)*. Сост. Н. Б. Бахилина, Г. А. Богатова, Е. Н. Прокопович, О. И. Смирнова, Г. П. Смолицкая, А. Н. Шаламова. М.: Наука, 1975 [*Dictionary of the Russian Language XI–XVII.* Issue 1: *(A–B)*. Comp. N. B. Bakhilina, G. A. Bogatova, T. N. Prokopovich, O. I. Smirnova, G. P. Smolitskaya, A. N. Shalamova. Moscow: Nauka, 1975 (in Russian)].
20. Талантов С. В. К вопросу о бытовании шашки на Кавказе и Дону во второй половине XVIII века*. Война и оружие. Новые исследования и материалы. Труды Десятой Международной научно-практической конференции 12–14 мая 2021 года*. Ч. II. СПб: ВИМАИВиВС, 2021а, С. 261–278 [Talantov S. V. On the Question of the Existence of Shashka in the Caucasus and the Don in the Second Half of the 18th century. *War and weapons. New research and materials. Proceedings of the Tenth International Scientific and Practical Conference, May 12–14, 2021*. Part II. St. Petersburg: VIMAIViVS, 2021a, pp. 261–278 (in Russian)].
21. Талантов С. В. О производстве и украшении оружия кабардинскими мастерами в XVIII веке. *Историческое оружиеведение*. 2021б. № 11. С. 21–39 [Talantov S. V. On the Production and Decoration of Weapons by Kabardian Craftsmen in the 18th Century. *Historical Weapons Science*. 2021б. No. 11, pp. 21–39 (in Russian)]
22. Тангиев М. А. *Отчет о раскопках средневековых склепов некрополя «Бишт I» в Джейрахском районе Республики Ингушетия в 2021 г. Открытый лист № 2894-2020*. Т. 5: *Альбом иллюстраций*. Грозный: ЦАИ АН ЧР, 2021 [Tangiev M. A. *Medieval Excavations Report Crypts of the Bisht I Necropolis in the Dzheyrakh Area of the Republic Ingushetia in 2021. Open Sheet No. 2894-2020*. Vol. 5: *Album of the Illustrations*. Grozny: CAI AN ChR, 2021 (in Russian)].
23. Тхамокова И. Х. *Терское казачество в этнокультурном пространстве Северного Кавказа (XVI — начало XX в.).* Нальчик: ИГИ КБНЦ РАН, 2017 [Thamokova I. H. *Terek Cossacks in the Ethnocultural Space of the North Caucasus (XVI — early XX century).* Nalchik: IGI KBNC RAN, 2017 (in Russian)].
24. Умаханов М.-С. К. *Феодальные владения Дагестана в XVII — начале XIX в. и их взаимосвязи (экономический аспект).* Махачкала: ИИАЭ ДНЦ РАН, 2008 [Umakhanov M.-S. K. *Feudal Possessions of Daghestan in the 17th — early 19th Centuries and Their Relationships (Economic Aspect).* Makhachkala: IHAE DSC RAS, 2008 (in Russian)].
25. Штедер Л. Л. *Дневник путешествия из пограничной крепости Моздок во внутренние местности Кавказа, предпринятого в 1781 году.* Сост. Г. И. Цибиров. Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН, 2016 [Shteder L. L. *Diary of a Journey from the Border Fortress of Mozdok to the Interior of the*

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

Caucasus, Undertaken in 1781. Comp. G. I. Tsibirov. Vladikavkaz: SOIGSI WNC RAN, 2016 (in Russian)].
26. Engelhardt M., Parrot Fr. *Reise in die Krym un den Kaukasus.* T. 1. *Berlin: Realschulbuchhandlung*, 1815. [Engelhardt M., Parrot Fr. *Travel to the Crimea and the Caucasus.* T. 1. Berlin: Realschulbuchhandlung, 1815 (in German)].
27. Miller Y. A. Kaukasiske Vaben fra Eremitagemuseet. St. Petersborg – Naestved: Devantier, 2000 [Miller Y. A. *Caucasian Coat of Arms from the Hermitage Museum*. St. Petersburg – Naestved: Devantier, 2000 (in Danish)].
28. Rivkin Kirill A. *Arms and Armor of Caucasus.* USA: Yamna Publishing, 2016.

Информация об авторе

Талантов Сергей Вадимович — независимый исследователь (область интересов: историческое оружие, русско-кавказские отношения в XVIII в.), Москва, Россия; talantovsv@gmail.com, https://orcid.org/0009-0005-2296-7225.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 12.12.2023; одобрена рецензентами 28.04.2024; принята к публикации 19.05.2024; опубликована 20.07.2024.
Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Sergey V. Talantov — independent researcher (field of interest: historical arms, Russian-Caucasian relations in the 18th C.), Moscow, Russia; talantovsv@gmail.com, https://orcid.org/0009-0005-2296-7225.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 12.12.2023; approved after reviewing 28.04.2024; accepted for publication 19.05.2024; published 20.07.2024.
The author has read and approved the final manuscript.

HISTORY OF THE EAST
Universal History
ИСТОРИЯ ВОСТОКА
Всеобщая история

Научная статья Исторические науки
УДК 94(57)+811.512.3
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-298-308

Происхождение кыргызского этнонима *адигине*

Баир Зориктоевич Нанзатов[1], Владимир Владимирович Тишин[2]

[1] *Калмыцкий научный центр Российской академии наук (КалмНЦ РАН), Элиста, Россия, nanzatov@yandex.ru, https:/orcid.org/0000-0001-8012-2515*

[2] *Институт востоковедения РАН, Москва, Россия, tihij-511@mail.ru; https:/orcid.org/0000-0001-7344-0996*

Аннотация. В статье рассматривается происхождение одного из крупнейших этнонимов, распространенных среди южных кыргызов, встречающегося в исследовательской литературе в написании *адгене*, *адигине*, *адигне*, *адыгене*, *адыгине*, *адыгынэ*. Отсутствие унифицированного орфографического стандарта отражает реальное отсутствие понимания этимологии и точного произношения. В работе предлагается интерпретировать этот этноним как монголизм, объясняя его в связи с основой, восходящей к письм.-монг. *adaγu*(*n*) ‘табун, косяк лошадей; лошади, кони’, + +*ā* (< +*aj*), аффикс родительного падежа, облик которого отсылает к западно-монгольскому языковому ареалу. Предполагаемая связь происхождения названия с сообществами ойратского или, может быть, западно-бурятского круга оправдана исторически, ввиду тесных взаимодействий тюркоязычных сообществ Саяно-Алтая, интегрировавшихся затем в состав кыргызов, с монгольскими народами. Верхняя датировка проникновения заимствования — предположительно не позднее конца XVI в.

Ключевые слова: кыргызы, ойраты, тюркские народы, монгольские народы, языковые контакты, этнические связи, этноним

Благодарности: Исследование проведено в рамках государственной субсидии — проект «Универсалии и специфика традиций монголоязычных народов сквозь призму кросс-культурных контактов и системы взаимоотношений России, Монголии и Китая» (номер госрегистрации: 123021300198-4).

Для цитирования: Нанзатов Б. З., Тишин В. В. Происхождение кыргызского этнонима адигине. *Ориенталистика*. 2024;7(2):298–308. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-298-308.

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

© Нанзатов Б. З., Тишин В. В., 2024
© Ориенталистика, 2024

HISTORY OF THE EAST
Nanzatov B. Z., Tishin V. V. An Origin of the Kyrgyz ethnonym *Adigine*
Orientalistica. 2024;7(2):298–308

Original article
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-298-308

History studies

An Origin of the Kyrgyz ethnonym *Adigine*

Bair Z. Nanzatov[1], Vladimir V. Tishin[2]

[1] *Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences (KalmSC RAS), Elista, Russia, nanzatov@yandex.ru; https:/orcid.org/0000-0001-8012-2515*

[2] *Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia tihij-511@mail.ru; https:/orcid.org/0000-0001-7344-0996*

Abstract. The paper discusses the origin of one of the ethnonyms widely spread among the southern Kyrgyz. It is found in the scholarly literature in the different spellings: Adgene, Adigine, Adigne, Adigene, Adygine, Adygyne. The lack of a normalized orthography reflects a real problem of both understanding the etymology and correct pronunciation. The paper suggests treating this ethnonym as a loan word of Mongolic origin. The authors put it in connection with the stem, which is linked to the written Mongolian adaγu(n) 'herd of horses; horse', + genitive suffix +*ā̄* (< +*aị*), referred to the Western Mongol languages area. The suggested connection of the etymology with the area of the origin of the ethnonym (ethnic communities of the Oirat or, perhaps, Western Buryat) is historically justified. The authors refer to the contacts between the Turkic-speaking communities in the Sayan-Altai, which were later incorporated into the Kyrgyz, and the Mongolic peoples. The suggested terminus ante quem non should be set no later than the end of the 16th century.

Keywords: Kyrgyz, Oirats, Turkic peoples, Mongolic peoples, language contacts, ethnic ties, ethnonym

Acknowledgements: The research was carried out within the framework of a stately funded project "Universalia and specificity of traditions of Mongolian-speaking peoples as seen through the prism of cross-cultural contacts and the system of relations between Russia, Mongolia and China" (state reference number: 123021300198-4).

For citation: Nanzatov B. Z., Tishin V. V. An Origin of the Kyrgyz ethnonym Adigine. Orientalistica. 2024;7(2):298–308. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-298-308.

Неоднородность родоплеменного состава тяньшаньских кыргызов, как это характерно и для других народов, связанных с кочевническим прошлым, отражает сложный и многоэтапный процесс их формирования, обязательными спутниками которого являлись многочисленные миграции населения и неоднократные пертурбации различных объединений — прежде чем родоплеменная номенклатура смогла устояться в том виде, в каком ее сохранили народные предания и зафиксировали полевые исследователи. Вовлеченность мно-

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

© Nanzatov B. Z., Tishin V. V., 2024
© Orientalistica, 2024

жества исторических кочевнических коллективов в политические перипетии — начиная с создания Монгольской империи в XIII в. и событий последующих веков, связанных с противостоянием различных политических образований на территории степной Евразии, вплоть до XVIII столетия — непосредственно отразилась в родоплеменной номенклатуре тяньшаньских кыргызов. Зарегистрированные в ней названия вполне наглядно отражают и параллели с другими тюркскими народами, и вовлеченность в ее формирования коллективов монгольского происхождения, отсылая к разновременным миграциям, в том числе с территории Южной и Восточной Сибири [Петров, 1961; Петров, 1963; Абрамзон, 1971].

Одним из крупнейших в составе тяньшаньских кыргызов является племя, название которого отмечено в русскоязычных записях разных авторов как *адгене*, *адигине*, *адигне*, *адыгене*, *адыгине*, *адыгынэ* (см.: [Лезина, Суперанская, 1994, с. 23, 62–63], со ссылками на литературу). В научной и справочной литературе на кыргызском языке написание этнонима также встречалось нам в широком многообразии. Такая непоследовательность, отраженная в отсутствии установленного орфографического канона, связана с неясной этимологией этого названия и, вероятно, с широкими возможностями обыграть любой из вариантов в «народном» сознании, исходя из формальных созвучий.

Источники и методы

Известные нам письменные источники не содержат прямых сведений об *адигине* (здесь и далее будет условно использоваться эта орфографическая форма) ранее XVIII в. В китайских источниках это название впервые упоминается в 1759 г. в транскрипции 額德格訥 *э-дэ-гэ-нэ* или *э-дэ-гэ-на* [Фу Хэнь, цз. 78, с. 11б, 12б, 14а]. В разных текстах отражены подобные формы («Си-юй ту чжи» 《西域图志》: 額德格納 *э-дэ-гэ-на*; «Синь-цзян ши люэ» 《新疆识略》: 額德格訥 *э-дэ-гэ-нэ/на*; «На Вэнь-и гун цзоу и» 《那文毅公奏议》: 額德格訥 *э-дэ-гэ-нэ/на*; «Синь-цзян ту чжи» 《新疆图志》: 額德格訥 *э-дэ-гэ-нэ/на*) [Пань Чжи-пин, 2006, с. 186]. Исключением является тот факт, что Сайф ад-Дӣн Аḫсӣкантӣ, автор сочинения конца XVI в. «Маджмӯʻ ат-тавāрӣḫ», упоминает предположительно имя их родоначальника, называя его Ādīne ادينه [*«Собрание историй» Маджмӯʻ ат-Тавāрӣḫ*, 1960, с. 112 (л. 56б), 113 (57б); *Материалы по истории киргизов и Киргизии*, 1973, с. 207, примеч. 41, с. 208]. Независимо от того, являлся ли он исторической личностью или, скорее всего, речь идет лишь о легендарном эпониме, это упоминание само по себе дает косвенную отметку нижней вехи существования коллектива с соответствующими названием и идентичностью в среде тяньшаньских кыргызов.

Ниже мы собираемся прибегнуть к использованию данных исторической лингвистики, для того чтобы предложить этимологию и реконструкцию хронологии возникновения этнонима *адигине*, что позволит в некоторой степени компенсировать отсутствие непосредственных сведений письменных источников, хотя, конечно, никак не заменить их, чтобы выяснить историю носителей этого этнонима.

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

Территория распространения и внутренний состав

Согласно полевым материалам Я. Р. Винникова, кыргызы группы *адигине* имели в своем составе двенадцать основных подразделений: *баргы, бочен, бакал, сансыз, бӧру, джору, карабагыш, сарттар, тенгизбай, таздар, конгурат, мирза-аки* [Винников, 1956, с. 151]. Территория расселения *адигине* включала восточные районы Ошской области: Советский, Гульчинский, Алайский, Мирза-Акинский, Куршабский. Причем первые два района были полностью заселены *адигине*, а в Алайском и Мирза-Акинском районах, по подсчетам Я. Р. Винникова, *адигине* составляли около 60–65% от всего населения. Также *адигине* были представлены в Узгенском, Куршабском, Карасуйском и Токтогульском районах, где расселялись вперемежку с представителями других групп кыргызов: *монгол*, *карабагыш*, *басыз*, *мунгуш*, *кесек* и *кутчу*. Небольшие группы адигине также отмечались в Андижанской области [Винников, 1956, с. 151]. В настоящее время, после реформирования административных границ, районами преимущественного расселения *адигине* являются Кара-Кульджинский, Алайский и Узгенский районы Ошской области Кыргызстана.

Этимология этнонима

Единственную сколько-либо обоснованную этимологию, насколько нам известно, предложил в свое время С. М. Абрамзон, по мнению которого название объясняется как составное из двух слов: др.-тюрк. *аδїγ* (кырг. *айуу*) ‘медведь’ и *ini* (кырг. *ини*) ‘младший брат’ [Абрамзон, 1946, с. 126]. Такая этимология вызывает понятные вопросы и затруднения. Упоминания этого названия в исторических текстах (см. выше) тоже оставляют варианты для интерпретации.

Мы предлагаем связать это слово с письм.-монг. *adaγu(n)*, *aduγu(n)* ‘herd of horses; horse’ [Mongolian-English Dictionary, 1960, p. 9, 11], письм.-монг. *aduγun*, халх., бур. *адуу(н)*, калм. *адун*, дагур. *адō* ‘табун, косяк лошадей; лошади, кони’, бур. ‘калым, выкуп за невесту’ [Санжеев, Орловская, Шевернина, т. 1, 2015, с. 36]. Для кыргызского этнонима предлагается интерпретация как **adїγïnā̆* < монг. **adaγun* + *+ā̆* (< *+aị*) — аффикс родительного падежа в том облике, какой он имеет в калмыцком языке и восточных (и некоторых западных) бурятских диалектах после согласного *-n* [Санжеев, 1953, с. 159, 160; Poppe, 1955, p. 190, 194]. В памятниках ойратской письменности в этих случаях аффикс родительного падежа выступает в форме *+i*, тогда как в устном ойратском (дербетский диалект) регистрируется +ä (вне зависимости от рядности вокализма) [Birtalan, 2003, p. 217]. Последнее, исходя из примера хотя бы родственного калмыцкого языка, где дифтонг преобразуется в краткий гласный [Bläsing, 2003, p. 235–236], следует считать, вероятно, вторично развившейся формой исходного **+Ai*. Форма аффикса в письменном языке является орфографическим стандартом, не отражающим особенности всех диалектов.

Вопросы исторической фонетики

Ключевое значение при обосновании предлагаемой этимологии имеет необходимость объяснить соотношение вокализма непервых слогов в известных формах кыргызского этнонима и исходного слова из монгольской среды.

В письме ойратского Галдана Бошогту-хана 1691 г., переданном в кириллической транскрипции, отмечено *адон* ‘табун’ [*Сборник документов по истории Бурятии…*, 1960, с. 399; *Материалы по истории русско-монгольских отношений. 1685–1691*, 2000, с. 332]; в языке писем калмыцких ханов в первой четверти XVIII в. фиксируется равнозначно *адоу* и *адоун* ‘табун’ [Сусеева, 2003, с. 21, 86, 111, 122, 133, 136, 141, 156, 207, 326]. В записях монгольской лексики Д. Г. Мессершмидта, выполненных в 1724–1725 гг., зафиксировано письм.-монг. *adaγu taị̂* [”d’qw t’y], в латинографичной транскрипции *Adaghò-tai*, *Adachò-tæi* в значении ‘табун’ (с аффиксом совместного падежа) [Сизова, Зорин, Бондарь, 2022, с. 70–71, 128–129].

Эта вариативность ранних записей показывает различные пути развития комплекса *-AgU-*, очевидно, в связи с неодинаковостью акцентуации, вызвавшей различную длительность первого и второго гласных вторично возникшего дифтонга в разных языковых средах. В памятниках ойратской письменности дифтонг /ou/ представляет собой ранний вариант трансформации комплекса *-agu-* [Санжеев, 1977, с. 95, 114, табл. 5].

Процесс преобразования из исторического комплекса -VgV-, проходящего через стадию двоеслогов и затем дифтонгов, которые в дальнейшем должны были развиться в долгие гласные, завершается в монгольских языках в течение XVII в. [Санжеев, 1977, с. 130–131; Рассадин, 1982, с. 52–54]. Монофтонгизация дифтонгов началась раньше в халхаском языке, чем в других монгольских языках [Будаев, 1992, с. 61]. В письмах калмыцких ханов начала XVIII в., по-видимому, фиксируется процесс перехода от дифтонгов к долгим гласным, что видно из вариативной передачи комплекса *-AgU-*: *зоун* ~ *зуун* ‘сто’ (в цит. издании: ‘лето’ (?)), *но-йо-доуд* ~ *но-йо-дууд* ‘нойоны’, *дөγ* ~ *дγγ* ‘младший брат’, *кө-бөγ* ~ *кө-бγγ* ‘сын’ [Сусеева, 2003, с. 237–241 и др.]. Это значит, что второй гласный дифтонга, когда он оказывался в последнем слоге, сохранял еще сильную акцентуацию.

В халхаском языке отпадение неустойчивого *-n* началось раньше, чем в калмыцком и, тем более, в бурятском языках (в котором он сохраняется) — уже ко времени, когда их лексика была зафиксирована Г. Ф. Миллером (не ранее 1735 г.) [Будаев, 1992, с. 64], но, видимо, и еще до того, как носители южнобурятских диалектов (цонгольского и сартульского) в основном после 1680 г. переселились на Селенгу, поскольку в них этот неустойчивый *-n* в исходной форме не сохраняется [Будаев, 1965, с. 163; Бураев, 1965, с. 128], появляясь лишь при наращивании аффиксов родительного, дательно-местного и исходного падежей. Письма калмыцких ханов начала XVIII в. показывают, видимо, начальную стадию этого процесса соответственно в калмыцком языке: например, соседство форм *табу* и *табун* ‘пять’ в одном и том же тексте [Сусеева, 2003, с. 21].

Слабый гласный второго слога, отображавшийся вариативно уже графически в ранних памятниках старомонгольской письменности [Владимирцов,

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

1929, с. 109–112], своеобразно отражается в монгольских заимствованиях в тюркских языках. Слово письм.-монг. *adaγusu(n)*, *aduγusu(n)* ‘Animal’ [Mongolian-English Dictionary, 1960, p. 9, 11], письм.-монг. *aduγusun*, халх. *адгуус(ан)*, *адуус(ан)*, калм. *адусн* ‘животное; скотина’ [Санжеев, Орловская, Шевернина, т. 1, 2015, с. 36], зафиксировано в начале XVIII в. в калм. как *адоусун* ‘животное’ [Сусеева, 2003, с. 50], в XIX в. бур. балаг. как *адуугха* [адууһа] (Н. С. Болдонов), *адуухан* [адууһан] (И. Родионов) [Будаев, 1992, с. 138], у М. А. Кастрена в бур. нижнеуд. *адууһу барека*, бур. тунк. *адуу барюулха* ‘калым за невесту’ [Будаев, 1992, с. 156]. Монголизм присутствует в тувинском языке: тув. *adïgūzun* ‘animal, cattle’ < монг. **adagūsan* < *aduγusun* < *aduγu+sun*; ср.-монг. *adaγusun* ~ *adusun*; ТИМ, «Хуа-и и-юй» *adūsun*; Пагс-па *adu’usun*; Ибн Муханна *adūsun*; «Муқаддимат ал-’адаб» *adūsun*, *adu’ūsun*; письм.-монг. *aduγusu(n)* ‘animal’ (< *aduγu(n)* ‘herd of horses; horse’); халх. *adgūs(an)*; бур. *adagūsan*; бур. тунк. *adūn*, бур. нижнеуд. *adūhan* ~ *aduhūn*, ойр. *adūs* id. [Khabtagaeva, 2009, p. 161]. Исследователями отмечено, что сохранение конечного *-n* в тувинском свидетельствует в пользу раннего характера заимствования [Татаринцев, 1976, с. 69; Татаринцев, 2000, с. 60], о чем было сказано выше. Соответствия гласных и особенности сингармонизма монгольских заимствований в тувинском языке рассмотрены В. И. Рассадиным [Рассадин, 1980, с. 64–65].

Следует отметить, что в монголизмах в кыргызском языке исходный второслоговый /a/ также может быть передан как /ï/: кырг. *badïray-* ‘to flame, blaze; (about eyes) to be big and beautiful’ < монг.: письм.-монг. *badara-* ‘to spread, expand, develop; to flame, blaze, flare; to be(come) inspired, be carried away; to become clear, manifest, public; to clear up’ [Alimov, 2022, p. 291]. Другой пример — кырг. *sïdïr-* ‘to scape off, rip off; to ride or walk carefully inspecting sb. or smth’ < монг.: письм.-монг. *sidur-* ‘to rise, stand, erect, straighten; to pull the reins by stretching the head forward or download (of a horse)’, халх. *шудра-* ‘обрывать, отрывать, облуплять, царапать, соскабливать, скрести; зажигать спички’, бур. *шудар-* ‘скрести, соскребать; бороздить; чиркать (спичкой)’, ойр. *шудар-* (*шудур-*) ‘скрести, соскребать, соскабливать; задевать, касаться, бороздить’, калм. *шудр* id. [Alimov, 2022, p. 295–296]. Здесь кырг. первослоговый /ï/ показывает заимствование из монгольского языка-источника до перелома в нем /i/ и последующей ассимиляции вокализма. Число подобных примеров можно увеличить. К тому же еще есть примеры аналогичной передачи огубленного гласного последнего слога: кырг. *abısın* ‘elti, erkek kardeşlerin eşlerinin birbirine olan akrabalık bağının adlandırması’ < монг. *abisun*, письм.-монг. ‘the wife of an elder brother in relation to the wife of a younger brother’, кырг. *alısın* ‘ikinci mahsul (kış buğdayı)’ < монг. *alirsu(n)*, письм.-монг. ‘red bilberry, cranberry, vaccinium vitis’ [Kalieva, 2021, s. 25, 30, 35].

Заключение

Зафиксированный в племенной номенклатуре кыргызов этноним *адигине* по формальным признакам может быть определен как монгольское заимствование, отражая исходную форму основы, близкую к письм.-монг. *adaγun* ~ *aduγun* ‘табун, косяк лошадей; лошади, кони’. Полная же исходная форма этнонима,

насколько ее можно восстановить, отсылает к его происхождению из западно-монгольской среды (предполагаемый аффикс родительного падежа +*ā̄* (< +*ai̯*).

Косвенные фонетические признаки датировки проникновения монгольского заимствования в тюркоязычную среду согласуются с упоминанием имени легендарного родоначальника племени *адигине* в «Маджмӯʻ ат-тавāрӣх̮», сводя его, по крайней мере, ко времени не позднее конца XVI в. (исходя из времени создания источника).

Результаты исследования происхождения этнонима *адигине* являются очередным свидетельством на конкретном материале широких исторических контактов и взаимной интеграции тюркских и монгольских народов. В данном случае этноним отражает проникновение в тюркскую среду населения из западно-монгольского ареала — в широком понимании. Уточнение периода и региона его исхода, а также событийная контекстуализация не могут быть установлены, однако, формальные лингвистические характеристики позволяют предположить, что этноним мог проникнуть из среды либо ойратов, либо близких к ним предков западных бурят. Несмотря на то, что среди них собственно подобного названия не зафиксировано, и те, и другие широко контактировали с тюркским населением Саяно-Алтая, также в свою очередь оставившим значительный след в этническом составе тяньшаньских кыргызов. На этот ареал может косвенно указывать наличие в составе *адигине* крупного подразделения *баргы*, чье название, вероятно, сопоставимо с названием *barγu* [Нанзатов, Тишин, 2020], отмечавшегося в составе политических объединений ойратов и имеющего важное значение для этнической истории бурят [Нанзатов, 2016].

Сокращения названий языков и диалектов

бур. — бурятский язык

бур. балаг. — бурятский язык, «балаганское наречие» (по терминологии XIX в.)

бур. нижнеуд. — бурятский язык, нижнеудинский говор

бур. тунк. — бурятский язык, тункинский говор

др.-тюрк. — древнетюркский язык

Ибн Муханна — арабографичный «Стамбульский глоссарий» (конец XIII — начало XIV в.)

калм. — калмыцкий язык

кырг. — кыргызский язык

монг. — монгольские языки (в широком смысле)

«Муḳаддимат ал-’адаб» — арабографичный словарь XIII в. аз-Замах̮шарӣ

ойр. — ойратский язык

Пагс-па — «квадратное» письмо

письм.-монг. — письменно-монгольский язык

ср.-монг. — среднемонгольский язык

ТИМ — «Тайная истории монголов»

тув. — тувинский язык

халх. — халха-монгольский язык

«Хуа-и и-юй» — монгольский язык китайского словаря XIV в.

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

Список литературы / References

1. Абрамзон С. М. *Киргизы и их этногенетические связи*. Л.: Наука, 1971 [Abramzon S. M. *Kirghiz and Their Ethnogenetic Ties*. Leningrad: Nauka, 1971 (in Russian)].
2. Абрамзон С. М. К семантике киргизских этнонимов. *Советская этнография.* 1946. № 3. С. 123–132 [Abramzon S.M. On the semantics of Kyrgyz ethnonyms. *Sovetskaia etnografiia* (*Soviet ethnography*). 1946. No 3, pp. 123–132 (in Russian)].
3. Будаев Ц. Б. *Бурятские диалекты (опыт диахронического исследования).* Новосибирск: Наука, 1992 [Budaev Ts. B. *Buryat dialects: An Experience of Diachronic Analysis.* Novosibirsk: Nauka, 1992 (in Russian)].
4. Будаев Ц. Б. Цонгольский говор. *Исследования бурятских говоров*. Вып. 1. Под ред. Ц. Б. Цыдендамбаева, И. Д. Бураева. Улан-Удэ: Бурят. книжн. изд-во, 1965. С. 151–186 [Budaev Ts. B. Tsongol dialect. *Research of Buryat dialects.* Issue 1. Ed. by Ts. B. Tsydendambaev, I. D. Buraev. Ulan-Ude: Buryat. book publishing house, 1965, pp. 151–186 (in Russian)].
5. Бураев И. Д. Сартульский говор. *Исследования бурятских говоров*. Вып. 1. Под ред. Ц. Б. Цыдендамбаева, И. Д. Бураева. Улан-Удэ: Бурят. книжн. изд-во, 1965. С. 108–150. [Buraev I. D. Sartul dialect. *Research of Buryat dialects*. Issue 1. Ed. by Ts. B. Tsydendambaev, I. D. Buraev. Ulan-Ude: Buryat. book publishing house, 1965, pp. 108–150 (in Russian)].
6. Винников Я. Р. Родо-племенной состав и расселение киргизов на территории Южной Киргизии. *Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции.* Т. I. Под ред. Г. Ф. Дебеца. Москва – Фрунзе: Наука, 1956. С. 136–184 [Vinnikov I. R. Tribal composition and settlement of the Kyrgyz in the territory of Southern Kyrgyzstan. *Proceedings of the Kirghiz archaeological-ethnographic expedition*. Vol. 1. Ed. by G. F. Debets. Moscow – Frunze: Nauka, 1956, pp. 136–184 (in Russian)].
7. Владимирцов Б. Я. *Сравнительная грамматика монгольского письменного языка и халхасского наречия. Введение и фонетика.* Л.: АН СССР, 1929. XII, 436 с. [Vladimirtsov B. Ya. *A Comparative grammar of the Written Mongolian language and the Khalkha dialect. Introduction and phonetics.* Leningrad: Academy of Sciences of USSR, 1929 (in Russian)].
8. Лезина И. Н., Суперанская А. В. *Ономастика: словарь-справочник тюркских родоплеменных названий*. Ч. 1–2. М.: Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, 1994 [Lezina I. N., Superanskaya A. V. *Onomastics: dictionary-reference book of Turkic tribal names*. Parts 1–2. Moscow: N. N. Miklukho-Maklai Institute of Anthropology and Ethnography RAS, 1994 (in Russian)].
9. *Материалы по истории киргизов и Киргизии.* Отв. ред. В. А. Ромодин. Вып. I. М.: Наука, 1973 [*Materials on the history of the Kyrgyz and Kyrgyzstan.* Ed. by V. A. Romodin. Issue I. Moscow: Nauka, 1973 (in Russian)].
10. *Материалы по истории русско-монгольских отношений. 1685–1691.* Сб. документов. Сост. Г. И. Слесарчук; отв. ред. Н. Ф. Демидова. М.: Восточная литература, 2000 [*Materials on the history of Russian-Mongolian relations. 1685–1691*. Comp. by G. I. Slesarchuk; ed. by N. F. Demidova. Moscow: Vostochnaya literatura, 2000 (in Russian)].

11. Нанзатов Б. З. К вопросу о ранней этнической истории баргу-бурятской общности. *Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.* 2016. Т. 9. № 1. С. 99–106 [Nanzatov B.Z. To the Issue of the Early Ethnic History of Bargu-Buryat Community. *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanities of the Russian Academy of Sciences*. 2016. Vol. 9. No. 1, pp. 99–106 (in Russian)].
12. Нанзатов Б. З., Тишин В. В. Байырку и баргу: конец одного мифа. *Вопросы ономастики*. 2020. Т. 17. № 1. С. 168–189. [Nanzatov B. Z., Tishin V. V. Bayïrqu and Barγu: Deconstructing One Myth. *Voprosy Onomastiki* (*Problems of onomastics*). 2020. Vol. 17. No. 1, pp. 168–189] (in Russian).
13. Пань Чжипин 潘志平. *Хао Хань го юй си-юй чжэн-чжи* 罕國與西域政治. Урумчи 烏魯木齊: Синь-цзян жэнь-минь чу-бань шэ 新疆人民出版社, 2006 [Pan Zhiping. *Chinese Kingdom and the Politics in the Western Regions*. Urumqi: Xinjiang People's Publishing House, 2006 (in Chinese)].
14. Петров К. И. *К истории движения киргизов на Тянь-Шань и их взаимоотношений с ойратами в XIII–XV вв.* Фрунзе: АН Киргизской ССР, 1963 [Petrov K. I. *On the history of the movement of the Kirghiz to the Tien Shan and their relationship with the Oirats in the 13th–15th centuries.* Frunze: Academy of Sciences of the Kirghiz SSR, 1963 (in Russian)].
15. Петров К. И. *Очерки феодальных отношений у киргизов в XV–XVIII вв.* Фрунзе: АН Киргизской ССР, 1961 [Petrov K. I. *Essays on feudal relations among the Kirghiz in the 15th–18th centuries.* Frunze: Academy of Sciences of the Kirghiz SSR, 1961 (in Russian)].
16. Рассадин В. И. *Монголо-бурятские заимствования в сибирских тюркских языках.* М.: Наука, 1980 [Rassadin V. I. *Mongolic and Buryat borrowings in Siberian Turkic languages.* Moscow: Nauka, 1980 (in Russian)].
17. Рассадин В. И. *Очерки по исторической фонетике бурятского языка.* М.: Наука, 1982 [Rassadin V. I. *Essays on the historical phonetics of the Buryat language.* Moscow: Nauka, 1982 (in Russian)].
18. Санжеев Г. Д. *Лингвистическое введение в изучение истории письменности монгольских народов.* Улан-Удэ: Бурят. книжн. изд-во, 1977 [Sanzheev G. D. *A Linguistic introduction to the study of the history of writing of the Mongolic peoples.* Ulan-Ude: Buryat book publishing house, 1977 (in Russian)].
19. Санжеев Г. Д. *Сравнительная грамматика монгольских языков.* Т. 1. М.: АН СССР, 1953 [Sanzheev G. D. *A Comparative grammar of Mongolic languages.* Vol. 1. Moscow: Academy of Sciences of USSR, 1953] (in Russian).
20. Санжеев Г. Д., Орловская М. Н., Шевернина З. В. *Этимологический словарь монгольских языков (ЭСМЯ).* В 3 т. Т. 1: *А–Е.* Отв. ред. Г. Д. Санжеев; ред.-сост. Л. Р. Концевич, В. И. Рассадин, Я. Д. Леман. М.: ИВ РАН, 2015 [Sanzheev G. D., Orlovskaya M. N., Shevernina Z. V. *An Etymological dictionary of Mongolian languages.* In 3 vols. Vol. 1: *A–E*. Ed. by G. D. Sanzheev. Moscow: Institute of Oriental Studies RAS, 2015 (in Russian)].
21. *Сборник документов по истории Бурятии XVII в.* Вып. 1: *1609–1700.* Сост. Г. Н. Румянцев, С. Г. Окунь. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1960 [*Collection of documents on the history of Buryatia in the 17th century*. Issue 1: *1609–1700.* Comp. by G. N. Rumyantsev, S. G. Okun'. Ulan-Ude: Buryat book publishing house, 1960 (in Russian)].

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

22. Сизова А. А., Зорин А. В., Бондарь Л. Д. *Словарные материалы в документальном наследии Д. Г. Мессершмидта: монгольский и тибетский словники.* При участии А. В. Смирнова, А. К. Сытина, А. В. Кургузовой. СПб.: Петербургское востоковедение, 2022 [Sizova A. A., Zorin A. V., Bondar L. D. *Dictionary Materials in the Documentary Heritage of D. G. Messerschmidt: Mongolian and Tibetan Dictionaries.* With the participation of A. V. Smirnova, A. K. Sytina, A. V. Kurguzova. St. Petersburg: Petersburg Oriental Studies, 2022 (in Russian)].
23. *«Собрание историй» Маджмӯʻ ат-Тавāрӣх.* Фотографическая репродукция отрывков рукописного текста, введение, указатели; подг. к изд. А. Т. Тагирджанов. Л.: Изд-во Ленигр. ун-та, 1960 [*"Collected Stories": Majmūʻ al-Tawārīkh.* Photographic reproduction of excerpts of handwritten text, introduction, indexes, ed. by A. T. Tagirdzhanov. Leningrad: Lenigrad University, 1960 (in Russian and New Persian)].
24. Сусеева Д. А. *Письма хана Аюки и его современников (1714–1724 гг.): опыт лингвосоциологического исследования.* Элиста: Джангар, 2003 [Suseeva D. A. *Letters of Khan Ayuka and his contemporaries (1714–1724): An experience of linguo-sociological research.* Elista: Dzhangar, 2003 (in Russian)].
25. Татаринцев Б. И. *Монгольское языковое влияние на тувинскую лексику.* Кызыл: Тувин. кн. изд-во, 1976 [Tatarintsev B. I. *A Mongolic linguistic influence on Tuvan Lexicon.* Kyzyl: Tuva book publ. house, 1976 (in Russian)].
26. Татаринцев Б. И. *Этимологический словарь тувинского языка.* Т. 1: *А–Б.* Новосибирск: Наука, 2000 [Tatarintsev B. I. *An Etymological dictionary of the Tuvan language.* Vol. 1: *A–B.* Novosibirsk: Nauka, 2000 (in Russian)].
27. Фу-хэнь 傅恒. *Пин-дин чжун-га-эр фан-люэ* 平定準噶爾方略. Осн. том. 78. Сер. Цинь-дин сы-ку цюань-шу 欽定四庫全書 [Fu Heng. *Military annals of pacification of the Dzunghars.* Ser. "Imperially Endorsed Complete books of the Four Storehouses" (in Chinese)].
28. Alimov R. On Some Criteria to Determine the Mongolian Borrowings in Kyrgyz. *Türkçe ve Moğolca Araştırmaları Sempozyumu: Sir G. Clauson ve Talat Tekin'in Katkıları Sempozyumu 28–29 Kasım 2022*. Yayına haz.: M. Ölmez, T. Karaayak. İstanbul: BilgeSu Yayınları, 2022, pp. 283–305.
29. Birtalan Á. Oirat. *The Mongolic languages.* Ed. by J. Janhunen. London: Routledge, 2003, pp. 210–228.
30. Bläsing U. Kalmuck. *The Mongolic languages.* Ed. by J. Janhunen. London: Routledge, 2003, pp. 229–247.
31. Kalieva K. Kırgız türkçesindeki moğolca alıntı kelimeler (-A- maddesi). *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi.* Cilt 50. 2021. S. 21–42 [Kalieva K. The Mongolian Loanwords in Kyrgyz (Item -A-). *Black Sea International Scientific Journal.* Vol. 50. 2021, pp. 21–42 (in Turkish)].
32. Khabtagaeva B. *Mongolic Elements in Tuvan*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009.
33. *Mongolian-English Dictionary*. Comp. by M. Haltod, J. G. Hangin, and S. Kassatkin, with F. G. Lessing as general editor. Berkeley: University of California Press, 1960.
34. Poppe N. *Introduction to Mongolian Comparative Studies.* Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura, 1955.

Информация об авторах

Нанзатов Баир Зориктоевич — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Отдел истории и культуры Центральной Азии Калмыцкого научного центра Российской академии наук (КалмНЦ РАН), Элиста, Россия; nanzatov@yandex.ru; https:/orcid.org/0000-0001-8012-2515

Тишин Владимир Владимирович — кандидат исторических наук, научный сотрудник, Отдел истории Востока Института востоковедения РАН, Москва, Россия; tihij-511@mail.ru; https:/orcid.org/0000-0001-7344-0996

Вклад авторов

Авторы внесли равный вклад в эту работу.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 10.02.2024; одобрена рецензентами 05.04.2024; принята к публикации 10.04.2024; опубликована 20.07.2024.

Авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Bair Z. Nanzatov — PhD (History), Senior Research Fellow, Department of History and Culture of Central Asia, Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences (KalmSC RAS), Elista, Russia; nanzatov@yandex.ru; https:/orcid.org/0000-0001-8012-2515.

Vladimir V. Tishin — PhD (History), Research Fellow, Department of the History of the Orient, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; tihij-511@mail.ru; https:/orcid.org/0000-0001-7344-0996.

Authors' Contributions

These authors contributed equally to this work.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declare no conflicts of interests.

Article info

The article was submitted 10.02.2024; approved after reviewing 05.04.2024; accepted for publication 10.04.2024; published 20.07.2024.

The authors have read and approved the final manuscript.

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

HISTORY OF THE EAST
Universal History
ИСТОРИЯ ВОСТОКА
Всеобщая история

Научная статья
УДК 294.3:292.2
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-309-323

Исторические науки

Дзанабазар и бодхисаттва Авалокитешвара в Монголии

Сурун-Ханда Дашинимаевна Сыртыпова

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

Аннотация. В серии статей о творчестве Ундур-гэгэна Гомбодоржийн Дзанабазара (1635–1723) автор обращается к изобразительным источникам, посвященным бодхисатве Авалокитешваре. Божество персонифицирует милосердие как наиважнейшее качество практикующего буддиста, которое необходимо постоянно взращивать и культивировать. Важность этого аспекта духовного развития подтверждается популярностью Авалокитешвары или Арьябалы у тибетцев и монголов, а также наибольшим количеством его скульптурных и живописных образов. Как и многие другие божества пантеона Ваджраяны Авалокитешвара может проявляться во множестве своих эманаций, каждая из которых имеет свою функцию и специфические особенности в иконографическом отражении. По прошествии более 300 лет со времени нирваны Дзанабазара сложно определить, сколько раз Авалокитешвара исполнялся мастером и его учениками, но мы можем собрать воедино то, что можно на сегодня обнаружить в разных собраниях буддийских предметов, коллекциях разных стран мира, так как шедевры Дзанабазара пользуются неизменным интересом у знатоков изобразительного искусства, коллекционеров и ценителей культуры Востока. В статье представлен наиболее полный обзор произведений Дзанабазара и его школы, посвященных Авалокитешваре в его разных формах. Работа по выявлению предметов художественного наследия великого буддийского мастера Ундур-гэгэна Дзанабазара продолжается, так как ранее неизвестные произведения продолжают периодически обнаруживаться в частных коллекциях, региональных музеях, на антикварных аукционах и у случайных владельцев.

Ключевые слова: Дзанабазар; Ваджраяна; Авалокитешвара; буддийская скульптура; тангка; изобразительное искусство Тибета и Монголии

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

© Сыртыпова С.-Х. Д., 2024
© Ориенталистика, 2024

Для цитирования: Сыртыпова С.-Х. Д. Дзанабазар и бодхисаттва Авалокитешвара в Монголии. *Ориенталистика*. 2024;7(2):309–323. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-309-323.

Original article History studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-309-323

Zanabazar and Bodhisattva Avalokiteshvara in Mongolia

Surun-Khanda D. Syrtypova

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

Abstract. In a series of articles about Undur-Gegen Gombodorzhiin Zanabazar's creativity (1635–1723) the author attracts our attention to visual sources dedicated to the bodhisattva Avalokiteshvara. The deity personifies compassion as the most important quality of a practicing Buddhist, and must be constantly cultivated. The importance of this aspect of spiritual development is confirmed by the popularity of Avalokiteshvara or Aryabala among the Tibetans and Mongols, as well as the largest number of his sculptural and pictorial images. Like many other deities of the Vajrayana pantheon, Avalokitesvara can manifest itself in many emanations, every one of which has its own function and specific features in iconographic reflection. Zabazar went away more than three hundred years, it is difficult to determine how many times Master performed the image of Avalokiteshvara, but we can put together what can be found today in various collections of Buddhist objects from different countries of the world, since Zanabazar's masterpieces are of constant interest to connoisseurs of fine art, collectors and fans of Eastern culture. The article presents the most complete overview of Zanabazar and his atelier's works dedicated to Avalokiteshvara in his various forms. The work to identify objects of the artistic heritage of the great Buddhist master Undur-Gegen Zanabazar is still in progress. Therefore, there are possible new discoveries of his previously unknown works. They are found in private collections, regional museums and art auctions.

Keywords: Zanabazar; Vajrayana; Avalokiteshvara; Buddhist sculpture; thangka; Fine Art, Tibet, Mongolia

For citation: Syrtypova S.-Kh. D. Zanabazar and Bodhisattva Avalokiteshvara in Mongolia. *Orientalistica*. 2024;7(2):309–323. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-309-323.

О Дзанабазаре (1635–1723)

Знаменитый монгольский скульптор, художник, архитектор Г. Дзанабазар один из величайших мастеров буддийского мира. Именитые авторы сравни-

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

© Syrtypova S.-Kh. D., 2024
© Orientalistica, 2024

вают его по уровню гениальности с Леонардо да Винчи, а его скульптуры с творениями Микеланджело. Произведения, связанные с именем Дзанабазара, пользуются огромным интересом в мире изобразительного искусства и антиквариата, а их стоимость на крупнейших мировых аукционах всегда высока[1]. Главные шедевры мастера находятся в храмах и музеях Монголии, а также в крупнейших коллекциях искусства Востока России, Китая, США, Великобритании, Швейцарии, Франции и других стран.

Джебзун-Дамба-хутухта Ундур-гэгэн Дзанабазар родился в семье Тушэту-хана Гомбодоржа, правителя центральной Халха Монголии. Он был прямым потомком Чингисхана (1162–1227) по мужской линии (в 21 колене). Получил признание от главных тибетских иерархов Гелукпа Далай-ламы V[2] и Панчен-ламы IV[3] как Джебзун-Дамба-тулку[4]; и таким образом был признан 16-м воплощением в линии преемственности просветленного сознания от Сувишудхамати (VI в. до н. э.), непосредственного ученика Будды Шакьямуни, до тибетского

[1] Например, бронзовая скульптура Зеленой Тары XVII в. Дзанабазара на аукционе в Париже 11.12.2014 продана за 3,46 млн евро (4,3 млн $ US). — URL: https://news.mn/en/198375/ (дата обращения: 10.02.2024). Статуэтка Будды Амитаюса XVII в. школы Дзанабазара высотой 21,5 см продана на аукционе Кристис 15.03.2017 за 112.500 $ US, лот 231. — URL: https://www.christies.com/en/lot/lot-6061732 (дата обращения: 10.02.2024). Скульптура Дзамбалы в 19.6 см продана на Кристис 13.04.2008 за 31.700 фунтов стерлингов. — URL: https://www.christies.com/en/lot/lot-5065020 (дата обращения: 10.02.2024).

[2] Далай-лама V, Агван Лобсан Жамцо (тиб.: nga dbang blo bzang rgya mtsho 1617–1682), известный как Великий Пятый (тиб.: lnga ba chen po), имеет особые заслуги в религиозной, культурной и политической жизни Тибета. Он родился в семье правителя небольшого королевства Захор, в Центральном Тибете. В 1625 г. принял монашеское посвящение от Панчен-ламы IV и стал последователем традиции гелуг, но происходил из семьи ньингмапа и поддерживал неортодоксальные практики. В годы его правления гелукпа при военном покровительстве ойратских хошутов Гуши-хана (1582–1654) одержали победу над коалицией карма кагью и бонпо. Именно Далай-ламе V удалось объединить враждующие между собой тибетские провинции и основать единое теократическое государство. Он перенес столицу в г. Лхаса и в 1645 г. начал строительство краснокаменного дворца Потала. В 1640 г. Далай-лама признал Дзанабазара, сына халхаского Тушэту-хана Гомбодоржа, воплощением Таранатхи, который был лидером оппозиционной школы джонанг. Так были заложены основы теократии Монголии. Пятый Далай-лама, один из коренных учителей Дзанабазара, изображается на ранних монгольских тангка с портретными чертами лица, большими круглыми глазами и усиками, обычно с атрибутами Ваджрадары, вероятнее всего, согласно образцу, выполненному самим Дзанабазаром.

[3] Панчен-лама IV (blo bzang chos kyi rgyal mtshan; 1570–1662) — гениальный наставник, великий ученый, автор более 300 сочинений. Он признан четвертым воплощением Хайдуб Дже (mkhas ‘grub rje, 1385–1438), одного из двух ближайших учеников Дже Цзонкапы. Эта линия считается воплощением Будды Амитабхи на земле, в то время как линия еще одного ученика Цзонкапы, Далай-ламы — это земное воплощение бодхисаттвы Авалокитешвары. Лобсан Чойки Гьялцен был коренным учителем Дзанабазара, его образ воспроизводился мастером неоднократно как в скульптуре, так и в живописи и имел четкие портретные черты.

[4] Тулку (тиб. sprul sku) или хутухта (монг. qutuγ-tu) — воплощение святого в новом теле.

ученого Таранатхи (1575–1635) (подробно изложено: [Сыртыпова, 2021, с. 19–24; Сыртыпова, 2023, с. 156–177, Syrtypova, 2023, p. 15–35]), главы школы Джонанг. Правители халхаских аймаков вознесли его как Первого Богдо-гэгэна, и Дзанабазар стал первым буддийским правителем страны Вечного Синего Неба во время усиления маньчжурской империи Цин (1644–1911). В буддизме Ваджраяны Богдо-гэгэн Монголии занимает третью по значимости позицию после Далай-ламы и Панчен-ламы.

Дзанабазар-художник смог в буддийском искусстве реализовать оригинальную эстетику центральноазиатских кочевников, придав своим произведениям утонченную изысканность, техническое и художественное совершенство, щепетильно сохраняя при этом канон индо-тибетской иконографии [Bhattacharya, 1958; Beaguin, 2005]. Для скульптур Дзанабазара характерны чистота и замкнутость линий, точеная округлость форм, элегантная лаконичность, безупречная пропорциональность, прочность литья и очень высокое качество золочения. Шедевры мастера неизменно поражают нас сочетанием осязаемой реалистичности и ускользающей мистической тайны, строгим следованием буддийскому Святому писанию и соответствием современным стандартам физической и духовной красоты [Сыртыпова, 2023].

Культ Бодхисаттвы Авалокитешвары у монголов

Понятие бодхисаттвы, просветленного существа, практически равного по уровню будде, но остающегося в сансаре среди смертных для оказания им оперативной помощи, актуально для буддизма Махаяны[5]. Культивация милосердного отношения ко всем живым существам является главным положением в буддийской религии, поэтому немудрено, что его иконографическое воплощение «Взирающее глазами безмерного сострадания» было принято во всех традициях и странах буддийского мира. Именно так переводится с санскрита имя Авалокитешвары (санскр. avalokiteśvara, тиб. spyan ras gzigs dbang phyug, монг. janraisiγ; aryabalo, qonsim bodi saduv-a), который есть олицетворение универсального милосердия и безмерного сострадания, один из самых почитаемых и популярных персонажей в пантеоне Махаяны и Ваджраяны.

Культ Авалокитешвары, судя по археологическим и письменным свидетельствам, существовал в Индии с начала I–II вв. н. э., откуда он широко распространился в другие буддийские страны. Его изображения найдены в разных регионах: Гандхара, Матхура, Аджанта, Эллора, Бихар, Шри-Ланка, Хотан, Дуньхуан, страны Юго-Восточной Азии, Китай, Япония, Корея, Тибет, Монголия, Бурятия и т. д., датируются они от начала I тысячелетия до наших дней, что свидетельствует о непреходящей популярности культа и обширной географии распространения [Елихина, 2010, Елихина, 2014; Поповцев, 2012].

В буддийском пантеоне наиболее известны восемь бодхисаттв, спутников дхъяни-будд, каждый со своей функциональной задачей; поначалу все они: Майтрея, Кшитигарбха, Акашагарбха, Самантабхадра, Авалокитешвара, Манджушри, Ваджрапани, Сарваниварана-Вишкамбхин, изображались как

[5] В текстах традиции Хинаяны (Тхеравады) бодхисаттва стремится к просветлению, это состояние Гаутамы до того, как он стал Буддой.

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

молодые, не стареющие мужчины. За исключением Авалокитешвары — в дальневосточной традиции он не имеет половой принадлежности, а с IX в. и вовсе претерпевает трансформации, и изображается китайскими буддистами в женском облике богини Гуанинь. Возможно, что эмоция великого сострадания (санскр. mahākaruṇā, тиб. snying rje chen po, монг. nigüleskü̈i) более соответствует облику мудрой, нежной, прекрасной и всепрощающей женщины, нежели мужчины. Еще более женственные и даже материнские черты бодхисаттва приобретает в Японии, где ее зовут Каннон (Внимающая звукам мира) и иногда изображают с младенцем на руках [Малинина, 2009, с. 295–296].

Особенностью культа Авалокитешвары является также глубокий диапазон влияния: он присутствует как в схоластических философских текстах, так и в бытовой обрядности. Например, согласно «Сердечной сутре Праджняпарамиты», Авалокитешвара постиг истинную суть всего сущего — *шуньяту* (пустотность). В то же время он активно почитается в облике своих земных воплощений — эманациями Авалокитешвары признаются правитель Тибета Сонгцен Гампо (604–650) и иерархи тибетских школ: Далай-лама и Кармапа.

Авалокитешвара может иметь мужские, женские и гневные ипостаси, многоголовые и многорукие формы. В тибето-монгольском пантеоне, как и некоторые другие тантрические божества, Бодхисаттва милосердия принимает 108 форм, но не все из них одинаково популярны и широко распространены. В данной работе будут рассмотрены мирные облики, почитаемые монгольскими народами. О значимости Авалокитешвары в Монголии говорит тот факт, что именно его образы являются самыми крупными буддийскими изображениями. Один из них, шестирукий Авалокитешвара, спасающий от восьми видов опасностей (тиб. gzhigs skyed spyan ras zigs, монг. Зигже Жанрайсиг) виден с космической высоты: это рельефное изображение размером «90 локтей» на площади 165 × 110 м, выложенное из белых камней на склоне горы у реки Халхин-гол, в 35 км к северу от селения Сумбэр Халхингольского сомона в Дорнод аймаке. Культовый комплекс «Их Бурхант» построен в 1859–1864 гг. по инициативе Тогтохтур То-вана (1797–1868) [*Мэлмийгээр…*, 2015, с. 15].

Самая крупная металлическая статуя Авалокитешвары четырехрукого (тиб. mig 'byed spyan ras 'zigs, монг. Мигжэд Жанрайсиг, Открывающий глаза) была установлена в 1905 г. в главном монастыре Монголии Гандантэгченлин по указу Богдо-гэгэна VIII. Статуя высотой «80 локтей» (25,6 м), изготовленная в Долонноре в технологии выколотки, размещена в специальном 42-метровом храме и является местом притяжения паломников и туристов. Бодхисаттва изображен стоящим, его главные руки изображены в жесте поворота колеса учения, в правой руке он удерживает кувшин-ккумбику, в левой — зеркало[6]. Считается, что данная форма Авалокитешвары способствует восстановлению зрения, статуя была возведена для исцеления Богдо-гэгэна, теряющего зрение от катаракты [Батсайхан, 2011, с. 198–200].

О сохранении значимости культа Авалокитешвары в наши дни свидетельствуют примеры возведения новых посвященных ему культовых объектов.

[6] В годы Второй мировой войны статуя была демонтирована на военные нужды СССР, восстановлена в 1996 г.

В 1998–2004 гг. близ г. Налайх в местности Горхи-Тэрэлж, к востоку от Улан-Батора, возведен специальный природно-храмовый комплекс Арьяабалынхийд. В 2022 г. в Закаменском районе Бурятии, близ села Санага построили 41-метровый монумент Арья-баала, рельефное изображение, лежащее на склоне горы Улаан-Зураа в долине Мүнгэн добуун. Четырехрукий Авалокитешвара выполнен на металлическом каркасе с использованием современных материалов, это самое крупное буддийское изображение под отрытым небом в РФ.

Образы Авалокитешвары у Дзанабазара

Образ и культовая практика бодхисаттвы Авалокитешвары занимает значительное место в творчестве Дзанабазара и буддийской ритуалистике Монголии. Не будет преувеличением сказать, что Авалокитешвара почитаем монголами более других божеств буддийского пантеона, именно его имя наряду с именем Будды Шакьямуни всегда на устах верующих. Есть несколько иконографических обликов, встречающихся чаще других на храмовых и домашних алтарях монголов. Наиболее распространенной и общеизвестной самому широкому кругу людей стала Шестислоговая мантра Авалокитешвары «Ом ма ни пад ме хум». Адресатом этой мантры выступает Авалокитешвара Чатурбхуджа Шадакшари, или Владыка шести слогов, иногда его называют Четырехрукий Локешвара.

Авалокитешвара Чатурбхуджа Шадакшари (санскр.: ārya avalokitêśvara caturbhuja; тиб.: 'Phags pa spyan ras gzigs yi phyag bzhi pa, монг.: Дөрвөн мутартай Жанрайсиг) встречается, как и следовало ожидать, чаще других в скульптурных произведениях Дзанабазара и его школы. Обычно он восседает в ваджрой позе, в шелковых одеяниях, с царской диадемой на голове и прочими украшениями. В стандартной иконографии он выглядит благостным и юным, две руки его сложены перед грудью в жесте приветствия (*анджали-мудра*), во второй правой руке четки, во второй левой — лотос. В настоящее время автору известно по меньшей мере о двух десятках скульптур Четырехрукого Авалокитешвары, моделированных Дзанабазаром и выполненных его учениками. Все они отлиты из бронзы и позолочены, при единстве иконографии они отличаются друг от друга в конкретном исполнении: имеют разные украшения, разные постаменты и разные размеры.

Самая крупная из известных на сегодня хранится в музее монастыря Эрдэнэ-дзу в г. Хархорине, Монголия (БД № 126)[7]. Ее размеры: 51,5 × 26,5 см, вес 21 100 гр. (рис. 1). Скульптура хранится в фондах музея, на экспозиции ее увидеть почти невозможно, у нее сильно повреждена позолота. Тем не менее безупречность пропорций, чистота линий, неповторимый благородный, одухотворенный лик божества, созданный руками Дзанабазара, невесомая гармоничность комплекта бодхисаттвовских украшений, традиционная простота элементов, их создающих, тонкость обработки деталей — все это оставляет незабываемое впечатление встречи с великим мастером.

[7] БД — Электронная база данных «Сокровищница Дзанабазара», аккумулирует все произведения Дзанабазара и его учеников, включая пластические, живописные произведения изобразительного искусства. Работа по ее информационному пополнению продолжается по мере выявления новых данных.

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

В Музее изобразительных искусств им. Дзанабазара в Улан-Баторе есть три скульптуры: одна с размерами 29.7 × 17,5 см, весом 5685 гр. (БД № 77), вторая с размерами 32.4 × 15.2 × 21.5 см (БД № 225), размеры третьей (БД № 234), к сожалению, автору не известны[8].

В сокровищницах монастыря Гандантэгченлин есть три статуэтки Авалокитешвары Чатурбхуджа Шадакшари: высотой 17 см, 17,6 см и 26 см (БД № 156, № 155, № 233) [*Мэлмийгээр*..., 2015, с. 41, 42–43, 44–45].

Аналогичная скульптура есть в Улан-Удэ, в Музее истории Бурятии (Национальный музей РБ), ее размеры 22 × 14 см (БД № 135).

Небольшая статуэтка 16 см высотой выставлена в Эрмитаже [Елихина, 2020, с. 668], г. Санкт-Петербург (БД № 151).

Довольно крупная скульптура высотой 30 см. обнаружена автором в Красноярском краевом краеведческом музее на постоянной экспозиции (БД № 78).

Великолепный экземпляр бронзовой золоченой скульптуры, инкрустированной бирюзой, кораллами, рубином и др., был представлен на выставке в Пекине (КНР) в 2012 г. [*Rgyal phyi*..., 2012] (БД № 227).



Рис. 1. Авалокитешвара Чатурбхуджа Шадакшари. Скульптура. XVII в. Бронза, литье, позолота. Размеры: 51,5 × 26,5 см. Вес 21100 гр. Музей монастыря Эрдэнэ-дзу, г. Хархорине, Монголия (БД № 126).

Fig. 1. Avalokiteshvara Chaturbhuja Shadakshari. Sculpture. XVII century. Bronze, casting, gilding. Dimensions: 51.5 × 26.5 cm. Weight 21100 g. Museum of the Erdene-Dzu Monastery, Kharkhorin, Mongolia (DB No. 126)

Крупные скульптуры Авалокитешвары Шадакшари аналогичной иконографии были в собраниях известных монгольских художников: у Н. Цултэма [Цултэм, 1982, с. 100] (БД № 185) и Д. Ядамсурэна [Цултэм, 1982, с. 99] (БД № 186).

Есть экземпляры и у известных современных коллекционеров Монголии: А. Алтангэрэла [Syrtypova, 2019], размеры 20 × 13 см. (БД № 235) и С. Гансуха, высотой 20 см (БД № 193).

[8] Данные представлены на сайте HAR item no. 81407. — URL: www.himalayanart.org.

В музее британской семьи Анна Марии Росси и ее сына Фабио Росси[9] находилась крупная скульптура высотой 41 см (БД № 228).

Согласно данным электронного ресурса Himalayan Art, существуют еще 4 небольшие статуэтки, зарегистрированные на сайте под номерами 2233, 2234, 32312, 44733 (БД №№ 229–232)[10]. Следует отметить, что не все перечисленные изделия равнозначны по качеству исполнения, особенно это касается постлитейной обработки, которая выполнялась разными мастерами. Тем не менее их объединяет единый и неповторимый стиль Дзанабазара, характеристики которого неоднократно повторяются при описании отдельных произведений.

Авалокитешвара Одиннадцатиликий (санскр. ekādaśamukha, тиб. spyan gzigs bcu pa'i gcig) — Авалокитешвара Экадашамукха в традиции бхикшуни Лакшми представлен в трех скульптурных и двух живописных работах. Культ Авалокитешвары Экадашамукхи описывался подробно автором статьи ранее на примере прекрасного живописного произведения Дзанабазара, шелкового тангка из собрания известного монгольского коллекционера А. Алтангэрэла [Сыртыпова, 2018, p. 110–118, Syrtypova, 2019, c. 236–241] (БД № 13).

Две скульптуры Авалокитешвары Экадашамукха находятся в монастыре Гандантэгченлин. Самая крупная из них — высотой 46 см [*Мэлмийгээр*…, 2015, с. 34–35]. У Бодхисаттвы восемь рук, две основные сложены в жесте приветствия (*анджали-мудра*), правая верхняя держит четки, средняя — *дхармачакру*, нижняя — в жесте дарования блага (*варада-мудра*). В левой верхней держит цветущий лотос, в средней лук и стрелу, в левой нижней — кувшин-ккумбику. Постамент — круглый бутон лотоса (БД № 153). Скульптура меньшего размера, 20 см, снабжена аркообразным изображением прабхамандалы [*Мэлмийгээр*…, 2015, с. 35] (БД № 154). Одна небольшая статуэтка находилась в фондах Музея Востока (ГМИНВ) в Москве и весной 2021 г. экспонировалась на выставке, посвященной 100-летию дипломатических отношений России и Монголии, каталог которой, к сожалению, не был издан (БД № 133).

Авалокитешвара Падмапани (санскр. padmapāṇi, тиб. padma'i phyag — держащий лотос), стоящий в позе *абханга*[11], единственный живописный образ данной формы, хранится в Музее-дворце Богдо-хана (инв. № 24–2–309) в Улан-Баторе, Монголия, это тангка на шелке с размерами 47,0 × 32,0 см.; размер обрамления 95 × 45 см (БД № 222). Опубликована в каталоге музея 2011 г. [*Богд ханы*…, 2011, с. 141]. Датируется XVII в. В исполнении изделия присутствуют признаки стиля Дзанабазара. Прежде всего, это чистота линий, лаконизм, пропорциональность, смелое цветовое решение, стремление преодолеть плоскостность традиционной живописи игрой контрастов. Есть характерное для Дзанабазара сочетание реализма и таинства, простоты рисунка и невероятно сильного, праздничного эмоционального воздействия на зрителя.

[9] Подробнее информацию о музее Rossi & Rossi см. на сайте: URL: https://www.rossirossi.com/about-rossi-rossi.

[10] URL: http://www.himalayanart.org items no. 2233, 2234, 32312, 44733.

[11] *Абханга* (санскр.: abhanga) — букв. без изгиба, позиция с легким наклоном, вес тела перенесен на одну ногу без изгиба. Характерна для многих бодхисаттв.

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

Падмапани — одна из форм бодхисаттвы Авалокитешвары, изображен в тонком проявлении *самбхогакайя* (теле блаженства, которое могут видеть только опытные йогины). У него один лик и две руки, правая рука в жесте дарования блага (*варада мудра*), левой рукой на уровне груди удерживает пышную ветку, в которой есть распустившийся цветок лотоса, несколько еще закрытых бутонов среди зеленой листвы. Волосы убраны на макушке головы в высокий узел, увенчанный драгоценностью и перетянутый жемчужными нитями, а также скрывающий *ушнишу*[12]. У него 8 украшений бодхисаттвы: на голове пятилепестковая диадема, подвязанная лентами, концы ее развеваются за спиной, на шее колье с подвеской и длинное ожерелье, подвеска которого слегка сдвинулась влево на уровне пояса от легкого наклона корпуса тела влево. У него браслеты на запястьях, предплечьях и щиколотках с круглыми кольцеобразными вставками. Яркие шелковые одеяния оттеняют белизну тела, у него широкие плечи и узкий стан, нижняя часть одеяния состоит из трех частей: сверху синяя юбка, под ней оранжевая с красным подкладом, ноги обвиты полосатым бордюром нижнего дхоти, желто-сиреневый кушак завязан спереди, его концы свисают до колен. Верхняя часть одеяния, зеленая накидка с сиреневым подкладом, лежит на плечах, витиеватыми волнами спускается по рукам и свисает концами по бокам. Через левое плечо перекинута коричневая шкура волшебной антилопы *кришнасары*[13], натуралистичные лапки которой связаны узелком под грудью. *Кришнасара* это символ его



Рис. 2. Авалокитешвара Падмапани. Тангка. XVII в. Шелк, минеральный пигмент. Размеры: 47,0 × 32,0 см. Музей-дворец Богдо-хана. г. Улан-Батор, Монголия.

Fig. 2. Avalokiteshvara Padmapani. Thangka. XVII century. Silk, mineral pigment. Dimensions: 47.0 × 32.0 cm. Museum-Palace of Bogd Khan. Ulaanbaatar, Mongolia.

[12] Санскр. uṣṇīṣa. В буддийской традиции этим термином обозначается шишкообразный, лучезарный нарост на макушке как один из 32 главных признаков Будды. В индуизме — букв. тюрбан, как атрибут ачарьи.

[13] Санскр. kṛṣṇasāra, лат. Antelope cervacapra — черная антилопа (олень), упоминается в санскритских текстах как добровольная жертва охотника, например, в "Śyainika-śāstra" автора XIII в. Чандрадевы. — URL: https://www.wisdomlib.org/definition/krishnasara.

безграничной любви *майтри*[14], она обладает возвышенным сознанием, способна читать мысли и говорить человеческим голосом, а ее сострадательные глаза подобны глазам бодхисаттвы, ибо она жертвует собой, чтобы спасти от охотников других зверей [Бир, 2011, с. 87–88].

Особую праздничность образу придает карминно-красный фон за спиной бодхисаттвы — *прабхамандала*[15] с оранжевой аркой, сине-белым кантом и розовый нимб с ободком нежно-салатового цвета вокруг головы. Неизменно для монгольской тангка Вечное Синее Небо[16] с небесными светилами справа и слева: солнцем и луной. Ландшафт также традиционный монгольский: треугольные холмики, покрытые изумрудной травой и деревьями. Примечательна устоявшаяся в монгольской культовой живописи с легкой руки Дзанабазара монгольская чаша-аяг, в которой сложены 5 подношений *панчакамагуна*[17], услаждающих 5 органов восприятия: фруктовый плод билву, белая морская раковина с благовониями, зеркало, музыкальный инструмент *вина* и шелковый хадак. Чаша оранжевого цвета поддерживает оранжевую арку ореола сияния тела, чашу окружают воды изначального океана.

Скульптурное изображение Авалокитешвары Падмапани обнаружено в частной коллекции в Москве. Бронза, литье, золочение, следы пигмента черного цвета на волосистой части головы. Размеры: высота 22,5 см, ширина 18 см, глубина 12 см. Вес 1875,5 гр. (БД № 226)[18]. Падмапани изображен в тонком проявлении *самбхогакайя*, так же как живописный образ, описанный выше, но скульптурный образ изображен сидящим в ваджрной позе (*ваджрапарьянка асана*). У него один лик и две руки, правая рука в жесте дарования блага (*варада мудра*), левой рукой на уровне груди удерживает стебель лотоса, бутон которого расположен над плечом божества. Волосы убраны на макушке головы в высокий узел джата, увенчанный драгоценностью и перетянутый жемчужными нитями, а также скрывающий *ушнишу* (рис. 3в). У него 8 украшений бодхисаттвы: на голове пятилепестковая диадема, подвязанная лентами, концы ее развеваются за ушами и образуют магическую защиту головы и шеи вместе с большими серьгами на ушах; на шее колье с подвеской и длинное ожерелье, пояс йогина в виде жемчужной нити переброшен через левое плечо на правое бедро; изящные браслеты на запястьях, предплечьях и щиколотках с небольшими вставками пальметкой. Тончайшие шелковые одеяния не скрывают атлетическую фигуру с широкими плечами и узким станом, ниж-

[14] Санскр. maitrī; пали: метта — любящая доброта, качество, культивируемое в буддизме.

[15] Санскр. prabhamandala, монг.: лагшингийн гэрэл — аура, сияние вокруг тела божества, указывающее на излучение энергии. В европейской живописи сияние богов на раннехристианских иконах передавал золотой фон или ореол (лат.: aureolus — золотой).

[16] Монг. Хөх Мөнх Тэнгэр — высшая божественная сущность, почитаемая монгольскими народами с добуддийских времен.

[17] Санскр. pancakamaguna, тиб.: ‘dod yon sna lnga, Пять предметов желания: зеркало для зрения, музыкальный инструмент для слуха, благовония в морской раковине для обоняния, плод билва для вкуса, шелк для осязания.

[18] В мае 2024 г. произведение выставлено на аукцион. Пока верстался номер журнала, скульптура была продана на аукционе в Москве за 17 млн.руб.

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

няя часть одеяния, юбка-дхоти украшена гравированным узором из круглых элементов, подпоясана кушаком, завязанным сзади. Верхняя часть, накидка, узким шарфом перекинута через левое плечо, мягкими волнами спускается по бедрам и свисает концами по двум сторонам лотосового постамента (рис. 3а-в). На левом плече перекинута (видна только спереди) шкура волшебной антилопы кришнасары, символ его безграничной любви *майтри* (рис. 3б).

Постамент в виде сдвоенных симметричных лотосов, перетянутых посредине, — прямой спереди и полукруглый сзади. Характерная для стиля Дзанабазара форма лепестков лотоса напоминает чешуйки кедровой шишки (монг. самар дэлбэ). Нижний край постамента укреплен широким обручем, гравированным ромбообразным узором, под ним жемчужная нить и еще один скругленный обруч. Жемчужной нитью также украшен верхний край постамента. Донная крышка отсутствует. Вложений нет.

Образ Авалокитешвары Симкханада (санскр. Siṃhanāda; тиб. seng ge'i nga ro, Сенгэ Нгаро, монг. Арслангийн дуут, Львиный рык) в исполнении Дзанабазара обнаружен на сегодня в единственном экземпляре. Замечательное живописное произведение на шелке (БД № 223) хранится в собрании Музея-дворца Богдо-хана в Улан-Баторе, инв. № 24–2–532. Тангка размером 44 × 30 см, размеры обрамления 79 × 45 см. XVII в. [*Богд ханы…*, 2011, с. 191]. Авалокитешвара Симкханада поклялся спасать живые существа, страдающие от телесных травм, открытых ран и прочих физических увечий.

Симкханада изображен как йогин, без украшений и монашеских одеяний. Из одеяний у него лишь красная юбка-повязка с синим подкладом, подпоясанная зеленоватым кушаком. Через левое плечо перекинута коричневая шкура антилопы и красный шнур, или пояс, йогина. У него ослепительно белое тело, один лик, две руки, восседает в свободной позе отдыхающего царя на лотосе, на спине всесильного белого льва, который также лежит на белом лотосе. У льва ярко рыжие грива, хвост и очесы на лапах.

У этого Авалокитешвары Симкханады два отличительных атри-



Рис. 3а. Авалокитешвара Падмапани. Скульптура. Бронза, литье, золочение, следы пигмента черного цвета на волосистой части головы. Размеры: высота 22,5 см, ширина 18 см, глубина 12 см. Вес: 1875,5 гр. Москва. Частная коллекция.

Fig. 3a. Avalokiteshvara Padmapani. Sculpture. Bronze, casting, gilding, traces of black pigment on the scalp. Dimensions: height 22.5 cm, width 18 cm, depth 12 cm. Weight: 1875.5 g. Moscow. From private collection



Рис. 3б. Скульптура Бодхисаттва Авалокитешвара Падмапани. Бронза, литье, золочение. Размеры: 22,5 × 8,0 × 12,0 см. Школа Дзанабазара. Конец XVII — начало XVIII в. Фрагмент, шкура антилопы на правом плече.

Fig. 3b. Sculpture of Bodhisattva Avalokiteshvara Padmapani. Bronze, casting, gilding. Dimensions: 22.5 × 8.0 × 12.0 cm. Zanabazar School. The end of the 17th — beginning of the 18th century. Fragment: with antelope skin on the right shoulder.



Рис. 3в. Скульптура Бодхисаттва Авалокитешвара Падмапани. Бронза, литье, золочение. Размеры: 22,5 × 8,0 × 12,0 см. Школа Дзанабазара. Конец XVII — начало XVIII в. Фрагмент, убранство головы, вид сзади.

Fig. 3c. Sculpture of Bodhisattva Avalokiteshvara Padmapani. Bronze, casting, gilding. Dimensions: 22.5 × 8.0 × 12.0 cm. Zanabazar School. The end of the 17th — beginning of the 18th century. Fragment, head decoration, view from behind.

бута: у правой руки — трезубец, вокруг которого обернулся змей, нейтрализующий своим ядом всевозможные отравления, левой рукой, прижимая под коленом, удерживает стебель волшебного цветка, излечивающего от всех болезней. Круглая *прабхамандала* нежного бежеватого оттенка в красной окантовке и почти такого же цвета нимб вокруг головы с сиреневым кантом.

Основной фон тангка исполнен в спокойных тонах, особую мягкость картине придает сложный переход от синевы неба в верхней части к сиреневато-бежевой дали в приближении к горизонту, к бежево-песчаному ландшафту с нежно-зелеными треугольными холмами. Для живописи характерны чистота и тонкость линий, пропорциональность, лаконичность и экономность используемых художественных средств, и при этом максимальная выразительность. Отличительный характер имеет округлый, чистый, наполненный внутренним сиянием лик.

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



Рис. 4. Авалокитешвара Симкханада. Тангка. XVII в. Размер: 44 × 30 см. Обрамление: 79 × 45 см. Музей-дворец Богдо-хана в Улан-Баторе, инв. № 24-2-532.

Fig. 4. Avalokiteshvara Simkhanada. Thangka. XVII century. Size: 44 × 30 cm. Frame: 79 × 45 cm. Museum-Palace of the Bogd Khan, Ulaanbaatar. Ref. No. 24-2-532.

Литература / References

1. Батсайхан О. *Монголын сүүлчийн эзэн хаан VIII Богд Жавзандамба. Амьдрал ба домог.* Улаанбаатар: Адмон, 2011 (на монг. яз.) [Batsaihan O. *The last Ezen khan of Mongolia the 8th Bogd Zhavzandamba. The Life and legends*. Ulaanbaatar: Admon, 2011 (in Mongolian)]
2. Бир Р. *Энциклопедия тибетских символов и орнаментов.* М.: Ориенталия, 2011 [Bir R. *Encyclopedia of Tibetan symbols and ornaments*. Moscow: Orientalia, 2011 (in Russian)].
3. *Богд хааны ордон музейн узмерийн дээжис*. Улан-Батор: Корпорация Анджай, 2011 [*Masterpieces of Bogd Khaan Palace Museum.* Ulaanbaatar: Anjai Corporation, 2011 (in Mongolian & English)].
4. Елихина Ю. И. *Культы основных бодхисаттв и их земных воплощений в истории и искусстве буддизма.* СПб.: СПбГУ, 2010 [Elikhina Yu. I. *Cults of the main bodhisattvas and their earthly incarnations in the history and art of Buddhism.* Saint Petersburg: SPbSU, 2010, 2010 (in Russian)].
5. Елихина Ю. И. Иконография бодхисаттвы Авалокитешвары в искусстве буддизма. *Тибетология в Санкт-Петербурге*. *Сборник статей*. СПб.: Петербургское востоковедение, 2014. Вып. 1. С. 173–191. Elikhina Yu. I. Iconography of the bodhisattva Avalokiteshvara in the art of Buddhism. *Tibetology in St. Petersburg. Collection of articles.* Issue 1. Saint Petersburg: Peterburgskoye vostokovedenie, 2014, pp. 173–191] (in Russian)].
6. Елихина Ю. И. Произведения Дзанабадзара и его школы в коллекции Государственного Эрмитажа. *Ориенталистика.* 2020;3(3):662–680. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-3-662-680 [Elikhina Yu. I. The artistic

Heritage of Dzanabadzar and his School preserved in the Collections of the State Hermitage. *Orientalistica.* 2020;3(3):662–680 (in Russian)].

7. Малинина Е. Е. На святой земле Гуанинь. *Труды объединенного научного центра проблем космического мышления.* Т. 2. М.: Международный Центр Рерихов; Мастер-Банк, 2009. С. 294–299. [*Malinina E. E.* On the holy land of Guanin. *Proceedings of the United Scientific Center for Problems of Space Thinking.* Vol. 2. Moscow: International Center of the Roerichs; Master-Bank, 2009, pp. 294–299 (in Russian)].
8. *Мэлмийгээр болгоогч хутагт Жанрайсиг.* Б. 1. *= Arya Avalokiteshvara the Compassionate Eyed One*. Vol. 1. Улаанбаатар, МБШТ Гандантэгченлин хийд, 2015 (in Mongolian & English).
9. Поповцев Д. В. *Бодхисаттва Авалокитешвара. История формирования и развития махаянского культа.* СПб.: Евразия, 2012 [Popovtsev D. V. *Bodhisattva Avalokiteshvara. History of the formation and development of the Mahayana cult*. Saint Petersburg: Eurasia, 2012 (In Russian)].
10. Сыртыпова С.-Х. Д. *Жизнь и творчество Г. Дзанабазара (1635–1723): вербальные и визуальные источники исследования.* Отв. ред. В. П. Андросов. М.: ИВ РАН, 2021 [Syrtypova S.-Kh. D. *Life and work of G. Dzanabazar (1635–1723): verbal and visual sources of research*. Rep. ed. V. P. Androsov. Moscow: Institute of Oriental Studies RAS, 2021 (in Russian)].
11. Сыртыпова С.-Х. Д. *Код Дзанабазара (1635–1723): монгольский стиль и кочевническая эстетика в буддийском искусстве Ваджраяны.* М.: Наука; Восточная литература, 2023 [Syrtypova S.-Kh. D. *Zanabazar's code. Mongol style and the Nomadic ascetic in the Buddhist Art of Vajrayana.* Moscow; Vostochnaya literatura, 2023 (in Russian)].
12. Сыртыпова С.-Х. Д. О неопубликованных тангка Дзанабазара (1635–1723). *Вестник ИВ РАН.* М. 2018. № 2. С. 110–118 [Syrtypova S.-Kh. D. About the unpublished thangka of Dzanabazar (1635–1723). *Bulletin of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences*. Moscow. 2018. No. 2, pp. 110–118 (in Russian)].
13. Тендзин Гонпо, Тендзин Чойдзин. «Наставления по устранению пороков зрения с помощью Арья Авалокитешвары, называемые Лунный свет, исцеляющий жгучую боль мучений». *Наставления по устранению пороков зрения с помощью Арья Авалокитешвары, называемые «Лунный свет, исцеляющий жгучую боль мучений». Тексты для ежедневных практик.* Сост., пер. Тендзин Гонпо, Тендзин Чойдзин. М.: Икар, 2004. С. 129–134. [Tenjin Gonpo, Tenjin Choijin. "Instructions for eliminating visual defects with the help of Arya Avalokiteshvara, called Moonlight, healing the burning pain of torment". *Instructions for eliminating visual defects with the help of Arya Avalokiteshvara, called "Moonlight, healing the burning pain of torment". Texts for daily practices.* Comp., transl. by Tenjin Gonpo, Tenjin Choijin. Moscow: Icarus, 2004, pp. 129–134 (in Russian)].
14. Цултэм Н. *Выдающийся монгольский скульптор Г. Дзаабадзар*. Улан-Батор: Госиздательство, 1982 [Tsultem N. *Outstanding Mongolian sckulptor G. Zabazar*. Ulaanbaatar: Gosizdatel'stvo, 1982 (in Russian)].

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

15. Beaguin G. Treasures from Mongolia – Buddhist Sculpture from the School of Zanabazar. New York: Rossi & Rossi, 2005.
16. Bhattacharya B. *The Indian Buddhist Iconography. Mainly based on The Sadhanamala and Cognate Tantric Texts of Rituals*. 2nd Ed. Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay, 1958.
17. *Rgyal phyi nas tshur log pa'i Bod kyi gces nor snying btus*. Beijing Shi: Wen wu chu ban she, 2012 [*Quintessence of returning Tibetan cultural relics from oversea.* Beijing Shi: Wen wu chu ban she, 2012 (in Chinese and Tibetan)].
18. Syrtypova S-Kh. The Lineage of Spiritual Succession of the First Bogd Gegen of Mongolia Zanabazar (1634–1723) in His Secret Namtar and on the Thangka. *Mongolian Diaspora. Journal of Mongolian History and Culture*. 2023;3(1):15–35. Published by De Gruyter. https://doi.org/10.1515/modi-2023-2005.
19. Syrtypova S-Kh. *Zanabazar's Style of Buddhist Art (Using examples from the collection of A.Altangerel). Өндөр Гэгээн Занабазарын загвар хийц. (А. Алтангэрэлийн цуглуулгын жишээн дээр).* Ulaanbaatar: Admon, 2019 (English & Mongolian).

Информация об авторе

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

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 09.11.2023; одобрена рецензентами 22.01.2024; принята к публикации 01.02.2024; опубликована 20.07.2024.
Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

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

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 09.11.2023; approved after reviewing 22.01.2024; accepted for publication 01.02.2024; published 20.07.2024.
The author has read and approved the final manuscript.

HISTORY OF THE EAST
Universal History
ИСТОРИЯ ВОСТОКА
Всеобщая история

Научная статья
УДК 94(47):5
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-324-338

Исторические науки

Узбекские племена уйгуров и найманов в истории Хорезма (XVI — начало XIX в.)

Сергей Сергеевич Вдовин

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,
sergey11vdovin@gmail.com, https://orcid.org/0000-0002-3493-3963

Аннотация. В данной статье рассматривается вопрос положения узбекских племен уйгуров и найманов в Хорезме в XVI — начале XIX в. на основе хроник, написанных на чагатайском языке, воспоминаний посетивших данный оазис лиц и прочих материалов. Делается вывод о значительности сыгранной данными двумя племенами роли в истории Хивинского ханства. Отмечается неоднозначность позиций предводителей уйгуров и найманов по отношению к центральной ханской власти и их неспособность выступить в качестве единой политической силы в Хорезме. Подчеркивается факт многократных притязаний уйгуров и найманов на хивинский трон путем выдвижения собственных ставленников и участия правителей соседней Бухары в тех или иных внутренних конфликтах в ханстве.

Ключевые слова: Хорезм; Хивинское ханство; узбекские племена; уйгур; найман; Кунграты

Для цитирования: Вдовин С. С. Узбекские племена уйгуров и найманов в истории Хорезма (XVI — начало XIX в.). *Ориенталистика*. 2024;7(2):324–338. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-324-338.

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

© Вдовин С. С., 2024
© Ориенталистика, 2024

Original article
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-324-338

History studies

The Uzbek Tribes of Uyghurs and Naimans in the History of Khwarazm (16th — Early 19th Century)

Sergei S. Vdovin

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, sergey11vdovin@gmail.com, https://orcid.org/0000-0002-3493-3963

Abstract. The present article focuses on the Uzbek tribes of Uyghurs and Naimans in Khwarazm in the 16th — early 19th century based on local Chagatai chronicles, Russian visitors to the oasis and other materials. The sources support the idea of the significant role of these two tribes in the history of the Khanate of Khiva. The article notes the ambiguous position of the tribal leaders towards the central authority in the state and their inability to act as a single political power. The article emphasizes the numerous attempts of Uyghurs and Naimans to put their own candidates on the Khivan throne and the involvement of the Bukharan rulers in the various internal conflicts in the khanate.

Keywords: Khwarazm; The Khanate of Khiva; Uzbek tribes; The Uyghur; The Naiman; The Qongrats

For citation: Vdovin S. S. The Uzbek Tribes of Uyghurs and Naimans in the History of Khwarazm (16th — Early 19th Century). Orientalistica. 2024;7(2):324–338. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-324-338.

Введение

Узбекские племена уйгуров и найманов[1] сыграли важную роль в политической жизни Хивинского ханства как в эпоху правления династии Арабшахидов (XVI — начало XVIII в.), так и в годы возвышения узбеков-кунгратов (середина XVIII — начало XIX в.). Тем не менее их положение в Хорезме в исследовательской литературе отражено не в достаточной мере, особенно по сравне-

[1] Уйгуры — этно-племенная группа, которая сложилась в эпоху монгольских завоеваний на основе уйгурского этноса XII–XIII вв., но как часть племенной структуры она представлена в том числе и среди узбеков и каракалпаков. Уйгуры в современном понимании (люди, говорящие на одном из карлукских языков и живущие в Синьцзян-Уйгурском автономном районе КНР) — это обозначение тем же историческим термином сформировавшейся в иных условиях общности.

Подобно уйгурам, найманы присутствуют в племенной структуре не только узбеков, но и казахов, каракалпаков и др. В рамках данной статьи исследованию подлежат именно узбекские племена уйгуров и найманов, появление которых на территории Хорезма относится к началу XVI в. и связано с именем Мухаммада Шейбани (1451–1510) — потомка Чингисхана (1206–1227 гг.) по линии Шибана (ум. в 1266 г.).

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

© Vdovin S. S., 2024
© Orientalistica, 2024

нию с самими узбеками-кунгратами, туркменами и каракалпаками, населявшими страну. В частности, можно выделить труд Б. В. Андрианова о каракалпаках северного Хорезма XVIII–XIX вв., в котором освещаются отдельные эпизоды истории узбекских уйгуров и найманов [Андрианов, 1958, с. 42–43, 55]. Помимо этого, некоторые события, связанные с найманами Хивинского ханства второй половины XVI — начала XVII в., упоминаются в статье Ж. М. Сабитова и А. А. Каратаева в контексте происхождения казахского племени найманов [Сабитов, Каратаев, 2024, с. 71].

В рамках текущей статьи производится попытка хотя бы отчасти устранить данное белое пятно в истории изучения Хорезма на основе исследования, в первую очередь, тех источников, что были созданы в самом Хивинском ханстве на чагатайском языке. К ним относятся «Родословное древо тюрков» (*Shajarayi turk*), написанное ханом Арабшахидом Абулгази Бахадуром (1643–1663) и содержащее важные сведения по политической истории ханства XVI — середины XVII в., и официальная хроника «Райский сад преуспеяния» (*Firdavs ul-iqbol*) за авторством хивинских придворных Шер-Мухаммада Муниса (1778–1829) и Мухаммад-Ризы Агахи (1809–1874), излагающая события в Хорезме вплоть до 1825 г. с точки зрения правившей там династии Кунгратов[2].

Хронологические рамки исследования охватывают промежуток с начала XVI в. — времени образования Хивинского ханства, до начала XIX в., когда в Хорезме в результате длительной борьбы за власть воцарился дом Кунгратов, основавший прочный династический режим. С точки зрения географической, исследование затрагивает, главным образом, области по нижнему течению реки Амударьи и южным берегам Аральского моря, образующие Хорезмский оазис.

Уйгуры и найманы согласно хорезмским хроникам

В хронике Муниса уйгуры и найманы нередко упоминаются вместе, выступают на одной стороне в тех или иных конфликтах и проходят через схожие потрясения. Упоминание дружеских отношений между уйгурами и найманами встречается в хронике «Райский сад преуспеяния» в описании событий середины XV в., то есть еще до образования Хивинского ханства [Мунис, Огаҳий, 2010, с. 77]. По всей видимости, подобное сближение двух племен уходит корнями в монгольский период и определяется наличием представлений об общих предках и практикой выбирать невест из племен друг друга (подробнее см.: [Жданко, 1950, с. 91–92]).

О близости уйгуров и найманов в Хорезме говорит еще и то обстоятельство, что в середине XVII в. по результатам административной реформы хивинского хана Абулгази они были определены в одну (из четырех возможных) группу узбекских племен (*to'pa*)[3]. Три другие группы племен составили: *кун-*

[2] Названия произведений и термины на чагатайском языке в рамках данной статьи приводятся в современной узбекской (латинизированной) орфографии.

[3] Помимо *to'pa*, мы встречаем следующие термины для обозначения племен в хронике Муниса и Агахи: *qavm* (*кипчак*, *китай*); *qabila* (*кунграт*, *уйгур*, «узбекские» и «туркменские племена»); *tabaqa* (*йомуд*, *кунграт*, клан *котур* в племени уйгуров; клан *чунишараф* в племени йомудов); *toifa* (имрели, монголы).

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

грат и *кият*, *нукус* и *мангыт*, *канглы* и *кипчак* [Мунис, Огаҳий, 2010, с. 91]. Такое разделение узбеков Хорезма сохранялось, по меньшей мере, до третьей четверти XIX в., о чем сообщали российские наблюдатели [Муравьев, 1822, с. 35–36; Вревский, 1868, с. 90].

При Арабшахидах в Хорезме столкновения внутри правящего дома случались достаточно часто, что во многом объяснялось распространением удельной системы в ханстве[4]. Одно из них происходило при Дост-хане (1557–1558) — двоюродном племяннике основателя Хивинского ханства Ильбарс-хана (1511–1518). Тогда одна часть уйгуров и найманов выступила на стороне Дост-хана, а другая — на стороне его брата Иш-султана, бросившего вызов правителю. После первого сражения Иш-султан отпустил попавших к нему в плен узбеков, за исключением уйгуров и найманов. С пленниками, взятыми у этих племен, он расправился, а их соплеменников, находившихся в его войске, изгнал. Примечательно, что именно уйгуры и найманы были ограблены и изгнаны из Старого Ургенча[5], когда Иш-султан впоследствии захватил город[6].

Внутридинастический конфликт второй половины 1550-х гг. закончился гибелью как Иш-султана, так и самого Дост-хана. После ряда кратковременных царствований наступил полувековой период владычества Хаджим-хана (1558–1603) — двоюродного брата Дост-хана[7]. При нем одному из найманов, Кул-Мухаммад-бию, удалось на длительное время закрепиться во властных кругах. Так, на протяжении 25 лет он управлял городом Ниса[8] от имени двоюродного племянника Хаджим-хана Санджар-султана. Абулгази отмечал, что сам Кул-Мухаммад-бий и сделал Санджара государем, пусть и номинальным, и, вероятно, пользовался тем, что тот был «малоумным» [Абулгази, 1906, с. 220; Мунис, Огаҳий, 2010, с. 85].

Стремления уйгуров и найманов обрести больший вес в политической жизни Хивинского ханства вышли на новый уровень при сыне и преемнике

[4] Демографический рост правящей элиты, представители которой требовали для себя все большее количество ресурсов, которое Хорезмский оазис не мог обеспечить в полной мере, приводил к организации внешних военных походов с целью обогащения. В тех случаях, когда это было невозможно, нередко столкновения происходили между правителями отдельных владений Хивинского ханства [McChesney, 2009, p. 280–282].

[5] Старый Ургенч (совр. Кёнеургенч в Дашогузском велаяте Туркменистана) приобрел свое название после основания в XVII в. Нового Ургенча. До этого по отношению к Старому Ургенчу использовалось обозначение «Ургенч».

[6] В изложении Абулгази присутствуют сведения о наличии уйгуров и найманов в войске самого Иш-султана, а Мунис об этом не упоминает [Абулгази, 1906, с. 207–208; Мунис, Огаҳий, 2010, с. 83–84].

[7] Стоит отметить, что в 1593 г. Хорезм был завоеван бухарским ханом Абдуллой II (1583–1598) и на 5 лет оказался под контролем Бухары. Хаджим-хан смог вернуть себе власть лишь после смерти Абдуллы II.

[8] Ниса — один из крупнейших убранистических центров Северного Хорасана до монгольского завоевания и в первые века после него; территория современного Туркменистана, в 18 км к западу от Ашхабада.

Хаджим-хана Араб-Мухаммад-хане (1603–1621). Сначала найманы под руководством своего соплеменника Суфи-мирзы организовали заговор с целью сместить Араб-Мухаммада и возвести на престол собственного ставленника. В Хиву из Мавераннахра[9] был доставлен один из потомков Ильбарс-хана — Хосров[10]. Однако планы заговорщиков оказались раскрыты, Араб-Мухаммад приказал казнить как Суфи-мирзу, так и Хосрова [Абулгази, 1906, с. 246; Мунис, Огаҳий, 2010, с. 88].

Спустя два года схожая попытка была предпринята и уйгурами, возглавляемыми старейшиной-аксакалом Баёш-мирзой. Тогда они привели из Самарканда в Старый Ургенч Салих-султана — потомка двоюродного брата Ильбарса Хасан-Кули-хана, и провозгласили его ханом. В первое время сторонникам Баёш-мирзы даже удалось сыскать поддержку нескольких сотен местных жителей. Всё же они покинули Салиха вскоре после прибытия Араб-Мухаммад-хана и его войска. Сам Салих был схвачен и убит, а участвовавшие в заговоре уйгуры помилованы ханом [Абулгази, 1906, с. 246–247; Мунис, Огаҳий, 2010, с. 88].

Вероятно, самым успешным для уйгуров и найманов периодом с точки зрения борьбы за власть в Хивинском ханстве эпохи Арабшахидов был рубеж 1610–1620-х гг. В те годы два сына Араб-Мухаммад-хана Хабаш-султан и Ильбарс-султан (1621–1623), мать которых происходила из племени найманов, выступили против своего отца. Одним из влиятельнейших придворных Араб-Мухаммад-хана был уйгур Курбан-ходжа. Он дезинформировал хана о численности войска Хабаша и Ильбарса, значительно преувеличив количество их сторонников, рекомендовал Араб-Мухаммаду покинуть Старый Ургенч. Кроме этого, Курбан-ходжа продвигал идею о переходе уйгуров и найманов под власть Хабаша и Ильбарса ввиду их родства [Абулгази, 1906, с. 247–250, 254].

Слова Курбан-ходжи серьезно напугали хана, вынудив его бежать из Старого Ургенча в Хиву. Это обстоятельство в дальнейшем привело к ухудшению положения Араб-Мухаммада, в частности был потерян город Вазир[11]. Тогда сторонам конфликта удалось договориться, но уже через 5 лет, в 1620–1621 гг., он разгорелся с новой силой. Араб-Мухаммад-хан был окончательно разбит Хабаш-султаном и Ильбарс-султаном. Если первый из них ослепил своего отца, то второй впоследствии приказал его убить. Хабаш и Ильбарс захватили власть, их совместное правление продлилось полтора года [Абулгази, 1906, с. 250–251, 256–257; Мунис, Огаҳий, 2010, с. 88].

Недолгому властвованию султанов положил конец Исфандияр-хан (1623–1643). При поддержке сефевидского шаха Аббаса I (1588–1629) и туркменов

[9] Мавераннахр (с араб. «то, что за рекой») — название, появившееся в VII–VIII вв. и изначально применявшееся по отношению к землям по правому берегу Амударьи. Позднее под Мавераннахром понимались области между Амударьей и Сырдарьей. Абулгази имел в виду территорию Бухарского ханства.

[10] Абулгази называет Хосрова султаном, а Мунис — шахом. Помимо этого, в повествовании Муниса Суфи-мирза именуется эмиром.

[11] Город в 60 км от совр. Кёнеургенча; был основан в XV в. Политический центр Хорезма в конце XV — начале XVI в.

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

он дал бой своим братьям, но в результате первого сражения отступил на Мангышлак. Вторая попытка собрать войско и нанести удар Хабаш-султану и Ильбарс-султану оказалась успешной, братья были побеждены и убиты. Затем Исфандияр предал смерти многих уйгуров и найманов, которые содействовали убийцам его отца — Араб-Мухаммада [Абулгази, 1906, с. 258–260; Мунис, Огаҳий, 2010, с. 89].

Реформа, проведенная при Абулгази-хане — брате и преемнике Исфандияра — включила в себя также реорганизацию административного аппарата и распределение земель Хивинского ханства между узбекскими племенами. В рамках разделения узбеков Хорезма на 4 группы племен хан присоединил к уйгурам племена *дурман*, *юз* и *минг* [Мунис, Огаҳий, 2010, с. 91]. Одним из последствий реформы стало обретение относительной политической стабильности на следующие полвека. Одновременно с этим реформа запустила процесс усилия племенных элит, которые обретали все больше привилегий, и ослабления ханской власти.

Следующее значительное участие представителя племени найманов в политической жизни Хивинского ханства относится к началу правления Шер-Гази (1714–1728) — одного из потомков основателя Хивинского ханства Ильбарса, призванного для правления из Бухары. Тогда Шер-Гази вел борьбу с каракалпаками и их предводителем Эшим-султаном, вокруг которого несколькими годами ранее сплотились аральские узбеки и подняли восстание[12]. Шер-Гази назначил Аваз-инака[13], эмира из найманов, командующим пятитысячным отрядом для преследования каракалпаков, отступавших в сторону Сырдарьи по замерзшему Аральскому морю. Аваз-инак с поставленной задачей справился, настигнув и разбив «врагов государства», за что был награжден ханом [Мунис, Огаҳий, 2010, с. 98].

Второе и не менее важное событие, с которым была связана фигура наймана Аваз-инака, произошло в 1717 г. во время неудачного военного похода под руководством капитана-поручика Преображенского полка А. Бековича-Черкасского (ум. в 1717 г.). Целью похода было склонить Шер-Гази к союзу с Россией и к разрушению плотины на Амударье. Как полагали в России, плотина перекрывала второе русло реки, ведущее в Каспийское море, и таким образом делала невозможным водное сообщение с ханствами Центральной Азии и Индией.

В хронике Муниса отмечалось, что русские намеревались овладеть горой Шейх-Джалил[14], где имелись месторождения золота и серебра, и захватить весь Хорезм. Аваз-инак был одним из двух предводителей, назначенных Шер-Гази и возглавивших хивинское войско для противостояния Бековичу-

[12] Отделение Аральского владения с центром в городе Кунград (совр. Кунград — административный центр Кунградского района Республики Каракалпакстан, Узбекистан) стало возможно благодаря упадку ханской власти на рубеже XVII–XVIII вв. и произошло при предшественнике Шер-Гази Йадигар-хане (1704–1714).

[13] *Инак* – в Хивинском ханстве титул старшин 8 главных узбекских племен, составлявших 4 *to'pa*. В разное время полномочия и влияние инаков могли меняться.

[14] Гора Шейх-Джалил — западная часть горного массива Султануиздаг на правом берегу Амударьи (совр. Республика Каракалпакстан).

Черкасскому. Применив хитрость и заключив ложный мирный договор, хивинцы разделили русское войско на несколько частей и уничтожили Бековича-Черкасского вместе с его отрядом. Данный эпизод привел к ухудшению отношений Хивинского ханства с Россией и к разрыву торговых связей [Мунис, Огаҳий, 2010, с. 99; Жуковский, 1915, с. 67].

Последняя отмеченная в источниках попытка представителей племени найманов оказать серьезное влияние на политическую ситуацию в Хивинском ханстве до возвышения Кунгратов приходится на рубеж 1750–1760-х гг. Несколько предводителей узбеков, среди которых был найман Ибрахим-инак, подняли восстание в Гурлене[15], которое нашло поддержку и в Новом Ургенче, в ответ на установление высоких налогов в конце правления Гаиб-хана (1747–1758)[16]. Масштабы выступлений вынудили Гаиб-хана покинуть Хорезм, передав государственные дела в управление своему младшему брату Карабаю. Восстание закончилось только после свержения Карабая спустя четыре месяца его правления и прихода к власти Тимур-Гази (1758–1763), которого объявили ханом по согласию двух противоборствующих сторон: с одной — эмиры большей части Хорезма, с другой — эмиры Хивы под предводительством кунграта Ходжа-Кули-инака. Однако конфликт разгорелся снова, протекая с переменным успехом, и закончился миром лишь в начале 1760-х гг. после уступок в сторону Ибрахим-инака и назначения его на новый пост [Мунис, Огаҳий, 2010, с. 105–106].

Тем не менее уже в 1763 г. Ибрахим-инак и Ходжа-Кули-инак были убиты по приказу Тимур-Гази по обвинению в заговоре и покушении на убийство самого хана и некоторых сановников. К тому, чтобы убедить хана в весомости таких обвинений, немало усилий приложил кунграт Мухаммад-Амин-бек[17]. Именно после этих событий он получил пост инака, а Кунграты стали постепенно выходить на лидирующие позиции в политической жизни Хивинского ханства [Мунис, Огаҳий, 2010, с. 106]. В начале XIX в. это позволило им основать новую династию, отказавшись от правления от имени подставных ханов.

Среди уйгуров и найманов не было единства в годы завоевания Хорезма туркменами-йомудами (1767–1770), их позиция различалась в зависимости от складывавшейся политической обстановки. Одни из них выступали на сто-

[15] Гурлен (совр. Хорезмская область Узбекистана) — город на левом берегу Амударьи, севернее Хивы; в XIX в. стал значительным торговым центром. По данным востоковеда А. Л. Куна (1840–1888), совершившего поездку по Хорезму в 1873 г., Гурлен был основан уйгурами и найманами несколькими веками ранее, а вокруг города располагалось пять их поселений. На карте 1905 г. вблизи Гурлена можно увидеть урочища Найман-айди, Найман, Уйгур. По всей видимости, этот город был главным (или одним из главных) местом расселения данных племен в Хорезме [Кун, 1876, с. 240–241; *Карта низовьев Амударьи*, 1912].

[16] Гаиб-хан был сыном Бахадур-хана из числа Чингисидов Младшего жуза, занимавшего хивинский престол полгода в первой половине 1730-х гг.

[17] Мухаммад-Амин-бек (позже — инак) осуществлял фактическое управление Хивинским ханством с 1763 по 1790 г. от имени подставных ханов. Его внук, Эльтузар, первым из кунгратов принял титул хана в 1804 г.

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

роне Мухаммад-Амин-инака в ходе его борьбы против йомудов[18]. Другие предводители уйгуров и найманов изначально находились в стане Мухаммад-Амина, но затем покидали его и отправлялись в свои города[19].

Данное разделение затронуло не только уйгуров и найманов, но и узбекскую элиту Хорезма в целом. Когда в 1770 г. Мухаммад-Амин-инак отправился за помощью к правителю Бухары Даниял-бию (1758–1785), часть лояльных инаку предводителей-узбеков сопровождали его в поездке[20]. Другая часть узбекской знати решила воспользоваться туркменским фактором для обретения власти и сдала столицу ханства йомудам, чему оказались не в состоянии препятствовать оставшиеся в Хорезме сторонники Мухаммад-Амина. Тогда йомуды сместили Нур-Али-хана (1767–1769), возвели на хивинский престол сына Гаиб-хана Джахангир-султана (1769–1770) и наделили властью своих сторонников-узбеков, назначив их на новые посты[21]. В их руках оказалось управление над большей частью Хорезма, которое они удерживали на протяжении года и даже отправляли посольство в Бухару. Тем не менее впоследствии Мухаммад-Амину удалось восстановить контроль над страной и вернуть себе власть не без помощи отдельных предводителей племен уйгуров и найманов [Мунис, Огаҳий, 2010, с. 133–143].

Похожая ситуация с разделением в стане найманов наблюдалась и в ходе восстания Нияз-парвоначи[22] из племени *канглы* в 1771 г., который заручился поддержкой части кунгратской элиты в лице Ходжа-Берды-кушбеги[23]. Выступления против Мухаммад-Амин-инака продолжил сын Нияз-парвоначи Баба-бек. Этот этап конфликта был отмечен уже и противостоянием уйгурской и найманской знати[24]. Борьба Мухаммад-Амина с восставшими протекала с переменным успехом в несколько этапов, закончившись только в начале

[18] В частности, эпизод с нападением отряда под руководством наймана Аллах-Берды-бека на йомудов при Ургенче.

[19] Подобное произошло при отходе уйгура Иш-Пулад-аталыка и наймана Мухаммад-инака [Мунис, Огаҳий, 2010, с. 130–131].

[20] Мухаммад-Амин-инака в Бухару сопровождали в том числе найманы Рахим-Берды-бек и Аллах-Берды-удайчи (*удайчи* — придворный, принимавший прошения и докладывавший о них хану).

[21] Среди них оказались и соплеменники Мухаммад-Амин-инака: Аллах-Кули — младший брат его давнего противника, кунграта Ходжа-Кули-инака; и Кара-Каландар. Помимо этого, власть йомудов признали упомянутый выше уйгур Иш-Пулад-аталык, найманы Таш-Пулад и Максуд-аталык и пр.

[22] *Парвоначи* — один из высших чиновников в Хивинском ханстве; секретарь, доводивший до других придворных повеления хана; мог принимать и передавать жалобы к хану, а также ответы на них.

[23] На стороне Мухаммад-Амин-инака тогда выступил найман Мухаммад-инак, погибший в ходе противостояния, а Нияз-парвоначи был поддержан найманом Худай-Назар-бием [Мунис, Огаҳий, 2010, с. 143–146].

[24] Среди прочих узбеков к восставшим и Баба-беку примкнули найманы, в частности, сын Мухаммад-инака Кучук-бек. Он и другие предводители восстания по окончании конфликта получили назначения на новые посты. [Мунис, Огаҳий, 2010, с. 146–149].

1780-х гг. Важную роль в подавлении выступлений и достижении мира между сторонами сыграл уйгур Бек-Пулад-аталык[25].

В хивинских хрониках не встречаются упоминания о стремлении и попытках уйгуров и найманов бороться за власть и об их выступлениях на стороне противников Аваз-инака (1790–1804), сына Мухаммад-Амин-инака, в годы его правления. 90-е гг. XVIII в. стали временем начала борьбы Аваз-инака и впоследствии его преемников с отделившимся Аральским владением с центром в городе Кунград. Тогда инаку пришлось противостоять своим соплеменникам — братьям-кунгратам Ходжа-Мураду-Суфи и Тура-Мураду-Суфи[26]. Уйгуры и найманы, входили в войско Аваза в ходе одного из карательных походов против братьев Суфи, состоявшегося в 1793/1794 г.[27] [Мунис, Огаҳий, 2010, с. 166]. Помимо этого, отдельные предводители найманов[28] присутствовали в отрядах под командованием Эльтузара в 1803 г. во время нападения на мятежных каракалпаков и на город Ходжейли, где обосновались сторонники Ходжа-Мурада и Тура-Мурада [Мунис, Огаҳий, 2010, с. 185, 189].

Однако недолгое правление Эльтузара (1804–1806) было отмечено уже острым конфликтом со значительной частью уйгурской элиты (как и разделением внутри нее самой), который стал одной из причин гибели правителя в ходе противостояния с Бухарским эмиратом. Мы располагаем двумя дополняющими друг друга версиями повествования о нараставшей напряженности и последовавшими столкновениями между ханом и уйгурами: первая — из официальной хивинской хроники за авторством Муниса, вторая же была написана Абдул-Каримом Бухари (ум. в 1830 г.)[29].

Решение о прекращении правления от имени подставных ханов из Чингисидов и принятии самим Эльтузаром ханского титула было поддержано почти всей хивинской элитой, за исключением уйгура Бек-Пулад-аталыка из клана *котур*. Он рекомендовал Эльтузару придерживаться традиций и властвовать в Хорезме подобно деду и отцу, оставаясь инаком. Бек-Пулад подверг критике и намерение Эльтузара, которого поддержали остальные приближенные, — развязать войну против Бухарского эмирата: как полагал аталык, Бухара была тогда слишком сильна. Оба эпизода были восприняты как подготовка к восстанию. Другой уйгур из клана *айнак* Сайид-Мурад-инак доложил Эльтузару о попытке Бек-Пулада организовать мятеж, что склонило хана при-

[25] Аталыки после реформы Абулгази-хана были предводителями крупнейших узбекских племен, наряду с инаками. Их значимость менялась. Если в XVIII в. аталык стоял выше инака, то в XIX в. ситуация была противоположная.

[26] Ходжа-Мурад-Суфи и Тура-Мурад-Суфи — кунграты; сыновья Сайид-Назар-бия, который осуществлял управление Аральским владением.

[27] Подобное написание года используется, поскольку в источнике указана дата по исламскому календарю (лунному), где летоисчисление ведется от Хиджры (июль 622 г.), а длительность года отличается.

[28] Уразали-бек — сын Кучук-инака (ранее — Кучук-бек), и Мухаммаджон-бек — сын Мувлом-Берды-удайчи, потомок упомянутого выше наймана Аваз-инака.

[29] Абдул-Карим Бухари — историк и путешественник, родом из Бухары; отправился в 1804 г. в Константинополь в составе посольской делегации, где впоследствии написал историко-географический обзор Центральной Азии.

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

говорить последнего к казни в сентябре 1804 г. Мунис в поэтическом отрывке дал оценку действиям и казни Бек-Пулада следующим образом:

> Всякий, кто противоречит своему владыке,
> Возбуждает разногласия в деле, в котором должен беспрекословно подчиняться.
> Являя порочный нрав собственной души,
> Он делает своего владыку врагом самому себе.

Данное событие привело к нескольким сражениям ханских войск с родственниками Бек-Пулада и прочими его соплеменниками. В итоге некоторые знатные уйгуры были преданы смерти и арестованы (впоследствии перешли на сторону Эльтузара), а сыновья и близкие аталыка (в общей сложности 50 чел.) покинули Хорезм и укрылись в Бухаре [Мунис, Огаҳий, 2010, с. 197–198; Boukhary, 1876, с. 81–83].

Впоследствии сыновья Бек-Пулада при покровительстве бухарского эмира Хайдара (1800–1826) выступили на стороне давнего противника Кунгратов — Тура-Мурада-Суфи — в ходе похода Эльтузар-хана в Аральское владение в 1805 г. и совершили набег на каракалпаков при г. Ханка[30] в 1806 г. [Мунис, Огаҳий, 2010, с. 221, 225]. Поддержка сыновей аталыка эмиром Бухары и их участие в походах против Хивы стали одной из причин того, что между двумя соседними государствами разгорелось открытое противостояние.

Ключевое сражение между хивинскими и бухарскими войсками состоялось на правом берегу Амударьи летом 1806 г. и закончилось поражением первых. Определяющим фактором стало отступление уйгуров из хивинского войска в решающий момент битвы и последовавшее за ним бегство многих других воинов Эльтузара. Как отмечал Мунис, среди уйгуров в отрядах Эльтузара оставались сторонники сыновей Бек-Пулада, которые тогда располагались в стане эмира Хайдара. Между ними была достигнута тайная договоренность, которая и привела в итоге к губительному для хорезмских войск маневру. Поражение хорезмских войск предопределило для Кунгратов гибель Эльтузар-хана при попытке переправиться через реку со своими приближенными [Мунис, Огаҳий, 2010, с. 227–230].

В сложившейся обстановке вакуума власти один из сыновей Бек-Пулада Мухаммад-Нияз-аталык решил воспользоваться ситуацией, покинул бухарскую армию и овладел крепостью Уйгур. Контроль над ней был восстановлен Мухаммад-Рахимом I (1806–1825), который вошел на хивинский престол вскоре после смерти своего брата Эльтузара. Тем не менее новый хан оставил за Мухаммад-Ниязом управление Уйгуром. Если по началу он даже участвовал в одном из карательных походов Мухаммад-Рахима I, то впоследствии снова сменил сторону. Мухаммад-Нияз примкнул к дяде хана по отцовской линии — Мухаммад-Риза-беку[31], который заявил о своем праве на власть после воцарения племянника и поднял против него восстание в 1807 г. [Мунис, Огаҳий,

[30] Ханка — совр. городской поселок в Хорезмской области Узбекистана; расположен примерно в 30 км к северо-востоку от Хивы.

[31] По традиции власть переходила не от отца к сыну, а к старшему представителю рода. Мухаммад-Риза-бек был сыном Мухаммад-Амин-инака и полагал, что имеет право на трон.

2010, с. 250–254]. Его главной опорой, как отмечал Бухари, стали именно уйгуры [Boukhary, 1876, с. 87].

Противостояние внутри правящего дома приобрело большие масштабы. Значительная часть узбекского населения Хорезма (от Юмри[32] до Нового Ургенча) поддержала Мухаммад-Ризу. Среди его сторонников, помимо уйгурских предводителей (сыновей Бек-Пулад-аталыка), мы видим уже и представителей найманской элиты. В частности, идейными вдохновителями восстания были Худай-Берды-даруга[33] — сын наймана Аваз-инака, а также Худай-Назар-бек — сын Кучук-инака, ранее принимавшего участие в мятежах против Кунгратов. В итоге Мухаммад-Рахим-хану I удалось восстановить контроль над государственным аппаратом. Он приказал казнить Мухаммад-Ризу, упомянутых выше наиболее видных его сторонников и около 60 знатных узбеков-уйгуров, имевших отношение к данным событиям в той или иной мере [Мунис, Огаҳий, 2010, с. 257–258; Boukhary, 1876, с. 87]. Отметим также, что после победы Кунгратов над уйгурами положение последних в Хорезме несколько ухудшилось (многие из них переселились в Бухарский эмират) [Гельмерсен, 1840, с. 102], а их земли частично поступили в пользование правящей династии[34].

Крепость Уйгур располагалась вблизи побережья Амударьи между городами Гурлен и Новый Ургенч. На карте 1836 г. Уйгур отмечен на левом берегу реки рядом с каналом Дурмен как небольшое поселение [*Карта Хивинского ханства*, 1836]. На карте 1905 г. в 20 км к востоку от Гурлена на берегу Амударьи и озера Истемес присутствует урочище Уйгур [*Карта низовьев Амударьи*, 1912]. По всей видимости, данные обозначения соответствуют приводимым Мунисом крепости Уйгур на берегу одноименного озера и поселению “Yomon uyg`ur” (досл. «Плохой» / «Злой Уйгур») [Мунис, Огаҳий, 2010, с. 227, 255, 265]. Последние два, вероятно, являются названиями одного и того же населенного пункта, именование которого изменилось после участия узбеков-уйгуров в борьбе против Кунгратов Эльтузара и Мухаммад-Рахима I[35].

Впоследствии, до начала 1810-х гг., фокус внимания Мухаммад-Рахима I сместился на окончательное подавление Тура-Мурада-Суфи в Аральском владении. В ходе карательных походов командование отдельными частями хан-

[32] Юмри (совр. Джумуртау, Республика Каракалпакстан, Узбекистан) располагался на левом берегу Амударьи в 25 км северо-западнее Гурлена.

[33] *Даруга* — в Хивинском ханстве выполнял полицейские функции и являлся начальником ночной стражи в том или ином городе.

[34] Как скоро после событий начала XIX в. произошло перераспределение земельного фонда, сказать сложно. Однако в «Архиве хивинских ханов» присутствует специальный документ, датируемый началом 1860-х гг., под названием «Розданные земли уйгуров», который содержит список лиц, получивших некогда различные земельные участки [Иванов, 1940, с. 59–60].

[35] Возможно, это было продолжением символической практики уничтожения города до основания, если, к примеру, при осаде погибал один из Чингисидов или город оказывал ожесточенное сопротивление, после чего это место могло быть названо «злым» или «дурным». Подобное произошло, например, с крепостью Бамиан (совр. Афганистан) в начале 1220-х гг. и с Козельском в 1238 г. в ходе монгольских походов [Рашид ад-Дин, 1952, с. 219].

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

ского войска поручалось предводителям из числа уйгуров и найманов [Мунис, Огаҳий, 2010, с. 288], об их масштабных выступлениях против хана речи уже не шло. В следующем десятилетии власть Кунгратов в Хорезме заметно окрепла, что сопровождалось территориальным расширением ханства на северо-восточном и южном направлениях. Почти ежегодно совершались внешние военные походы (в казахские степи, в предгорья Копетдага и северный Хорасан), и царствование Мухаммад-Рахима I стало восприниматься как золотой век в истории Хивинского ханства [Кораев, Вдовин, 2023, с. 72].

Заключение

Таким образом, уйгуры и найманы оказали существенное влияние на политическую историю Хивинского ханства в XVI — начале XIX в. Позиции предводителей двух этих узбекских племен колебались в зависимости от складывавшихся политических реалий. Уйгуры и найманы могли как выступать на стороне центральной ханской власти в различных конфликтах, так и поднимать восстания против нее в попытках обрести больший вес при хивинском дворе или возвести на престол собственных ставленников.

Наибольшего успеха в борьбе за власть в Хорезме им удалось достичь в первой четверти XVII в., когда они способствовали захвату трона братьями Хабаш-султаном и Ильбарс-султаном — сыновьями Араб-Мухаммад-хана от найманки. Однако внутреннее политическое противостояние в ханстве и конфронтация с хивинскими государями для уйгуров и найманов нередко заканчивались плачевно, когда значительная часть их предводителей приговаривалась к смерти.

Отметим также, что уйгуры и найманы не были монолитной политической силой в Хорезме. Подобно узбекам других племен, они могли находиться на разных противоборствующих сторонах в рамках одного и того же конфликта, как, например, в годы завоевания страны туркменами-йомудами.

Длительное время уйгуры и найманы поддерживали династию кунгратских инаков, обретавшую все большее могущество в Хорезме в последней трети XVIII в. Вместе с тем уже в первом десятилетии XIX в. разразился острый политический кризис, связанный с притязаниями Кунгратов на ханский титул. Тогда значительная часть уйгурской (и впоследствии найманской) элиты выступила против Эльтузара и Мухаммад-Рахима I при поддержке эмира Бухары. Являясь основной движущей силой восстания, произошедшего после гибели Эльтузара, уйгуры и найманы, однако, не выступали самостоятельно, а действовали под знаменем другого представителя дома Кунгратов — Мухаммад-Ризы, и впоследствии потерпели поражение. Власть в ханстве в итоге осталась за Мухаммад-Рахимом I, который на многие десятилетия вперед упрочил кунгратский династический режим.

Список литературы / References

1. Абулгази. *Родословное древо тюрков*. Пер. Г. С. Саблукова; примеч. Н. Ф. Катанова. Казань: Типо-Литография Императорского Университета, 1906. [Abu al-Ghazi. *Shajara-i Turk*. Transl. of G. S. Sablukov, notes of

N. F. Katanov. Kazan: Tipo-Litografiia Imperatorskogo Universiteta, 1906 (in Russian)].
2. Андрианов Б. В. Этническая территория каракалпаков в северном Хорезме (XVIII–XIX вв.). *Материалы и исследования по этнографии каракалпаков*. Отв. ред. Т. А. Жданко. М.: Изд. АН СССР, 1958. С. 7–132 [Andrianov B. V. Ethnic Territory of Karakalpaks in Northern Khwarazm (18th–19th Centuries). *Materials and Research on the Ethnography of Karakalpaks*. Ed. by T. A. Zhdanko. Moscow: Publishing house of the USSR Academy of Sciences, 1958, pp. 7–132 (in Russian)].
3. Веселовский Н. И. *Очерк историко-географических сведений о Хивинском ханстве от древнейших времен до настоящего*. СПб.: тип. братьев Пантелеевых, 1877 [Veselovsky N. I. *An Essay on Historical and Geographical Information about the Khanate of Khiva from Ancient Times to the Present*. Saint Petersburg: printing house of the Panteleev brothers, 1877 (in Russian)].
4. Вревский А. Б. Хива. *Военно-статистический сборник.* Вып. 3. Под ред. Н. Н. Обручева. СПб.: Военная типография, 1868. С. 86–101 [Vrevsky A. B. Khiva. *Military and Statistical Compendium*. Issue 3. Ed. by N. N. Obruchev. Saint Petersburg: Voyennaia tipografiia, 1868, pp. 86–101 (in Russian)].
5. Гельмерсен Г. П. Хива, в нынешнем своем состоянии. *Отечественные записки*. № 2. 1840. С. 95–124 [Gemel'rsen G. P. Khiva in Its Current State. *Notes of the Fatherland*. No. 2. 1840, pp. 95–124 (in Russian)].
6. Данилевский Г. И. Описание Хивинского ханства. *Записки Императорского Русского географического общества*. Кн. V. СПб.: Тип. Министерства внутренних дел, 1851. С. 62–139 [Danilevsky G. I. Description of the Khanate of Khiva. *Notes of the Imperial Russian Geographical Society*. Book 5. Saint Petersburg: printing house of the Ministry of Internal Affairs, 1851 (in Russian)].
7. Жданко Т. А. *Очерки исторической этнографии каракалпаков. Родоплеменная структура и расселение в XIX — начале XX века*. Под ред. С. П. Толстова. М. – Л.: Изд. АН СССР, 1950 [Zhdanko T. A. *Essays on the Historical Ethnography of Karakalpaks. Clan-tribal Structure and Settlement in the 19th– early 20th Century*. Ed. by S. P. Tolstov. Moscow — Leningrad: Publishing house of the USSR Academy of Sciences, 1950 (in Russian)].
8. Жуковский С. В. *Сношения России с Бухарой и Хивой за последнее трехсотлетие*. Петроград: Типо-лит. Н. И. Евстифеева, 1915 [Zhukovsky S. V. *Relations of Russia with Bukhara and Khiva in the Last Tercentenary*. Petrograd: Tipo-lit. N. I. Evstifeeva, 1915 (in Russian)].
9. *Замечания майора Бланкеннагеля, впоследствие поездки его из Оренбурга в Хиву в 1793-94 годах*. Изд. с объяснением В. В. Григорьевым. СПб.: тип. Морск. м-ва, 1858 [*Comments of Major Blankennagel after His Journey from Orenburg to Khiva in 1793–1794*. Ed. with the explanation by V. V. Grigor'ev. Saint Petersburg: Printing house of the Maritime Ministry, 1858 (in Russian)].
10. Иванов П. П. *Архив хивинских ханов XIX в. Исследование и описание документов с историческим введением. Новые источники для истории народов Средней Азии*. Л.: Изд. АН СССР, 1940 [Ivanov P. P. *The Khiva Khan's Archive of the 19th Century. Study and Description of the Documents with a*

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

Historical Introduction. The New Sources for the History of the Peoples of Central Asia. Leningrad: Publishing house of the USSR Academy of Sciences, 1940 (in Russian)].

11. Карта низовьев Амударьи. *Хивинский район*. Сост. Ген. Штаба полк. В. В. Лобачевский, под ред. окр. ген.-квартирмейстера ген.-майора Федяй. Ташкент: тип. Штаба Туркестанского военного округа, 1912 [The Map of the Lower Reaches of the Amu Darya. *The Khivan Area*. Comp. by the General Staff Colonel V. V. Lobachevsky. Ed. by District Quartermaster General Major General Fedyay. Tashkent: Tipografiia Shtaba Turkestanskogo voyennogo okruga, 1912 (in Russian)].
12. *Карта Хивинского ханства*. Составлена по расспросам. Сообщенная кол. асс. Г. Ш. Карелиным капитану Бларамбергу в 1836 году [*The Map of the Khiva Khanate.* Based on the Questioning. Reported by Collegiate Assessor G. Sh. Karelin to Captain Blaramberg in 1836 (in Russian)].
13. Кораев Т. К., Вдовин С. С. Придворный церемониал и официальная титулатура хивинских ханов 1-й половины XIX в.: особенности и эволюция. *Вестник Московского университета.* Серия 13: *Востоковедение.* 2023. Т. 67. № 2. С. 70–78 [Koraev T. K., Vdovin S. S. Courtly Ceremonial & Official Titles of the Qongrat Khans of Khiva (1st Half of the 19th Century). *Lomonosov Oriental Studies Journal*. 2003. Vol. 67, No. 2, pp. 70–78 (in Russian)].
14. Кун А. Л. Культура оазиса низовьев Аму-дарьи. *Материалы для статистики Туркестанского края*. Вып. IV. СПб., 1876. С. 223–259 [Kun A. L. Culture of the Oasis of the Lower Reaches of the Amu Darya. *Materials for Statistics of Turkestan Region*. Issue 4. Saint Petersburg, 1876, pp. 223–259 (in Russian)].
15. Мунис ва Огаҳий. *Фирдавс ул-иқбол*. Масъул муҳаррир: Шодмон Воҳидов. Тошкент: Янги аср авлоди, 2010 [Munis, Ogahiy. *Firdaws al-iqbal*. Ed. by Shodmon Vohidov. Tashkent: Yangi asr avlodi, 2010 (in Chagatai)].
16. Муравьев Н. Н. *Путешествие в Туркмению и Хиву в 1819 и 1820 годах гвардейского генерального штаба капитана Николая Муравьева, посланного в сии страны для переговоров*. Ч. 2. М.: тип. Августа Семена, 1822 [Murav'ev N. N. *A Journey to Turkmenistan and Khiva in 1819 and 1820 by Guards General Staff Captain Nikolay Murav'ev Sent to These Countries for Negotiations*. Part 2. Moscow: Tipografiia Avgusta Semena, 1822 (in Russian)].
17. Рашид ад-Дин. *Сборник летописей*. Т. 1. Кн. 2. Пер. с перс. О. И. Смирновой. М. – Л.: Изд. АН СССР, 1952 [Rashid al-Din. *Jami' al-tawarikh*. Vol. 1. Book 2. Transl. from Persian by O. I. Smirnova. Moscow – Leningrad: Publishing house of the USSR Academy of Sciences, 1952 (in Russian)].
18. Сабитов Ж. М., Каратаев А. А. О происхождении казахского племени Найман. *Turkic Studies Journal*. 2024. Т. 6, № 1. С. 64–78 [Sabitov Zh. M., Karatayev A. A. Regarding the Issue of the Origin of the Naiman Kazakh Tribe. *Turkic Studies Journal*. 2024. Vol. 6, No 1, pp. 64–78 (in Russian)].
19. Boukhary Mir Abdul Kerim. *Histoire de l'Asie centrale (Afghanistan, Boukhara, Khiva, Khoqand) depuis les dernières années du règne de Nadir Châh (1153), jusqu'en 1233 de l'hégire (1740–1818)*. Publiée, traduite et annotée par Charles Schefer. Texte Persan. Paris: E. Leroux, 1876 (in Persian).

20. McChesney R. D. The Chinggisid restoration in Central Asia: 1500–1785. *The Cambridge History of Inner Asia. The Chinggisid Age.* Ed. by N. Di Cosmo, A. J. Frank, P. B. Golden. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 207–322.

Информация об авторе

Вдовин Сергей Сергеевич — научный сотрудник Центра исламских рукописей Института востоковедения Российской Академии наук, Москва, Россия; sergey11vdovin@gmail.com, https://orcid.org/0000-0002-3493-3963.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 17.04.2024; одобрена рецензентами 25.04.2024; принята к публикации 28.04.2024; опубликована 20.07.2024.
Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Sergei S. Vdovin — Researcher, Center for Islamic Manuscripts, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; sergey11vdovin@gmail.com, https://orcid.org/0000-0002-3493-3963.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 17.04.2024; approved after reviewing 25.04.2024; accepted for publication 28.04.2024; published 20.07.2024.
The author has read and approved the final manuscript.

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

Научная статья Исторические науки
УДК 299.516:7.0346
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-339-355

Ритуал *и* (*и-жи*) в гадательных надписях из восточного сектора Хуаюаньчжуан

Дмитрий Евгеньевич Куликов

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия
vostok1991@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0002-9569-1005

Аннотация. Гадательные надписи из восточного сектора Хуаюаньчжуан (археологический комплекс Иньсюй близ Аньяна, Хэнань) вызывают у исследователей особый интерес, так как их относят к группе так называемых не царских гадательных надписей, т. е. надписей, принадлежавших не шанскому вану, а некоему высокопоставленному лицу из его окружения. Точная идентификация этого лица остается предметом дискуссии. В гадательных надписях из восточного сектора Хуаюаньчжуан упоминается термин *и* (*и-жи*), которым в царских надписях преимущественно обозначался один из пяти видов ритуалов жертвоприношений, совершавшихся ваном для умерших предков — правителей и правительниц, а также применялся для датировки событий. В настоящей статье дан анализ словоупотребления термина *и* (*и-жи*) и показано, что этот термин, означая царское регулярное жертвоприношение, применялся в качестве способа датировки событий, включая ритуальные. Автор склоняется к версии, что владелец гадательных надписей принадлежал к боковой ветви шанского царского клана.

Ключевые слова: Шан, Иньсюй, Хуаюаньчжуан, гадательные надписи, ритуал и (и-жи), ритуалы, жертвоприношения

Для цитирования: Куликов Д. Е. Ритуал *и* (*и-жи*) в гадательных надписях из восточного сектора Хуаюаньчжуан. *Ориенталистика*. 2024;7(2):339–355. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-339-355.

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

© Куликов Д. Е., 2024
© Ориенталистика, 2024

ИСТОРИЯ ВОСТОКА
Куликов Д. Е. Ритуал и (и-жи) в гадательных надписях
Ориенталистика. 2024;7(2):339–355

Original article History studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-339-355

The Yi (Yi Ri) ritual as reflected in the Oracle-bone Inscriptions from Huayuanzhuang-East

Dmitry Ye. Kulikov

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, vostok1991@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0002-9569-1005

Abstract. Oracle-bone inscriptions from the location Huayuanzhuang-East (Yinxu archaeological complex near Anyang, Henan Province, People's Republic of China) are of particular interest to researchers. They belong to the group of so-called non-royal oracle-bone inscriptions, i.e., inscriptions that did not belong to the Shang king but to a high-ranking person from his court. The exact identification of this individual remains a matter of debate. In Huayuanzhuang-East oracle-bone inscriptions, can be found the word yi (yi-ri). In royal inscriptions, this word primarily meant one of the five rituals of sacrifices performed by the king for deceased ancestors — rulers and their spouses. It was also used to date events. This article examines the use of yi (yi-ri) and shows that this term (with the meaning "royal regular sacrifice") was used to date events, including those of ritual character. This makes the author believe that the owner of the oracle-bone inscriptions belonged to a branch of the Shang royal clan.

Keywords: Shang; Yinxu; Huayuanzhuang; oracle-bone inscriptions; yi (yi-ri) ritual; magic rituals; sacrifice; China; Middle ages

For citation: Kulikov D. Ye. The Yi (Yi Ri) ritual as reflected in the Oracle-bone Inscriptions from Huayuanzhuang-East. *Orientalistica*. 2024;7(2):339–355. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-339-355.

Позднешанская письменность, представленная гадательными надписями на щитках черепах и костях животных из Иньсюя 殷墟 «Руины Инь»[1] (*цзягувэнь* 甲骨文 «письмена на панцирях [черепах] и костях [животных]», поздний период эпохи Шан 商 1250–1046 до н. э.), является древнейшим известным нам образцом развитой системы китайской иероглифики и важным аутентичным и синхронным источником сведений о разных сторонах жизни древнекитайского общества. Корпус гадательных надписей, известный как «не царские гадательные надписи из восточного сектора Хуаюаньчжуан» (*Хуаюаньчжуан дун ди фэй ван бу цы* 花園莊東地非王卜辭)[2], принадлежит к немногочисленной группе гадательных надписей, созданных по заказу не

[1] Иньсюй — местонахождение столицы государства Шан близ Аньяна (пров. Хэнань) в поздний период.

[2] Далее — «хуадунские гадательные надписи» или «хуадунские надписи».

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

© Kulikov D. Ye., 2024
© Orientalistica, 2024

верховного правителя Шан — вана, а неизвестного персонажа, именованного в этих надписях как Цзы 子 «Отпрыск»[3]. Терминология, использованная в этом эпиграфическом памятнике для обозначения ритуальной деятельности, имеет сходства и отличия с царскими гадательными надписями. В настоящей статье предметом исследования являются ритуальные термины *и* 翌 (или *и-жи* 翌日), которые встречаются как в хуадунских, так и в царских гадательных надписях, причем в последних эти термины употребляются преимущественно как одни из пяти ритуалов годового цикла царского служения духам правителей и правительниц.

В отличие от других не царских гадательных надписей, обнаруженных относительно давно и включенных в крупнейший компендиум гадательных надписей[4], хуадунские гадательные надписи открыты и введены в научный оборот сравнительно недавно[5]. Они были обнаружены в октябре 1991 г. в яме H3, расположенной в четырехстах метрах южнее музейного комплекса «Иньсюй» (*Иньсюй боуюань* 殷墟博物院) в д. Сяотунь 小屯 (г. Аньян 安陽, пров. Хэнань 河南), в ходе целенаправленных археологических раскопок на восточном участке Хуаюаньчжуан. Хуадунская находка является третьим крупнейшим археологическим открытием гадательных костей в Иньсюе после обнаружения ямы YH127 на северо-востоке д. Сяотунь в 1936 г. и раскопок в южной части Сяотуни в 1973 г. [Лю Имань, 2002, с. 41–42]. Особую ценность этому корпусу придает наличие более 300 целых гадательных черепашьих щитков с надписями[6].

[3] «Не царские гадательные надписи» (*фэй ван бу цы* 非王卜辭) составляют около 5% от общего числа обнаруженных гадательных надписей. Они представляют собой неоднородную группу и разбиваются на несколько групп. Обычно их расценивают как принадлежащие тем или иным персонажам, именуемым Цзы, т. е. *Цзы бу цы* 子卜辭 «гадательные надписи Цзы», и подразделяют на три вида: А (*цзя* 甲), Б (*и*乙), В (*бин* 丙). В то же время в специальной литературе фигурирует и другая классификация: 1) «не царские безымянные гадательные надписи» (*фэй ван у мин бу цы* 非王無名卜辭) или «гадательные надписи царских наложниц» (*пинь фэй бу цы* 嬪妃卜辭), 2) «гадательные надписи группы [гадателя] У» (*У цзу бу цы* 午組卜辭), 3) «гадательные надписи Цзы» (*Цзы бу цы* 子卜辭). Хуадунские надписи определяются как отдельный вид не царских гадательных надписей [Чан Яохуа, 2006, с. 158–159, 165; Ван Юньчжи, 2010, с. 408–501; Чэнь Мэнцзя, 2004, с. 167].

[4] Имеется в виду *Цзягувэнь хэцзи* 甲骨文合集 (*Свод надписей на панцирях и костях*) (см.: *Цзягувэнь хэцзи*, 1978–1983]).

[5] Всего было найдено 1583 фрагмента, в том числе 1558 гадательных черепашьих щитков (из них — 574 с надписями, точнее говоря, 557 пластронов и 17 карапаксов) и 25 бычьих лопаток (с надписями — 5 штук). Наибольшая ценность этой находки заключается в том, что основу этого архива составляют 755 целых черепашьих щитков, причем количество щитков с надписями превышает 300 штук. В декабре 2003 г. после десяти лет кропотливого труда археологов и палеографов по систематизации и первичному изучению был издан каталог этих гадательных надписей (см.: [*Иньсюй Хуаюаньчжуан дун ди цзягу*, 2003]).

[6] На фоне многочисленных фрагментов расколотых черепашьих щитков в собраниях гадательных надписей находка целых щитков представляет большую удачу для исследователей.

Ключевой проблемой изучения хуадунских гадательных надписей является идентификация Цзы — их хозяина (или заказчика) и соответственно субъекта ритуальной деятельности. Цзы — это апеллятив, применявшийся для номинации широкой социальной группы, в которую, как считается, входили правители владений и родоначальники, тесно связанные с шанским ваном, а также, вероятно, должностные лица, в том числе женщины[7]. Расплывчатость интерпретации этого термина не позволяет в точности определить, являлся ли заказчик хуадунских надписей владетельным князем, царским сановником, сыном или племянником вана.

Несмотря на то, что стратиграфия ямы Н3, фрагменты обнаруженной в ней керамики и расположенные поблизости культурные памятники заставляют датировать находки гадательных костей первым периодом культуры Иньсюя, в целом соответствующим раннему периоду правления У-дина 武丁 (1250–1192 до н. э.), некоторые исследователи относят хуадунские инскрипции к позднему периоду этого вана, а другие — к его среднему периоду [Ван Юньчжи, 2010, с. 454]. Поэтому датировку этого корпуса гадательных надписей нельзя назвать установленной. Единственное, что можно утверждать, это то, что хуадунский Цзы был высокопоставленным персонажем периода царствования У-дина. Согласно периодизации гадательных надписей по версии Дун Цзобиня 董作賓 (1895–1963), хуадунские надписи соответствуют гадательным надписям первого периода[8].

Судя по хуадунским гадательным надписям, посвященным жертвоприношениям, главными реципиентами последних выступают мужские и женские предки. Не все предки представлены одинаково: частота упоминаний, количество жертв, виды жертвоприношений отличают одних предков от других. В целом их можно разделить на три группы: 1) царские предки-правители, чьи имена образованы путем сочетания знаменательного слова и знака *тянь гань* 天干 («небесные стволы»)[9] — Шан-цзя 上甲 «Верхний Цзя», Да-и 大乙 «Большой

[7] Подробнее обзор различных версий см., например: [Бо Сюэ, Ян Хуайюань, 2015].В гадательных надписях, когда речь идет о том или ином живущем персонаже, именованным Цзы, слово «цзы» употребляется в связке с личным (или родовым) именем, на основании чего его можно интерпретировать как указатель на принадлежность к определенной социальной категории. В нее могли входить как близкие родственники царя, например, его сыновья и племянники, так и вассальные князья — главы кланов и владений. Судя по некоторым надписям, *цзы* могли именоваться не только мужчины, но и женщины.

[8] Гадательные надписи из Иньсюя распределены на пять периодов. В целом первый период соответствует периоду правления У-дина (подробнее о периодизации гадательных надписей см., например: [Кучера, 1977, с. 127; Куликов, 2022, с. 23–24]).

[9] Собственно название *тянь гань* появилось не ранее эпохи 漢 Хань (202 г. до н. э. – 220 г. н. э.). Шанцы применяли эти знаки для обозначения дней декады и в посмертных именах своих правителей (начиная с Шан-цзя) и других предков. Существует несколько версий, объясняющих это совпадение. Согласно одной из них, имя покойного предка указывает на день его рождения, согласно другой, — на день смерти, а согласно третьей, день *тянь гань* присваивался путем гадания. Согласно традиционной историографии, этот обычай появился в эпоху Ся, однако аутентичных письменных подтверждений этого, равно как и существования государства Ся, нет (подробнее см.: [Чэнь Мэнцзя, 2004, с. 405]), о словоупотреблении *тянь гань* в хуадунских гадательных надписях см.: [Ван Юньчжи, 2010, с. 456]).

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

(Великий) И», Да-цзя 大甲 «Большой (Великий) Цзя» и Сяо-цзя 小甲 «Малый Цзя»; 2) умершие близкие родственники, представленные духами покойной матери, брата и отпрыска (сына?) (их имена являются сочетанием термина родства и знака *тянь ганъ* — *Му-У* 母戊 «мать У» и, возможно, *Му-Бин* 母丙 «мать Бин», *Сюн-Дин* 兄丁 «брат Дин», *Цзы-Гуй* 子癸 «отпрыск Гуй»)[10]; 3) мужские и женские предки, именуемыми терминами родства *цзу* 且 (祖) «дед, прадед; прародитель» и *би* 匕 (妣) «бабка, прабабка; прародительница» в сочетании со знаками *тянь ганъ*.

Жертвоприношения предкам первой и второй групп в хуадунских надписях упомянуты сравнительно редко. Исключение составляет часто встречающийся в качестве объекта жертвоприношений «отпрыск» — Цзы-Гуй, но являлся ли он сыном (или дочерью?) заказчика гаданий либо другим персонажем, установить невозможно. В царских гадательных надписях Цзы-Гуй не упоминается, причем объекты культа, определяемые как Цзы, крайне редки. Правители-предки (первая группа) известны по царским надписям: все четыре имени, упомянутые в хуадунских надписях, принадлежат шанским правителям разных поколений. Ближайшим из них был Сяо-и, отец У-дина. Что касается «матерей», то их можно гипотетически идентифицировать как жен У-дина, если принять хуадунского Цзы за сына или племянника этого шанского вана[11]. Соответственно «братом» будет сын (племянник) последнего, но в источниках такой персонаж не фигурирует.

Наиболее почитаемыми предками выступают представители третьей группы — некие *цзу* и *би*. Ими могли быть как близкие предки, так и весьма далекие — отстоящие от говорящего на многие поколения, так как прародителями-*цзу* и прародительницами-*би* в позднешанское время называли соответственно умерших мужских и женских предков от поколения дедов и бабок и старше — прадеды и прабабки и т. д. Если предположить, что Цзы был царевичем, то среди них были правители и правительницы, однако далеко не все эти предки могут быть надежно соотнесены с известными нам фигурами царской генеалогии. Если же Цзы был аристократом, связанным с царским кланом по боковой линии, то речь может идти о его собственных прародителях и прародительницах.

Внутри этой довольно многочисленной группы явно выделяются лидеры по количеству упоминаний в надписях и соответственно по числу и разнообразию получаемых жертв. Всего в хуадунских надписях насчитывается семь предков *цзу* и шесть прародительниц *би*. Обе группы, как и предки каждой из групп, разнятся между собой по количеству упоминаний (см. табл. 1).

[10] Кроме того, один раз встречается коллективный термин *до му* 多母 «многие матери».

[11] Сторонники версии «Цзы — сын У-дина» отождествляют Му-У с прародительницей У — Би-У 妣戊, как именуется в поздних царских гадательных надписях одна из жен У-дина [Schwartz, 2019, p. 50, 372].

Таблица 1

Упоминания предков-цзу и прародительниц-би
в хуадунских гадательных надписях

Прародители-цзу		Прародительницы-би	
Имя предка	Количество упоминаний	Имя предка	Количество упоминаний
Цзу-Цзя 祖甲	83	Би-Цзя 妣甲	5
Цзу-И 祖乙	105	Би-Бин 妣丙	2
Цзу-Бин 祖丙	3	Би-Дин 妣丁	30
Цзу-Дин 祖丁	3	Би-Цзи 妣己	39
Цзу-У 祖戊	2	Би-Гэн 妣庚	311
Цзу-Гэн 祖庚	1	Би-Гуй 妣癸	1
Цзу-Синь 祖辛	1		

Особый интерес к употреблению в хуадунских гадательных надписях ритуальных терминов *и* (или *и-жи*) определяется тем, что в царских гадательных надписях этот термин обозначают один из пяти ритуалов, входивших в годовой цикл жертвоприношений шанского вана, предназначенных для предков-правителей и правительниц, жен некоторых из правителей. Заказчиком же этих ритуалов являлся шанский ван. Пятиритуальный календарь включал три цикла жертвоприношений — 1) *и* (или *и-жи*), 2) *цзи* 祭, *цзай* 𢦏, *се* 𠂤 (или *се-жи* 𠂤日) и 3) *жун* 肜 (или *жун-жи* 肜日) протяженностью тридцать шесть или тридцать семь декад, т. е. по своей длительности он соответствовал году солнечного календаря[12]. В своем большинстве и наиболее полном виде пять ритуалов обычно встречаются в надписях групп гадателя Чу 出 (в основном — в гадательных надписях второго периода, т. е. периода правления Цзу-гэна 祖庚 и Цзу-цзя 祖甲 (1191–1148)[13]) и гадателя Хуана 黃 (гадательные надписи пятого периода, период Ди-и 帝乙 (1101–1076) и Ди-синя 帝辛 (1075–1046)). В период царствования У-дина эта ритуальная практика еще не доминировала, однако можно полагать, что в той или иной форме ее основы начинают складываться в этот период.

Шанский знак  , транскрибируемый как *и* 翌 «крыло; светлый; завтрашний» (или *и* 翼 «крыло»), соотносится с понятиями *юй* 羽 — «перо (птичье), перья, украшение из перьев (например, бунчук)» и *юйу* 羽舞 — «*стар.* танец с перьями (название танца с опахалами, веером из белых перьев)» [*Большой китайско-русский словарь*, № 5628; Чжао Чэн, 1988, с. 230–231]. В гадательных

[12] В специальной литературе шанский годовой цикл пяти ритуалов обычно называется *чжоу цзи* 周祭 «циклические жертвоприношения» (подробнее см.: [Чэнь Мэнцзя, 2004, с. 386–391]).

[13] Предположительные годы правления обоих ванов.

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

надписях этот знак имеет двоякое значение: 1) «завтрашний; следующий, будущий (день)» (в сочетании с датой, обозначенной циклическими знаками), 2) название ритуала (жертвоприношения) [Чжао Чэн, 1988, с. 230–231]. Дун Цзобинь объяснял ритуал *и* как ритуальные пляски, исполняемые жрецами-танцорами с птичьими перьями в руках [Дун Цзобинь, 1945, с. 3]. В значении ритуала этот знак также записывался совместно со знаком *жи* 日 «день; солнце» — *и-жи* 翌日, причем оба знака иногда встречаются в слитном написании, образуя лигатуру *и* 昱. Представляется, что в ходе исполнения этого ритуала жрецы подражали духам, парящим подобно птицам в небе и прилетающим на землю вкусить приготовленные для них жертвенные кушанья. Таким образом, ритуал *и (и-жи)*, вероятно, был разновидностью религиозно-магического танцевального обряда, что отнюдь не исключает и даже предполагает подношения жертв в ходе его исполнения.

Тот факт, что *и (и-жи)* являлся регулярным царским ритуалом, свидетельствует о его общегосударственном значении[14], что, по всей видимости, позволяло применять его в качестве временной координаты не только царским жрецам и гадателям, но и ритуалистам аристократических кланов. В хуадунских гадательных надписях термин *и (и-жи)* упоминается в связи с жертвоприношениями сакральным силам первой группы — царским предкам-правителям и второй группы — прародителям и прародительницам. Автор предполагает, что здесь этот термин употребляется не в смысле жертвоприношения, которое надлежало совершить, а применяется как обозначение времени — способ датировки действий, указанных в надписях[15].

В группе предков-правителей этот вид ритуала соседствует с другим ритуалом и именем предка-правителя Да-и:

甲午卜其禦宜夨(昃)乙未夨(昃)昱酌大乙用

В [день] *цзя-у* гадали: [когда], вероятно, совершим ритуал предотвращения зла[16] и разложим на столах (мясные) яства, [то это будет] пополудни [дня] *и-вэй*, [выпадающего на день] ритуала *и (и-жи)*, [к которому приурочено совер-

[14] В таких теократических обществах, как шанское, царь обычно воплощает все общество и конвертирует религиозную власть в политическую. Культ правителей стоял особняком от культа умерших сородичей. Он не был родовым культом узкой группы людей, даже царского клана, а вовлекал по меньшей мере шанскую аристократию и жречество. Иначе сложно объяснить, почему эти ритуальные термины использовались в качестве календарных дат, ведь календарь существовал не только для одного царя, но и для других членов общества (во всяком случае об этом свидетельствуют некоторые позднешанские надписи на бронзе (см., например: [Куликов, 2022, с. 87–90]).

[15] В качестве примеров применения ритуальных терминов шанского годового цикла для записи даты см., например: [*Цзягувэнь хэцзи*, № 36511, 36482, 37852] и др.

[16] Знак, записанный в нашей транскрипции как термин *юй* ⊠ в значении «совершать ритуал предотвращения зла», некоторые исследователи трактуют как *юй* ⊠в значении «преподносить; предоставлять», однако автор придерживается другой точки зрения, согласно которой речь идет об очистительном ритуале, избавляющем от напастей и скверны. Американский синолог А. Шварц переводит его как “to perform an exorcism rite” [Schwartz, 2019, p. 282].

шение] жертвоприношение *ю* [для] Да-и?[17] Применили [это гадание] [*Иньсюй Хуаюаньчжуан дун ди цзягу*, 2003, № 290.7].

В данной инскрипции термин *и-жи* записан слитно, что можно условно транскрибировать как *и* или *и-жи* 昳. Рядом с ним указан другой ритуальный термин — знак *ю* 酌. Обычно полагают, что смысл ритуала *ю* заключается в винном возлиянии[18], однако тот факт, что в некоторых надписях в позиции после *ю* находятся знаки, обозначающие жертвенных животных, свидетельствует о том, что в ходе данного ритуала в жертву могли приноситься животные, а не вино. Объектом жертвоприношений *и-жи* и *ю* здесь выступает легендарный основатель шанского государства и частый объект ритуальный деятельности в царских гаданиях Чэн-Тан 成湯 (в шанских надписях он обычно именуется Да-и 大乙).

В интерпретации автора хуадунский гадатель не спрашивает прямо о совершении жертвоприношения для Да-и, он лишь использует его как способ обозначения дня, в который намечалось проведение ритуала предотвращения зла и раскладки жертвенных яств. Гадателю было важно определить предельно точное время их совершения, отсюда — довольно пространная запись времени: отрезок дня *цзэ* 夨(昃) «пополудни»[19], календарный день цикла (32-й день *и-вэй* 乙未), дата ритуального календаря (регулярный ритуал *и* и приуроченное к нему жертвоприношение *ю* для Да-и). Вероятнее всего, исполнение ритуала *ю* для Да-и в день *и-вэй*, приуроченное к регулярному ритуалу *и* в честь этого предка-правителя, предписывалось государственным (царским) ритуальным календарем. Поэтому хуадунские гадатели стремились получить сакральную санкцию на совершение собственных ритуалов (здесь: предотвращение зла и раскладка мясных яств) в то же время (пополудни-*цзэ*), когда следовало проводить ритуал для Да-и.

---

[17] В значении «следующий (день)» интерпретирует этот знак в рассматриваемой надписи Чжу Цисян, хотя при этом он признает, что в этом случае его применение труднообъяснимо: «[в день] *и-вэй* пополудни на следующий [день] принесем жертвы Да-и» [Чжу Цисян, 2020, с. 194]. Судя по словоупотреблению в гадательных надписях знака *и* 翌 в указанном значении, после него обязательно требуется запись даты, выраженной знаком десятеричного цикла или сочетанием циклических знаков *тянь гань*. Кроме того, если в этом же значении применялась лигатура *и*, то она должна бы занимать позицию перед датой *и-вэй*, образуя выражение *и и-вэй* «следующий (завтрашний) день *и-вэй*». То, что *и* здесь не означает «следующий (завтрашний) день» не исключает, что знак *и* (*и-жи*) употреблен в качестве обстоятельства времени («в день совершения ритуала *и-жи*»). А. Шварц интерпретирует *и* (*и-жи*) как название ритуала: “In the afternoon of Yiwei there will be an *Yi*-rite and ale libation to Da Yi” [Schwartz, 2019, p. 282] (здесь под ale libation имеется в виду жертвоприношение *ю*). По мнению автора, фраза *цзэ и-вэй цзэ и ю Да-и* 夨(昃)乙未夨(昃)昳酌大乙 имеет иную конструкцию и дословно может быть выражена так: «[Что касается] пополудни дня *и-вэй*, [то это день] совершения ритуала *и*, [когда совершаем жертвоприношение] *ю* [для] Да-и». Думается, ритуал *и* уже в то время был регулярным, отсюда — приведенное здесь толкование ритуала *ю* как жертвоприношения, приуроченного к ритуалу *и*.

[18] В данном случае шанский знак транскрибируется как *цзю* 酒 «вино».

[19] Знак интерпретируется как изображение солнца, начинающего клониться к закату. По некоторым предположениям, это период времени между 14 и 15 часами [Чжу Цисян, 2020, с. 194]. Как бы то ни было, можно утверждать, что это вторая половина дня.

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

Автор считает, что хуадунский Цзы не являлся заказчиком ритуала *и-жи* для Да-и, что, впрочем, не только не исключает его участия в этом ритуале, но даже в определенной степени допускает, что Цзы принимал в нем участие совместно с ваном либо совершал ритуальные действия, связанные с царским ритуалом. Из записей гаданий в день *и-вэй* на этом же щитке известно, что в этот день, вероятно, устраивался совместный пир, именованный как *си сян* (*сян*) 西饗 «кормление Запада», что можно трактовать как ритуальную трапезу в честь божества Запада или духов, связанных с западным направлением[20]. Отсюда напрашивается мысль, что обряд предотвращения зла и ритуальная подготовка мясных блюд имели отношение к этой трапезе.

Нередко эти жертвоприношения сопровождались другими ритуальными подношениями. В приведенной надписи к ритуалу *и* было приурочено подношение *ю*, субъектом которого, вероятно, являлся хуадунский Цзы. Следует обратить внимание на то, что подношение *ю* для покойных ванов совершалось очень часто и обычно намечалось на день, в котором знак десятеричного цикла соответствовал аналогичному знаку в имени предка-правителя (см., например: [*Цзягувэнь хэцзи*, № 672 / фр, 1668]).

По всей видимости, подношение *ю* совершалось не в любой день, соответствующий этому правилу, а в тот, который был назначен (вероятно, установлен путем гадания) для его проведения, поэтому это было хорошо известно жрецам, следившим за расписанием ритуальных мероприятий. В ранних инскрипциях жертвоприношение *ю* часто сопровождает ритуал *жун* 彤, также являвшийся одним из пяти ритуалов годового цикла [*Цзягувэнь хэцзи*, № 1184, 1185, 1347, 15710, 21796]; в поздних царских гадательных надписях ритуал *ю* иногда осуществлялся совместно с ритуалами циклических жертвоприношений (например, упоминаются ритуалы *и-жи, се-жи, жун-жи* в надписи четвертого периода группы безымянного гадателя[21] (см.: [*Цзягувэнь хэцзи*, № 32714]).

В надписи № 290.7 темой гадания являются ритуалы предотвращения зла и раскладки жертвенных яств, а не подношения *ю*, приуроченного к ритуалу *и*. Вполне возможно, подношение *ю*, как и ритуал *и*, являлось царским жертвоприношением, в котором участие хуадунского Цзы ограничивалось лишь обрядами предотвращения зла и раскладкой пищи. Если это так, то Цзы не был главным жертвователем в церемонии поминовения царского предка-правителя. Термин *и-жи* в хуадунских надписях используется в качестве способа датировки намеченных ритуальных действий.

Следующая надпись имеет сходство с надписью № 290.7, однако *и-жи* употребляется здесь в несколько иной конструкции — термин *и-жи* + предлог *юй* 于 + имя предка-правителя:

甲辰宜丁牝一丁各𡆥(昃)于我翌[日]于大甲用

[20] Выражение *си сян* встречается также в царских гадательных надписях. Там же знак *сян* 饗 «пир» также зафиксирован в сочетаниях с «севером» (*бэй* 北), «востоком» (*дун* 東) и «югом» (*нань* 南). Д. Кэйтли (1932–2017) переводит эти словосочетания как “making a west/north/east/south feast” [Keightley, 2002, p. 89].

[21] Так китайскими исследователями называется группа однотипных надписей, в которых имя гадателя не указано (см. подробнее: [Ван Юньчжи, 2010, с. 331–352]).

В [день] *цзя-чэнь* [гадали]: разложим на столах (мясные) яства [для] Дина, [употребив в жертву] одну корову? [Что касается времени, когда] Дин явится, [это будет] пополудни, [когда он сможет явиться] к нам? [День] ритуала *и-(жи)* для Да-цзя. Применили [это гадание] [*Иньсюй Хуаюаньчжуан дун ди цзягу*, 2003, № 34.4][22].

甲辰卜丁各𠂤(昃)于我[翌日]于大甲

В [день] *цзя-чэнь* гадали: [что касается времени, когда] Дин явится, [это будет] пополудни, [когда он сможет явиться] к нам? [День] (ритуала *и-жи*) для Да-цзя [*Иньсюй Хуаюаньчжуан дун ди цзягу*, 2003, № 169.1].

Эти надписи относятся к одной серии гаданий, совершенных в одно и то же время. По своему содержанию они касаются конкретного события — явления Дина[23]. В день гадания — 41-й день цикла (*цзя-чэнь* 甲辰) прорицалось время приезда вана: его ожидали пополудни (очевидно, того же дня), к которому, вероятно, следовало подготовить мясные блюда, употребляемые для ритуальной трапезы.

Выше отмечалось, что под *цзэ* «пополудни» подразумевается некий отрезок дня во второй половине дня — время, когда солнце начинает клониться к закату. Но, по мнению некоторых исследователей, этот знак мог обозначать и достаточно поздние часы — непосредственно перед заходом солнца [Takashima, Ken-ichi, 2019, p. 41]. Насколько известно из царских гадательных надписей конца позднешанского периода, ритуал *и-жи*, как и другие циклические ритуалы, обычно устраивался на рассвете и был, вероятно, приурочен к восходу солнца, знаменующего начало дня, связанного с именем определенного предка-правителя. В хуадунских же надписях речь идет о явлении Дина во второй половине дня, т. е. к тому моменту утренний ритуал *и-жи* уже был завершен. Поэтому ритуал *и-жи* не был приурочен к явлению Дина и соответствующим ритуальным действиям, указанным в теме гадания. Он служил лишь способом датировки по ритуальному календарю, т. е. 41-му дню *цзя-чэнь* соответствовал день совершения ритуала *и-жи* для Да-цзя.

То, что в хуадунской надписи ритуальный термин применен в качестве календарного, подтверждает данные царских гадательных надписей, что ритуал *и-жи* осуществлялся исключительно ваном. Кроме того, отсюда следует другой важный вывод: предок-правитель Да-цзя не являлся объектом непосредственной ритуальной деятельности хуадунского Цзы.

Помимо обозначения календарной даты с помощью знаков *тянь гань* и ритуала *и-жи* для царского предка, шанские жрецы иногда пользовались другим способом: они записывали день собственно именем того или иного царского предка-правителя. В одной из хуадунских надписей для этой цели применяется имя Сяо-цзя 小甲. В гадательной инскрипции —

[22] Аналогичные надписи содержатся на двух других фрагментах (см.: [*Иньсюй Хуаюаньчжуан дун ди цзягу*, 2003, № 335.2; 420.2]).

[23] В хуадунских надписях Дин фигурирует и как субъект определенных действий, и как объект подношений Цзы, на основании чего полагают, что под этим именем может скрываться как живущий персонаж, вероятнее всего, — шанский ван, так и некое духовное существо — например, предок со знаком *дин* в посмертном имени.

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

終小甲日子乎(呼)狩

В конце дня Сяо-цзя Цзы призовет охотиться? [*Иньсюй Хуаюаньчжуан дун ди цзягу*, 2003, № 85.3]

— речь идет не о жертвоприношениях, а об охоте, при этом день выражается не циклическими знаками, а путем сочетания имени царского предка и слова *жи* 日 «день». Аналогичная форма записи встречается в царских гадательных надписях. Например:

中丁日亡害

В день Чжун-дина не будет вреда? [*Цзягувэнь хэцзи*, № 32500].

惟今羌甲日鼎…

Именно в сегодняшний день Цян-цзя совершим ритуал *дин…*? [*Цзягувэнь хэцзи*, № 27258].

Все это не только свидетельствует о том, что хуадунские жрецы прекрасно знали царский ритуальный календарь и применяли в своей практике формы записи дат, принятые царскими гадателями, но и позволяет прийти к важному для нашего исследования заключению: царские предки-правители, упомянутые в хуадунских гадательных инскрипциях, вероятнее всего, не являлись прямыми объектами ритуальной деятельности хуадунского Цзы, и ритуальные действия, выраженные термином *и* (*и-жи*) совершал не Цзы, а ван.

Время совершения царского ритуала *и-жи* было хорошо известно тому кругу подданных вана, к которому принадлежал Цзы и его жрецы. Вероятно, они принимали участие в торжественных царских ритуалах и даже выполняли приказы вана по организации жертвенных церемоний в честь царских предков, а также исполняли ритуалы, приуроченные к царскому жертвоприношению.

Помимо гадательных надписей, в которых термин *и-жи* сочетается с именами известных царских предков-правителей, этот термин встречается в нескольких хуадунских инскрипциях, в которых речь идет о предках *цзу* и *би*. Точнее говоря, в качестве объекта этого подношения в хуадунских надписях фигурируют только Цзу-и и Би-гэн. Особенность словоупотребления термина *и-жи* в сочетании с этими предками заключается в том, что он всегда сочетается с другим термином жертвоприношения — *то* 𠂤.

Этот ритуальный термин истолковывается исследователями двояко: одни читают его как *хо* 祜 «жертвоприношение» в значении общего термина (= *сы* 祀), обозначающего жертвоприношение. Другие истолковывают этот термин как способ подношения, близкий к понятиям *гуа* 刮 «сдирать (ножом)» и *гэ* 割 «разрезать, отрезать; разделять» [Хэ Цзинчэн, 2017, с. 222–223]. Согласно Юй Синъу 于省吾 (1896–1984), знак *то* соответствует *чжэ* 砅 в значении «разрывать на части» (= *чжэ* 磔 «разрывать живьем жертвенное животное» [Юй Синъу, 1999, с. 167–171]). Чжу Цисян 朱岐祥, читает знак *то* как аллограф знака *се* 𠯿, в этом случае он транскрибирует его как *цзя* 𠯿 в значении совместного жертвоприношения [Чжу Цисян, 2020, с. 277].

Так как в трактовке знака *то* нет определенности, автор предпочитает переводить его нейтрально — «приносить жертвы». С учетом того, что поздним иероглифом *хо* обозначались жертвы для отведения несчастий и благо-

дарственные жертвы, то вполне вероятно, что аналогичное значение имел и шанский этином *то*. Таким образом, в хуадунских надписях сочетание названий двух ритуалов *и-жи* и *то* образует устойчивый оборот, в котором первый — это регулярный ритуал, посвященный предку-правителю, а второй — предположительно благодарственный или очистительный ритуал.

В одной из надписей эти термины упоминаются вместе с именами двух предков, один из которых женский — «прародительница Гэн» (Би-Гэн), а другой мужской — «прародитель И» (Цзу-И). В одной из надписей упомянуты имена обоих предков:

乙巳歲(劇)妣庚豕一 舌祖乙暜(翌日)

В [день] *и-сы* [гадали]: [день, когда] заколем [для] Би-Гэн свинью [в числе] одной [головы], [будет день] совершения ритуала *и (и-жи)*, [к которому приурочено] принесение жертв [для] Цзу-И? [*Иньсюй Хуаюаньчжуан дун ди цзягу*, 2003, № 274.1[24].

Данный перевод этой инскрипции автор построил на предположении, что оборот *то Цзу-И и-жи* 舌祖乙暜(翌日) «[день] совершения ритуала *и (и-жи)*, [к которому приурочено] принесение жертв [для] Цзу-И» датирует ритуальное событие, т. е. является так называемой заключительной частью гадательной надписи. Заслуживает внимания, что о заклании свиньи прародительнице Гэн спрашивалось в день *и-сы* 乙巳 (42-й день цикла), т. е. в день, не соответствующий знаку *тянь гань* в ее имени. Напротив, этот день соответствовал имени Цзу-И, что позволяет определить жертвоприношение этого дня для прародительницы Гэн как нерегулярное, так как ее чествовали в день ритуального поминовения Цзу-И, предписанного жреческим календарем.

Если рассматривать *и (и-жи)* как государственный ритуал, то напрашивается мысль о принадлежности Цзу-И к когорте царских предков-правителей. Иначе говоря, подношение Би-Гэн надлежало сделать в день исполнения ритуала *и (и-жи)* для предка-правителя Цзу-И. Смысл увязывания этого ритуала с жертвоприношением *то* неясен, можно лишь предположить, что *и (и-жи)* — это способ датировки жертвенного подношения, выраженного знаком *то*. Вероятнее всего, хуадунский Цзы приурочивал исполняемое им жертвоприношение к царскому ритуалу.

В другой инскрипции выражение *и-жи то* 翌日舌 также помещено в заключительную часть, но в отличие от предыдущей надписи в теме гадания объектом культа выступает Цзу-и, а в заключении имя предка не указано:

甲辰夕歲(劇)祖乙黑牡一衷子祝若祖乙衍(侃)用翌日舌

Вечером [дня] *цзя-чэнь* [гадали?]: заколем [для] Цзу-И черного быка [в числе] одной [головы], именно Цзы исполнит ритуал предотвращения зла [и тогда будет] одобрено[и] Цзу-И будет доволен? Применили [это гадание]. Принесли жертвы [в день] совершения ритуала *и-жи* [*Иньсюй Хуаюаньчжуан дун ди цзягу*, 2003, № 6.1].

[24] Ср. перевод А. Шварца: “On Yisi, sacrifice (to) Ancestress Geng one sow, (and) carve (it for) Ancestor Yi’s *Yi*-rite” [Schwartz, 2019, p. 268].

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

В этой надписи выражение *и-жи* явно имеет характер записи, датирующей произошедшее событие — совершение жертвоприношения *то*. Судя по всему, его объектом является Цзу-И, дважды упомянутый в этой надписи. Напрашивается его параллель с выражением *и-жи юй Да-цзя* 翌日于大甲 «[день] ритуала *и-жи* для Да-цзя» из приведенной выше инскрипции № 169.1, однако в отличие от последней здесь опущено имя предка и добавлен ритуальный термин *то*.

Вероятнее всего, ритуал *и (и-жи)*, к которому было приурочено жертвоприношение *то*, соответствовал 42-му дню *и-сы* (т. е. следующий после дня гадания *цзя-чэнь* 甲辰) и являлся днем служения предку Цзу-И. Если верно утверждение, что *и-жи* был царским ритуалом, то нет оснований не считать Цзу-И предком-правителем, включенным в шанский ритуальный календарь. Нельзя исключать, что под Цзу-И следует понимать восемнадцатого вана в шанском ритуальном списке правителей — объектов культа — Цзу-и. Однако роль хуадунских жрецов в царском ритуале *и-жи* была ограничена совершением очистительного или благодарственного ритуала *то*. Сведения о дне жертвоприношения *и-жи* для Цзу-и как предку-правителю и частота упоминаний этого предка (см. табл. 1) подтверждают версию о том, что хуадунский Цзы был представителем бокового царского клана, восходящего к Цзу-и.

Привязка *и (и-жи)* к имени Цзу-И позволяет выделить этот объект культа среди других прародителей, ни один из которых не упомянут в связи с ритуалом *и (и-жи)*. В то же время в группе прародительниц единственным объектом почитания в связи с ритуалом *и* (*и-жи*), является прародительница Гэн, что также отличает ее от остальных женских предков.

В гаданиях о жертвоприношениях прародительнице Гэн ритуал *и-жи* также можно истолковать как способ датировки:

己酉夕翌日舌歲(劌)妣庚黑牡一庚戌酌牝一

Вечером [дня] *цзи-ю* [гадали?]: [в день] совершения ритуала *и-жи* принесем в жертву заколотого [для] Би-Гэн черного быка [в числе] одной [головы]? [В день] *гэн-сюй* совершим жертвоприношение *ю*, [употребив в жертву] корову [в числе] одной [головы]? [*Иньсюй Хуаюаньчжуан дун ди цзягу*, 2003, № 457.1][25].

己酉夕翌日舌妣庚黑牡一

Вечером [дня] *цзи-ю* [гадали?]: [в день совершения] ритуала *и-жи* принесем в жертву [для] Би-Гэн черного быка [в числе] одной [головы]? [*Иньсюй Хуаюаньчжуан дун ди цзягу*, 2003, № 150.2].

По-видимому, обе эти надписи, обнаруженные на разных фрагментах, относятся к одной серии гаданий, происходивших вечером 46-го дня *цзи-ю* 己酉. В надписи № 457.1 название ритуала *и-жи* предваряет тему гадания и интерпретируется автором как обстоятельство времени. Как следует из второй части надписи, *и-жи* датирует 47-й день *гэн-сюй* 庚戌. Этот день *гэн*, по

[25] Ср. перевод А. Шварца: “On the evening of Jiyou, (for) the *Yi*-day rite’s meat carvings, sacrifice (to) Ancestress Geng one black bull; on Gengxu, make the ale libation, (and then sacrifice) one cow” [Schwartz, 2019, p. 364].

всей видимости, был предназначен для жертвоприношения прародительнице Гэн. В данном случае *гэн-сюй* — это день завтрашнего ритуала *и-жи*. Согласно авторской интерпретации, ритуальный термин *и-жи* служит обозначением даты, на которую выпадало время «принесения жертв», записанных как *то*. Отсюда следует, что субъектом ритуала *и-жи* являлся не хуадунский Цзы, а, как известно их царских гадательных надписей, — ван. Другим словами, в тот день, когда согласно ритуальному календарю, совершалось царское жертвоприношение *и-жи*, хуадунские жрецы намеревались принести жертвы прародительнице. Вполне вероятно, что эта прародительница — Би-Гэн — была правительницей, супругой Цзу-и[26].

Хуадунские надписи не позволяют четко определить цикличность ритуала *и-жи*, а также оценить масштаб применения этой практики. Анализ приведенных надписей показывает, что в тех случаях, когда ритуальный термин *и (и-жи)* употребляется в связке с именем одного из известных предков-правителей (в частности Да-и и Да-цзя), то он представляет собой способ датировки ритуальных событий. Эти надписи нельзя расценивать как свидетельства того, что ритуал исполнял заказчик хуадунских надписей или его жрецы. Если же этот термин применяется вместе с именами прародителей-*цзу* и прародительниц-*би* — Цзу-И и Би-Гэн, то он всегда сопровождает другой ритуальный термин — *то*, которым, вероятно, обозначался благодарственный или очистительный ритуал. По мнению автора, ритуал *то* имел нерегулярный характер. Он вполне мог совершаться в дни, предназначенные для регулярного царского ритуала *и (и-жи)*. Обязательное упоминание жертвоприношения *то* в привязке к царскому ритуалу составляет особенность ритуальной деятельности владельца хуадунских гадательных надписей. Гипотетически можно отождествить объекты этих ритуалов — Цзу-И и Би-Гэн с одними из наиболее почитаемых шанских предков — правителем Цзу-и и его супругой Би-Гэн. Что же касается вопроса идентификации личности владельца хуадунских гадательных надписей, то им мог быть царский родственник, принадлежавший к боковой ветви царского клана, родоначальником которого, вероятно, считался прапрадед У-дина — Цзу-и 祖乙.

Список литературы / References

1. Бо Сюэ柏雪, Ян Хуайюань楊懷源. Цзинь ши нянь лай Иньсюй Хуаюаньчжуан дун ди цзягувэнь яньцзю цзуншу 近十年來殷墟花園莊東地甲骨文研究綜述 (Обзор исследований надписей на панцирях и костях из восточного сектора Хуаюаньчжуан в последнее десятилетие). *Чэнду шифань сюэюань сюэбао* 成都師範學院學報 (*Вестник Педагогического института Чэнду*). 2015. № 6. С. 35–44 (на кит. яз.) [Bo Xue, Yang Huaiyuan. Jin shi nian lai Yinxu Huayuanzhuang dong di jiaguwen yanjiu zongshu (A Review of Studies of Oracle-bone Inscriptions from Huayuanzhuang-East in the last decade). *Chengdu shifan xueyuan xuebao (Journal of Chengdu Normal University)*. 2015. No. 6, pp. 35–44 (in Chinese)].

[26] В царском пятиритуальном цикле упоминаются две супруги Цзу-и — Би-Цзи ⊠⊠ и Би-Гэн (подробнее см.: [Куликов, 2022, с. 355]).

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

2. *Большой китайско-русский словарь.* Ред. И. М. Ошанин. Т. 1–4. М.: Наука; ГРВЛ, 1983–1984 (на рус. яз.) [*Chinese-Russian Comprehensive Dictionary*. Ed. by I. M. Oshanin. 4 vols. Moscow: Nauka; GRVL, 1983–1984 (in Russian)].
3. Ван Юньчжи 王蘊智. *Инь Шан цзягувэнь яньцзю* 殷商甲骨文研究(*Изучение надписей на панцирях и костях [эпохи] Инь-Шан*). Пекин: Кэсюэ чубаньшэ 科學出版社, 2010 (на кит. яз.) [Wang Yunzhi. *Yin Shang jiaguwen yanjiu (Research on Yin-Shang Oracle-bone Inscriptions)*. Beijing: Kexue chubanshe, 2010 (in Chinese)].
4. Дун Цзобинь 董作賓. *Инь липу* 殷曆譜 *(Иньский календарь).* Ч. 2. Личжуан: Сычуань Наньси Личжуан чжунъян яньцзююань лиши юйянь яньцзюсо 四川南溪李莊中央研究院曆史語言研究所 (Институт истории и филологии Академии Синика в г. Личжуан, у. Наньси, пров. Сычуань), 1945 (на кит. яз.) [Dong Zuobin. *Yin lipu (Yin Calendar).* Part 2. Lizhuang: Sichuan Nanxi Lizhuang Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo (Institute of History and Philology, Academia Sinica in Lizhuang, Nanxi, Sichuan Province), 1945 (in Chinese)].
5. *Иньсюй Хуаюаньчжуан дун ди цзягу* 殷墟花園莊東地甲骨 (*Панцири и кости из восточного сектора Хуаюаньчжуан в Иньсюе*). Ред. Чжунго шэхуй кэсюэюань каогу яньцзюсо 中國社會科學院考古研究所 (Институт археологии Академии общественных наук Китая). В 6 т. Куньмин: Юньнань жэньминь чубаньшэ云南人民出版社, 2003 (на кит. яз.) [Yinxu Huayuanzhuang dong di jiagu (*Oracle-bone Inscriptions from Yinxu Huanyuanzhuang-East*). Ed. Zhongguo shehui kexueyuan kaogu yanjiusuo (Institute of Archaeology of Chinese Academy of Social Sciences). In 6 vols. Kunming: Yunnan renmin chubanshe, 2003 (in Chinese)].
6. Куликов Д. Е. Религиозные представления и культы в Древнем Китае позднешанского периода (ок. 1250–1046 г. до н. э.). М.: Институт востоковедения РАН, 2022 [Kulikov D. Ye. *Religious Ideas and Cults in Late Shang China (c. 1250–1046 BC).* Moscow: Institute of Oriental Studies, 2022 (in Russian)].
7. Кучера С. *Китайская археология 1965–1974 гг.: палеолит – эпоха Инь. Находки и проблемы.* М.: Наука; 1977 (на рус. яз.) [Kuczera S. *Chinese archeology 1965–1974: Paleolithic — Yin era. Discoveries and problems*. Moscow: Nauka, 1977 (in Russian)].
8. Лю Имань 刘一慢. Цзягувэнь дэ ди сань цы да фасянь — Иньсюй Хуаюанчжуан дун цзяоцан цзягу вэньши ву цзинго 甲骨文的第三次大發現 — 殷墟花園莊東地窖藏甲骨問世的經過 (Третья крупная находка надписей на панцирях и костях. История открытия панцирей и костей, хранившихся на востоке Хуаюаньчжуан в Иньсюе). *Цзуй синь Чжунго каогу да фасянь — Чжунго цзуй синь 20 нянь 32 цы каогу синь фасянь*最新中國考古發現 — 中國最近20年32次考古新發現 (*Новейшие крупные археологические находки в Китае — 32 новые крупные археологические находки в Китае за последние двадцать лет*). Ред.: Сюй Хун 許虹, Фань Дапэн 範大鵬. Цзинань: Шаньдун хуабао чубаньшэ 山東畫報出版社, 2002. С. 38–42 (на кит. яз.) [Liu Yiman. Jiaguwen de di san ci da faxian. Yinxu Huayuanzhuang dong jiaocang jiagu wenshi wu Jingguo (The Third Major Find of Oracle-bone Inscriptions. The History of Discovery of the Oracle-bone Inscriptions from Huayuanzhuang-

East in Yinxu). *Zui xin Zhongguo kaogu da faxian (The Latest Archaeological Discoveries in China) – Zhongguo zui xin er shi nian sans hi er ci kaogu xin faxian (New Thirty-Two Archaeological Discoveries in China over the Past Twenty Years)*. Ed.: Xu Hong, Fan Dapeng. Jinan: Shandong Huabao chubanshe, 2002, pp. 38–42 (in Chinese)].

9. Хэ Цзинчэн 何景成. *Цзягу вэньцзы гу линь бу бянь* 甲骨文字估林補編 (*Дополнение к «Лесу толкований надписей на гадательных панцирях и костях»*). В 2 т. Пекин: Чжунхуа шуцзюй中華書局, 2017 (на кит. яз.) [He Jingcheng. *Jiagu wenzi gulin bu bian* (*Addition to the "Forest of Interpretations of Oracle-bone Inscriptions"*). 2 vols. Beijing: Zhonghua shuju, 2017 (in Chinese)].
10. *Цзягувэнь хэцзи* 甲骨文合集 (*Свод надписей на панцирях и костях*). Ред.: Го Можо 郭沫若, Ху Хоусюань 胡厚宣. В 13 т. Пекин: Чжунхуа шуцзюй中華書局, 1978–1983 (на кит. яз.) [*Jiaguwen heji* (*Collection of Oracle-bone Inscriptions*). Eds. Guo Muoro, Hu Houxuan. 13 vols. Beijing: Zhonghua shuju, 1978–1983 (in Chinese)].
11. Чан Яохуа 常耀华. *Иньсюй цзягу фэй ван буцы яньцзю* 殷墟甲骨非王卜辞研究 (*Исследование нецарских гадательных надписей на панцирях и костях из Иньсюя*). Пекин: Сяньчжуан шуцзюй 綫裝書局, 2006 (на кит. яз.) [Chang Yaohua. *Yinxu jiagu fei wang buci yanjiu (Research on Yinxu Non-royal Oracle-bone Inscriptions)*. Beijing: Xianzhuang shuju, 2006. (in Chinese)].
12. Чжао Чэн 趙誠. *Цзягувэнь цзяньмин цыдянь. Буцы фэньлэй дубэнь* 甲骨文簡明詞典. 卜辭分類讀本 (*Краткий словарь языка надписей на щитках черепах и костях животных. Систематизированная хрестоматия гадательных надписей*). Пекин: Чжунхуа шуцзюй中華書局, 1988 (на кит. яз.) [Zhao Cheng. *Jiaguwen jianming cidian. Buci fenlei duben (A Brief Dictionary of the Language of Oracle-bone Inscriptions. Systematized Text-book of Oracle-bone Inscriptions).* Beijing: Zhonghua shuju, 1988 (in Chinese)].
13. Чжу Цисян 朱岐祥. *Иньсюй Хуаюаньчжуан дун ди цзягу дубэнь* 殷墟花園莊東地甲骨讀本 (*Книга для чтения надписей на панцирях и костях восточного сектора Хуаюаньчжуан в Иньсюе*). Тайбэй: Ваньцзюаньлоу тушу 萬卷樓圖書, 2020 (на кит. яз.) [Zhu Qixiang. *Yinxu Huayuanzhuang dong di jiagu duben* (*The Text-book for Reading Oracle-bone Inscriptions from Huayuanzhuang-East, Yinxu*). Taibei: Wanjuanlou tushu, 2020 (in Chinese)].
14. Чэнь Мэнцзя 陳夢家. *Иньсюй бу цы цзун шу* 殷墟卜辭綜述 (*Общий свод сведений о гадательных надписях из Иньсюя*). Пекин: Чжунхуа шуцзюй 中華書局, 2004 (на кит. яз.) [Chen Mengjia. *Yinxu bu ci zong shu (Research Summary of Yinxu Oracle-bone Inscriptions)*. Beijing: Zhonghua shuju; 2004 (in Chinese)].
15. Юй Синъу于省吾. *Цзягу вэньцзы ши линь* 甲骨文字釋林 (*Лес толкований знаков надписей на панцирях и костях*). В 4 т. Пекин: Чжунхуа шуцзюй中華書局, 1999 (на кит. яз.) [Yu Xingwu. *Jiagu wenzi shi lin* (*Forest of Interpretations of Oracle-bone Inscriptions*). 4 vols. Beijing: Zhonghua shuju, 1999 (in Chinese)].
16. Keightley D. N. *The Ancestral Landscape. Time, Space, and Community in Late Shang China (ca. 1200–1045 d. c.).* Berkeley: Institute of East Asian Studies University of California; Center for Chinese Studies, 2002.

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

17. Schwartz A. C. *The Oracle Bone Inscriptions from Huayuanzhuang East: Translated with an Introduction and Commentary*. Boston – Berlin: Walter de Gruyter Inc., 2019.
18. Takashima, Ken-ichi. *A Little Primer of Chinese Oracle-Bone Inscriptions with Some Exercises*. 2nd Revised Edition. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2019.

Информация об авторе

Куликов Дмитрий Евгеньевич — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела Китая, Институт востоковедения Российской Академии наук, Москва, Россия; vostok1991@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0002-9569-1005.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 10.03.2024; одобрена рецензентами 25.04.2024; принята к публикации 29.04.2024; опубликована 20.07.2024.
Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Dmitry Ye. Kulikov — Ph. D. (History), Senior Research Fellow, China Department, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; vostok1991@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0002-9569-1005.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 10.03.2024; approved after reviewing 25.04.2024; accepted for publication 29.04.2024; published 20.07.2024.
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
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-356-382

Male-Gendered Women in the Cuneiform World—When and Why?[1]

Natalie Naomi May

The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem, Israel,
natalie.may@mail.huji.ac.il

Abstract. The paper investigates linguistic means of male-gendering women in ancient Mesopotamia, i.e. the use of grammatical male gender, male personal determinatives, as well as syntax and semantics, in order to present women as men. Male-gendering starts in the Old Babylonian period with copying texts of Enḫeduana, daughter of Sargon of Akkade, the first high priestess of the moon god of Ur and the first known author in history. Enḫeduana's texts were written in Sumerian in the Old Akkadian period when grammatical gender in Sumerian was not yet indicated. Old Babylonian texts "imitating" Enḫeduana's compositions start to present high priestesses as "sons" and "brothers" of the kings. A number of other means of male-gendering, which continued in the later periods, emerged in the Old Babylonian period as well. Later in the second millennium, adoptions of daughters as sons and appointment of wives as heads of households occur in peripheral Nuzi, Arappḫa and Emar. In Babylonia itself family names derived from female occupational terms appear starting with the beginning of use of family names in general. In periphery as well as in Babylonia male personal determinatives can be used with names of women to assign them a status of a male. The phenomenon of matronymic surnames written with male personal determinatives continues into the Neo-Babylonian period. The article discusses rare occurrences of grammatical male-gendering at the Neo-Assyrian court and in cuneiform literature, such as the Epic of Gilgamesh, as well. Reason for male gendering women was apparently to assign them a status equal to men, but purposes could differ.

[1] All the abbreviations in this article are taken from the *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archaologie*.

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

© May N. N., 2024
© Ориенталистика, 2024

Keywords: male-gendering; high priestesses; personal determinatives; double/conflicting determinatives; matronyms, matronymic family names

For citation: May N. N. Male-Gendered Women in the Cuneiform World—When and Why? *Orientalistica*. 2024;7(2):356–382. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-356-382.

Научная статья Исторические науки
УДК 2(091):39
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-356-382

Женщины «мужского рода» в мире клинописи – когда и почему?

Наталья Аркадьевна Май

Еврейский университет в Иерусалиме, Иерусалим, Израиль; natalie.may@mail.huji.ac.il

Аннотация. В статье исследуются языковые средства мужской гендеризации женщин в древней Месопотамии, то есть использование грамматического мужского рода, мужских личных детерминативов, а также синтаксиса и семантики для того, чтобы представить женщину как мужчину. Использование грамматического мужского рода применительно к женщинам начинается в старовавилонский период с копирования текстов Энхедуаны, дочери Саргона Аккадского, первой верховной жрицы бога луны города Ура и первого известного в истории автора. Тексты Энхедуаны были написаны на шумерском языке в староаккадский период, когда грамматический род в шумерском еще не обозначался. Старовавилонские тексты, «подражая» сочинениям Энхедуаны, начинают представлять верховных жриц как «сыновей» и «братьев» царей. В старовавилонский период появляется также ряд других способов мужской гендеризации женщин, которые продолжали использоваться и в более поздние периоды. Позднее, во втором тысячелетии, усыновление дочерей как сыновей и назначение жен главами семей встречаются в периферийных Нузи, Араппхе и Эмаре. В самой Вавилонии фамилии, образованные от женских профессий, появляются с началом использования фамилий. Как на периферии, так и в Вавилонии мужские личные детерминативы могут использоваться с именами женщин, чтобы показать, что их статус равен мужскому. Феномен матронимических фамилий, написанных с мужскими личными детерминативами, существует и в нововавилонский период. В статье рассматриваются также редкие случаи применения к женщинам грамматического мужского рода при новоассирийском дворе и в клинописной литературе, как, например, в «Эпосе о Гильгамеше». Использование грамматического мужского рода по отношению к женщинам, по-видимому, было необходимо, чтобы уравнять их в статусе с мужчинами, но непосредственные причины могли быть различными.

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

© Май Н. А., 2024
© Orientalistica, 2024

Ключевые слова: женщины мужского рода; верховные жрицы; личные детерминативы; двойные детерминативы; матронимы; фамилии, трансформировавшиеся из матронимов

Для цитирования: Май Н. А. Женщины «мужского рода» в мире клинописи — когда и почему? *Ориенталистика*. 2024;7(2):356–382. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-356-382.

My grandmother, Professor Sophia Yakovlevna Baermann,
a microbiologist and a medical doctor *in memoriam*

"...simulat se pro uxore Nini filium, pro femina puerum. ... Sic primis initiis sexum mentita puer esse credita est"
G. Pompeus Trogus
(*apud* Just. i. 1: 10–2. 2, 4)

You should be women,
And yet your beards forbid me to interpret
That you are so.
William Shakespeare. Macbeth

Introduction

There are many ways to make a woman into a man. Usually it is a change of looks and appearances: wearing a male dress, a false beard, etc. This contribution investigates linguistic means of changing female gender into male in Mesopotamia. My purpose is to explore the circumstances of the emergence of and reasons for the application of male signifiers and male grammar to various kinds and categories of women in different periods and social milieus of Mesopotamian history. I will also discuss the use of semantic tools of the language and means of the ideographic orthography to describe females as male and to appoint women as men by calling them male. This paper summarizes my experience in studying Mesopotamian women since 2013, when my interest in the subject was first sparked by the discussion of grammatical male gender applied to Šamhat in the Epic of Gilgamesh at the gender workshop of the Ghent Rencontre Assyriologique Internationale.

Throughout the history of the ancient Near East, women could be linguistically male-gendered[2]. The occurrences of linguistic male-gendering appear in different periods and in a variety of geographic regions from the cultural core to the peripheral outskirts of ancient Mesopotamia. Grammatical male-gendering of women is found in various textual genres as well. Male grammar is often applied to high-positioned women, but male-gendering of women is not limited to royal women at the very top echelons of ancient Near Eastern society. Male-gendering is present not only in different times, places, and text genres but also in a variety of social situations.

Linguistic and particularly grammatical male-gendering of female individuals seems to be unique to Mesopotamia, although there are single cases of linguistic

[2] For the sake of brevity, I refer here to male determinatives in conjunction with female names as to a kind of grammatical male-gendering, which they indeed are.

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

male-gendering in ancient Egypt too[3]. Looking into the sources of this phenomenon will explain its uniqueness for the region.

Emergence of Male-Gendering in the Old Babylonian Period: en-priestesses

The first instances of male-gendered women come from the Old Babylonian period. The gender of en-priestesses of Nanna at Ur was perceived as male. Enanatuma, the daughter of Išme-Dagān of the First dynasty of Isin[4], who was installed as the high priestess of the moon-god in the beginning of his reign, is referred to as the "son" (dumu) of her father[5]. Enanatuma was also a *zirru*-priestess. The latter position was apparently even more prestigious than that of the en-priestess since this title always precedes the title of the high priestess of Nanna in Enanatuma's inscriptions. At Ur Enanatuma acts vigorously and builds actively in the city's sacred areas. Her standard inscriptions from the time of Išme-Dagān were found on bricks and cones. She also dedicated her seated statuette to Ningal (fig. 1). In the time of Gungunum of Larsa, who gained control over Ur in his tenth regnal year, Enanatuma kept her position and built the temples of Dagan and Šamaš at Ur for "her life and the life of Gungunum." The latter is called the king of Ur in these building inscriptions of hers[6].



Fig. 1. Seated statuette of Enanatuma, dedicated by her to Ningal. Largely restored

Рис. 1. Статуэтка Энанатумы, которую она посвятила Нингаль. Преимущественно восстановлена

[3] For Egypt, I am only aware of the case of Hatshepsut, but this can result from my lack of professional knowledge of Ancient Egypt.

[4] For the inscriptions of Eanatuma, see RIME 4 E4.1.4.1-E4.1.4.1 and E4.1.4.13.

[5] She is called dumu ^{d}*Iš-me—Da-gan* in RIME 4.1.4.3, RIME 4.1.4.4 and RIME 4.1.4.13 from his reign and also in RIME 4.2.5.1 and RIME 4.2.5.2 from the reign of Gungunum.

[6] For the seal inscription of Abba, son of Enanatuma, where her name and title appear instead of a patronym, see RIME 4.1.14.

Male-gendering was applied not only to high priestesses of the moon-god, but to other king's daughters too, even though they occupied lower positions. Thus Lipit-Ištar constructs a sacred precinct *giparu* for his daughter, Enninsunzi, the en-priestess of the god Ningubalaga (son of the moon-god) and his spouse Nineigara at Ur. Lipit-Ištar calls Enninsunzi "my beloved 'son,'" (dumu-ki-ág-gá)[7].

Unlike Enanatuma, Enanedu, the last en-priestess of Nanna in the Old Babylonian period, was installed in this position not in the reign of her father but in the seventh regnal year of her brother. Her titulary reflects both her filiation and her relationship to the reigning king. In the inscription of her seal impression upon a clay envelope, she appears as the son (dumu) of Kudur-mabuk and "brother" (šeš) of Warad-Sîn, and not the "daughter" (dumu-munus) and sister (nin_9) of these kings[8]: [1][en-an-e-du_7] [2]˹en˺ [d][nanna][3] ˹$urim_5$˺[ki]-[ma] [4]dumu *Ku-du-ur—ma-bu*-[*uk*] [5]˹šeš˺ ir_{11}-[d]EN.[ZU] [6]lugal Larsam[ki]-˹ma˺, "[Enanedu], en-priestess of the god [Nanna of U]r, 'son' of Kudur-mabu[k], '˹brother˺' of Warad-Sî[n], king of Larsa". The same titulary appears on her installation tablet, since it apparently describes the choice of Enanedu for this position as well as her various pious acts—prayers, renovations and constructions in the holy precinct that preceded her installation[9]. Installation tablets of the en-priestesses were represented on the laps of their statues as donations dedicated by them to their gods [May, 2022, p. 128–129][10]. In her lengthy (48 lines) cone inscription, which deals with construction project undertaken in the *giparu* of Ur, Enanedu calls herself dumu *Ku-du-ur—ma-bu-uk*-me-en, "son of Kudur-mabuk"[11]. This inscription mentions her other brother, Rim-Sîn and obviously was written already in his reign.[12]

Joan Westenholz has noted: "Although her (the high priestess'—*N.N.M.*) sexual identity is female, her gender role was considered masculine, possibly due to her position of power which she exercised" [Westenholz, 2012, p. 306]. Applying male-gendering to en-priestesses is rooted in the texts dating to the rise of this office. The first one to hold the position of the high priestess was Enḫeduana, the daughter of Sargon of Akkad. Her appointment marked the establishment of the office of the high priestess, which originally existed only as the high priestess of the moon-god of Ur. In both inscriptions where Enḫeduana's titles of the high priestess and her lineage appear, she is called the offspring (dumu) of Sargon as in the Sumerian inscription on her famous disc[13]. Similarly, in her hymn, she addresses

[7] RIME 4. 1.5.20: 23.

[8] RIME 4.2.13.32.

[9] RIME 4.2.13.15, especially Frgm 9: 4′–6′. The name is broken as it is in the seal inscription.

[10] See the corrected version of the article on academia.edu: URL: https://www.academia.edu/97819593/N_N_May_2022_Women_in_Cult_Corrected.

[11] RIME 4.2.14.20: 21–22.

[12] RIME 4.2.14.20: 21–22.

[13] RIME 2 E2.1.1.16: 4–5, disk; see also RIME 2 E2.1.1.2003: 2, seals and a seal impression of her servant, in RIME 2 E2.1.1.2005: 2, the seal impression of a scribe, her other servant, the filiation term is broken.

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

Inana as dumu gal ^{d}Suen-na, "the eldest offspring of Sîn"[14]. But her grandniece and successor in the position of the high-priestess of Nanna, Enmenana, is called both "offspring" (dumu) of Narām-Sîn in her Sumerian inscriptions[15] and his "daughter" (DUMU.MUNUS-*su*)[16] in the Akkadian one. Enmenana's sisters, Tūta-napšum[17] and Šumšanī[18], who both have Akkadian names, are designated as daughters (DUMU.MUNUS-*su*) of Narām-Sîn in their Akkadian inscriptions. The difference in filiation terms applied to the high priestesses is not a matter of their seniority and the importance of their offices, but is of purely linguistic character—Sumerian, which does not have grammatical gender, is typically used by the high priestesses of the moon-god of Ur, while Akkadian is used by the high priestesses of the other gods[19]. In Sumerian of the Akkadian period, the difference between male and female offspring was not indicated. It occurs later, in the Ur III period and even then only starting with Šulgi. In Sumerian inscriptions of the time of Ur-Namma, the gender of his daughters is not yet marked. In the Old Babylonian period, as the aforementioned instances of Enanedu and Enanatuma prove, the high priestess is described as male-gendered. This happens as a result of copying Sumerian inscriptions of Enḫeduana, which were written in the Akkadian period. Copying Old Akkadian texts, including the inscription on Enḫeduana's disk, caused Old Babylonian scribes to return to the archaic orthography and invent the tradition of male-gendered writings for high-positioned females.

Typically the very title en, starting with its first application to priestesses in Old Akkadian and later, was always written in Sumerian without any gender markers, similar to dumu in Sumerian texts from the times before Šulgi. It could relate both to en-priests and en-priestesses, although in Akkadian the term *entu* (f.) is used for priestesses. Resulting from the lack of classifiers in early Sumerian, a feminine determinative was not used in conjunction with en also in the OB period Sumerian. Contrarily, Enḫeduana and Enanatuma have a female determinative MUNUS in the pseudo-Sumerograms of their *zirru*-priestess titles[20]. Male-

[14] Nin me šara: ll. 41, 58 [Zgoll, 1997, p. 4, 6].

[15] RIME 2, p. 87 E2.1.4 (viii) (ll), a year-name formula; RIME 2 E2.1.4.2020: 5 (?; du-mu-[ni]), seal impression of her servant on a bulla found in Tello.

[16] RIME 2 E2.1.4.33: 11, OB tablet copy from Nippur.

[17] RIME 2 E2.1.4.20: 8, inscription on a disk.

[18] RIME 2 E2.1.4.51: 5–9, inscription on a bronze bowl found in Mari.

[19] This is most probably the reason why J. Westenholz disregarded this evidence. This is also the conclusion of B. Lion [Lion, 2009a, p. 172, 176–177], who, however, overlooked part of the OAkk testimony. Grammatical gender differentiation by using female determinatives appears only in the Ur III Sumerian, starting after Ur-Nammu, as shown by Lion [Lion, 2009a, p. 174], and results from the Akkadian influence. But dumu used for Ur-Nammu's daughter Ennirgalana, who also was the high priestess of the moon-god, is simply the continuity of the traditional orthography. Starting with Šulgi, also Sumerian texts systematically indicate female offspring as dumu-munus and male as dumu.

[20] Enḫeduana RIME 2 1.1.16: ^{1}En-^{r}ḫé^{1}-du-an-na ^{2}MUNUS.ME.NUNUZ.ZI ^{d}NANNA ^{3}dam ^{d}Nanna, "Enḫeduana, *zirru*-priestess, wife of Nanna"; Enanatuma: RIME 4 E4.1.4.1 30: 1–6 and E4.2.5.2:12–17: En-an-na-túm-ma EN.MUNUS.ME.NUNUZ.ZI ^{d}NANNA en ^{d}Nanna šà-uri$_5^{ki}$-ma dumu ^{d}*Iš-me*—^{d}*Da-gan* lugal ki-en-gi-ki-uri, "Enanatuma, *zirru*-priestess, en-priestess of Nanna, in Ur, daughter of Išme-Dagān, king of Sumer and Akkad". CAD Z 136a s.v. zirru considers it to be a SB word.

gendering of Enanatuma and Enanedu, as well as their Sumerian inscriptions, resulted from archaization, so prestigious in Mesopotamia. As often in Mesopotamia, this intended archaization had its purpose: male-gendering of high priestesses of the moon-god elevated their status and made them equal to men. As we will see, this attitude persisted into the later periods and created a precedent in relation to royal women[21].

Another important pattern of male-gendering women emerges already in the OB period. This is the use of a male personal determinative for females. A male personal determinative appears before the title (^{m}GEMÉ ^{d}ŠEŠ.KI[22] NIN.DINGIR) and not the name of this unnamed priestess. It marks probably the first occurrence of the phenomenon of using male determinatives for high-positioned women [BM 131282 = UET 5 267: 8, P415152][23]. Another time ^{m}GEMÉ ^{d}EN.ZU is found in ARM XXIII 622 rev. iii 2′[24]. This evidence must be, however, taken with caution, since to the best of my knowledge, female determinatives were extremely rare in the OB period.

Other Cases of Male-gendering in Old and Standard Babylonian

Other means of male-gendering women are present in the Old Babylonian period too. Women male-gendered these ways are not necessarily royal. All but one(?) instances of these forms of male-gendering are definitely literary[25].

Old Babylonian Akkadian produced two strange constructs in relation to high-positioned females. The first one is *ḫīrtu*, "wife of equal status with the husband"[26], the Sumerogram for which is MUNUS.NITA.DAM or DAM.MUNUS.NITA, literally "female male lady/spouse," or, if you want, an "androgyn spouse". This ideogram expresses the equality of a woman to her husband by means of representing her as male. The Akkadian equivalent, like in the case of *entu*, is feminine. The term *ḫīrtu* conveys the same idea as putting both masculine and feminine determinatives before a female name or appointing women as sons and as fathers[27]. To humans this term is applied only in Old and Standard Babylonian[28]. In OB it appears only in literary texts, with one possible excep-

[21] See above and below, p. 359–362, 376–379.

[22] ^{m}GEMÉ ^{d}ŠEŠ.KI /^{d}EN.ZU literary means "female servant/slave of Sîn".

[23] In UET 5 267: 26 she is called *bé-le-su-nu* NIN.DINGIR, "Their lady, the high-priestess." But *Bēlessunu* might be also a name.

[24] But note GEMÉ ^{d}EN.ZU without any determinative in M.13184 vii 20′, in ARM XXII 43+ v 24, ARMT XXII 44+ vii 39′ and so forth!

[25] May, 2018, p. 251, 272–279 and below, p. 376–379

[26] So CAD Ḫ 200 s. v. ḫīrtu c (a), from ḫâru, "to take as a mate"; *ḫīrtu* has a male counterpart *ḫā'iru*, which is also starts to be used in OB. There it is a rare term as well [see Westbrook, 1988, p. 19–20].

[27] See below, p. 364–369.

[28] For two instances of its applications to queens, see next page.

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

tion[29]. *Ḫīrtu* is found in law codes—in Ḫammurabi CH § 138: 15, written syllabically (*ḫi-ir-ti-šu*)—and in the Lipit-Ištar Code[30]. The latter is a Sumerian composition, where *ḫīrtu* is written as dam-munus-gidlam (nita-dam) and is differentiated from the dam-egir-ra, the "second wife", who married a man after the death of his first wife [Steele, 1948, xvi 24].

Despite the seemingly legal context, this term is a purely literary construct[31]. It appears as applied to humans only in literary law codes and in literary compositions, such as the Gilgamesh Epic[32], or in Standard Babylonian scholarly texts, but not in real legal documents. It is also used in the first millennium royal inscriptions of Sennacherib and of Antiochus I as the epithet of their wives, Tašmētum-šarrat and Stratonike[33] respectively. *Ḫīrtu* applied in the in Neo-Assyrian and Late Babylonian texts to mortal women, even if queens, is a *hapax* in each of these two periods. But it regularly appears starting with Tiglath-pileser I in Standard

[29] CT 8 7b (BM 78322 = Bu. 88-5-12, 193: 14, a *kallūtum*-contract, made, however, for the king's granddaughter; http://www.archibab.fr/4dcgi/listestextes3.htm?T4793. In l. 8 the verb *ḫâru* is used as well. R. Westbrook translates it as "to choose" [Westbrook, 1988, p. 19, 37]. Westbrook points out too that *ḫīrtu* only appears in one document—CT 8 7a [Westbrook, 1988, p. 19]. In his discussion of the legal meaning of *ḫīrtu* (ibid.) he stresses that in this document the bride by no means is going to be her husband's "equal-status" wife. This is particularly clear, since if she claims a divorce, she would be cast into the water, while if her husband divorces her, he would just pay half a mina of silver. Based on CT 8 7b and Codex Hammurabi Westbrook concludes that the difference between OB *ḫīrtu* and *aššatu* is rather stylistic than legal [Westbrook, 1988, p. 19–20].

Interestingly, however, while other female names in this letter are naturally written without any classifiers at all, the name of the bride, Elmešum, is written with a male determinative (ll. 1, 10 and 17), but not in l. 14, where she is designated as *ḫīrtu*. It should be said that the names of the bridegroom (l. 7) and the bride's brother (l. 4) are written without any classifiers too, which is normal for this period. The bride's mother (?, or sister; see more detailed discussion in May, forthcoming) is indicated as a *kezertum,* which is sometimes interpreted as "a prostitute" [CAD K, p. 314–315], but this was apparently some kind of a palace woman [see, e.g. Ziegler, 1999, p. 87–88). Peculiar is that both women—the bride and her mother (?)—are daughters of the same man. But this man is Ami-ditāna, the king of Babylon. The mother (?) acts together with her brother, also the son of Ami-ditāna. Thus the bride's royal grandfather's (or father's?) name is indicated as her patronym, but her mother (?), the royal daughter is known too.

I. M. Diakonoff is so far, the only one, who referred to the matronyms in the OB period, unfortunately only to those from Ur, and considered them the sign that a person did not have a legal father [Diakonoff, 1986, p. 228, 237]. For CT 8 7b this might explain why the mother and the daughter (if indeed these are the mother and the daughter, and not sisters) have the same father—for the latter her grandfather is named instead. R. Harris considered men with matronyms to be sons of prostitutes [Harris, 1989, p. 149, n. 21]. K. De Graef had demonstrated that this is certainly not the case in Elam, but the status of women in the *sukkalmaḫḫu* period Elam is very special and very different from Mesopotamia [De Graef, 2022]. I presume that CT 8 7b might be a literary school exercise.

[30] Steele, 1948, p. 447, xvi 31 and xvii 2 (broken).

[31] See, Westbrook, 2003a, p. 16–19 with further references.

[32] George, 2003, p. 300; MB Ur: l. 58; p. 642, SB VII: l. 161.

[33] 5R 66 no. 2 ii 27.

Babylonian in the expressions *ḫīrtu namaddu* and *ḫīrtu naramtu* as an epithet of goddesses, and primarily of Mullissu, the spouse of Aššur. Although apart from the aforementioned instances, the term is only applied to goddesses, it reflects the idea of male-gendered women's equality to men.

The situation with the use of the word *šarratu* is similar to that of *ḫīrtu*[34]. This is a case of semantic rather than grammatical male-gendering. *Šarratu*, "the queen" also originates from the Old Babylonian period, but in Mesopotamia itself the term is applied to goddesses exclusively. It is, however, widely represented in the western periphery of the second millennium: in Mari, Hatti, Ugarit, Alalakh and Nuzi. In the first millennium *šarratu* is applied to Arabian queens, who apparently exercised power over their tribes in their own right and could even lead them in a battle. The latest occurrence of *šarratu* was again as an epithet of Stratonike and it was not used merely as a decoration[35] The daughter of Demetrius Poliorcetes was important enough not only to become the wife of aged Seleucus, but for the latter to transmit her as the "equal-status" wife to his son and heir Antiochus[36].

Interesting, but enigmatic case is the OB way of writing *sekretum*[37], literary "the enclosed one" from *sekēru*, "to enclose." Dictionaries tentatively translate *sekretum* as "a woman of high rank, possibly cloistered; a woman of the palace household, court lady" or just "Abgespperte"[38]. In the OB period *sekretum* is written with a pseudo-Sumerogram ^{f}ZI.IK.RUM/RU(.UM)[39], which literary means "male," but a female determinative is applied to it! This writing is enigmatic and the only explanation for it is that in the OB period *sekretum* might have had some male functions and this pseudo-Sumerogram is a pun playing on the phonetical similarity of the Sumerogram to the Akkadian word. Although *sekretum*s are often attested in documents, this pun again comes from the world of high literacy.

Juridical Fiction: Adopting of Daughters as Sons and Appointing Wives and Daughters as "Fathers" of Households

The notion of a "male female" continues into the second millennium. It is expressed in documents, mostly wills, appointing women as heads of households and as heirs. Most cases are attested not in Mesopotamia itself, but at the periphery of the cuneiform writing.

[34] CAD Š II 72a–76b s.v. šarratu.

[35] 5R 66 no. 2, ii 27.

[36] Greek sources tell a romantic tale of a father (Seleucus I) giving up his (second) wife in favour of his son (Antiouchus I) after discovering that the latter is dying of love for his stepmother [Plutarch, Demetrius, 38; Appian, Syr. IX.59]. The real purpose was, naturally, political connections and further legitimation of his successor in the eyes of the other diadochi.

[37] I. M. Diakonoff mentions in passing ^{f}*zikru*, whom he describes as a "hermaphrodite priestess or an intersex-travesty" [Diakonoff, 1986, p. 237].

[38] CAD S 215a and AHw 1036. Studies of M. Stol and N. Ziegler clearly prove that the OB *secretum* belonged to a palace [Stol, 2016, p. 488, 530–533; Ziegler, 1999, p. 83–86].

[39] But not in NA, where it is ^{mí}ERÉN.É.GAL!

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

Assyria

The phenomenon is first known in the corpus of the Old Assyrian documents from Kārum Kaneš. But in all the bulk of OA wills only one contains evidence of treating women as men. It is Kt o/k 196c: 5–6, the will of Agūa, who calls his wife a "father and mother" of her share of silver: *ina* KÙ.BABBAR *zi-ti-ša* : *a-ba-at ù um-ma-/at*, "father and mother over the silver (that is) her share" [Michel, 2016, p. 88; Michel, 2020, p. 118–119, no. 54, 5–6]. Cécile Michel compared it to the later Nuzi and Emar practices and drove to the conclusion that this epithet was added in order to elevate the status of the testator's wife and make her equal to men [Michel, 2000, p. 7]. But in fact this case is very different from Emar and Nuzi ones, since Agūa does have male heirs: he has five sons (and a daughter). Maybe the purpose was to make his wife the first-rank heir. Multiple cases of OA women inheriting their husbands without being given any special status prove that there was no need in appointing female as male in Assyria in order to allow a woman to inherit in the OA period.

Nuzi and Arappḫa

Two wills (*tuppi šimti*) and an agreement (*tuppi tamg*[*urti*]) derive from 14th century BCE Nuzi and Arappḫa[40] that are geographically close to Aššur[41], but peripheral in relation to the centres of the cuneiform tradition. These documents enclose adoption formulae, in which the gender of women, mostly daughters of adopters, is switched from female into male in order to enable them to inherit and (in Yale 6, Arrapḫa, ?) to perform the posthumous cult[42]. This relatively small corpus (three texts) uses the expression *ana mārūti epēšu*[43]. Occasionally or not, but in all these three text *mārūti* is written syllabically. In one case [Sumer 32] the father grants a status not only to his daughter, but also to his wife by making her a "father" of their daughter Šilwa-Turi[44], who is adopted as a son in the same document. The wife, if widowed, would not have a right to remarry or transmit the family property to strangers. The fortunes bequeathed or otherwise treated in all three documents suggest that the women adopted as sons belonged to the wealthy elite.

[40] Sumer 32, Yale 6 and HSS 19 60 + EN 10/2 172 [see, Lion, 2009b, p. 10–11 and also Grosz, 1987 and Grosz, 1989, p. 173–177].

[41] Nuzi belonged to a state in modern Iraqi Kurdistan of which Arappḫa was a capital.

[42] See A. Goddeeris for the interchangeable use of the phrases "to adopt as a son" and "to adopt as an heir" in the adoption documents from Old Babylonian Nippur [Goddeeris *apud* De Graef, 2022, p. 95, n. 30].

[43] Literally "to make into sonship," *a-na ma-ru-ti/ta* DÙ-*uš* in Sumer 32; *a-na ma-ru-*ˈ*ti*ˈ [*i-te-pu*]-*uš*?*-šu* and *a-na ma-ru-ti... i-te-ep-šu* in Yale 6 and HSS 19 60 respectively.

[44] *a-na a-bu-ti a-na* DUMU.MUNUS-*ia* ˈ*Ši-il-wa-tù-ri* DÙ-*uš*, "I appointed for the fathership of my daughter Šilwa-Turi".

Emar and Ekalte

Evidence for turning females into males in juridical cuneiform documents from Syria is much more ample than that coming from the Arappḫa kingdom. There are twenty-two texts from the thirteen century BCE Emar, in which females are male-gendered in various ways[45].

The expression *ana mārūti epēšu*, but with *mārūti* written ideographically as DUMU.NITA-*ut-ti* is used in three texts from Emar[46]. In Emar, a similar but slightly different expression—"turn a daughter into a son," *a-na* DUMU.NITA *i-pu-ša-an-ni* was used[47].

TBR 72 is special among the documents from Emar. According to this document, Ba'al-wapi, son of Abbānu, adopts his elder daughter Šamaš-la'i as a son—DUMU.MUNUS-*ia* GAL *a-na* DUMU.NITA-*ia e-te-púš-ši* [TBR 72: 3–4]. But together with her he adopts a male, Tae. After the adoption, the couple is to marry. By this the adopter made his daughter into the "wife of equal status" to her husband, i.e., created for her a status of a MUNUS.NITA.DAM/*ḫīrtu*. Although this literary Akkadian term was not used in Emar, the procedure described in TBR 72 reflects the same perception of a woman's equality to her husband. In fact, her status was even higher than that of her husband, since he was totally dependent on the adoptive family of his wife. He could not freely dispose of their family property and lost rights for anything of the paternal household of his origin.

In a will Emar 181[48], the father calls his daughter[49] a "second (middle) son," or better "second child" (DUMU *ša-ni-ú*) when he also has an elder (DUMU GAL) and a younger (DUMU TUR) sons[50]. Typically, it is not an adoption as a son. The daughter is just listed as the middle son and is not explicitly male-gendered because the sign NITA is absent. A woman, apparently the testator's wife, is said to be the father and

[45] These are Emar texts TBR 28 [Arnaud, 1991, p. 61–62, pl. 28], TBR 47 [Arnaud, 1991, p. 87–89, pl. 47], TBR 50 [Arnaud, 1991, p. 90–92, pl. 50], TBR 72 [Arnaud, 1991, p. 122–123, pl. 72] and TBR 74 [Arnaud, 1991, p. 125–126, pl. 74]; Emar 31 [Arnaud, 1986, p. 44–45, handcopy in: [Arnaud, 1985, p. 65] and Emar 181 [Arnaud, 1986, p. 193–195; handcopy in: Arnaud, 1985, p. 85]; RE 15, 23, 57, 85 [Beckman, 1996a, p. 26–28, 39–40, 75–76, 107–108]; RA 77 1, 2, 3 [Huehnergard, 1983, p. 13–21]; Semitica 46 2 [Arnaud, 1996, p. 12–15]; BLMJ 3 [Westenholz, 2000, p. 9–12]; AuOr 5 13 [Arnaud, 1987, p. 233–234]; Fales 66 [Fales, 1989, p. 203] and three texts from Ekalte: MBQ-T-26, MBQ-T-34 [Mayer, 2001, p. 139–140, no. 75 and 131–132, no. 65] and ASJ 13 23 [Tsukimoto, 1991, p. 285–288].

[46] Emar 31, TBR 72 and TBR 74. Emar 31: 8–9: 2 DUMU.MUNUS-*ia* ... *a-na* DUMU-*ut-ti-ia e-pu-uš-šu-nu*. Their apparently elder sister is appointed as a "father and mother" of the household and of her sisters (ll. 3–4 and 14; see p. 368 with fns. 65–67).

[47] So TBR 74: 2–3. The women, who has been adopted as a son by her father is childless and adopts a man or a boy.

[48] Ll. 4–5 [Arnaud, 1986, p. 194–195, handcopy p. 95].

[49] Name written with a female determinative.

[50] Written with male determinatives.

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

the mother of his three sons (*a-ba-šu-nu ù* AMA-*šu-nu*) in case they become orphans[51]. The king's son is among the witnesses (l. 18).

In two of the aforementioned texts [TBR 72 and 74] and in nine more documents from Emar[52] and in two from Ekalte[53] the father gives (*šakānu*[54] or *epēšu*[55]) his female relative the status of "female and male" or "male and female": MUNUS-(*ti*) *u* NITA or (DUMU).NITA *u* MUNUS-(*ti*). Masamichi Yamada points out that Syrian type tablets use "male and female" and Syro-Hittite type ones—"female and male"[56]. But in both Ekalte and three Emar[57] Syrian type texts females appointed as males have to take care of their mothers, who are called *a-bu u um-mu*, "father and mother," thus putting male before female.

In eight cases relatives appointed as males are daughters (DUMU.MUNUS), but in RE 23 the wife (DAM-*ti-ja*) of the testator is appointed *a-na* MUNUS *ù* NITA and should take care of the familial cult if the son of the testator dies childless. She is also called a son of the testator together with his real sons (DUMU^{meš}-*a*) in the next lines[58]. In MBQ-T-34: 14–15 (Ekalte) the testator's sister, called by her name—Ummina-šemil, is appointed as female and male. In the same document the mother of the testator, named as "daughter of Jakmu", is appointed as "father and mother" of the household.[59] In RE 85: 12–13 the procedure of adopting a daughter as a son takes place in the presence of the son of the king of Carchemish. The daughter that is turned into "male" is a *qadištu*. She is also appointed in charge of the ancestral cult. It is specially stated that the testator's brothers may not have any claims for his property. The case is certainly elite. The bequeathed possessions are not always described in these Emar wills, but if they are, they are substantial. Appointing daughters as sons allowed them to inherit a son's share and to sustain a familial cult.

[51] Cf. below, p. 368–369, the appointments of wives as a "father and mother" of the household.

[52] RA 77 1: 6, 7; RA 77 2: 9–10; Semitica 46 2: 18–19; BLMJ 3: rev. 20–22; AuOr 5 13: 4–6 (the document clearly states that the adoption is made for the lack of a son); RE 15: 9–11, RE 85: 12–13, RE 23: 13–15; Fales 66: 5–6 (here the expression is *a-na* DUMU.NITA *ù* MUNUS-*ti*). The Ekalte texts are MBQ-T-34 and ASJ 13 23: 6–7.

[53] For the discussion, see most recently R. Westbrook, B. Lion and M. Yamada with references to previous discussions, including the two documents treated by K. Grosz [Westbrook, 2001, p. 36–38; Lion, 2009b, p. 14–16; Yamada, 2014; Grosz, 1987].

[54] Emar Syrian type texts [BLMJ 3, RA 77 1, RA 77 2, RE 15, RE 23 and Semitica 46 2].

[55] Emar Syro-Hittite type texts [AuOr 5 13, Fales 66, RE 85, TBR 72 and TBR 74].

[56] For this case see, M. Yamada, who had very usefully analysed these texts in a tabular form and described grammatical, orthographical and syntactic differences between their two scribal traditions—Syrian and Syro-Hittite [Yamada 2014, p. 2/19].

[57] RA 77 2; RE 15 and Semitica 46 2.

[58] RE 23: 20–21.

[59] MBQ-T-34: 9.

There are thirteen cases in the Emar textual corpus[60] in which a man's female relative appears as a "father and mother" of his household.[61] In four of these documents an adoption of a daughter as a son takes place too[62]. In most of these thirteen cases this man appoints his female relative as a "father and mother" or just states that she is the one (*a-bu u* AMA/*um-mu ša* É-*ia* [*ši-it/ši-i/šu-nu-ma*] etc.). Usually the woman is this man's wife and the mother of his children, but she can also be his mother, sister or (elder?) daughter. Among these thirteen texts in four instances the name of the wife appointed as the head of the household is written with double determinatives.[63] TBR 47 is a record of a witness of an oral testament that was made after the testator's death. According to this text, two women, whose relationship to the testator is not indicated, but whose names are written with double determinatives, are appointed as a "father and mother" of the household. The first witness is the king. In Emar 31 a *ḫarimtu* (KAR.KID)[64] is appointed for "fatherhood and mother" (*a-na a-bu-ut-ti ù* AMA-*mi*)[65] and called a "father and mother," (*a-ba-šu-nu ù* AMA-*šu-nu*)[66] of her sisters, who are adopted as sons[67]. The record is made in front of the (local) king, who is the son of the king of Carchemish. In RE 57 a daughter appointed as the head of the household is a *qadištu* (consistently written <NU>. GIG with omitted NU throughout all the document)[68]. There is another case of

[60] RA 77 2: 6–8 and RA 77 3: 4–5 (*a-na a-bi u* AMA [*ša*] É-*ia aš-ku-un-ši*); Semitica 46 2: 6–7; RE 15: 5–6; RE 57: 6–7; TBR 28: 9–10 (*a-na a-bu u* AMA *ša* É-*ia al-ta-qì-ši*); TBR 47: 10–12; TBR 50: 7–9; Emar 181: 9–10 (*a-ba-šu-nu ù* AMA-*šu-nu li-it-ta-ba-lu*); ASJ 13 23: 6–7 (Ekalte); MBQ-T-34: 9; MBQ-T-26: 10–11 (Ekalte; *a-bu ù um-mu* [*ša É-ti*] is used as the title or epithet of the designator's mother and spouse respectively). In RA 77 3 J. Huehnergard restores the name of testator's wife with a double determinative, apparently following RA 77 2. For the discussion of the legal aspects of appointing a "father and mother" of the household, see R. Westbrook [Westbrook, 2001, p. 38–40].

[61] The appointment as a "father and mother" is never attested for males, so this as beyond any doubt, the way to change woman's status and to make her into the head of the household.

[62] RA 77 2: 6–8; Semitica 46 2: 6–7; RE 15: 5–6 and Emar 31.

[63] RA 77 2: 2, 9, 16, 18, 25, 37, 40, 41 (the wife and the daughter of the testator and two other women [ll. 40–41] probably younger daughters of the testator, who shall inherit his estate in case the daughter appointed as "female and male" and her husband die childless); Semitica 46 2: 6; TBR 47: 10–12, 14–15.

[64] Often translated as "prostitute"; CAD Ḫ 101.

[65] Emar 31: 3–4.

[66] Emar 31: 14.

[67] Emar 31: 8–9.

[68] Three documents, ASJ 13 23, RE 85 and RE 57 deal with appointments of *qadištu*s as a son or as the head of the household. This is the third of all documents concerning appointments of women as the heads of households. Whatever was the exact status of *qadištu* in Emar, it was obviously high, since RE 85 was written in front of Ini-Tešub, son of Šaḫurunuwa, king of Carchemish (himself apparently the king to be). Similarly, in Emar 31, where a *ḫarimtu* is made the head of the household, written before Ini-Tešub's father Šaḫurunuwa, the latter is called the "king," but not yet the king of Carchemish. As is clear from RE 57, where the *qadištu* has a daughter, *qadištu*s were not necessarily childless [*contra* Lion, 2009b, p. 15–16]. In MB $^{f/m}$Qadištu is attested as a family name (see p. 373–374 with fn. 87). See also the discussion of these matters by M. Yamada [Yamada, 2014, p. 3–4/19].

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

appointing the daughter, who is a *qadištu,* as the head of the household. Remarkably, she is appointed together with her mother. Three sons of the testator must take care of both of them until their death, otherwise they should be disinherited [ASJ 13: 23]. In TBR 28 the mother of a female household owner becomes the head of this household [TBR 28: 9]. The woman, who made the document, also appoints one of her sons as the caretaker of herself and her mother, who are referred to as this son's two mothers [TBR 28: 15–17]. In MBQ-T-34 this is also a mother (but of the male) testator appointed as a "father and mother." Appointment as a "father and mother" of the house made a woman into a head of the household.

To sum up, the linguistic tools of male-gendering women in Emar, Ekalte and Nuzi are the same as in the Old Babylonian MUNUS.NITA.DAM. Garry Beckman called this phenomenon "juridical hermaphrodism" [Beckman, 1996b, p. 60]. Despite Lion's critique of this definition [Lion, 2009b, p. 21], it is correct from linguistic point of view especially since there are no terms for sex and gender in Akkadian and even more so in Sumerian, which does not have the grammatical gender. The purpose of male-gendering in these cases could be circumventing patrilinear transaction of family property, real estate in the first place, as well as granting the continuity of the familial cult. A woman could be "made into a man" in order to continue and give her sons a possibility to continue her father's lineage. But the absence of male offspring is not the only reason why women are appointed as sons and "fathers of the house" [*contra* Lion, 2009b, p. 21]. There are instances of male-gendering women despite the existence of male offspring[69]. The majority of the documents with male-gendering in the form of the adoption of a daughter as a son or the appointment of a woman as a "father and mother" of the household are testaments. Although a testator could bequeath his property to his female family members also without male-gendering them [Westbrook, 2003b, p. 679–680; Lion, 2009b, p. 18], stable male-gendering formulae existed in Nuzi, Ekalte and Emar primarily in conjunction with inheritance. Apparently appointing women as men let these women not just inherit but also legally act as a men and full owners of their property freed from the patriarchal authority of their male relatives. Such appointment also turned them into first-rank heirs. In Emar texts two of the three Syro-Hittite type documents [Emar 31 and RE 85] and all Syrian type ones involve kings, crown princes and members of royal family as witnesses. This is, together with the substantial amount of the bequeathed property, evidence that the women designated as men belonged to the city's elite [Balza, 2009].

Double Determinatives and Female Names with Male Determinatives

Elam

Double male and female determinatives in Akkadian are first attested in Elam of the *sukkalmaḫḫu* period, which corresponds to the OB period in Babylonia. Although the early Elamite documents published in MDP are written in Akkadian and female names with double determinatives in these documents are Akkadian too, it must be taken into consideration that the position of women in Elam was very special and even the highest position in the state passed from the ruler to his sister's son, which

[69] E.g. ASJ 13: 23, TBR 28, etc.

is evidence for the matrilineal succession at least for the elite. These Elamite documents often do not apply any determinatives to PNs at all, which is normal also for Babylonia before 1400 BCE [Brinkman, 2007, p. 1]. The same female name can appear in Elamite texts with double determinatives, with a female determinative only and without any determinative at all, sometimes in one and the same text or word[70]. Male-gendering in Elam is barely explored and needs a separate investigation against the background of the archival content of the documents on one hand and the development of use of determinatives in these periods on the other[71]. Since there was great mutual influence between Mesopotamia and Elam in many spheres of human activities, research into the matter whether male-gendering in these two regions is interdependent or emerges in each of them separately heavily depends on studying the issue of Mesopotamiam-Elamite cultural relationship as well[72].

Emar

In four Emar texts names of women are written with double determinatives. In all these instances these women are appointed as the head—"father and mother" —of the household[73] and conflicting determinatives reflect their "father and mother" status.

[70] E.g. a woman whose name in MDP 23 221: 3 is written with double determinatives and in MDP 23 320: 9 with $^{/m!mf/}$, in MDP 23 320: 5 appears with $^{/f/}$ only; in MDP 22 21: 1 names of two women are written with double determinatives; in MDP 22 21:10–11 one of these women appears twice without any determinatives and the other with $^{/f/}$ only (apparently she appears with $^{/f/}$ only also in MDP 22 51: 46); in MDP 22 51: 16 a female name is written with double determinatives, while in l. 4 the name of the same woman is written with $^{/f/}$ only; in MDP 22 66: 7, 19, 23 a female name is written with double determinatives, but in l. 14, the name of the same woman is written with $^{/f/}$ only; in MDP 22 67: 6, 18 a female name is written with double determinatives and in l. 13 the name of the same woman is written with $^{/f/}$ only; in MDP 22 76: 4 a female name is written with double determinatives and in l. 13 the name of same woman is written with $^{/f/}$ only; in MDP 22 84: 3 a female name is written with double determinatives, in l. 5 the name of same woman appears without any determinatives; in MDP 22 89: 4 a female name is written with double determinatives, and in l. 15 the name of the same woman is written with $^{/f/}$ only; in other texts she appears with $^{/f/}$ only or without any determinatives. MDP 9 documents written in Neo-Elamite maybe point to the continuity of the phenomenon.

[71] M. Dabbagh also points to a case of male-gendering by means of a possessive suffix of a presumably female individual, Ginadu, in her seal inscription [Dabbagh, 2020, p. 18].

[72] For all these reasons further research of application of double determinatives is beyond the scoop of this article. Elam also is beyond the scoop of this article because it is not Mesopotamia. Besides two priestesses with $^{/mf/}$ determinatives, in Elam women, who pass inheritance to their children are marked with double determinatives as well. This is similar to the use of matronyms in Elam [De Graef, 2018, p. 93–94]. I am most grateful to Mina Dabbagh (personal communication) for sharing her interpretation of the double determinatives in Elam with me.

[73] RA 77 2: 2, 9, 16, 18, 25, 37, 40, 4; Semitica 46 2: 6; TBR 47: 10–12, 14–15. See above, p. 367–369.

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

Nuzi

Philippe Abrahami provides evidence of nine documents for male-gendering women in Nuzi through using double or conflicted personal determinatives[74]. All but one Nuzi texts with double determinatives derive from the archive of a woman named Tulpun-naya. In these documents her name and the names of two more women, Kisaya and Ḫiar-elli appear with double determinatives: $^{/mf/}$ with a "personal wedge" $^{/m/}$ written before a female determinative $^{/f/}$ as DIŠ.MUNUS, or inscribed into it—MUNUS×DIŠ. Tulpun-naya acts as an independent agent, and never under the control of her husband. Therefore, her name written with both male and female determinatives serves to indicate her independent status. Abrahami suggests that in another instance from Tulpun-naya archive, a woman called Ḫiar-elli acts as a *pater familias* against Ḫanate, a maidservant of Tulpun-naya, in the case of adoption of the daughter of Ḫiar-elli by Ḫanate. Kisaya is given by her mother to Tulpun-naya as a daughter and daughter-in-law, as she apparently marries Tulpun-naya's son. In case of his death, the court gives Tulpun-naya the right to marry off Kisaya multiple times due to this adoption [AASOR 16 33]. Apparently Tulpun-naya did so indeed, since Kisaya demanded from Tulpun-naya to give her to another husband, to whom she bore a son in this marriage [AASOR 16 31, 32]. Tulpun-naya's authority over Kisaya stretches much further than that of any of the latter's possible husbands and of any father. In the other document of Tulpun-naya's collection Kisaya is called her slave [AASOR 16 32: 2–3]; Kisaya's son belongs to Tulpun-naya as well. Notwithstanding, in the document of her transmission under Tulpun-naya's authority, Kisaya's name is written with a double determinative, but only once. In the same document, a double determinative appears before the name of Tulpun-naya, but also only once [AASOR 16 33: 14]. Occurrence of a double determinative before the names of all three women in Tulpun-naya's dossier is inconsistent, as it is in the aforementioned Elamite documents.[75]

In a single Nuzi document from outside Tulpun-naya's archive, where a double determinative appears, a certain Šinen-naya apparently becomes an independent *pater familias* for herself and her children due to a divorce [HSS 19 139: 4]. It proves, however, that the phenomenon was not restricted to a single archive, although both in Nuzi and, much more considerably, in Emar double determinatives were less common way of male-gendering than adoption of women as men.

Kassite Babylonia

Further cases of conflicting gender determinatives in texts from Kassite Babylonia were discussed by J. Antony Brinkman [Brinkman, 2007]. He provides an impressive number of instances for application of double determinatives in the Middle Babylonian period but cautiously points out that the second, i.e. feminine, determinative in some cases could be also read syllabically. Most important, he notes that "Lack of personal determinatives is at present confined mostly to patronyms and matronyms" [Brinkman, 2007, n. 4], thus demonstrating that the use of personal

[74] AASOR 16 [Pfeiffer, Speiser, 1936]. See Ph. Abrahami [Abrahami, 2011, p. 1] for the exact references [Abrahami, 2011, p. 1].

[75] See above, p. 369–370.

determinatives, especially with family names, was not yet firmly established in the MB period. Below the most reliable and informative instances of application of conflicting determinatives are discussed.

Brinkman lists a number of examples from Nippur—all tablets dated from 1300 till at least 1232 BCE, in which he discerns two patterns of occurrence of parental citation with matronym prefixed by $^{/mf/}$: PN_1 DUMU.(SAL) $^{mf}PN_2$, and ø DUMU ^{mf}PN. Latter are citations of matronyms without citation of a personal name [Brinkman, 2007, p. 2–3]. He stresses that all these instances are nothing but citations of parentage [Brinkman 2007, p. 2–3][76].

The roster of servile personnel, CBS 3640, presents the most interesting evidence for the use of matronyms prefixed with $^{/mf/}$ (of which there are twelve examples). In this roster the same parental name, full or replaced by KI.MIN, is used with a double determinative $^{/mf/}$ if the matronym relates to a son. Yet, only $^{/f/}$ is used before the same matronym if it relates to a daughter[77]. This roster provides evidence that matronyms prefixed by double determinatives were used by the lowest layers of Babylonian society as well. All women listed in CBS 3640 were slaves, as were their offspring. Aside from CBS 3640 there are at least fourteen examples of the use of matronyms with double determinatives for male offspring: five instances with $^{mf}PN_1$ DUMU $^{mf}PN_2$, and (at least) nine with ø[78] DUMU ^{mf}PN. Brinkman stresses that only a single case of a matronym with double determinatives linked to a female descendant is known to him [Brinkman, 2007, p. 2–4].

This leads Brinkman to conclude: "There is no indication that the women with $^{/mf/}$ determinatives occupied a distinctive social or economic status in the community other than their role as mothers and presumably heads of household" [Brinkman, 2007, p. 5]. In the absence of citation of a patronym the name of a mother is used—a matronym prefixed with $^{/mf/}$ in the case of a male offspring.

Brinkman further provides an example of a prominent female family head from Middle Babylonian Ur. There Dey(y)anātu is attested as the female ancestor of at least seven males[79]. Descendants of Dey(y)anātu were brewers of Sîn—a kind of a priest—at Ur. Dey(y)anātu herself could be a high-positioned person or one of the

[76] Matronyms replacing patronyms are known already in the Old Babylonian period (very rare, no system for their use can be discerned, A. Goddeeris, personal communication). See also fn. 29 and I. M. Diakonoff for evidence from Ur [Diakonoff, 1986, p. 228–229, 237–238]. For the the *sukkalmaḫḫu* period Elam, see K. De Graef and K. Grosz [De Graef, 2022; Grosz 1989: 175–176]. Discussion of matronyms with a feminine determinative only is beyond the scope of this article and will be done elsewhere [May, forthcoming]. But it is worth noticing that both in Elam and in Nuzi, matronyms were connected to inheritance. K. Grosz (*contra* Harris) considers that matronyms were used by children of women appointed as sons [Grosz, 1989, p. 175–177]; K. De Graef demonstrated that in Elam identifying a person by matronym and not by patronym is connected to hereditary rights and property transactions [Graef, 2022, p. 94]. In Elam double determinatives are connected to inheritance issues too (see p. 369–370 with fn. 70).

[77] For a very few exclusions, see J. A. Brinkman [Brinkman, 2007, p. 4–5].

[78] Ø stands for an absent personal name.

[79] So J. A. Brinkman [Brinkman, 2007, p. 6 with n. 22–23]. O. R. Gurney lists eight persons as her descendants [Gurney, 1983, p. 1–2].

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

high priestesses of the moon-god. Dey(y)anātu means "she-judge"[80]. Since at Middle Babylonian Ur a high priestess acts as a judge [81], which is otherwise known as an exclusively male function, Dey(y)anātu might be an epithet of one of the high priestesses that was used as a family name of honour by her descendants. Dey(y)-anātu is an exclusively Middle Babylonian name [Brinkman, 2007, n. 22][82]. In most cases, it is written with a masculine determinative. In two cases Dey(y)anātu is written with a feminine determinative, although according to Oliver R. Gurney's transliteration[83], this is a feminine determinative corrected into a masculine, and in one case this name occurs with a feminine determinative[84]. The brewers of Sîn, descendants of Dey(y)anātu were a rich family, which played an important role in the temple's business activities. Their substantial archive of at least 62 tablets dated to ca. 1237–1176 BCE is evidence for this[85]. But it is impossible to reconstruct their family tree because descendants of Dey(y)anātu never have patronyms. It is tempting to suggest that only the name of their familial ancestor is indicated because it is more important than their paternal lineage, but absence of a patronym is standard in the MA period. Outside the archive of the brewers of Sîn at Ur, a personal name Dey(y)anātu is attested in three lists of people from Nippur[86], among them the list of servile labourers (GURUŠ). Thus this name was not always a sign of prestige.

There is a sole occurrence of ^{m}Qadištu apparently as a female ancestral name in the Middle Babylonian document confirming that the use of masculine determi-

[80] See J. A. Brinkman for details about this name [Brinkman 2007, n. 22].

[81] UET 7 7; this aspect was previously discussed by N. N. May [May, 2022, p. 133]. Note that J. A. Brinkman is reluctant to consider Dey(y)anātu an occupational family name [Brinkman, 2006, p. 34–35].

[82] Note, however, that J. A. Brinkman points out that although Dayyāntu/Diyyāntu occurs as a personal name in accounts from Nippur (see below, fn. 86), it is not known as a title or occupation for human beings, but only for goddesses [Brinkman, 2006, p. 35].

[83] O. R. Gurney transliterates as ^{m}*Da-a-a-<na>-ti*, but on p. 28 he comments that the scribe first has written $^{f!}$*Da-a-a-<na>-ti*, but then corrected himself [Gurney, 1983, no. 2: 25, on. p. 25]. His handcopies in UET 7 do not reflect any erasure and correction. The occasion, where Dey(y)anātu appears "perhaps with both determinatives," according to J. A. Brinkman [Brinkman, 2006, p. 6 with n. 22], is probably UET 7 21. Unfortunately, I cannot collate tablets in Iraq and must rely on the handcopies. For Šamaš-ēṭir, see O. R. Gurney [Gurney, 1983, nos. 12 and 22] and the next footnote.

[84] See, O. R. Gurney [Gurney, 1983, no. 2 rev. 25 (masculine); ibid., no. 12: 4′ (feminine in handcopy; corrected according to the transliteration) and Gurney, 1983, p. 28; ibid., no. 14: 3 (determinative broken); ibid., no. 18 rev. 8 (masculine); ibid., no. 21 rev. 11 (corrected to feminine in the transliteration, double in the handcopy); ibid., no. 22: 5′ (masculine); ibid.: no. 25: 8 (probably double; in the handcopy a crack passes through the sign; in the transliteration the sign is marked as corrected to feminine); ibid., no. 30: 3 (masculine); ibid., no. 33: 7 (masculine); no 46: 3 (masculine)].

[85] EM site, see O. R. Gurney [Gurney, 1983, p. 1–6].

[86] ^{f}*Da-a-a-an-tu$_4$*, BE 14 91a: 36 (EAH 178, P453346, payment of wages), *Di-ya-an-tu$_4$*, without any determinative(!), BE 15 190 iii 18′ (CBS 3443, P259817, payment of salaries) and ^{f}*Da-a-a-an-tu$_4$*, CBS 3650 rev. i′ 9′, 19′ (a list of labourers, P260022).

natives with feminine ancestral names starts together with the use of family names in general. [f]Qadištu is known from three more Middle Babylonian documents[87].

Finally, [md]IM—EN—*ka-la* DUMU [m]*Ḫa-ri-im-ti*$_4$, "Adad-bēl-kala, son of a 'prostitute'", is a witness on PBS 8/2 158: 6. This matronym or, more probable, the occupational matronymic family name, although denigrating, is written with a male signifier[88].

Documents from Kassite Babylon provide a few more instances of matronyms or feminine ancestral names, written with double determinatives[89]. These matronyms relate to male offspring ([m]PN$_1$ DUMU [mf]PN$_2$ type). In a document from a private collection the name of a woman is consistently written with a feminine determinative. But in one of those instances where a female name serves a matronym for a woman's son [90], it appears with both masculine and feminine determinatives. As Brinkman concludes: "A possible explanation for the choice of the [/mf/] expression and for its significance would focus on the enhanced prominence of the designated women as heads of family or household" [Brinkman, 2007, p. 6]. Most interesting is that the social status and wealth of a woman was in such cases not important.

Neo-Babylonian Family Names

While the use of double determinatives with female names in Akkadian starts in Elam[91] and continues with female names and matronyms in Kassite Babylonia[92], and to lesser extent with female names in Emar[93] and Nuzi[94], male determinatives were used with feminine (family) names starting from the Middle Babylonian period at least[95]. In first-millennium Babylonia, masculine determinatives were applied to family names derived from female personal names and served female ancestral names[96] Cornelia Wunsch, who explored the phenomenon of masculine determina-

[87] [m]MU—*lib-ši* DUMU [f]*Qa-di-*⌜*il*⌝*-ti*, PBS 2/2 122: 22, [m][x]-x-*tum* DUMU [⌜f⌝]*Qa-diš-*⌜*ti*⌝ [Sassmannshausen, 2001, no. 373: 4–5]; ø DUMU [⌜f⌝]*Qa-diš-*⌜*ti*⌝ [Sassmannshausen, 2001, no. 348: 5]. As J. A. Brinkman pointed out, Qadištu was also a personal name [Brinkman, 2006, p. 29, n. 43].

[88] Cf. [d]ŠEŠ.KI—MA.AN.SUM DUMU *ha-ri-im-ti*, "Nanna-mansum, son of a prostitute" in UET 5 475 (a list of silver payments from the OB period) and the Nuzi text JEN 666, where Musteya, son of the woman Ziliya, who claimed the property of his diseased father Tarmiya, was disinherited because his mother was not a wife, but a *harimtu* of his father. For Emar 31, see fn. 68.

[89] Bab 34300 rev. 3 (date lost, the matronym is [mf]*Ba-bi-la-a-a-i-*⌜*ti*⌝ [gen.]), VAT 13210: 10 (1259 BCE) and a document from a private collection.

[90] A document from a private collection, l. 4.

[91] See above p. 369–370 with fn. 70.

[92] See above, p. 371–373.

[93] See above, p. 369–370 with fn. 70.

[94] See above, 369–370.

[95] See above, p. 372–373 for Dey(y)anātu with masculine and double determinatives. For the use of a masculine determinative with a female name, see fn. 29.

[96] I purposely use the term "feminine ancestral name" to discern it from matronym that replaces a patronym, although C. Wunsch uses German *Metronym* to designate feminine family names. Martonyms were in use at least since OB period [Diakonoff, 1986 and fn. 76].

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

tives with female ancestral names in the Neo-Babylonian period, stresses that "Metronymic ancestral names… are extremely rare in Babylonia. The earliest example, Qaqqadānītu, (lit. 'the Great Headed,' f.—*N.N.M.*) can be traced to pre-Neo-Babylonian times" and is apparently very early instance of the feminine ancestral name [Wunsch, 2006, S. 464–465][97]. This earliest instance is the sole case of this family name written with a feminine determinative [BM 37246: 4′,17′]. Wunsch lists descendants of Qaqqadānītu, whose name is written with a masculine determinative (dates of documents range from 575 through 491 BCE, places of writing are Babylon, Šaḫrīnu and Ālu-ša-Nabû) and points out that there are further instances.

Maqartu ("the dear one," f.) is attested in Borsippa since 687 BCE. Earlier occurrences (four texts; from 687 till 552 BCE) also show the usage of a feminine determinative with this name. In later texts (five instances; from 551–508 BCE) it is, obviously deliberately, replaced by a male indicator [Wunsch, 2006, S. 453]. In one document written in Dilbat Maqartu appears with a masculine determinative [BM 53861].

The name Arrabtu ("she-dormouse[?]," f.[98]) represents a third feminine family name, found both with masculine and with feminine determinatives. Further comes a single attestation of ^{m}*Bal-ta-ni-tu*$_4$ in BM 28917 (Borsippa, 11 Dar, Šaddinnu-Archive)[99].

[97] Although the date of the document is lost, C. Wunsch demonstrates that it might be from the end of the second–beginning of the first millennium.

[98] It can also be a male personal name, despite its feminine grammatical form.

[99] C. Wunsch then discusses *zakītu*, which is only attested written with a female determinative and never with a male one [Wunsch, 2006, S. 466]. She rejects that *zakītu* was a feminine family name. Wunsch translates *zakītu* as a "freedwoman." In her opinion *mār zakīti* (lit. "son of *zakītu*") indicates a temple oblate (*širku*), the son of an originally privately-owned slave woman, who has been freed by her master (from zakû G or D) for the service in a temple. She claims that in the absence of a legal father, this child is called *mār zakīti*. Wunsch argues that "the meaning of both Qaqqadānītu and Maqartu indicate respect and appreciation for the women concerned, and therefore do not hint at cases of illegitimate birth or single mothers" [Wunsch, 2006, p. 466–468]. Wunsch's study, however, was accomplished and published before that of Brinkman's and the case of the Middle Babylonian slave-women, who acted as legal patrons of their adolescent slave-sons and whose names were written with a double determinative, was not known to her when she wrote her article.

Zakītu, however, could be used as a matronym. Although Wunsch notices that *zakītu* might be also a personal name with the reference to the dictionaries (ibid.), the dictionaries only quote Zakūtu, the Assyrian translation of the West Semitic name of the famous queen-mother of Esarhaddon, Naqī'a. Zakītu, however, could also mean "pure", as in the case of Naqī'a/Zakūtu. A single attestation of Zakītu as a principal personal name comes from UET 4 48 (a work contract; Arthaxesxes II, 6) where Zakītu, daughter of Anu-uballiṭ serves a guarantor that her son Kidin-Nabû (son of Šumāya) will perform the duties he is hired for. UET 4 48: 18 reads ^{m}*Ki-din*—$^{d+}$AG A *šá* ^{m}MU-*a ù* ^{t}*Za-ki-tu*$_4$, "Kidin-Nabû, son of Šumāya and Zakītu" thus leaving no doubts that the son of this Zakītu had a legal father. This evidence clearly drives out suggestions that matronyms are necessarily used in cases of unknown or absent father. Zakītu, daughter of Anu-uballiṭ, was not a freedwoman either, but apparently an economically independent person.

Further Instances of Male-gendering in the First Millennium Texts

Assyria

In the first millennium Assyria male-gendering of women was even rarer than in Babylonia[100]. It was applied only to high-positioned women. The queen-mother of Esarhaddon, Naqīʾa, is always addressed as *bēlī*, "my (male) lord," in letters from various correspondents[101]. Similarly, a certain lady Balṭi-lēšir, was addressed as a male (EN-*ia*, "my lord"), as was usually the case with the queen-mother (SAA 16 56). Mikko Luukko points out that despite her male-gendered title AMA-LUGAL *be-lí-i/* EN-*ia/iá*, "king's mother, my lord," female grammar is applied to Naqīʾa in the same texts. For instance, the second-person feminine singular possessive suffix refers to her [SAA 13 76]. Luukko considers the application of masculine grammatical gender as typical for high-ranking women in the Neo-Assyrian dialect [Luukko, 2004, p. 185; Svärd, 2015, p. 83–84]. A female scribe of the queen, Attar-palṭi, however, is

The chain ^{m}PN$_1$ A-*šú šá* ^{f}PN$_2$ ^{f}*za-ki-ti*, "PN$_1$, son of PN$_2$, a freedwoman" [UET 6 317: 8; UET 6 186: 2, 4], as well as multiple attestations of ^{f}PN ^{f}*za-ki-ti* [e.g. YOS 6 129: 1, 7 and AHw 1505a s.v. zakītu] indicate the importance of reference to this kind of women's status (*contra* Wunsch).

Wunsch discusses four documents where *zakītu* occurs in genealogical chains, all of them are only two-tier chains. She lists four documents with references of the type PN A ^{f}*zakītu*. In the first case, UCB 9/2 29:25 (561 BCE), the list of workmen employed in the service (*dullu*) of Eanna. Nabû-tukultī-ēdu, "son" of a freedwoman ($^{d+}$AG—TUKUL-*ti*—*e-du* A ^{f}*za-ki-ti*), seems indeed to be an oblate temple servant. In YOS 19 115: 4 11, 12, 13 and 30, a list of workmen assigned to the watch of the Eanna temple, seven descendants(!) of ^{f}*zakītu* are mentioned. This is rather a reference to these men mothers' or female ancestors' status than a real matronym or family name. All the seven people obviously are not related to the same woman. There are two more instances of descendants of *zakītus*: $^{md+}$AG—MU A ^{f}*za-ki-*^{r}*tu*$_4$^{1}, Nabû-iddin, a "son" of a freedwoman [AUWE 5 127: 4; a list of names] and ^{m}*Ri-mut* A ^{f}*za-ki-tu*$_2$, Rīmūt, a "son" of a freedwoman [BIN 1 161: 7; 15/2 Nbn 2; record of payments in silver].

Wunsch points to the problematics of understanding *zakītu* in formulas of the type PN A ^{f}*zakītu* as personal names, but nonetheless insists that this is a matronym and not a family name. She also considers absence of writings of *zakītu* with a male personal determinative to testify for a lesser respect to this "name" as opposed to Qaqqadānītu, Maqartu etc., which are mostly attested with male determinatives [Wunsch, 2006, S. 467]. In my view *zakītu* in these documents is neither a matronym nor a matronymic family name in the strict sense. It is a designation of the status of an individual descending from a freedwoman, which was important most probably as indicating his relation to the temple and his duties towards it.

[100] Interesting is the Assyrian female name Aḫāt-abīša, literary meaning "her father's sister". Strictly speaking, this is not male-gendering, but the way to elevate the woman's rank within her family from a minor status of a daughter of a male *pater familias* to that of his sister, more honourable, especially in royal families. Seven persons with this name present a great variety of social positions from the daughter of Sargon II to three female slaves [PNA, p. 59].

Aḫāt-abû, an employee of a female administrator (*šakintu*) of the Old Palace in Kalḫu, buys a girl from her father in order to dedicate her as a *šēlûtu* of Mullissu. Aḫāt-abû is a unique writing of this name. A woman with a similar name—Aḫāt-abīša—appears as a prophetess in SAA 9 1: v 24–25. The two might be identical.

[101] Certainly SAA 10 16, 17, 200, 313 (the latter from a Babylonian scholar); SAA 13 76, 77, 188(?), SAA 18 10 and SAA 18 85, both from Babylonia [Luukko, 2004, p. 185].

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

titled ^{lú}A.BA-*tú ša* $^{\lceil mi\rceil}$É.KUR/GAL[102] with ^{lú}A.BA, as if a male scribe, instead of ^{mí}A.BA. Despite a male determinative, the phonetic complement testifies that the word was pronounced in its female form—*tupšarratu*. Both Attar-palṭi and Balṭi-lēšir were high-positioned female courtiers. The exact status of Balṭi-lēšir cannot be established. By calling her *bēlija* the petitioner probably just wanted to flatter her and demonstrate a profuse politeness. In case of Attar-palṭi, ^{lú}A.BA can result from acknowledging her professional merits as equalling that of her male colleagues[103], but most likely is a matter of undeveloped orthography, when femininity was indicated with a phonetical complement, and not with a determinative. It is also possible that Naqīʾa's sister Abī-rāmu had the title of the vizier (*sukallu*) and served an eponym, while her name was written with a masculine determinative [May, 2017, p. 515]. The scarcity of Neo-Assyrian evidence does not permit to make any broad conclusions, but the Assyrian court certainly inherited the Mesopotamian notion of the prestige of male-gendering from the earlier periods.[104]

Literary Compositions

Going back to where it all started, in the Epic of Gilgamesh not only the goddesses—Bēlet-ilī, Aruru, Ninsun, and Ištar—but also the harlot Šamḫat and the inn-keeper Šiduri are male-gendered. As in the case of Naqīʾa, this male-gendering is not complete: the verbs related to these female protagonists of the Epic appear in the third person masculine finite forms but in feminine forms of imperative, prohibitive and vetitive. The possessive pronouns referring to them are at times feminine and at times masculine[105]. This raises questions about verbal forms applied to goddesses and other female personages in literary compositions, which must be carefully checked, since the use of third person verbal forms in Akkadian is a complicated matter. Wolfram von Soden pointed out that unlike the other Semitic languages, Akkadian often uses unisex third person common forms with prefix *i-* instead of *t-*. But not in the literary "*hymnysch-episch* dialect" [von Soden, 1933, S. 148–151][106]! Literary language typically more conservative and "grammatically correct" than vernacular normally uses third person feminine forms with *t-* prefix. But not in the

[102] CTN 3 39: 4 and envelope l. 5; In CTN 3 40: 3 A.BA in the title of the same women is written without any determinative at all. A.BA is often written without any determinative. The only case of use of a female determinative with A.BA is ^{mí}A.BA^{meš} in SAA 7 24. Thus the case of Attar-palṭi cannot be considered a clear instance of male-gendering.

[103] Given that this writing is repeated twice it can hardly be a scribal error.

[104] See above, p. 369–362.

[105] E.g, for Šamḫat: in I 178 I 188–193: verbs are in 3 m., but feminine possessive suffix *-ša* is applied to her; in I 205, 213, I 299 verbs are in 3 m., in I 165 *šâši* is f., in I 216 and VII 102 imp. f, in VII 107–108 prohib. and vetit. f, in VII 106–107, 109, 114, 117–119—2f. possessive suffix is *-ki*; Ninsun: in I 259 possessive suffix is *-šu*, but *-ša* in I 286; verbs are in 3 m. in I 259, I 278 and in III 34–45; for Belet-ili: in I 49 the verb is in 3 m.; for Aruru: in I 101, 103 verbs are 3 m., but possessive pronouns are fem. (*-ša*); for Šiduri: in X 1–4 3 m. verbs, X 11–12 possessive suffix *-ša*; in X 19, 29 *šâši* is f.; in X 74–75 imp. f.; for Ištar: in VI 151–159 verbs are in 3 m, etc. [George, 2003, Standard version].

[106] In the Epic of Gilgamesh the phenomenon of using 3 m. instead of 3f. forms exists already in OB and MB versions.

Gilgamesh Epic for goddesses, as well as for Šamḫat and Šiduri. Checking the use of third person feminine versus third person masculine verbal forms was never undertaken in conjunction with the status of women they refer to. This task is further complicated since in documents and even in literary texts verbs are often written with ideograms without any prefixes at all.

Conclusion

To sum up, grammatical male-gendering, rare in all periods and regions in Mesopotamia and its periphery, was not an indication of high position in social hierarchy, since women of any status—from king's mothers and daughters down to female slaves—could be male-gendered. Male-gendering women indicated their position as independent from a male patron—a husband or a father—"not under patriarchal authority" in Igor M. Diakonoff's definition[107]. Even if they were socially dependent as slaves and servants of various institutions, they still were "*pater*" *familias*. The clearest case of male-gendering women in order to make them *pater familias* is their appointment as a "father and mother" of households at Emar[108]. These and other juridical cases have purposes very similar to the use of matronyms both with female and double determinatives in juridical contexts from other times and places in the cuneiform world[109].

But besides its practical use, male-gendering could also function as a token of honour. In the case of royal women, and only independent, self-standing royal women, male-gendering had the additional connotation of honour, which first appears when male-gendering was purposely applied to the Old Babylonian high priestesses of the moon-god of Ur, resulting from scribal practice of copying the "genderless" Sumerian texts of Enḫeduana. Since it was the first instance of male-gendering, the case of the high priestesses could have influenced Mesopotamian male-gendering in all subsequent periods. But it must be kept in mind that high priestesses were not only holding top female positions, but they ruled huge households in their own right, unlike queens, whose household was though autonomous but still a part of a larger royal household of their husbands. Male-gendering of Naqīʾa in the Neo-Assyrian period is definitely an echo of the Old Babylonian practice, which again reflects her independent status of the queen-mother. In the Middle through the Late Babylonian periods, prefixing feminine ancestral names with a masculine determinative could add prestige to ancestral houses with a female "*pater*" *familias.* But besides the prestige, these women were independent of male

[107] I. M. Diakonoff, who dealt with matronyms at Ur, considered them being applied in "two extreme cases," it is to women at the very top or very bottom of the society [Diakonoff, 1986, p. 227]. Now it can be proved that matronyms as well as male-gendering were applied in certain situations, juridical or else, to women of any social layer, but yet "not under patriarchal authority".

[108] Here belongs also the single OA case. Unfortunately OA does not use determinatives.

[109] Matronyms with a female determinative are beyond the scope of this article and will be explored on another occasion [May, forthcomimg]. Interpreting the use of male and double determinatives in the second millennium as indicating male-gendering of women must, however, be done with caution, since application of personal determinatives is not yet firmly established in the OB period.

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

authority. Male-gendered goddesses and other female personages in the Gilgamesh Epic were certainly conceived as self-standing. The sense of linguistic male-gendering in Mesopotamia is similar to the title "professor in her own right" applied to female professors in 1930-ies in the US and Britain[110].

References

1. Abrahami Ph. Masculine and Feminine Personal Determinatives before Women's Names at Nuzi: A Gender Indicator of Social or Economic Independence? *Cuneiform Digital Library Bulletin.* 2011. No. 1, 1–3.— URL: http://cdli.ucla.edu/pubs/cdlb/2011/cdlb2011_001.html/
2. Arnaud D. *Recherches au pays d'Aštata. Emar VI.1, Textes sumériens et accadiens*. Paris: Editions Recherche sur les Civilisations, 1985.
3. Arnaud D. *Recherches au pays d'Aštata. Emar VI.3, Textes sumériens et accadiens*. Paris: Editions Recherche sur les Civilisations, 1986.
4. Arnaud D. La Syrie du moyen-Euphrate sous le protectorat hittite: contrats dedroit privé. *Aula Orientalis.* 1987. No. 5, pp. 211–241.
5. Arnaud D. *Textes Syriens de l'Âge du Bronze Récent*, *Aula Orientalis Supplementa1*. Barcelona: Editorial ausa, 1991.
6. Arnaud D. Mariage et remariage des femmes chez les Syriens du Moyen-Euphrate à l'Âge du Bronze Récent d'après deux nouveaux documents. *Semitica.* 1996. No. 46, pp. 7–16.
7. Balza M. E. Witness Lists at Emar. The Syrian Type Tablets. *In:* Bellotto N., Ponchia S. (eds) *Witnessing in the Ancient Near East*. Padova: S.A.R.G.O.N. Editrice e Libreria, 2009, pp. 71–115.
8. Beckman G. *Texts from the Vicinity of Emar in the Collection of Jonathan Rosen*. HANEM 2. Padova: Sargon srl, 1996a.
9. Beckman G. Family Values on the Middle Euphrates in the Thirteenth Century B. C. E. *In:* Chavalas M. W. (ed.) *Emar: The History, Religion, and Culture of a Syrian Town in the Late Bronze Age.* Bethesda, CDL Press, 1996b, pp. 57–79.
10. Brinkman J. A. The Use of Occupation Names as Patronyms in the Kassite Period: A Forerunner of Neo-Babylonian Ancestral Names? *In:* Guinan A. et al. (eds) *If a Man Builds a Joyful House: Essays in Honor of Erle Verdun Leichty*. Cuneiform Monographs 31. Leiden – Boston: Brill, 2006, pp. 23–43.
11. Brinkman J. A. Masculine or Feminine? The Case of Conflicting Gender Determinatives for Middle Babylonian Personal Names." *In:* Roth M. T. et al. *Studies Presented to Robert D. Biggs June 4, 2004. From the Wokshop of the Chicago Assyrian Dictionary*. Vol. 2. Chicago IL: The Oriental Institute, 2007, pp. 1–10.
12. Dabbagh M. Women in the Haft Tappeh Documentation: Gender Analysis of Their Socio-Economic and Cultural Role. *Oriens antiqvus: Series Nova*. 2020. No. 2. S. N., pp. 11–28.
13. De Graef K. *In nomine matris et filii*…: The Use of Matronymics in the Legal and Economic Documents from Sukkalmaḫ Susa. *In:* De Graef K. et al. (eds) *The*

[110] E.g., Professor Nancy Lapp, an archaeologist who worked in Palestine of that time.

Mummy Under the Bed. Essays on Gender and Methodology in the Ancient Near East. Münster: Zaphon, 2022, pp. 89–124.
14. Diakonoff I. M. Women in Old Babylonia Not under Patriarchal Authority. *Journal of the Economic and Social History of the Orient.* 1986. No. 29, pp. 225–238.
15. Fales F. M. (ed.). *Prima dell'alfabeto*. Venizia: Erizzo Editrice, 1989.
16. Fincke J. Appendix to EN 10/2. Transliteration of Selected EN 10/2 Texts Joined to Previously Published Texts. *In:* Owen D. I., Wilhelm G. (eds) *General Studies and Excavations at Nuzi,* 10/2. SCCNH 9. Bethesda MD: CDL Press, 1998, pp. 375–384.
17. George A. R. *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts*: Oxford: Oxford University Press, 2003.
18. Grosz K. Daughters Adopted as Sons at Nuzi and Emar. *In:* Durand J.-M. (ed.) *La femme dans le Proche-Orient antique, CRRAI 33 (Paris, 1986)*. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations, 1987, pp. 81–86.
19. Grosz K. *The Archive of the Wullu Family*. CNIP 5. Copenhagen: University of Copenhagen et al., 1988.
20. Grosz K. Some Aspects of the Position of Women in Nuzi. *In:* Lesko B. (ed.) *Women's Earliest Records from Ancient Egypt and Western Asia*. Atlanta GA: Scholars Press. 1989, pp. 167–189.
21. Gurney O. R. *The Middle Babylonian Legal and Economic Texts from Ur*. Oxford: British School of Archaeology in Iraq, 1983.
22. Harris R. Independent Women in Ancient Mesopotamia? *In:* Lesko B. (ed.) *Women's Earliest Records from Ancient Egypt and Western Asia*. Atlanta GA: Scholars Press, 1989, pp. 145–165.
23. Huehnergard J. Five Tablets from the Vicinity of Emar. *Revue d'Assyriologie* 1983. No. 77, pp. 11–43.
24. Lacheman E. R. Tablets from Arraphe and Nuzi in the Iraq Museum. *Sumer.* 1976. Vol. 32, pp. 113–148.
25. Lion B. Sexe et genre (2): Des prêtresses fils de roi. *In:* Briquel-Chatonnet F. et al. (eds) *Femmes, cultures et sociétés dans les civilisations méditerranéennes et proche-orientales de l'Antiquité*. Topoi, Supplément 10. Lyon: [Université de Lyon], 2009a, pp. 165–182.
26. Lion B. Sexe et genre (1). Des fi lles devenant fi ls dans les contrats de Nuzi et d'Emar. *In:* Briquel-Chatonnet F. et al. (eds) *Femmes, cultures et sociétés dans les civilisations méditerranéennes et proche-orientales de l'Antiquité.* Topoi Supplement 10. Lyon: [Université de Lyon], 2009b, pp. 9–25.
27. Luukko M. *Grammatical variation in Neo-Assyrian*. State Archives of Assyria Studies 16. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2004.
28. May N. N. Neo-Assyrian Women, Their Visibility and Representation in Written and Pictorial Sources. *In:* Garcia-Ventura A., Svärd S. (eds) *Gender, Methodology and the Ancient Near East*. Winona Lake IN: Eisenbrauns, 2018, pp. 249–288.
29. May N. N. Women in Cult in First Millennium BCE Mesopotamia. *In:* Graef K. et al. (eds) *The Mummy Under the Bed. Essays on Gender and Methodology in the Ancient Near East.* Münster: Zaphon, 2022, pp. 125–156. See the correct ver-

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

sion at: URL: https://www.academia.edu/97819593/N_N_May_2022_Women_in_Cult_Corrected.
30. May N. N., forthcoming. “Son of a Whore”? More on “Martonyms” in Babylonia.
31. Michel C. Women and Real Estate in the Old Assyrian Texts. *Orient.* 2016. No. 51, pp. 83–94.
32. Michel C. *Women of Assur and Kanesh: Texts from the Archives of Assyrian Merchants*. WAW 42. Atlanta GA: SBL Press, 2020.
33. Michel C. À propos d’un testament paléo-assyrien: une femme de marchand “père et mère” des capitaux. *Revue d’assyriologie et d’archéologie orientale.* 2000. No. 94, pp. 1–10.
34. Pfeiffer R. H., Speiser E. A. *One Hundred New Selected Nuzi Texts.* Annual of the American School(s) of Oriental Research 16. New Haven: American Schools of Oriental Research, 1936.
35. Sassmannshausen L. *Beiträge zur Verwaltung und Gesellschaft Babyloniens in der Kassitenzeit*. Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 2001.
36. Steele F. R. The Code of Lipit Ishtar. *American Journal of Archaeology.* 1948. No. 52, pp. 425–450.
37. Stol M. *Women in the Ancient Near East.* Boston – Berlin: De Gruyter, 2016.
38. Tsukimoto A. Akkadian Tablets in the Hiramaya Collection (II). *Acta Sumerologica.* 1991. No. 13, pp. 275–333.
39. von Soden W. Der hymnisch-epische Dialekt des Akkadischen. *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie.* 1933. No. 41/1-4, pp. 90–183.
40. Westbrook R. *Old Babylonian Marriage Law.* Archiv für Orientforschung Beiheft 23. Horn: Verlag Ferdinand Berger & Sohne GMBH, 1988.
41. Westbrook R. Social Justice and Creative Jurisprudence in Late Bronze Age Syria. *Journal of the Economic and Social History of the Orient.* 2001. No. 44, pp. 22–43.
42. Westbrook R. Introduction. *In:* Westbrook R. (ed.) *History of the Ancient Near Eastern Law, Handbuch der Orientalistik* 72, Leyden – Boston: Brill, 2003a, pp. 1–90.
43. Westbrook R. Emar and Vicinity. *In:* Westbrook R. (ed.) H*istory of the Ancient Near Eastern Law, Handbuch der Orientalistik* 72, Leyden – Boston: Brill, 2003b, pp. 657–691.
44. Westenholz J. G. *Cuneiform Inscriptions in the Collection of the Bible Lands Museum Jerusalem, The Emar Tablets.* Cuneiform Monographs 13. Groningen: Styx, 2000.
45. Westenholz J. G. EN-Priestess: Pawn or Power Mogul? In G. Wilhelm (ed.) *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East: Proceedings of the 54th Rencontre assyriologique internationale, Würzburg, 20–25 July* 2008. Winona Lake IN: Eisenbrauns, 2012, pp. 291–311.
46. Wunsch C. Metronymika in Babylonien. Frauen als Ahnherrin der Familie. *In:* del Olmo Lete G. et al. (eds) Šapal tibnim mû illakū: *Studies Presented to Joaquín Sanmartín.* Aula Orientalis, Supplementa 22. Barcelona: AUSA, 2006, pp. 459–469.
47. Yamada M. The Women Designated ‘Man and Woman’ in Emar and Ekalte. *REFEMA 4th Workshop. June 26–27, 2014.* Tokyo.—URL: https://refema.hypotheses.org/1142. Accessed on 20.1.2024.

48. Ziegler N. *La population féminine des palais d'après les archives royales de Mari: le harem de Zimrî-Lîm*. Florilegium marianum 4, Mémoires de N.A.B.U. Paris: SEPOA, [1999].

Information about the author

Natalie Naomi 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 25.03.2024; approved after reviewing 10.04.2024; accepted for publication 15.04.2024; published 20.07.2024.
The author has read and approved the final manuscript.

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 25.03.2024; одобрена рецензентами 10.04.2024; принята к публикации 15.04.2024; опубликована 20.07.2024.
Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

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

Научная статья
Исторические науки
УДК 655.1:82.0
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-383-403

ʻАбдаллах Сайрафи. Адаб-е хатт [Правила <искусства> письма]. Часть 1

Перевод с персидского языка, введение и комментарии

Бориса Вячеславовича Норика

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Россия,
boris.norik@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-3866-2697

Аннотация. Известный мастер художественного письма ʻАбдаллах Сайрафи б. Махмуд Сарраф-е Табризи (ум. ок. 745/1344–1345) принадлежал к иракской школе каллиграфии, через учителей возводя свою профессиональную «родословную» к выдающемуся каллиграфу аббасидской эпохи Йакуту аль-Мустаʻсими. Отдельное место в истории иранской письменной культуры занимает трактат ʻАбдаллаха Сайрафи, посвященный искусству каллиграфии. Будучи первым самостоятельным сочинением подобного рода на персидском языке, трактат оказал заметное влияние на последующую традицию составления сочинений по данной тематике. На сегодняшний день существует перевод трактата на турецкий язык. Кроме того, часть этого трактата в одной из его версий, приписанной малоизвестному каллиграфу XVI в. Халилу Табризи, была переведена на русский язык Н. Ю. Чалисовой. «Версия Халила Табризи» содержит пропуски (в том числе предисловие) и ошибки, кроме того, в русском переводе выпущена «практическая», то есть главная часть сочинения, посвященная изложению конкретных правил начертания букв и их сочетаний. Поэтому представляется актуальным предоставить в распоряжение читателей полный комментированный перевод трактата ʻАбдаллаха Сайрафи на русский язык, выполненный на базе критического текста, подготовленного Н. Маэлем Харави по трем спискам и уточненного переводчиком по семи другим спискам данного памятника.

Ключевые слова: ʻАбдаллах Сайрафи; Адаб-е хатт; Ибн Мукла; Ибн аль-Бавваб; Йакут аль-Мустаʻсими; исламская каллиграфия; палеография

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

© Норик Б. В., 2024
© Ориенталистика, 2024

Для цитирования: Норик Б. В. (перевод с персидского языка, введение и комментарии). ‘Абдаллах Сайрафи. Адаб-е хатт [Правила <искусства> письма]. Часть 1. *Ориенталистика*. 2024;7(2):383–403. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-383-403.

Original article History studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-383-403

‘Abdallah Sayrafi. Adab-e khatt [Regulations of <the art> of writing]

Boris V. Norik (translation from Persian, introduction and comments)

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, boris.norik@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-3866-2697

Abstract. The famous master of artistic writing ‘Abdallah Sayrafi b. Mahmud Sarraf-e Tabrizi (died ca. 745/1344–1345) was a representative of the iraqi school of calligraphy and through his teachers traced his professional “genealogy” to the prominent calligrapher of the Abbasid epoch Yaqut al-Musta‘simi. A special place in the history of iranian written culture features the treatise on calligraphy by ‘Abdallah Sayrafi. Being the first independent work of such a sort in Persian the treatise influenced the consequent tradition of composing the works in the field conspicuously. Nowadays there is a translation of the treatise into Turkish. Besides, a part of one of its versions, ascribed to a little-known calligrapher of XVI century named Khalil Tabrizi, was translated into Russian by N. Yu. Chalisova. The “Khalil Tabizi’s version” has some omissions (including Preface) and mistakes, moreover russian translation lacks the principal (that is “practical”) part of the treatise explaining the specific rules for writing letters and their combinations. So it seems to be actual to place at the disposal of the readers the full commented translation of the Sayrafi’s treatise into Russian. The translation rests on the critical text prepared by N. Mael Harawi on the basis of three copies which was corrected by the translator with the help of seven other copies of this written monument.

Keywords: ‘Abdallah Sayrafi, Adab-e khatt; Ibn Muqla; Ibn al-Bawwab; Yaqut al-Musta‘simi; islamic calligraphy; palaeography

For citation: Norik B. V. (Translation from Persian, introduction and comments) ‘Abdallah Sayrafi. Adab-e khatt [Regulations of <the art> of writing]. Part I. Orientalistica. 2024;7(2):383–403. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-383-403.

Введение

Говоря о значении арабской письменности, Ш. Блэр подчеркивала, что она «стала отличительной характеристикой исламской цивилизации, способом, с помощью которого мусульмане отличали себя от иных культур и, подобно

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

© Norik B. V., 2024
© Orientalistica, 2024

стандартизированному письму, разработанному в начале первого тысячелетия в Китае, главным инструментом реализации культурной целостности» [Blair, 2006, p. 6]. Не случайно поэтому на протяжении многих столетий бытования исламской рукописной культуры с определенной периодичностью возникали трактаты, посвященные правилам тех или иных почерковых стилей и призванные поддержать традицию каллиграфии, пользовавшейся особым почетом в исламском мире. В ряду самых ранних трактатов подобного рода на персидском языке стоит небольшое сочинение ʻАбдаллаха Сайрафи с атрибутивным названием *Адаб-е хатт* («Правила <искусства> письма»).

Согласно традиции, с определенными вариациями отраженной в наиболее известных персоязычных трактатах по каллиграфии, арабское письмо появилось во времена Исмаʻила или Идриса и, пройдя определенную эволюцию, выкристаллизовалось в полностью прямолинейный почерк *маʻкили*[1]. Затем в омейядскую эпоху в Куфе был создан почерк *куфи*, лучшим представителем которого признавался имам ʻАли. Последний в аббасидский период явился во сне Ибн Мукле[2], который, следуя его наставлениям, преобразовал *куфи*, внеся в него некоторый элемент криволинейности. После смерти Ибн Муклы дальнейшей разработкой его системы, основанной на окружности и точке, с помощью которых выводились формы и размеры букв, занимались его сыновья ʻАли и ʻАбдаллах. Почерк, созданный Ибн Муклой, получил название *сульс* (по другой версии — *мухаккак*): из него были выведены еще пять почерков, составившие каноническую «шестерку». Тем не менее первым, кто широко применил на практике принципы Ибн Муклы, стал ʻАли б. Хилал, известный как Ибн Бавваб[3]. Следующий этап в развитии арабского письма связывается

[1] Султан-ʻАли Машхади (ум. 926/1520) в своем стихотворном трактате по каллиграфии в паре с *маʻкили* называет почерк *ʻибри* [Султан-ʻАли, 1993, с. 72]. О почерке *маʻкили* см. Ч. 2.

[2] Абу ʻАли Мухаммад б. ʻАли Мукла (272–328/886–940) — известный государственный деятель аббасидской эпохи. Мусульманская традиция использует его имя (его отец, ʻАли Мукла, тоже был каллиграфом) для фиксации начала процесса радикальной реформы арабского письма, приведшего в конечном счете к формированию шести классических почерковых стилей (см. ниже). При этом необходимо иметь в виду, что сам Ибн Мукла не был создателем какого-либо конкретного почерка или округлых почерков в целом, но лишь сформулировал принципы «пропорционального письма» (*аль-хатт аль-мансуб*), применимого ко всем почерковым стилям. В свое время Вал. В. Полосин высказал гипотезу о том, что *хатт аль-мансуб* может касаться не только конфигурации букв и их пропорций, но и горизонтальной протяженности письма. Подробнее см.: [Кази Ахмад, 2016, с. 60–62; Полосин, 2004, с. 171–176; Abbot, 1939a, p. 73–79; Abbot, 1939b, p. 33–35; Blair, 2006, p. 158–159].

[3] ʻАла ад-Дин Абу-ль-Хасан ʻАли б. Хилал Ибн Бавваб *или* Ибн Ситри (ум. 413/1022) — известный каллиграф, большую часть жизни проведший в Багдаде и лишь некоторое время служивший библиотекарем у буидского правителя Баха ад-Доуле (правил 388–403/998–1012) в Ширазе. По сообщению Кази Ахмада Куми, до времени Йакута в создании эпиграфических надписей и рукописей господствовал стиль, выработанный Ибн Баввабом. Стиль же этот, по словам Ибн Халликана, представлял собой развитие почерка Ибн Муклы в сторону большего изящества. Не случайно стиль Ибн Муклы Ш. Блэр называет «стаккато», а стиль Ибн Бавваба — «легато» [Кази Ахмад, 2016, с. 63; Blair, 2006, p. 161, 164].

с именем Йакута аль-Мустаʻсими[4], развившего принципы Ибн Муклы и писавшего изящнее, чем Ибн Мукла и Ибн Бавваб. Это, главным образом, было связано с изменением способа очинки калама с прямого на скошенный[5], опять же подсказанным Йакуту во сне имамом ʻАли. Нововведения Йакута сделали арабское письмо более утонченным, при том, что принципы Ибн Муклы остались неизменными. Превзойти Йакута в утонченности почерка, при этом уступая ему в правилах пропорциональности, по мнению известного мастера в почерковом стиле *наста'лик* Мир-ʻАли Харави (ум. 951/1544), удалось ʻАбдаллаху Сайрафи, который возводил к этому выдающемуся мастеру свою профессиональную «родословную», будучи учеником саййида Хайдара Гунденевиса, Йусуфа Машхади и Пир Йахйи Суфи[6] [ʻАбдаллах Сайрафи, 1993, с. 15, 19; Маджнун Рафики Харави, 1993, с. 188–189; Мир-ʻАли Харави, 1993, с. 91; Фатхаллах Сабзавари, 1993, с. 106–107].

Биографические сведения об ʻАбдаллахе Сайрафи б. Махмуде Сарраф-е Табризи крайне скудны. Год его рождения неизвестен, а умер он, скорее всего, после 745/1344–1345 г. (дата изготовления подписанного его именем списка Корана из коллекции Топкапы-сарай)[7]. Считается, что каллиграф родился и всю жизнь прожил в столице Ильханидов Табризе (в южном предместье которого обрел свое последнее пристанище на кладбище Чарандаб), а также был современником Султана Абу Саʻида Худабанде Олджейту (правил 703–716/1304–1316). Он владел всеми почерками классической «шестерки»[8] и был мастером архитектурной эпиграфики. В настоящее время сохранилось несколько полных списков Корана, список 30-го *джуза* Корана, а также некоторое количество образцов каллиграфии, выполненных или приписанных Сайрафи[9]. По мнению А. Судавара, Сайрафи был одним из каллиграфов, при-

[4] Абу-ль-Маджд Джамаль ад-Дин Йакут б. ʻАбдаллах аль-Мустаʻсими (ум. 696/1296–1297 или 698/1298) прожил долгую жизнь, был свидетелем взятия Багдада монголами в 655/1258 г. После гибели халифа аль-Мустаʻсима, рабом которого он был, выдающийся каллиграф оказался под покровительством семьи Джувейни [Кази Ахмад, 2016, с. 64–68].

[5] Принятие курсивных почерков Ш. Блэр, следуя за Ф. Дерошем, считает следствием изменения способов очинки калама и его ведения по носителю, замены пергамена на бумагу, а также коричневых чернил на черные. Это свидетельствовало о победе класса профессиональных писцов, которые, в отличие от прежних безвестных переписчиков Корана, создававших копии священной книги для общественного использования, изготавливали книги для своих покровителей [Blair, 2006, p. 173, 177].

[6] Хайдар Гунденевис и Йусуф Машхади входили в число шести избранных учеников Йакута аль-Мустаʻсими, получивших право подписывать свои работы именем учителя, а Пир Йахйа Суфи был учеником еще одного представителя упомянутой шестерки — Мубарак-шаха Зарринкалама [Кази Ахмад, 2016, с. 70–72, 74].

[7] Ака Бозорг Техрани указывает 742/1341–1342 г. [Ака Бозорг Техрани, 1934, с. 168].

[8] См. далее.

[9] Об ошибочной атрибуции Сайрафи сочинения *Хуласат аль-афкар фи ма'рифат аль-Адвар* («Краткие размышления в постижение "Ритмических кругов"»), представляющего собой комментарий на *Китаб аль-адвар* («Книга о ритмических кругах») Сафи ад-Дина Урмави (613–693/1216–1294), см.: [Hüseyni, 2022].

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

нимавших участие в изготовлении «Большого монгольского Шах-наме»[10]. Среди индивидуальных особенностей письма Сайрафи Судавар называет использование буквы *даль* с точками, тенденцию к треугольному начертанию буквы *ха* (ه) в середине слова (в трактате сам каллиграф закрепляет этот вариант за изолированной позицией упомянутой буквы. — *Б. Н.*), начертание трех точек под буквой *син* в виде вертикальной линии, приверженность «йакутовой лигатуре», то есть соединению *ра* и *даль* с конечным *ха* (ه), характерное для почеркового стиля *сульс* соединение *алифа* и *даль*, а также начертание буквы *ра* с загнутым вверх конечным штрихом. Сайрафи косвенно оказал влияние на турецко-османскую школу каллиграфии через шейха Хамдаллаха б. Мустафу Деде (837–926/1433–1520)[11], который на начальном этапе испытал сильное обаяние стиля Сайрафи и копировал образцы его письма. Кроме того, хорасанская каллиграфическая школа в почерковых стилях *насх* и *сульс* также восходит к Сайрафи [Байани, дж. 3–4, 1984, с. 1090–1091; Дуст-Мухаммад, 1993, с. 264; Кази Ахмад, 2016, с. 71–76, 406; Мансур, 2012, с. 78–81, 83–87; Маэль Харави, 1372/1993, с. XXXIX–XLI; Фазаили, 1971, с. 321; Alparslan; Alparslan, 2007, s. 34–35, 38; Blair, 2006, p. 257, 298, f. 76–77, 80; Grove, 2009, p. 4; Hüseyni, 2022, p. 271; Soucek. Abdallah].

Трактат ʻАбдаллаха Сайрафи в тексте остается безымянным, поэтому на форзацных листах рукописей, содержащих списки этого сочинения, можно найти самые разные атрибутивные названия (см. далее). При этом Ака Бозорг Техрани в своем каталоге именует его *Каламийе* («Трактат о каламе») [Ака Бозорг Техрани, 1355/1934, с. 168]. Дата завершения трактата неизвестна.

Трактат состоит из предисловия (в ряде списков отсутствует), введения (*мукаддаме*), разделенного на три раздела (*фасль*), двух глав (*баб*) и заключения (*хатиме*). Предисловие четко делится на две части — *хамдала*, в данном случае представленная в форме своеобразного космогонического гимна, организованного в порядке следования букв арабского алфавита, и *аммаба‘дийе*, в которой автор называет свое имя и рассказывает о причинах написания своего труда. Во введении автор обосновывает желательность обладания красивым почерком, затем приводит рецепт изготовления чернил, а также рассказывает о выборе калама и способах его очинки. Первая глава представляет собой краткий экскурс в историю возникновения арабского письма с перечислением названий почерковых стилей классической «шестерки». Вторая глава

[10] «Большое монгольское Шах-наме», или «Шах-наме Демотта» (в иранской исследовательской литературе его также называют «Большое ильханидское Шах-наме» или «Абу Са‘идово Шах-наме»), считается старейшим иллюстрированным списком знаменитой поэмы (изготовлено прим. в 30-х гг. XIV в.; содержит миниатюры, относящиеся к Первой табризской школе миниатюрной живописи). Во времена Мухаммад-ʻАли-шаха Каджара (правил 1324–1327/1907–1909) шедевр был переправлен в Европу для продажи и в итоге приобретен бельгийским коллекционером Ж. Демоттом (1877–1923). Последнему не удалось продать всю рукопись целиком, поэтому он расшил книжный блок и начал распродавать миниатюры поштучно. Это привело к утрате большей части памятника. В настоящее время известно 58 миниатюр и несколько листов с текстом данного списка, распределенных по двадцати мировым собраниям (см.:[Махван, 2023, с. 331–332; Soucek. Demotte]).

[11] О нем см., например: [Blair, 2006, p. 479–482].

посвящена собственно правилам начертания букв в изолированной позиции (ориентированным на почерк *мухаккак*) согласно системе Ибн Муклы. В составе второй главы выделяется не заявленное в предисловии «Речение о сочетаниях букв» (*аль-Макалат фи-ль-мураккабат*), включающее в себя три раздела: первый повествует о сочетаниях, состоящих из двух букв, второй — о сочетаниях, состоящих более чем из двух букв, а третий — о способах начертания начальных и конечных штрихов букв. В заключении автор рассказывает о технике работы с каламом.

Критический текст трактата был опубликован Н. Маэлем Харави в 1993 г. на базе трех списков, которые издатель счел наиболее аутентичными [ʻАбдаллах Сайрафи, 1993, с. 13–32]. Это список Библиотеки Меджлиса, изготовленный в 962/1554–1555 г. (№ 3366; в каталоге трактат имеет название *Каламийе*; в разночтениях обозначен как MJ), список Центральной библиотеки Остон-е Кодс-е Резави (Машхад), изготовленный Талибом б. Джаʻфаром Ноурузи 8 рамазана 1010 / 2 марта 1602 г. (в разночтениях — R), и список XVII в. (по оценке Маэля Харави) из Библиотеки факультета теологии и исламоведения Машхадского университета (№ 688; в разночтениях — DM), в котором трактат атрибутирован как *Адаб-е машк* [Маэль Харави, 1372/1993, с. XLI].

Надо сказать, что Н. Маэль Харави не дал упомянутым рукописям никакой характеристики, за исключением того, что они «надежные и полные». Не сообщает он и о том, какой из списков был положен им в основу критического текста. При этом необходимо заметить, что сборная рукопись Библиотеки Меджлиса № 3366 содержит неполный список трактата Сайрафи (текст обрывается на словах «И коль скоро из-за своей прямолинейности он обладает большим сходством с почерками *куфи* и *маʻкили*, он отдал первенство этому типу», см. перевод ч. 2). Текст выполнен весьма небрежно двумя разными почерками, хотя и вполне удобочитаемыми, имеются зачеркивания и ошибки (например, معلقی вместо معقلی [Ресале, № 3366, л. 4а]). Вызывает сомнения и столь ранняя дата его изготовления. Такого рода список едва ли пригоден для создания критического текста. Судя по тому, что Маэль Харави несколько раз упоминает список MJ в разделе, посвященном начертанию букв, то есть уже после упомянутой фразы, а также в *хамдале*, которая в данном списке отсутствует, речь, возможно, идет об ошибке во введении издателя и на самом деле под MJ подразумевается другая рукопись Библиотеки Меджлиса. Однако из найденных мною в электронном виде семи списков трактата Сайрафи из собрания Библиотеки Меджлиса (в том числе и № 3366) полное предисловие имеется только в трех из них и, судя по разночтениям, данным Маэлем Харави, это не они[12]. В то же время в списке № 3366 имеется ряд интересных комментариев и дополнений на полях (некоторые из которых будут отмечены в соответствующих местах перевода).

В целом избранные списки не позволили Н. Маэлю Харави снять целый ряд спорных чтений и избежать некоторых лакун. Так, помимо неоднократно встречающихся расхождений между заявленным количеством букв и их реаль-

[12] Интересно, что разночтения списка MJ, приведенные Н. Маэлем Харави, имеются в списке, факсимиле которого помещено в издании перевода памятника на турецкий язык [Abdullâh-ı Sayrafî, 2018, s. 109–110] (о нем см. ниже).

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

ным числом при перечислении, в текст порой включены варианты, затрудняющие понимание и искажающие подлинный смысл. Например, в одном из фрагментов предисловия критического текста мы читаем *ва бе син-е сана-йе ход сайр-е ма'адин-ра бе се лафз арайеш дад та шин-е шаук йафт*. Такой вариант провоцировал следующий перевод: «и *сином* своего сияния (***с**ана*) украсил путь минералов тремя словами, так что они обрели *шин* страсти (***ш**аук*)». Однако в этом случае наличие слов «путь» и «три слова» сбивали с толку. Между тем в списке Библиотеки Меджлиса № 18/17ф вместо слов *сайр* и *се лафз* мы находим соответственно *сар* и *се нукте* [Ресале-йе Сайрафи № 18/17ф, с. 76]. После этого фраза проясняется и возвращает свое изящество: глава минералов оказывается увенчана тремя точками, после чего они обретают качество, обозначаемое словом, начинающимся с буквы *шин* («страсть» = *шаук*). Так автор эффектно иллюстрирует превращение буквы *син* в букву *шин* путем добавления трех точек сверху. В данном случае, вероятнее всего, речь идет об ошибочном прочтении трудночитаемого места основной рукописи, избранной Маэлем Харави для подготовки критического текста. И если превращение *сар* в *сайр* вполне понятно, то превращение *нукте* в *лафз* на первый взгляд кажется странным. Однако, как представляется, точка над *нуном* оказалась настолько близкой к зубцу, что буквально слилась с ним, вытянув зубец примерно до вертикальной линии буквы *лям* (ن — ل), а две точки над *кафом* оказались несколько разнесены. В результате *каф* превратился в *фа*, а *та-йе муалляф* — в *за-йе муалляф* (نقطه — لفظ). Конечный же росчерк, обозначающий *ха* (ه), оказался настолько маленьким, что его попросту не заметили или спутали с горизонтальной линией, выступающей за «*алиф*» буквы *за-йе муалляф* (см. раздел, посвященный правилам начертания букв).

Таким образом привлечение для уточнения отдельных мест текста Н. Маэля Харави ряда других доступных в электронном виде списков из собрания Библиотеки Меджлиса оказалось весьма полезным. Обозначение этих списков в примечаниях будет соответствовать порядковому номеру приводимых ниже их кратких описаний с добавлением литеры «М» (М1 — М6).

1) Полный список без предисловия, содержащийся в рукописи № 15361 [ʻАбдаллах ас-Сайрафи, № 15361]. Атрибутивное название на форзацном листе (условно л. 1а): *Расм аль-машк. Та'лиф-е аль-устаз 'Абдаллах ас-Сайрафи* (رسم المشقْ تألیفِ الآستاذ عبد الله الصیرفی) («Начертание прописей. Сочинение мастера ʻАбдаллаха ас-Сайрафи»).

Начало[13]: اما بعد چنین کوید مقرر این رساله و محرر این مقاله عبد الله صیرفی

Конец: و این مقدار که در این مختصر کفته شد ضبط کردن و عمل آوردن کافیست چون کاتب مستعد بود و الله اعلم

Колофон[14]: تمت الرساله فی شهر صفر ختم بالخیر و الظفر و الله اعلم فی شهور سنه ثمان و ثمانون بعد الالف من الهجرة النبویه علیه السلم

Над السلم цифрами неверно указан год ١٨٠٨ سنه. Пагинация — кустоды (13 лл.). Текст изготовлен анонимным переписчиком в 1088/1677–1678 г. доста-

[13] *Басмала* присутствует в пяти из шести списков Меджлиса.

[14] Ввиду наличия во второй части колофона слов *фи шухур* после упоминания конкретного месяца (сафар) можно предположить, что первая часть представляет собой колофон рукописи-источника данного списка.

точно аккуратным, но не вполне выдержанным *насхом* (черные чернила, вводные и наиболее значимые фразы, а также номера разделов — но не их названия — выписаны красными чернилами, иные элементы художественного оформления отсутствуют). На обороте последнего листа с текстом трактата помещается начало *Чехель хадис* [Сорок хадисов][15], однако, поскольку оно обрывается на середине листа, едва ли можно предполагать выделение текста трактата из состава сборной рукописи. Отсутствие в списке *хамдалы* указывает на прикладную цель его изготовления. Об этом же говорит и стремление переписчика упростить или пояснить некоторые фразы. Например, в первом разделе Введения, в пассаже о завораживающей силе изящного почерка, после слова «невежда» (عامی) переписчик прибавляет пояснение «и не умеет ни читать, ни писать», причем глагол «читать» (خواندن) дан в разговорной форме (خوندن). Существенным достоинством списка № 15361, помимо его относительной полноты и аккуратности исполнения, следует признать наличие иллюстраций с начертаниями букв и обозначениями их размеров с помощью точек (именно этот список предлагается использовать в качестве наглядного материала при знакомстве с переводом).

2) Список, находящийся в составе сборной рукописи № 18/17ф [Ресале-йе Сайрафи № 18/17ф, с. 76–85]. Содержит полный текст трактата с предисловием, что и обусловливает его значение. Атрибутивное название в заголовке: *Ресале-йе Сайрафи дар хутут-е ситта* (رساله صیرفی در خطوط سته) («Трактат Сайрафи о шести почерковых стилях»).

Начало: شکر و سپاس فراوان و ثنا و ستایش بی پایان کاملی را که از نقطه نیستی دائره هستی را مکمل گردانید

Конец: و این مقدار که درین مختصر گفته شد ضبط کردن و بعمل آوردن کافیست چون کاتب مستعد بود و الله الموفق و المعین و صلی الله علی محمد و آله اجمعین الطبیین الطاهرین

Колофон: تم الکتابت فی منتصف شهر محرم الحرام سنه ۱۰۸۱ بعونه و حسن توفیقه

Текст исполнен анонимным переписчиком в середине мухаррама 1081 / 4 июня 1670 г. *наста'ликом* с элементами *шекясте* (черные чернила, рубрикация красными чернилами). Пагинация — восточно-арабскими цифрами постраничная (при этом номера страниц в пределах одного сочинения указываются только на сторонах *recto*). В данном списке «Глава вторая. О сочетаниях, состоящих более чем из двух букв, в которых случаются удлиненные элементы», помещена в середине рубрики «Глава первая. Изложение основ соединения, когда сочетание состоит из двух букв», что отмечено анонимным редактором [Ресале-йе Сайрафи, № 18/17ф, с. 83].

3) Список, находящийся в составе конволюта № 15963, включающего в себя несколько трактатов по каллиграфии [ʻАбдаллах Сайрафи. Ресале № 15963]. Содержит полный текст трактата без предисловия. В оглавлении на л. 1а основного блока (к которому подшита тетрадь меньшего формата) трактат обозначен как *Ресале-йе дигяр дар та'лим-е усул-е хатт аз ʻАбдаллах Сайрафи шагерд-е Йакут* (رساله دیکر در تعلیم اصول خط از عبد الله صیرفی شاکرد یاقوت) («Еще

[15] Какому автору принадлежит данный сборник, составленный в одноименном жанре, установить не представляется возможным.

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

один трактат, обучающий основам письма, — ʻАбдаллаха Сайрафи, ученика Йакута»).

Начало: اما بعد چنین کوید مقرر این کتاب عبد الله الصیرفی

Конец: این مقدار که درین مختصر کفته شد ضبط کردن و بعمل آوردن کافیست و الله اعلم بالصواب تمت تم

Колофон отсутствует. Почерк — аккуратный *наста'лик* с элементами *шекясте* (черные чернила, наиболее значимые фразы выделены красными чернилами). Пагинация — кустоды. Судя по внешним признакам, этот добротно исполненный список изготовлен не ранее XVII в. В списке имеются пометы, свидетельствующие о проверке изготовленного текста.

4) Список с предисловием, входящий в состав сборной рукописи № 1220/14284, включающей в себя 14 трактатов различной тематики [Ресалейе Сайрафи № 1220/14284, с. 195–216]. Список неполный: текст обрывается примерно на середине первой главы рассказа о сочетаниях букв («…будь то *ба*, *даль*, *син*, *фа*, *каф*, *мим*, *нун*, *вав* или *ха*, расстояние между *лямом* и этими буквами должно равняться двум точкам. Если [первая] из двух [соединенных букв]…»), кроме того имеется лакуна между словами «и оставляют на сутки» рубрики «Раздел 2. О правилах приготовления чернил» и словами «довольно будет того, что он [слышал] и постиг от мастеров-наставников» рубрики «Раздел 3. О выборе и очинке калама». Текст трактата начинается с нижней трети с. 195 через строку после окончания предыдущего трактата. Вместо заголовка и басмалы помещена фраза *би исмик йа Субхан*! (باسمک یا سبحان) («Во имя Твое, о Преславный!»).

Начало: شکر و سپاس فراوان و ثناء و ستایش بی پایان کاملی را که از نقطه نیستی دایره هستی مکمل کردانید

Конец: خالی نیست با است یا دال یا سین یا فا یا قاف یا میم یا نون یا واو یا ها فاصله میان لام و این حروف می باید که بقدر دو نقطه باشد اما اکر دو

Почерк читабельный, но не выдержанный, представляет собой смесь *насха*, *наста'лика* и *шекясте* (черные чернила, рубрикация красными чернилами; пагинация постраничная восточно-арабскими цифрами). Основное значение этого списка, которому в данной работе будет присвоено атрибутивное название *Ресале-йе Сайрафи дар усул-е хатт* («Трактат Сайрафи об основах письма»), обусловлено наличием в нем предисловия.

5) Список с предисловием, содержащийся в сборной рукописи № 102/210486 (дар М.-А. Карим-заде, 1377/1998 г.) [Рисалат аль-хатт, л. 39а-51об].

Начало: شکر و سپاس فراوان و ثنا و ستایش بی پایان مبدعی را که از نقطه نیستی دایرهٔ هستی را مکمل کردانید

Конец: و هر حرف که در وسط بدندانه بود بشطیّه قلم نویسی و چون کلمه نویسی باید که حرف آن

Список неполный: по причине утраты листов отсутствует большая часть трактата, причем именно та, которая посвящена начертанию букв: текст обрывается на словах «Знай, что основа письма — точка, ибо…» и возобновляется в заключении на словах «когда ты ведешь линию сверху вниз…», окончательно обрываясь на фразе «а когда ты пишешь слово, его буквы должны…». Колофон отсутствует. Пагинация полистная и постраничная восточно-арабскими цифрами. Почерк — каллиграфический *насх* (черные и красные чернила). На л. 39а почерком *рика'* помещен заголовок, выполненный в свой-

ственной для колофонов форме перевернутого треугольника и содержащий атрибутивное название сочинения — *Рисалат аль-хатт*, имя автора — ʻАбдаллах ас-Сайрафи — и благопожелания в адрес последнего. Как следует из расположенной в верхнем левом углу записи, сделанной современной рукой простым карандашом, список, значение которого прежде всего обусловлено наличием в нем предисловия, был изготовлен в 1010/1601–1602 г. в Остон-е Кодс-е Резави (Машхад).

6) Список в составе сборной рукописи № 9409ф [ʻАбдаллах ас-Сайрафи, № 9409ф, с. 1–43, 54–61]. В оглавлении на форзацном листе (оставшемся без нумерации) трактат аттестован как *Адаб аль-хатт*.

Начало: چنین کوید مقرر این رساله و محرر این کتاب عبد الله الصیرفی

Конец: هر کاه که دو سه لفظ مرکب را باهم ترکیب کنی باید که دو قاعده را

Пагинация — постраничная восточно-арабскими цифрами. Близкий к каллиграфическому *насх* (черные чернила, рубрикация красными чернилами). Список неполный: отсутствует предисловие, текст обрывается ближе к концу первой главы «Речения о сочетаниях букв» на словах «Пятый — “пасть змеи”. Это *ʻайн* в виде [буквы] *сад*…» (с. 43) и возобновляется в конце той же главы со слов «Когда она следует за [буквой] *лям*…» (с. 54) и окончательно прерывается буквально за несколько фраз до завершения трактата на словах «А когда ты пишешь два или три слова слитно, то тебе надлежит соблюдать два правила» (глагол «соблюдать» остался на утраченном листе). Тем не менее, несмотря на дефектность, ряд чтений этого списка оказался полезным при корректировке перевода.

Помимо кратко представленных выше списков, к работе был привлечен список трактата, опубликованный Мехметом Канаром в качестве иллюстрации к переводу труда Сайрафи на турецкий язык, изданному в Анкаре в 2018 г. [Abdullâh-ı Sayrafî, 2018, s. 112–77] (в примечаниях он будет обозначаться литерой «Т»). Перевод Канара выполнен по рукописи из коллекции Публичной библиотеки г. Маниса (Турция), изготовленной в пятницу 30 зу-ль-хиджжа 877 / 28 мая 1473 г. Мухаммадом б. ʻАли ар-Руми. Переводчик приводит наборный персидский текст и его турецкую транскрипцию, однако персидский текст оказался неполон, судя по всему, вследствие невнимательной вычитки, поскольку порядок страниц не нарушен. Помимо этого, Канар помещает в издание факсимиле еще одного списка трактата Сайрафи, изготовленного в медресе Рустам-паши ʻУсманом б. Курд-ʻАли аль-Буснави 25 джумада I 1016 / 17 сентября 1607 г. К сожалению, М. Канар в своем более чем кратком предисловии [Abdullâh-ı Sayrafî, 2018, s. 7–8] не счел необходимым упомянуть место хранения этой рукописи, однако, судя по печати на форзацном листе, можно предположить, что она принадлежала Ибрахиму Хакки Коньялы (1896–1984) и под № 235 в числе прочих манускриптов (коих более 700) и документов вошла в состав библиотеки его имени, находящейся под эгидой Главного управления вакфов Турецкой Республики [Ibrahim Hakkı]. Именно это факсимиле и представляет для нас наибольший интерес, поскольку речь идет о полном списке труда Сайрафи, включая предисловие. Список исполнен черными чернилами (рубрикация красными чернилами) удобочитаемым, но не каллиграфическим *наста‘ликом* (по версии М. Канара — *та‘лик*).

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

Начало: بسم الله الرحمن الرحيم و به العون يا كريم سپاس فراوان و ستايش بى پايان كاملى را كه از نقطهٔ نيستى دايرهٔ هستى را مكمل كردانيد

Конец: سپس هر چكاه كه اين مقدار كه درين رساله كفته شد بعمل در آريد كافى باشد و الله اعلم بالصواب

Колофон: تمت بعون الله الملک المناة كتبه الحقير عثمان بن قورد على البوسنوى فى مدرسة رستم پاشا المرحوم سنة ست عشرة و الف فى ٢٥ جمادى الاولينک تم

Текст заключен в золоченую рамку, при этом нередко отдельные росчерки или даже целые буквы оказываются в ее золотом поле. На форзацном листе приводится три атрибутивных названия трактата — *Рисале-йе хатт-е ʻАбдаллах Сайрафи* («Трактат об <искусстве> письма ʻАбдаллаха Сайрафи»), *Таʻлим-е усул-е хатт ли ʻАбдаллах Сайрафи* («Обучение основам письма ʻАбдаллаха Сайрафи») и *Risāle-i der kavaid-i Hatt-i Sülüs Abdallah Sayrafi* («Трактат о правилах почерка *сульс* ʻАбдаллаха Сайрафи»)[16]. Пагинация — кустоды. Список содержит немало орфографических ошибок, часть из которых обусловлена языковой принадлежностью переписчика (например, صيفت вместо صفت = тюрк. *sifat*), а часть, вероятно, невнимательностью (ثقوت вместо ثقوب). Кроме того, многочисленные неточности и внесенные в текст изменения указывают на то, что переписчик не всегда осознавал важность сохранения ряда слов рукописи-образца и не пытался глубоко вникнуть в содержание текста. Так, например, в предисловии, где автор трактата изящно заключает прославление Аллаха в рамки арабского алфавита и где следующие за соответствующими буквами слова начинаются именно с них, он в сочетании ***б****а-йе* ***б****аха* заменяет последнее слово на его персидский синоним *naptoy* [Abdullâh-i Sayrafî, 2018, s. 111].

Здесь необходимо отметить, что трактат Сайрафи был известен в турецком культурном ареале не только в оригинале: на него имелся запрос аудитории, недостаточно знакомой с персидским языком. Об этом свидетельствует наличие перевода памятника на турецкий язык, выполненного, судя по всему, не ранее XIX в. Перевод (оставленный без названия) представлен в рукописи из собрания Научной библиотеки МГИМО № 264[17], знакомство с цифровой копией которой показало, что трактат подвергся сокращению, а также значительной переработке и адаптации. Оригинальное предисловие (обе его части) заменено на гораздо более краткое прославление Аллаха и пророка Мухаммада, а имя автора, ʻАбдаллаха Сайрафи, из него исключено. Сразу после предисловия следует сокращенный рассказ о каламе и его очинке, вслед за которым начинается повествование о происхождении письма и названиях почерковых стилей. Далее следует глава, посвященная начертанию букв, причем на полях приводятся иллюстрации с указанием размеров в точках и с краткими пояснениями. Данное обстоятельство заметно повышает практическую значимость списка, однако следует иметь в виду, что правила начертания букв подверглись корректировке и дополнениям. Так, например, говоря о букве *нун*, переводчик пишет, что головка этой буквы в *мухаккаке* должна равняться двум точкам, а в *сульсе* — трем, в то время как ее округлый элемент должен быть подобен таковому буквы *ба* для *мухаккака* и таковому буквы *син* для *сульса*

[16] А. Алпарслан упоминает *Ресале дар кава‘ид-е хатт-е сульс* («Трактат о правилах почерка *сульс*») из собрания Центральной библиотеки Остон-е Кодс-е Резави [Alparslan].

[17] Археографическое описание рукописи см: [Аникеева, Зайцев, 2020, с. 82–83].

(Сайрафи же, не уточняя почерка, говорит о размере головки *нуна* в три или четыре точки и о подобии округлого элемента таковому буквы *син* [ʻАбдаллах Сайрафи, 1993, с. 24]). Говоря о различных сочетаниях буквы *ха-йе хавваз*, переводчик отмечает название одной из позиций в турецком языке, а для лигатуры *лям-алиф* сообщает о практике, распространенной в Османской Турции. Помимо всего прочего, в переводе отсутствуют фрагменты, посвященные сложным сочетаниям букв с удлиненными элементами, начальным и конечным элементам букв, а также заключение [Трактат по каллиграфии № 264]. В итоге весь комплекс изменений, внесенных переводчиком в текст оригинала, позволяет говорить о наличии самостоятельной редакции трактата Сайрафи на турецком языке.

Итак, знакомство с критическим текстом Н. Маэля Харави, семью списками Библиотеки Меджлиса, а также со списком из медресе Рустам-паши позволяет прийти к заключению об отсутствии строгого канонического текста трактата и о достаточно вольном прагматическом подходе к нему. Большинство аудитории интересовала его практическая часть, в связи с этим вводные части могли опускаться или сокращаться, а отдельные фразы — переформулироваться[18]. Формулы благопожеланий от списка к списку могли отличаться или вовсе опускаться, а арабские фразы могли оставаться без перевода, даваться сразу в переводе на персидский язык или сопровождаться пояснительными фразами (последнее особенно ярко выражено в Т). В практической части также наблюдается разнобой, нередко переписчики использовали синонимы, хотя при этом трактат сохранял свою неповторимую, хорошо узнаваемую форму. Именно по этой причине создание критического текста сочинения в строгом смысле этого слова, с привлечением к работе всех известных списков трактата, представляется не столь актуальным, и текст, подготовленный Н. Маэлем Харави, может считаться достаточным базисом для работы с трудом Сайрафи при условии его обязательной сверки с рядом других списков[19].

[18] Этой тенденции противостоит сокращенная никак не озаглавленная версия трактата Сайрафи, помещенная в сборнике, содержащем сочинения исторического, этического, религиозного и агиографическо-панегирического характера, который, скорее всего, предназначался для личного пользования. Сокращение, судя по датам, встречающимся на интересующем нас, завершающем, отрезке рукописи (в том числе и на полях листа, содержащего окончание сокращения), было кодифицировано в рамазане — зу-ль-хиджжа 1249 г. х. / январе-апреле 1834 г. (пагинация — кустоды). Упомянутая версия содержит первый раздел введения, первую главу, вводную часть второй главы, а также заключение. Вся практическая часть опускается, причем анонимный составитель после окончания вводной части второй главы инкорпорирует в текст пояснение, согласно которому правила начертания букв, предложенные Сайрафи, относятся к малораспространенному в его времена почерку *мухаккак*, в связи с чем они не приводятся [Дар байан-е фазилат…, № 17653]. Следует отметить, что наличие этой версии служит лишним подтверждением факта сохранения трактатом Сайрафи устойчивого места в группе наиболее популярных сочинений подобного жанра на протяжении нескольких столетий.

[19] Случаи корректировки текста Н. Маэля Харави, а также наиболее значимые разночтения отмечаются в примечаниях к переводу.

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

Упомянутый выше вольный подход к трактату привел к возникновению его подложной версии, приписанной малоизвестному, и судя по ремарке М. Байани, достаточно посредственному каллиграфу XVI в. Халилу Табризи[20]. Эта версия под названием *Усул-е хатт* («Основы <искусства> письма») была опубликована И. Афшаром на базе двух списков. Издание И. Афшара, к сожалению, осталось мне недоступным, однако составить представление о нем стало возможным на основании перевода части данного текста на русский язык известным специалистом в области персидского языка и литературы Н. Ю. Чалисовой, представленного в качестве иллюстрации к ее статье, посвященной жанру *ресале* [Чалисова, 2018, с. 103–111]. Знакомство с упомянутым текстом показало его безоговорочную принадлежность ʻАбдаллаху Сайрафи. Этот вывод полностью созвучен с мнением Н. Маэля Харави, имевшего возможность непосредственно познакомиться с материалом и изложившего свои рассуждения по данному поводу в отдельной статье [Маэль Харави, 1380/2001]. В «версии Халила Табризи» имеют место некоторые сокращения (например, от *хамдалы* осталось только вводное предложение[21] и благопожелание в адрес пророка Мухаммада, а раздел «О достоинстве этой науки» сокращен примерно на треть) и ошибки (так, признаком качественного калама Сайрафи называет его насыщенно красный цвет снаружи и совершенно белый внутри, между тем как в обработке Халила насыщенно красный превращается в черный, а к белому добавляется желтый оттенок [Чалисова, 2018, с. 106], хотя оба последних качества, согласно Сайрафи, недопустимы).

Значение трактата ʻАбдаллаха Сайрафи, в первую очередь, обусловлено тем, что, будучи, по сути, самым ранним из дошедших до нас самостоятельных персоязычных сочинений, посвященных искусству письма, он оказал заметное влияние на последующую историографию в данной области. Трактат был использован в *Усуль ва кава'ид-е хутут-е ситта* («Основы и правила шести почерковых стилей») Фатхаллахом Сабзавари, отметившим это в предисловии [Фатхаллах Сабзавари, 1993, с. 105], и Кази Ахмадом Куми без указания автора (см. перевод). Дает ссылку на Сайрафи и Хусейн ʻАкили Рустамдари в трактате *Хатт ва мураккаб* («Письмо и чернила»), рассказывая о Машрики, заметно влияние текста Сайрафи и в его рассказе о выборе и очинке калама [Хусейн ʻАкили Рустамдари, 1993, с. 324–325]. Мир-ʻАли Харави в предисловии к своему трактату *Мидад аль-хутут* («Чернила для почерковых стилей») цитирует рассказ Сайрафи о том, как он видел безрукого человека, державшего калам паль-

[20] Так, М. Байани был известен только один список, изготовленный Халилом Табризи. Это — поэтический *диван* Хусейни, который, судя по колофону [Байани, дж. 1–2, 1984, с. 180], был скопирован с манускрипта, созданного выдающимся мастером Султан-ʻАли Машхади (ум. 926/1520). В последнем случае речь, вероятно, идет о списке 890/1485 г., который в настоящее время хранится в Bibliotheque nationale de France (Suppl. turc. 993) [Кази Ахмад, 2016, с. 170, прим. 337; ср.: Маэль Харави, 1380/2001, с. 90]. М. Байани характеризует почерк копии Халила Табризи как «посредственный» [Байани, дж. 1–2, 1984, с. 180], что заставляет предположить ученический характер работы или самостоятельную пробу пера выпускника «курсов» каллиграфии.

[21] Судя по тому, что в известных мне списках без предисловия текст трактата после *басмалы* начинается со слов *амма ба'д ченин гуйад* или просто *ченин гуйяд* (см. выше), предисловие в списке, послужившем основой для подделки, было.

цами ноги [Мир-ʻАли Харави, 1993, с. 90]. Кроме того, в трактате Сайрафи впервые вводится бейт, приписываемый Йакуту аль-Мустаʻсими, в котором упоминаются 8 базовых составляющих почерка (см. перевод, ч. 3) [Фадаи, 2021, с. 518].

По мнению Ш. Блэр, трактат Сайрафи служит подтверждением канонизации принципов Йакута в Иране к XIV в. [Blair, 2006, p. 297, f. 74]. Между тем, это утверждение не согласуется со словами самого Сайрафи, подчеркивающего, что он излагает основы письма и пропорции букв согласно принципам Ибн Муклы. В связи с этим вызывает интерес замечание Махмуда б. Мухаммада в его сочинении *Каванин аль-хутут* («Каноны почерковых стилей») (зак. 960/1553) о том, что трактаты, ходящие в его время в народе, основаны на принципах Ибн Бавваба, которые сохраняют свои канонические позиции, однако не пользуются популярностью современников. Поэтому он намерен излагать теорию пропорционального письма по версии Йакута аль-Мустаʻсими [Махмуд б. Мухаммад, 1993, с. 299].

ʻАбдаллах Сайрафи
Правила [искусства] письма

Во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного!

Изобильные благодарность и признательность и бесконечные хвала и величание Создателю[22], который из точки небытия вывел окружность бытия и каламом могущества на поверхности скрижали экзистенции начертал рисунки нескольких тысяч почерков, каждый со своими свойствами и обликом. Безграничное прославление и бесчисленное чествование Творцу, который *алифом* единства (***а**хадийат*) своей сущности[23] сотворил *ба* блеска (***б**аха*) действенного разума (*ʻакл-е фаʻаль*)[24] и [буквой] *та* потенции (***т**аванайи*) [буквы] *са* горения (***с**укуб*) падающей звезды создал из него всеобщую душу (*нафс-е кулль*)[25]; и с помощью *джима* столпов[26] сущности (***дж**аухар*) души и *ха* ее жизни (***х**айат*) связал *ха* формы (***х**елкат*)[27] возвышенных тел (*аджрам-е ʻалави*) с *далем* круга вечности (***д**аур-е давам*); и *залем* поминания (***з**икр*) дал язык (***з**абан*) [букве] *ра* четырех столпов (***р**укн*)[28] и [букве] *за* времени (***з**аман*), дабы они стали поминать свою Первопричину (блаженно поминание Ее!)[29]; и *сином* своего сияния (***с**ана*) украсил главу[30] минералов тремя точками, так

[22] М2 и Т — «Совершенному» (کاملی را).

[23] В Т — «и [буквой] *та* потенции…». Данный вариант нарушает порядок арабского алфавита и потому неприемлем.

[24] Перевод дан по М2.

[25] М4 — «который [буквой] *та* могущества и [буквой] *са* горения падающей звезды создал из него душу».

[26] В М2, М4, М5 и Т — «столпов» отсутствует.

[27] М4 и Т — «одеяния» (خلعت), в М5 «*ха* формы» отсутствует.

[28] В тексте Маэля Харави — «цветов» (رنگها).

[29] М5 — «доведя [их до степени] поминающих свою Первопричину».

[30] М5 — «главу» отсутствует.

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

что они обрели *шин* страсти (***ш**аук*), благодаря которой возвысились над своей степенью и достигли мира растений; и *сад* чистоты (***с**афа*) равномерности поставил во главу разряда растений, доведя его с течением времени до степени животного мира, животное же [буквой] *зад* ручательства (***з**аман*) сделал поручителем (***з**амин*) способности, так что оно соединилось с *та-йе муалляф* стремления (***т**алаб*) к совершенству и с *за-йе муалляф* проявления (***з**ухур*) человеческих качеств и обнаружилось в источнике (*ʻайн*)[31] божественной красоты! — Благословен Аллах, лучший из создателей![32] И удалился от него *гайн* печали (*гам*) из-за невежества по слову «и дали им превосходство»[33] и добился он *фа* возвышения (***ф**оукийат*) — «и это — великое спасение!»[34] Затем *кафом* непреходящей силы (***к**увват*) и познанием, подобно [горе] Каф, он «объял всякую вещь»[35], и *кяфом* своего речения (***к**алам*) он превзошел всё бытующее. А когда он достиг совершенства бытия, то признал небытие своего существа и на ступени свидетельствования (*мушахада*) и присутствия (*хузур*) соделал *лям* [фразы] «нет бога кроме Аллаха» (***л**а илаха илла аллаха*) прочной вервью (*хабль аль-матин*) и крепкой связью (*ʻурват аль-вуска*)[36], избавился от пустословия[37] искушений шайтана гордости и высокомерия и снизошел к *миму* наивысшей полноты (***м**ала'*). Затем стал господом из господ в *нуне* даяния (***н**аваль*) и стремлении (***н**айль*) к дарованию, украсил *вав* своего управления (***в**илайат*) *ха-йе хаввваз* сущности истины (***х**увийат-е хакк*)[38] и непрестанно пребывает[39] *йа* [слов] «Вовек пребывает (***й**абка*) Сущность Господа твоего, Превеликого и Высокочтимого!»[40]

Сто[41] тысяч приветствий, прославлений, здравиц и благопожеланий чистой душе того первоцвета сада пророчества и кипариса на лужайке посланничества, Мухаммада Мустафы (да пребудут над ним достойнейшие благопожелания и совершеннейшие прославления!), а также его семейству, родственникам и сподвижникам на пути!

---

[31] В M4 после слова *ʻайн* следует слово *ʻата* («дар»). Судя по отсутствию последнего в тексте Маэля Харави, M2, M5 и T, оно было добавлено переписчиком, посчитавшим отсутствие слова на *ʻайн* недостатком, хотя в данном случае, скорее всего, автор предполагал совместить в слове *ʻайн* название буквы и значение «источник».

[32] Коран 23:14.

[33] Коран 17:70. В M2 и M5 отсутствует.

[34] Коран 9:89.

[35] Коран 41:54.

[36] Выражение *ʻурват аль-вуска* встречается в Коране [Коран 2:256, 31:22]. Пророк Мухаммад в одном из хадисов упоминает *хабль аль-матин* и *ʻурват аль-вуска* в числе эпитетов Корана.

[37] M5 — از کنود («от оков»).

[38] M5 — *хакк* отсутствует.

[39] M2 — отсутствует.

[40] Коран 55:27. M5 — «и *йа* [слов] “Вовек пребывает…” поддержала его величие и почитание”».

[41] M2, M4 и T — отсутствует.

И вот, так говорит автор настоящего трактата и составитель этих письмен[42] ‘Абдаллах ас-Сайрафи (да улучшит Аллах дела его!): поскольку кое-кто из отпрысков вельможных людей[43] ходил к сему немощному, и всем им преподавалось наставление в основах письма по мере понимания и способностей каждого из них, и за короткое время они сделали успехи в своем почерке, опередив своих соперников[44], они умоляли, что он должен написать краткое сочинение об основах письма, дабы для начинающих оно стало хоть каким-то подспорьем, а для оканчивающих — доказательством. Посему коль скоро они были дорогими сердцу и утонченными, он написал этот небольшой труд и разделил на введение (*мукаддаме*), две главы (*баб*)[45] и заключение (*хатиме*). А Аллах дарует успех!

Список литературы / References

1. ‘Абдаллах ас-Сайрафи. Адаб аль-хатт. *Рукопись Библиотеки Меджлиса № 9409ф*. — Электронный ресурс: URL: https://dn790006.ca.archive.org/0/items/ktp2019-03-00063/ktp2019-03-00063.pdf (дата обращения: 23.11.2023) [‘Abdallah al-Sayrafi. Regulations of writing. *Manuscript of the Majles Library collection No. 9409f*. — Available from: URL: https://dn790006.ca.archive.org/0/items/ktp2019-03-00063/ktp2019-03-00063.pdf. Accessed: 23.11.2023 (in Persian)].
2. ‘Абдаллах ас-Сайрафи. Расм аль-машк. *Рукопись Библиотеки Меджлиса № 15361*. — Электронный ресурс: URL: https://ia803006.us.archive.org/35/items/ktp2019-01-15281/ktp2019-01-15281.pdf (дата обращения: 23.08.2023) [‘Abdallah al-Sayrafi. The writing of samples. *Manuscript of the Majles Library collection No. 15361*. — Available from: URL: https://ia803006.us.archive.org/35/items/ktp2019-01-15281/ktp2019-01-15281.pdf. Accessed: 23.08.2023 (in Persian)].
3. ‘Абдаллах Сайрафи. Адаб-е хатт. *Кетабарайи дар тамаддон-е ислами. Маджму‘е-йе раса’иль дар замине-йе хошневиси, мураккабсази, кагазгяри, тазхиб ва таджлид*. Тахкик ва та’лиф-е Наджиб Маэль Харави. Машхад: Остон-е Кодс-е Резави, 1372/1993. С. 11–32 [‘Abdallah Sayrafi. Regulations of writing. *The Art of the Book in Islamic Civilisation. A collection of treatises on calligraphy, ink and paper production, ornamentation and book-binding*. A study and compilation by Najib Mael Harawi. Mashhad: Oston-e Qods-e Rezavi, 1372/1993, pp. 11–32 (in Persian)].
4. ‘Абдаллах Сайрафи. Ресале дар та‘лим-е усул-е хатт. *Рукопись Библиотеки Меджлиса № 15963*. — Электронный ресурс: URL: https://ia801007.us.archive.org/33/items/ktp2019-11-01097/ktp2019-11-01097.pdf (дата обращения: 23.08.2023) [‘Abdallah Sayrafi. Treatise teaching the bases of writing.

[42] M1 — «составитель этой беседы (مقاله)», M2, M4, M5 и M6 — «составитель этой книги», T — «автор этого трактата».

[43] M2, M3 — «вельможных людей», M4 и M6 — «вельможных людей и отпрысков вельможных людей».

[44] M1 — «опережая друг друга».

[45] M1 — «беседы».

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

Manuscript of the Majles Library collection No. 15963. — Available from: URL: https://ia801007.us.archive.org/33/items/ktp2019-11-01097/ktp2019-11-01097.pdf. Accessed: 23.08.2023 (in Persian)].

5. Ака Бозорг Техрани. *аз-Зариʻа ила тасаниф аш-шиʻа. аль-Муджаллад.* Т. 17. Наджаф: Матбаʻат аль-Гари, 1355/1934 [Aqa Bozorg Tehrani. *An Apology of the Shia Books.* Vol. 17. Najaf: al-Ghari, 1355/1934 (in Arabic)].
6. Аникеева Т. А., Зайцев И. В. *Тюркские, арабские и персидские рукописи, литографии и книги Лазаревского института восточных языков в собрании Научной библиотеки МГИМО(У)МИД РФ*. М.: Наука, 2020 [Anikeeva T. A., Zaytsev I. V. *Turkic, Arabic and Persian Manuscripts, Litographs and Books of the Lazarev Institute of Oriental Languages in the Collection of the MGIMO (University) of the MFA of Russia*. Moscow: Nauka, 2020 (in Russian)].
7. Байани М. *Ахваль ва асар-е хошневисан.* Джелд 1–2. Техран: Эльми, 1363/1984 [Bayani M. *Biographies and works of calligraphers.* Vol. I–II. Teheran: Ilmi, 1963/1984 (in Persian)].
8. Байани М. *Ахваль ва асар-е хошневисан.* Джелд 3–4. Техран: Эльми, 1363/1984 [Bayani M. *Biographies and works of calligraphers.* Vol. III–IV. Teheran: Ilmi, 1963/1984 (in Persian)].
9. Дар байан-е фазилат-е ʻильм-е хатт. *Рукопись Библиотеки Меджлиса № 17653*. — Электронный ресурс: URL: https://ia801000.us.archive.org/20/items/ktp2019-12-02109/ktp2019-12-02109.pdf (дата обращения 24.02.2024) [On the dignity of the science of writing. *Manuscript of the Majles Library collection No. 17653*. — Available from: URL: https://ia801000.us.archive.org/20/items/ktp2019-12-02109/ktp2019-12-02109.pdf. Accessed: 24.02.2024 (in Persian)].
10. Дуст-Мухаммад Гувашани Харави. Дибаче. *Кетабарайи дар тамаддон-е ислами. Маджмуʻе-йе раса'иль дар замине-йе хошневиси, мураккабсази, кагазгяри, тазхиб ва таджлид*. Тахкик ва та'лиф-е Наджиб Маэль Харави. Машхад: Остон-е Кодс-е Резави, 1372/1993. С. 259–276 [Dust-Muhammad Guwashani Harawi. Dibache. *The Art of the Book in Islamic Civilisation. A collection of treatises on calligraphy, ink and paper production, ornamentation and book-binding*. A study and compilation by Najib Mael Harawi. Mashhad: Oston-e Qods-e Rezavi, 1372/1993. P. 259–276 (in Persian)].
11. Кази Ахмад б. Хусайн ал-Хусайни Куми. *Трактат о каллиграфах и художниках.* Пер. с перс., прилож., комм. и примеч. О. Ф. Акимушкина; подг. к публикации, предисл. и указ. Б. В. Норика. М.: Садра, 2016 [Qazi Ahmad b. Husayn al-Husayni Qumi. *Treatise on calligraphers and painters* / Transl. from Persian, appendixes, comments and notes by O. F. Akimushkin; prep. for publication, foreword and indexes by B. V. Norik. Moscow: Sadra, 2016 (in Russian)].
12. Маджнун Рафики Харави. Савад аль-хатт. *Кетабарайи дар тамаддон-е ислами. Маджмуʻе-йе раса'иль дар замине-йе хошневиси, мураккабсази, кагазгяри, тазхиб ва таджлид*. Тахкик ва та'лиф-е Наджиб Маэль Харави. Машхад: Остон-е Кодс-е Резави, 1372/1993. С. 185–206 [Majnun Rafiqi Harawi. The blackness of writing. *The Art of the Book in Islamic Civilisation. A collection of treatises on calligraphy, ink and paper production, ornamentation*

and book-binding. A study and compilation by Najib Mael Harawi. Mashhad: Oston-e Qods-e Rezavi, 1372/1993, pp. 185–206 (in Persian)].
13. Мансур Н. М. Мусхаф надир би хатт ‘Абдаллах ас-Сайрафи (тавафайа ба‘да 746 хиджри / 1345-46 милади). Дирасат тарихийат ли хайат ас-Сайрафи ва ибраз аль-джавариб аль-фаннийа ли услубихи фи хатт аль-насх. *аль-Маджаллат аль-урданийа ли-т-та’рих ва-ль-асар*. 2012. Т. 6. № 1. С. 78–104 [Mansur N. M. A rare Quran written by ‘Abdallah al-Sayrafi (died after 746 by hijra / 1345-46 AD). A historical study of al-Sayrafi’s life and finding of the technical aspects of his method in the naskh writing style. *al-Majallat al-urdaniya li-t-tarikh wa-l-athar*. 2012. Vol. VI. No. 1, pp. 78–104 (in Arabic)].
14. Махван Ф. Шах-наме-йе бейнафарханги: барраси-йе носхе-йе мосаввар-е Шах-наме-йе бозорг-е ильхани. *Адаб-е хамаси*. 1401/2023. Т. 18. № 2(32). С. 325–353 [Mahwan F. Intercultural Shah-name: a study of the illustrated Great Ilkhanid Shah-name. *Adab-e hamasi*. 1401/2023. Vol. XVIII. No. 2(32), pp. 325–353 (in Persian)].
15. Махмуд б. Мухаммад. Каванин аль-хутут. *Кетабарайи дар тамаддон-е ислами. Маджму‘е-йе раса’иль дар замине-йе хошневиси, мураккабсази, кагазгяри, тазхиб ва таджлид*. Тахкик ва та’лиф-е Наджиб Маэль Харави. Машхад: Остон-е Кодс-е Резави, 1372/1993. С. 289–319 [Mahmud b. Muhammad. The Rules of writing styles. *The Art of the Book in Islamic Civilisation. A collection of treatises on calligraphy, ink and paper production, ornamentation and book-binding*. A study and compilation by Najib Mael Harawi. Mashhad: Oston-e Qods-e Rezavi, 1372/1993, pp. 289–319 (in Persian)].
16. Маэль Харави Н. Аз кетабат та хаттшенаси. *Наме-йе бахарестан*. 1380/2001. Т. 2. № 2. С. 87–94 [Mael Harawi N. From writing to studying writing. *Name-ye baharestan*. 1380/2001. Vol. II. No. 2, pp. 87–94 (in Persian)].
17. Маэль Харави Н. Пишгофтар. *Кетабарайи дар тамаддон-е ислами. Маджму‘е-йе раса’иль дар замине-йе хошневиси, мураккабсази, кагазгяри, тазхиб ва таджлид*. Тахкик ва та’лиф-е Наджиб Маэль Харави. Машхад: Остон-е Кодс-е Резави, 1372/1993. С. I—XCI [Mael Harawi N. Introduction. *The Art of the Book in Islamic Civilisation. A collection of treatises on calligraphy, ink and paper production, ornamentation and book-binding*. A study and compilation by Najib Mael Harawi. Mashhad: Oston-e Qods-e Rezavi, 1372/1993, pp. I–XCI (in Persian)].
18. Мир-‘Али Харави. Мидад аль-хутут. *Кетабарайи дар тамаддон-е ислами. Маджму‘е-йе раса’иль дар замине-йе хошневиси, мураккабсази, кагазгяри, тазхиб ва таджлид*. Тахкик ва та’лиф-е Наджиб Маэль Харави. Машхад: Остон-е Кодс-е Резави, 1372/1993. С. 87–101 [Mir-‘Ali Harawi. Ink for writing. *The Art of the Book in Islamic Civilisation. A collection of treatises on calligraphy, ink and paper production, ornamentation and book-binding*. A study and compilation by Najib Mael Harawi. Mashhad: Oston-e Qods-e Rezavi, 1372/1993, pp. 87–101 (in Persian)].
19. Полосин Вал. В. Рукописи каллиграфической школы Ибн Муклы (проблема идентификации). *Письменные памятники Востока*. 2004. № 1. С. 160–176 [Polosin Val. V. Manuscripts of the Ibn Muqla’s calligraphic school (the

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

problem of identification). *Pismenniye pamyatniki Vostoka* (*Written monuments of the East*). 2004. No. 1, pp. 160–176 (in Russian)].

20. Ресале дар усул-е хатт. *Рукопись Библиотеки Меджлиса № 3366*. — Электронный ресурс: URL: https://dn790005.ca.archive.org/0/items/ktp2019-07-00014/ktp2019-07-00014.pdf (дата обращения: 23.08.2023) [Treatise on the bases of writing. *Manuscript of the Majles Library collection No. 3366.* — Available from: URL: https://dn790005.ca.archive.org/0/items/ktp2019-07-00014/ktp2019-07-00014.pdf. Accessed: 23.08.2023 (in Persian)].
21. Ресале-йе Сайрафи дар усул-е хатт. *Рукопись Библиотеки Меджлиса № 1220/14284*. — Электронный ресурс: URL: https://ia803009.us.archive.org/19/items/ktp2019-11-00047/ktp2019-11-00047.pdf (дата обращения: 23.10.2023) [Treatise by Sayrafi on the foundations of writing. *Manuscript of the Majles Library collection No. 1220/14284.* — Available from: URL: https://ia803009.us.archive.org/19/items/ktp2019-11-00047/ktp2019-11-00047.pdf. Accessed: 23.10.2023 (in Persian)].
22. Ресале-йе Сайрафи дар хутут-е ситта. *Рукопись Библиотеки Меджлиса № 18/17ф*. С. 76–85. — Электронный ресурс: URL: https://ia801003.us.archive.org/4/items/ktp2019-02-00112/ktp2019-02-00112.pdf (дата обращения: 23.08.2023) [Treatise by Sayrafi on six styles of writing. *Manuscript of the Majles Library collection No. 18/17f*, pp. 76–85. URL: https://ia801003.us.archive.org/4/items/ktp2019-02-00112/ktp2019-02-00112.pdf. Accessed: 23.08.2023 (in Persian)].
23. Рисалат аль-хатт ли ʻАбдаллах ас-Сайрафи. *Рукопись Библиотеки Меджлиса № 102/210486*. — Электронный ресурс: URL: https://ia801006.us.archive.org/24/items/ktp2019-07-01208/ktp2019-07-01208.pdf (дата обращения: 23.10.2023) [Treatise on writing by ʻAbdallah al-Sayrafi. *Manuscript of the Majles Library collection No. 102/210486.* — Available from: URL: https://ia801006.us.archive.org/24/items/ktp2019-07-01208/ktp2019-07-01208.pdf. Accessed: 23.10.2023 (in Persian)].
24. Султан-ʻАли Машхади. Сират ас-сутур. *Кетабарайи дар тамаддон-е исламι. Маджму'е-йе раса'иль дар замине-йе хошневиси, мураккабсази, кагазгяри, тазхиб ва таджлид*. Тахкик ва та'лиф-е Наджиб Маэль Харави. Машхад: Остон-е Кодс-е Резави, 1372/1993. С. 71–83 [Sultan-ʻAli Mashhadi. The way of lines. *The Art of the Book in Islamic Civilisation. A collection of treatises on calligraphy, ink and paper production, ornamentation and book-binding*. A study and compilation by Najib Mael Harawi. Mashhad: Oston-e Qods-e Rezavi, 1372/1993, pp. 71–83 (in Persian)].
25. *Трактат по каллиграфии*. *Рукопись Научной библиотеки МГИМО № 264*. — Электронный ресурс: URL: https://rarebook.mgimo.ru/book_r/t000264/index.php (дата обращения: 24.02.2024) [*Treatise on calligraphy. Manuscript of Scientific Library of MGIMO* No. 264. — Available from: URL: https://rarebook.mgimo.ru/book_r/t000264/index.php. Accessed: 24.02.2024 (in Turkish)].
26. Фадаи М. До ма'на-йе «усуль» ва «ихтилаф» дар «аджза-йе хатт» (дар матнха ва ресалеха-йе фарси-йе марбут бе хошневиси аз саде-йе хафтом та

чахардахом-е хиджри). *Та'рих-е тамаддон-е ислами*. 1399/2021. Т. 53. № 2. С. 513–537 [Fadayi M. Two meanings of "usul" and "ikhtilaf" in "ajza-ye khatt" (in the persian texts and treatises of VII–XIV cent. by hijra related to calligraphy). *Ta'rikh-e tamaddon-e islami*. 1399/2021. Vol. LIII. No. 2, pp. 513–537 (in Persian)].

27. Фазаили Х. *Атлас-е хатт. Тахкик дар хутут-е ислами*. Исфахан: Анджоман-е асар-е мелли-йе Исфахан, 1350/1971 [Fazayili H. *Atlas of writing. A study in islamic writing styles*. Isfahan: Anjoman-e athar-t melli-ye Isfahan, 1350/1971 (in Persian)].
28. Фатхаллах Сабзавари. Усуль ва кава'ид-е хутут-е ситта. *Кетабарайи дар тамаддон-е ислами. Маджму'е-йе раса'иль дар замине-йе хошневиси, мураккабсази, кагазгяри, тазхиб ва таджлид*. Тахкик ва та'лиф-е Наджиб Маэль Харави. Машхад: Остон-е Кодс-е Резави, 1372/1993. С. 105–144 [Fathallah Sabzawari. Foundations and rules of six writing styles. *The Art of the Book in Islamic Civilisation. A collection of treatises on calligraphy, ink and paper production, ornamentation and book-binding*. A study and compilation by Najib Mael Harawi. Mashhad: Oston-e Qods-e Rezavi, 1372/1993, pp. 105–144 (in Persian)].
29. Хусейн ʻАкили Рустамдари. Хатт ва мураккаб. *Кетабарайи дар тамаддон-е ислами. Маджму'е-йе раса'иль дар замине-йе хошневиси, мураккабсази, кагазгяри, тазхиб ва таджлид*. Тахкик ва та'лиф-е Наджиб Маэль Харави. Машхад: Остон-е Кодс-е Резави, 1372/1993. С. 323–342 [Huseyn ʻAqili Rustamdari. Writing and ink. *The Art of the Book in Islamic Civilisation. A collection of treatises on calligraphy, ink and paper production, ornamentation and book-binding*. A study and compilation by Najib Mael Harawi. Mashhad: Oston-e Qods-e Rezavi, 1372/1993, pp. 323–342 (in Persian)].
30. Чалисова Н. Ю. Персидские ученые трактаты и герменевтика классической поэзии. *Шаги / Steps*. 2018. Т. 4. № 1. С. 93–115 [Chalisova N. Yu. Persian scholarly treatises and the hermeneutics of Persian poetry. *Shagi / Steps*. 2018. Vol. IV. No. 1, pp. 93–115 (in Russian)].
31. Abbot N. The Contribution of Ibn Muqlah to the North-Arabic Script. *The American Journal of Semitic Languages and Litertures*. 1939. Vol. LVI. No. 1, pp. 70–83.
32. Abbot N. *The Rise of the North Arabic Script and its Kur'anic Development, with a full Description of the Kur'an Manuscripts in the Oriental Institute*. Chicago: The University of Chicago Press, 1939.
33. Abdullâh-ı Sayrafî. *Hat Ilmi Kitabı: Farsça metin, çevrim yazı, çeviri, tıpkı basım*. Yayina hazırlayan ve farsça aslından çeviren Mehmet Kanar [*A Book on the science of writing: Persian text, transcription, translation, facsimile*. Ed. and transl. from Persian by Mehmet Kanar]. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2018 (in Turkish).
34. Alparslan A. ʻAbdullāh Ṣayrafī. *Islam Ansiklopidesi.* — Available from: URL: https://islamansiklopedisi.org.tr/abdullah-i-sayrafi. Accessed: 21.10.2023 (in Turkish).
35. Alparslan A. *Osmanlı Hat Sanatı Tarihi* [*A History of Penmanship in the Ottoman Turkey*]. Istanbul: YKY, 2007 (in Turkish).

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

36. Blair Sh. *Islamic Calligraphy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
37. *Grove Encyclopedia of Islamic Art and Architecture*. Vol I: *Abarquh to Dawlat Qatar*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
38. Hüseyni S. M. T. Şihabüddin Abdullah Sayrafî ve kendisine atfedilen Hulâsatü'l-efkâr fi ma'rifeti'l-edvâr adlı eser; hayatı, içeriği ve şüpheler [Shihabuddin Abdullah Sayrafi and Khulasat al-afkar fi ma'rifat al-advar ascribed to him. Its usage, content and dubious character]. *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*. 2022. Yil 7. Sayi 13. S. 269–279 (in Turkish).
39. Ibrahim Hakkı *Konyalı Kütüphanesi* [Ibrahim Hakkı *Konyalı's Library*]. Istanbul. — Available from: URL: https://yazmakataloglama.fsm.edu.tr/Yazma-Eser-Kataloglama-Projesi-Vakiflar-Genel-Mudurlugu-Kutuphaneleri — Ibrahim-Hakki-Konyali-Kutuphanesi. Accessed: 20.12.2023 (in Turkish).
40. Soucek P. P. Abdallah Sayrafi. *Encyclopædia Iranica.* — Available from: URL: https://iranicaonline.org/articles/abdallah-sayrafi-calligrapher#prettyPhoto. Accessed: 21.10.2023.
41. Soucek P. P. Demotte Šāh-nāma. *Encyclopædia Iranica.* — Available from: URL: https://www.iranicaonline.org/articles/demotte-sah-nama. Accessed: 21.11.2023.

Информация об авторе

Норик Борис Вячеславович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела истории Востока Института востоковедения РАН, Москва, Россия; boris.norik@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-3866-2697

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 12.04.2024; одобрена рецензентами 16.04.2024; принята к публикации 20.04.2024; опубликована 20.07.2024.
Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Boris V. Norik — Ph. D. (History), Senior Researcher of the Department of the history of Orient, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; boris.norik@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-3866-2697.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 12.04.2024; approved after reviewing 16.04.2024; accepted for publication 20.04.2024; published 20.07.2024.
The author has read and approved the final manuscript.

PHILOSOPHY OF THE EAST
ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА



- Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture

  Философская антропология, философия культуры

Научная статья Философские науки
УДК 1(091)(34)
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-405-418

«Камо грядеши?»: проблемы и перспективы изучения джайнизма в России и за рубежом (история)

Наталья Анатольевна Железнова

Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,
n.zheleznova@ivran.ru, https://orcid.org/0000-0001-7029-0806

Аннотация. Данная работа является продолжением ранее опубликованной статьи «“Камо грядеши?”: проблемы и перспективы изучения джайнизма в России и за рубежом (начало)» и посвящена историческим исследованиям в Jain Studies. Фундаментом для научного изучения истории джайнизма послужило издание эпиграфики Индии 1882–1977 гг. Автор прослеживает эволюцию работы индийских ученых от написания книг по истории джайнизма в конкретном регионе до создания общей истории джайнской общины и подчеркивает разницу в методологических подходах индийских и западных историков при изучении источников. Первые некритически излагают устоявшиеся внутри джайнской традиции крупные нарративные сюжеты, вторые же более сдержанно относятся к подобным сообщениям и предпочитают в своих выводах исходить из данных эпиграфики и анализа письменных источников.

Ключевые слова: джайнизм; вегетарианство; шветамбарский канон; исторические нарративы; Карнатака; Шравана Белгола; Джагдишчандра Джайн; Пол Дандас

Для цитирования: Железнова Н. А. «Камо грядеши?»: проблемы и перспективы изучения джайнизма в России и за рубежом (история). *Ориенталистика*. 2024;7(2):405–418. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-405-418.

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

© Железнова Н. А., 2024
© Ориенталистика, 2024

Original article History studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-405-418

“Quo vadis?”: problems and prospects of studying Jainism in Russia and abroad (History)

Natalia A. Zheleznova

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, n.zheleznova@ivran.ru, https://orcid.org/0000-0001-7029-0806

Abstract. This work is a continuation of the previously published article “Quo vadis?”: problems and prospects of studying Jainism in Russia and abroad (Beginning)» and is devoted to research of history in Jain Studies. The basic ground for the academic approach of the history of Jainism was the publication of the Epigraphia Indica in 1882–1977. The author traces the evolution of the work of Indian scholars from writing books on the history of Jainism in a particular region to creating a general history of the Jain community and emphasizes the difference in the methodological approaches between Indian and Western historians when studying sources. The former uncritically expound large narratives established within the Jain tradition, while the latter are more restrained towards such messages and prefer to base their conclusions on the data of epigraphy and analysis of texts.

Keywords: Jainism; vegetarianism; śvetāmbara canon; historical narratives; Karnataka; Śravaṇa Beḷagoḷa; Jagdishchandra Jain; Paul Dundas

For citation: Zheleznova N. “Quo vadis?”: problems and prospects of studying Jainism in Russia and abroad (History). *Orientalistica*. 2024;7(2):405–418. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-405-418.

«Плывем. Куда ж нам плыть…»

Первый этап изучения джайнизма, связанный главным образом с появлением самого термина «джайнизм» в академической среде и с публикациями текстов, а также с первыми исследовательскими работами, посвященными рассмотрению джайнской доктрины в целом, ранее был автором ограничен серединой XIX в. — 20-ми гг. XX в. Начиная же с 20-х гг. XX в. джайнология вступила в новую стадию. Интерес к джайнизму в целом стал перерастать в исследование конкретных предметных сфер — истории, философии, «историософии» и нарративной литературы, т. е. тем областям, которые в той или иной степени были затронуты пионерами джайнологии. Это привело к обособлению «микродисциплин» в Jain Studies. Начатое полвека назад и обобщенное в замечательных трудах В. Шубринга и Н. фон Глазенаппа изучение письменного наследия последователей Махавиры продолжил ученик первого Людвиг Альсдорф (1904–1978), издавший несколько статей по джайнской нарративной литературе на среднеиндийском языке апабхрамша, а также книгу о исто-

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

© Zheleznova N. A., 2024
© Orientalistica, 2024

рии вегетарианства в Индии [Alsdorf, 2010], где, опираясь на соответствующие пассажи из наиболее ранних и авторитетных текстов шветамбарского канона, а именно на «Ачаранга-сутру», «Самаваянгу» и «Сутракритангу»[1], доказал, что первоначально монашеские правила подразумевали только запрет на употребление мяса и рыбы со множеством костей [Alsdorf, 2010, p. 8–9][2]. По-видимому, исторический основатель джайнизма Джина Махавира и джайны в начале становления своей традиции не предписывали жесткое вегетарианство, как это утвердилось впоследствии в самом учении в качестве главного отличительного признака именно джайнской религии. Исторический и научный подход к проблеме неупотребления мяса и рыбы джайнами был несколько раньше обозначен в связи с проблемой адекватного понимания и правильного перевода ранних текстов шветамбарского канона в 1932 г., когда вышел перевод австрийского авторитетного индолога В. Шубринга одной из канонических *мула-сутр* (*mūla-sūtra*, букв. «корневая сутра») «Дашавайкалика» (санскр. *Daśavaikālika-sūtra*, пракр. *Dasaveyāliya-sutta*). В своей работе ученый перевел слова *maṃsa* и *maccha* (пракр., букв. «мясо» и «рыба» соответственно) как «мясо» и «рыба» применительно к монашеской пище, не полагаясь на значительно более поздние джайнские комментарии (начиная с VIII в. — в истолкованиях Харибхадры Сури и IX в. — в сочинениях Шиланки) и интерпретации этих слов как «фрукт с твердой косточкой» и «черешки». Тогда же, ознакомившись с английским переводом четырех текстов канона другого известного специалиста по джайнизму Г. Якоби, вышедших в серии Макса Мюллера "Sacred Books of the East" в 1884 г. (I том) и 1895 г. (II том), где данные слова были переведены таким же образом, представители джайнской общины Бомбея (совр. Мумбаи, шт. Махараштра) выслали письменный протест М. Мюллеру с «разъяснением», как следует понимать эти слова в контексте джайнской монашеской традиции. По настоящее время никто из числа джайнов (как индологов, так и адептов) не рассматривает возможность словарного, буквального понимания вышеуказанных слов применительно к текстам канона. Европейские же ученые в целом придерживаются точки зрения Г. Якоби и В. Шубринга, резонно полагая, что вегетарианство как обязательная норма в джайнизме возникло позднее. Собственно, это и послужило в какой-то мере «лакмусовой бумажкой» для определения и разведения позиций джайнов, исповедующих учение Махавиры, и изучающих его джайнологов.

«Пусть имена цветущих городов ласкают слух значительностью бренной…»

Фундамент собственно исторических исследований внутри Jain Studies был заложен публикацией индийской эпиграфики в многотомном издании серии *Epigrahia Indica*. Оно выходило с 1882 по 1977 г. и включило в себя 42 тома, каждый из которых выходил раз в два года. С тех пор ни одна книга, посвящен-

[1] Общая характеристика шветамбарского канона и составляющих его текстов см.: [Железнова, 2012, с. 40–47].

[2] Сам Л. Альсдорф объяснил это монашеское правило бытованием во времена Махавиры архаических представлений об особой магической силе костей [Alsdorf, 2010, p. 11].

ная истории джайнизма, не обходится без ссылок на тот или иной том данной серии. Эпиграфические данные позволяют с большей или меньшей степенью достоверности делать выводы о формировании и развитии джайнской сангхи в разных регионах Индийского субконтинента.

Следует отметить, что основной массив исследований по джайнизму составляют именно работы исторического характера. При этом лидирующее (по количеству опубликованного) положение занимают индийские ученые, интерес которых сосредоточен в основном на рассказе о том, что происходило с джайнами в том или ином регионе Индии. Это и понятно, ведь исторически джайнизм как организованная религия возник в той области северо-восточной Индии, Магадхе, (совр. шт. Бихар), из которой он довольно быстро был вытеснен, а затем распространился в другие части Индии. Начиная с периода около 185 г. до н. э. (после падения династии Маурьев) джайны мигрируют по двум основным направлениям вдоль важных торговых путей, идущих вниз через восток на дравидийский юг (из Патны в Бихаре в Ориссу и на юг в Андхра-Прадеш, Карнатаку и Тамилнаду) и на запад (параллельно течению Ганги вплоть до Матхуры около Агры на реке Ямуна / Джамна). Это распространение джайнской Дхармы и находит отражение в исторических работах, зачастую включающих в свое название топоним вкупе со словом «джайны» или «джайнизм». Типичными примерами подобного рода исследований являются работы М. С. К. Айенгара и В. С. Рао «Исследования по джайнизму в Южной Индии» [Ayyangar, Rao, 1922], Ч. Б. Шетха «Джайнизм в Гуджарате» [Sheth, 1953], К. С. Джайна «Джайнизм в Раджастхане» [Jain, 1963], Р. П. Сингха «Джайнизм в раннесредневековой Карнатаке» [Singh, 1975], Б. К. Тивари «История джайнизма в Бихаре» [Tiwary, 1996], Ч. Дж. Шаха «Джайнизм в Северной Индии» [Shah, 1989], П. Джаша «Некоторые аспекты джайнизма в Восточной Индии» [Jash, 1989], Дж. Джавахарлала «Джайнизм согласно надписям в Андхре» [Jawaharlal, 1994], С. П. Чавана «Джайнизм в Южной Карнатаке» [Chawan, 2005] и др.

Одним из самых серьезных исторических трудов середины XX в. (не утративших своей значимости и по сей день) является фундаментальная монография Джагдишчандры Джайна «Жизнь в Древней Индии как она описана в джайнском каноне и комментариях с VI в. до н. э. до XVII в. н. э.» (англ. *Life in Ancient India as Depicted in the Jain Canon and Commentaries. 6th century BC to 17th century AD*), впервые вышедшая в 1947 г. и переизданная в 1984 г. [Jain, 1987]. Автор подробно характеризует административную организацию, включая право, сельское хозяйство, военное дело и налоговые установления, особенности социального устройства (варновые обязанности, семья, положение женщин, образовательные институции, науки и искусства, а также нормы и обычаи) и религиозные общины Древней Индии согласно тому, как они представлены в различных частях джайнского канонического корпуса. Книга Дж. Джайна благодаря своей фундированности, охвату большого числа малоизвестных тогда текстов и скрупулезному вниманию к деталям показала, насколько ценным историческим источником может быть собрание текстов канона, без изучения которого наше представление о реалиях древнеиндийского общества является в значительной степени ущербным и неполным. Следует отметить, что пионерское исследование Джагдишчандры Джайна по

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

анализу джайнских текстов в качестве источника для реконструкции истории Древней Индии нашло продолжение в небольшой, но содержательной книге Джьотипрасада Джайна «Джайнские источники по истории Древней Индии (100 до н. э. — 900 н. э.)» (англ. *The Jaina Sources of the History of Ancient India (100 BC–AD 900)*), вышедшей в 1964 и переизданной в 2005 г. [Jain, 2005]. Иными словами, Джагдишчандра Джайн задал высокую планку для научных исследований в индийской историографии на долгие годы вперед. Западные индологи и по сей день нередко обращаются к его исследованию, несмотря на методологическую разницу в подходах и «оптике» рассматриваемых проблем[3]. Дж. Джайн — патриарх изучения истории джайнизма в Индии, чьи интересы охватывали самые различные аспекты ранней джайнской общины: от форм почитания изображений-*мурти* до развития нарративной литературы [Jain, 1992]. Он внес значительный вклад в изучение джайнской литературы на пракрите махараштри, издав в 1977 г. повесть «Странствования Васудевы» [Jain, 1977]. Результатом многолетних штудий разножанровых джайнских текстов на пракритах стал монументальный труд, изначально написанный на хинди, а затем переведенный на английский, — «История и развитие пракритской литературы» [Jain, 2004]. В нем автор довольно подробно рассматривает становление пракритов в соответствии с представлениями индийских средневековых грамматистов, отмечая, в первую очередь, вклад джайнских авторов. Отдельные разделы книги посвящены характеристике корпуса дигамбарских текстов и постканонической литературе шветамбаров. Кроме того, Дж. Джайн обстоятельно описывает поэзию, драму и различные виды нарративных текстов на пракритах, а также уделяет большое внимание сочинениям по грамматике, просодии, лексикографии и поэтике, в которых нашли отражение взгляды авторов на природу, историю возникновения и классификацию пракритов. Поскольку проблема статуса пракрита / пракритов в индологии до сих пор не получила удовлетворительного решения, то данная работа пока остается наиболее полным и влиятельным исследованием в этой области истории литературы, во всяком случае — ее джайнской составляющей.

В связи с этой темой заслуживает внимания книга еще одного индийского историка середины XX в. под названием «История монашества согласно эпиграфике и литературе» (англ. *History of Jaina Monasticism from Inscriptions and Literature*), поскольку ее автор, С. Б. Део, представил широкую и документально обоснованную картину истории монашеского движения в джайнизме [Deo, 1956]. На основании широкого круга использованных источников автор показал и преемственность ряда элементов ритуальной жизни монахов, усвоенных джайнами из различных школ брахманской традиции, и яркие отличительные черты джайнской практики. Анализ представленного индийским ученым материала также позволил ему убедительно продемонстрировать как влияние этики джайнов на бытовавшие в индийской религиозной культуре обряды (главным образом, идеала ненасилия-*ахимсы* на прекращение кровавых жертвоприношений), так и способность самой джайнской монашеской

[3] Сам Л. Альсдорф объяснил это монашеское правило бытованием во времена Махавиры архаических представлений об особой магической силе костей [Alsdorf, 2010, p. 11].

общины приспосабливаться к меняющимся историческим условиям. Несмотря на более чем полувековую давность книга С. Б. Део не утратила своего научного значения и по-прежнему часто цитируется в современных работах по Jain Studies.

«Сперва я, как мудрец, беседовал с веками, потом свой дух вернул к первичной простоте…»

Будучи профессиональным историком, автор весьма осторожно (учитывая распространенный среди самих джайнов взгляд на время появления джайнизма благодаря деятельности первого *тиртханкара*[4] Ришабхи / Адинатхи — сугубо мифологического персонажа джайнской «историософии») подчеркивает момент исторически фиксируемого выхода на религиозную арену последователей *тиртханкаров*, который он связывает с 23-м *тиртханкаром* Паршвой / Паршванатхой. С его точки зрения, именно Паршва ввел в обиход впоследствии широко распространенный термин «ниргрантха» (санскр. *nirgrantha* — «свободный от уз / оков»), которым обозначали его последователей [Chaterjee, 2000, p. 13]. Несмотря на то, что индийский историк в своих выводах целиком полагается на свидетельства текстов джайнского канона и отчасти буддийского палийского канона, он вполне здраво признает гипотетичность утверждения о том, что Паршва жил за 250 лет до последнего, 24-го *тиртханкара* Махавиры.

В целом же А. К. Чаттерджи умело лавирует между двумя возможными крайними подходами к тому, как оценивать с исторической точки зрения те сведения о джайнской общине, которые сообщает нам сама джайнская традиция в виде сохранившегося разновременного корпуса текстов и данных эпиграфики, с одной стороны, и сугубо критичным отношением западных индологов к тем же самым свидетельствам, с другой. Его работа не развенчивает никаких мифов — достаточно указать на то, что ее первая глава посвящена предшествующим *тиртханкарам* от первого Адинатхи до 22-го по имени Аристанеми, но при этом автор аккуратно указывает литературные источники (средневековая «житийная» литература), из которых он черпает приводимые детали жизнеописаний, отдавая тем самым дань традиции, но не солидаризируясь с ней целиком.

Такой подход сохраняется в индийской историографии и по настоящее время. По очевидным причинам гиперкритицизм, присущий некоторым западным индологам прошлого и (в еще большей степени) настоящего, совершенно несвойственен их коллегам из Индии. Поэтому и не стоит ожидать от них особой дотошности при анализе как эпиграфических данных, так и литературных памятников. Самая распространенная среди индийских историков стратегия сводится к тому, чтобы собрать максимальное количество известных фактов

[4] *Тиртханкар* (санскр. *tīrthaṅkara* — букв. «создатель переправы / брода») — провозвестник джайнского учения в каждую мировую эпоху, который сам достигает всеведения и наставляет в пути спасения все живые существа. Первым таким спасителем стал Адинатха, или Ришабха, последним, 24-м, *тиртханкаром* является исторический основатель джайнизма Джина Махавира Вардхамана (подробнее см.: [Железнова, 2018, с. 287–290]).

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

и последовательно (и желательно — непротиворечиво) представить их читателю. Такое понимание методологии исторического исследования является доминирующим и по сей день. Поэтому обобщающие труды, каким является и работа А. К. Чаттерджи, имеют все достоинства и соответствующие недостатки, присущие подобному подходу. Труд А. К. Чаттерджи охватывает всю историю джайнизма вплоть до XVII в. в соответствии с местами присутствия джайнской общины — Матхура, Орисса, Северная Индия (Гуджарат, Раджастхан, Мадхья Прадеш, Махараштра) и Южная Индия (Тамилнаду, Керала, Андхра Прадеш и Карнатака). Литературные источники (как нарративные, так и религиозно-доктринальные) вкупе с эпиграфикой позволяют индийскому исследователю нарисовать целостную картину деятельности представителей джайнских общин в различных регионах Индийского субконтинента. При этом не проблематизируется «историчность» самих источников и легитимность подобного подхода.

Еще более ярким примером склонности к «традиционализму» (в данном случае, приверженности точке зрения джайнской традиции) является трехтомный труд «История джайнизма» Кайлашчанда Джайна, ставший итогом его многолетней научной деятельности как историка, чьи взгляды на историю джайнизма сформировались еще в 60–70-е гг. XX в. и были изложены в его книгах «Джайнизм в Раджастхане» (англ. *Jainism in Rajasthan*) и «Махавира и его время» (англ. *Lord Mahāvīra and His Times*), вышедших, соответственно, в 1963 и 1974 гг. Эти работы в значительной степени вошли и в его трехтомное издание по истории джайнизма. Так, первый том, озаглавленный «Джайнизм перед и во времена Махавиры» (англ. *Jainism Before and in the Age of Mahāvīra*), целиком включает в себя текст «Махавира и его время», а «Джайнизм в Раджастхане» в той или иной степени входит в различные разделы второго тома, имеющего название «Исторический обзор и распространение джайнизма» (англ. *Historical Survey and Spread of Jainism*).

Очевидно, что взгляды К. Джайна на историю возникновения и распространения джайнизма не претерпели никаких изменений, равно как осталось неизменным его отношение к двум базовым источникам его реконструкций — литературе и археологии [Jain, 2010, p. 21]. При этом автор оговаривает, что он использует их «после критической проверки», не уточняя, впрочем, что имеется в виду под подобной «проверкой». Исходя из дальнейшего изложения можно предположить, что индийский ученый сравнивает сведения, сообщаемые текстами джайнского канона (в первую очередь, шветамбарского) со свидетельствами, почерпнутыми из сопутствующей брахманистской (дхармасутры, грихья-сутры, пураны) и буддийской литературы (палийский канон). Такой же «собирательно-описательной» стратегии К. Джайн придерживается и в третьем томе, озаглавленном «Средневековый джайнизм» (англ. *Medieval Jainism*), в котором представлены сведения о *тирthах* — местах паломничества и исторических центрах джайнизма в различных регионах Индии, а также затронуты проблемы взаимодействия джайнов и мусульман в период средневековья.

Работы А. К. Чаттерджи и К. Джайна на сегодняшний день являются главными обобщающими трудами по джайнизму в индийской историографии, хотя

и были созданы более полувека назад, в период активного развития индийской исторической науки. С тех пор ничего масштабного или просто сопоставимого по объему и охвату материала учеными Индии в сфере Jain Studies сделано не было. Очевидно, по этой причине данные труды переиздаются по настоящее время, ибо индийским историкам пока нечего предъявить чего-либо нового: весь имеющийся в наличии материал так или иначе описан, методами сравнительно-исторического анализа они, если и владеют, то не очень уверенно, а саморефлексия методологической направленности им не присуща. Во всяком случае, не в этой области.

Тем не менее среди индийских историков имеются и ученые, чьи работы демонстрируют не только умение рисовать большие исторические полотна широкими мазками, но и способность к более детальному выписыванию локальных явлений точечными прикосновениями. В их числе особого внимания заслуживает южноиндийский ученый из Карнатаки С. Сеттар, чьи вышедшие в 1986 и 1990 гг. книги «Приглашая смерть. Исторические эксперименты на могильном холме» (англ. *Inviting Death: Historical Experiments on Sepulchral Hill*) и «Устремляясь к смерти. Философия и практика добровольного прекращения жизни» (англ. *Pursuing Death: Philosophy and Practice of Voluntary Termination of Life*) выделяются на общем фоне Jain Studies в Индии скрупулезным исследованием сохранившихся свидетельств о *саллекхане*[5] — добровольной религиозной смерти посредством прогрессирующего отказа от пищи и питья в джайнской традиции. Первая книга посвящена главным образом анализу археологических данных, т. е. надписям на мемориальных плитах-*нишидхи* в Шраване Белголе (совр. шт. Карнатака) [Settar, 1986]. Вторая же представляет собой изучение относящихся к этой практике религиозных текстов (или их фрагментов) [Settar, 1990]. Автор, будучи специалистом по истории Карнатаки, анализирует материал, сохранившийся в качестве надписей на каменных плитах, стелах, стенах и т. п. в Шраване Белголе на территории 5 кв. км на протяжении ок. 1,5 тысячелетий о добровольной смерти почти 150 мужчин и женщин. Центральная часть этих надписей сосредоточена на гранитных плитах горы Чандрагири, также известной как «Могильная гора» (каннада *Kaṭavapra, Kaḷvappu*) или «Гора Сосредоточения» (каннада *samādhi-beṭṭa*). Практика *саллекханы*, уникальная для джайнизма, прослеживается С. Сеттаром на примере мирских и монашествующих последователей учения Махавиры через связь религиозной жизни и духовных ценностей, роли храмов и монастырей, поддерживающих и распространяющих влияние джайнизма благодаря взаимным контактам представителей различных джайнских субтрадиций.

Подробный анализ сохранившихся надписей в Шраване Белголе дает индийскому исследователю основание выделить несколько этапов в истории формировании этого места в качестве религиозного и духовного центра. Начальный этап (600–900 гг.) определяется сугубо духовными устремлениями адептов джайнизма, взыскующих нравственного совершенства и стремящих-

[5] *Саллекхана* (*sallekhanā*, *saṃlekhanā* — «выскабливание, соскребывание») — термин джайнской религиозной практики, обозначающий пост до смерти. Предполагается, что посредством такого «выскабливания» остатков порочной кармической материи в этой жизни можно улучшить свою последующую жизнь (подробнее см.: [Железнова, 2021]).

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

ся к завершению жизни наиболее благочестивым способом. Второй этап (900–1100 гг.) предполагает некоторый переход от сосредоточенности на самой практике ритуальной смерти к ее институционализации усилиями джайновмирян с целью превращения Шраваны Белголы в религиозный центр. На третьем этапе (1100–1300 гг.) здесь возводится большое число храмов, прудов, мемориалов, что свидетельствует о материально упрочившемся положении джайнов и превращении этого места в экономический центр округи. Это сопровождается и одновременным ослаблением монашеской и собственно духовной жизни внутри общины. Следующий этап (1300–1600 гг.) ознаменован постепенным ухудшением и материального положения последователей Махавиры, ослаблением энтузиазма в отношении дарений и возведения храмов, а также межконфессиональными конфликтами. Последний этап (1600–1900 гг.), который выделяет С. Сеттар, характеризуется полным упадком, как экономическим, так и религиозным. По словам самого ученого: «Ритуальная смерть, которая вписала Катавапру в историю, теперь сама стала лишь смутным историческим воспоминанием» [Settar, 1986, p. 90].

Следует отметить, что, если бы автор книги дожил до наших дней, он наверняка упомянул бы наступление нового этапа в истории Шраваны Белголы в XX–XXI вв. — возрождения ее в качестве религиозного центра для джайнов Южной Индии, хотя уже более и не связанного напрямую с практикой *саллекханы*. Вклад же С. Сеттара в изучение истории Шраваны Белголы и джайнизма был по достоинству оценен не только учеными-индологами, но в какой-то степени и местной джайнской общиной — обе его книги до сих пор продаются в книжном магазине при джайнском монастыре-*матхе*.

Надо сказать, что Шравана Белгола не впервые привлекает внимание исследователей: книгам С. Сеттара предшествовала небольшая, но значимая работа индийского историка и социолога Виласа А. Сангаве «Священная Шравана-Белгола. Социально-религиозное исследование» (англ. *The Sacred Shravanabelagola. A Socio-Religious Study*), вышедшая в 1981 г. и приуроченная к празднованию тысячелетия возведения статуи Гомматешвары-Бахубали и проведению церемонии великой *мастакабхишеки*[6]. Автор довольно подробно рассматривает историю этого места джайнского паломничества в историческом контексте: от времени появления первых джайнских аскетов (что джайнской, главным образом дигамбарской, историографией соотносится с приходом сюда *шрутакевалина*-знатока писания[7] Бхадрабаху и царя Чандрагупты Маурьи) до современного самому автору книги периода. Особое

[6] *Мастакабхишека* (*mastakābhiṣeka* — «окропление головы») — обряд окропления головы большой статуи Бахубали (достигшего всеведения младшего сына первого *тиртханкара* Ришабхи), проводимый дигамбарами, как правило, раз в 12 лет (подробнее см.: [Железнова, 2018, с. 179–180]).

[7] *Шрутакевалин* (санскр. *śrutakevalin* — букв. «всеведущий в услышанном/учении») — термин доктрины, обозначающий пятерых руководителей общины (у дигамбаров — Вишну, Нандимитра, Апараджита, Говардхана и Бхадрабаху; у шветамбаров — Прабхава, Шаямбхава, Яшобхадра, Самбхутивиджая и Бхадрабаху), которые возглавляли сангху и знали в полном объеме проповеди последнего *тиртханкара* Махавиры (подробнее см.: [Железнова, 2018, с. 327]).

место в изложении занимает покровительство Чамундараджи, Гангараджи и других царских министров в Шраване Белголе и возведение статуи Гомматешвары с детальным описанием проведения ритуала ее окропления / омовения [Sangave, 1981, p. 94–110]. Как и подавляющее большинство индийских ученых, В. А. Сангаве не подвергает сомнению историю прихода на юг Карнатаки части джайнской сангхи во главе с Бхадрабаху вместе с отказавшимся (согласно джайнской легенде) от царства Чандрагуптой Маурьей. В этом он следует вполне устоявшемуся в среде индийского научного сообщества представлению о подлинности джайнских свидетельств относительно джайнской сангхи под руководством Бхадрабаху и принятия перед ним монашеских обетов Чандрагуптой. Примечательно, что на горе Чандрагири располагается пещера, в которой, согласно легенде, после продолжительной аскезы окончил свои дни посредством *саллекханы* Бхадрабаху. Там же имеются *падуки* — отпечатки стоп последнего дигамбарского *шрутакевалина*. Предание утверждает, что в той же самой пещере и тем же благочестивым способом окончил свои дни и Чандрагупта Маурья — некогда великий царь, а затем ученик и последователь Бхадрабаху. В честь этого славного правителя гора и получила название.

«О, Запад есть Запад, Восток есть Восток, и с мест они не сойдут...»

Радикальной «деконструкции» нарратив о миграции джайнской сангхи на юг Карнатаки подвергся уже в XXI в. в работах польского ученого Петра Бальцеровича «Ранний аскетизм в Индии. Адживикизм и джайнизм» (англ. *Early Asceticism in India. Ājīvikism and Jainism*) и более детально в статье «Царское покровительство джайнизму. Миф о Чандрагупте Маурье и Бхадрабаху» (англ. *Royal Patronage of Jainism. The Myth of Candragupta Maurya and Bhadrabāhu*). Развенчание этого мифа П. Бальцеровичем строится на анализе эпиграфических данных именно из Шраваны Белголы (самая ранняя надпись датируется 600 г. н. э.). Связывая воедино эпиграфические надписи и джайнскую нарративную литературу, польский индолог бескомпромиссно опровергает укоренившиеся в индологической литературе и джайнском общественном сознании представления о миграции Бхадрабаху на юг Индии, основание им джайнской общины в Шраване Белголе, обращение Чандрагупты Маурьи в джайнизм и его пребывание там в качестве ученика Бхадрабаху, и как следствие всего этого — что оба героя данного нарратива закончили свои дни через *саллекхану*. П. Бальцерович подводит четкую черту под этим сюжетом, тем самым лишая Шравану Белголу немалой доли ее духовной «ауры»: история о связи легендарного главы сангхи и императора из династии Маурьев возникает в джайнской традиции не ранее VII в. н. э., т. е. спустя девять веков после предполагаемого события, и является не чем иным, как мифом [Balcerowizc, 2018, p. 61–62].

Главным достижением, подводящим своеобразный итог Jain Studies в XX в., без преувеличения можно считать книгу «Джайны» (англ. *The Jains*) английского ученого Пола Дандаса, опубликованную в 1992 г., а затем дважды переизданную — в 2002 и 2012 гг. Данная работа остается по сей день непревзойденной по многим параметрам, поскольку дает целостное и объемное пред-

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

ставление об истории и учении джайнизма с сугубо научных позиций, учитывая при этом различные взгляды и охватывая все доступные академическому сообществу сведения по джайнизму. П. Дандас смог в одном томе обобщить и очень структурировано изложить накопленное знание по самым разным аспектам джайнизма — от мифологии и «историософии» до положения дел в джайнской диаспоре за пределами Индии [Dundas, 2002]. Этот образцовый научный труд, сочетающий в себе академический подход, эрудицию автора и увлекательность изложения, востребован как в среде профессиональных индологов, так и среди студентов, только начинающих знакомиться со всем многообразием индийских религиозных направлений.

После публикации этой книги вышла в свет в 2007 г. еще одна значительная работа английского индолога, посвященная истории формирования и распространения одной из самых известных и распространенных шветамбарских субтрадиций, известной как Тапа-гаччха (Tapā-gaccha), под названием «История, тексты и споры в средневековом джайнском течении» (англ. *History, Scripture and Controversy in a Medieval Jain Sect*). В этой работе П. Дандас на основе привлеченных неизученных источников показал, как представители Тапагаччхи в полемике за первенство своей линии духовной преемственности, создание культа одного из монашеских лидеров, оправданности стилей комментирования канона и ритуальных практик создали рафинированную интеллектуальную культуру, ставшую средством сохранения собственной религиозной идентичности в период позднего средневековья [Dundas, 2017, p. 165–166]. Такой подход позволяет рассматривать локальные процессы, происходившие в джайнской общине с XIII по XVII в., на фоне более общих изменений, которые претерпели различные религии по всей Южной Азии.

Работы П. Дандаса отражают основную тенденцию, господствующую в среде западных ученых, занимающихся изучением джайнизма, — они предпочитают анализировать локальные явления, ранее не становившиеся предметом научной рефлексии или вообще не попадавшие в поле зрения исследователей, на базе изучения сохранившихся исторических свидетельств (литературных источников, эпиграфики, изобразительного искусства и т. п.).

Подобной стратегии придерживаются не только именитые западные ученые, занимающиеся изучением истории джайнизма, такие как П. Дандас и П. Бальцерович, но и представители более молодого поколения индологов-историков. Так, работы бельгийского исследователя Тилло Детиге посвящены изучению института *бхаттараков*[8] в дигамбарской ветви джайнизма, который долгое время не попадал в фокус внимания ученых, оставаясь на периферии их научных интересов. Т. Детиге предпринял попытку реконструкции становления этого религиозного феномена внутри джайнской общины в Западной и Центральной Индии (1100–1800 гг.) на основе сохранившихся в общинах *паттавали* (*paṭṭāvalī*) — генеалогических списков учителей — и других письменных сведений. Несмотря на некоторое преувеличение значения *бхатта-*

[8] *Бхаттарак* (санскр. *bhaṭṭāraka* — букв. «почитаемый, знаток») — почетный титул мужчины, выбранного в качестве главы группы общины, постоянно проживающего в *матхе*-монастыре и не придерживающегося обязательной для монахов практики наготы (подробнее см.: [Железнова, 2018, с. 77–78]).

раков в сохранении аскетической составляющей джайнизма на протяжении средних веков, бельгийский историк вполне справедливо подчеркивает исключительную роль, которую сыграл данный религиозный институт в социальной истории джайнизма, во всяком случае — в его дигамбарской ветви [Detige, 2020, p. 211–212].

Очевидно, что наступило время для более пристального внимания по отношению к конкретным явлениям и событиям, имевшим место в джайнизме, поэтому дальнейшее развитие исторических исследований внутри макродисциплины Jain Studies пойдет по пути более детального изучения локальных джайнских традиций.

«Храните память бережней...»

Подводя итоги изложенному, можно отметить, что второй этап развития джайнологии в XX в. определяется масштабными историческими проектами, охватывающими все время существования джайнизма на территории Индийского субконтинента. Доминирующую роль в создании общей истории джайнизма сыграли индийские ученые, чьей задачей было представить общественности — как научному сообществу, так и более широкой публике — целостную картину становления и распространения джайнизма. При этом индийские историки джайнизма *en masse* были заняты изложением (зачастую просто некритическим пересказом) устоявшихся крупных нарративных сюжетов, сформировавшихся внутри самой джайнской традиции. Западные исследователи со временем перехватили инициативу в сфере изучения истории джайнизма, но направили свои усилия на анализ более частных явлений, резонно полагая, что мозаика складывается и становится видна общая картина лишь при внимательном всматривании в составляющие ее части. При этом европейские ученые, в отличие от их индийских коллег, более сдержанно относятся к свидетельствам самой джайнской традиции в реконструкции собственной истории, предпочитая исходить из более достоверных данных эпиграфики, чем опираться на сложившиеся внутри джайнизма нарративы.

Список литературы / References

1. Железнова Н. А. *Дигамбарская философия от Умасвати до Немичандры. Историко-философские очерки*. М.: Восточная литература, 2012. [Zheleznova N. A. *Digambara Philosophy from Umasvati up to Nemichandra: Historical and Philosophical Essays*. Moscow: Vostochnaya literatura, 2012 (in Russian)].
2. Железнова Н. А. *Джайнизм. Энциклопедический словарь*. М: Наука; Восточная литература, 2018. [Zheleznova N. A. *Jainism. A Concise Encyclopedia*. Moscow: Vostochnaya literatura, 2018 (in Russian)].
3. Железнова Н. А. Саллекхана — джайнский вариант «эвтаназии». *Orientalistica*. 2021. Т. 4. № 1. С. 214–232. DOI:10.31696/2618-7043-2021-4-1-214–232 [Zheleznova N. A. Sallekhanā: Jaina version of “euthanasia”. *Orientalistica*. 2021;4(1):214–232(in Russian)].

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

4. Alsdorf L. *The History of Vegetarianism and Cow-Veneration in India*. London: Routledge, 2010.
5. Ayyangar R., Seshagiri B. *Studies in South Indian Jainism*. Delhi: Shri Satguru Publication, 1982 (1st ed. 1922).
6. Balcerowicz P. *Early Asceticism in India. Ājīvikism and Jainism*. London – New York: Routledge, 2016.
7. Balcerowicz P. Royal Patronage of Jainism. The Myth of Candragupta Maurya and Bhadrabāhu. *The Gift of Knowledge. Patterns of Patronage in Jainism*. Ed. by Ch. Chojnacki and B. Lecrère. Bangalore: Sapna Book House, 2018, pp. 33–66.
8. Deo S. B. *History of Jaina Monasticism from Inscriptions and Literature*. Poona: G. S. Press, 1956.
9.. Jain J. C. *The Vasudevahiṇḍī: An Authentic Jain Version of Bṛhadkathā*. Ahmedabad: L. D. Institute of Indology, 1977.
10. Chatterjee A. K. *A Comprehensive History of Jainism*. In 2 vols. Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt Ltd, 2000 (1st ed. 1978).
11. Chavan S.P. *Jainism in Southern Karnataka (up to AD 1565)*. New Delhi: D. K. Printworld, 2005.
12. Detige T. Digambara Renouncers in Western and Central India, circa 1100–1800. *Brill's Encyclopedia of Jainism*. Editors John E. Cort, Paul Dundas, Knut A. Jacobsen, Kristi L. Wiley. Leiden – Boston: Brill, 2020, pp. 182–215.
13. Dundas P. *The Jains*. London – New York: Routledge, 2002 (1st ed. 1992).
14. Dundas P. *History, Scripture and Controversy in a Medieval Jain Sect*. London – New York: Routledge, 2017.
15. Jain J. Ch. *Life in Ancient India as Depicted in the Jain Canon and Commentaries: 6th century BC to 17th century AD*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1984.
16. Jain J. Ch. *Studies in Early Jainism (Selected Research Articles).* New Delhi: Navrang, 1992.
17. Jain J. Ch. *History and Development of Prakrit Literature*. New Delhi: Manohar Publishing House, 2006.
18. Jain J. P. *The Jaina Sources of the History of Ancient India (100 BC – AD 900)*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2005 (1st ed. 1964).
19. Jain K. C. *Jainism in Rajasthan*. Sholapur: Jaina Samskriti Samrakhaka Sangha, 1963.
20. Jain K. C. *Lord Mahāvīra and His Times*. Lala Sundar Lal Jain Research Series. Vol. VI. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD, 1991 (1st ed. 1974).
21. Jain K. C. *History of Jainism*. In 3 vols. New Delhi: D. K. Printworld (P) Ltd., 2010.
22. Jash P. *Some Aspect of Jainism in Eastern India*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1989.
23. Jawaharlal G. *Jainism in Andhra as Depicted in Inscriptions*. Jaipur: Prakrit Bharati Academy, 1994.
24. Sangave V. A. *The Sacred Shravanabelagola. A Socio-Religious Study*. Mūrtidevī Granthamālā: English No. 8. New Delhi: Bharatiya Jnanpith, 1981.
25. Settar S. *Inviting Death. Historical Experiments on Sepulchral Hill*. (Institute of Indian Art History Series. No. 3). Dharwad: Karnatak University Press, 1986.

26. Settar S. Pursuing Death. *Philosophy and Practice of Voluntary Termination of Life*. (Institute of Indian Art History No. 4). Dharwad: Karnatak University Press, 1990.
27. Shah C. J. *Jainism in North India 800 BC — AD 526*. New Delhi: D. K. Printworld, 1932 (rev. ed. 2005).
28. Singh R. P. *Jainism in Early Medieval Karnataka*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1975.
29. Sheth C. B. *Jainism in Gujarat (A.D. 1100 to 1600)*. New Delhi: Cosmo Publication, 2014 (1st ed. 1953)
30. Tiwary B. K. *History of Jainism in Bihar*. Gurgaon: The Academic Press, 1996.

Информация об авторе

Железнова Наталья Анатольевна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Отдела истории и культуры Древнего Востока, Институт востоковедения Российской академии наук, Москва, Россия; natali-zheleznov@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0001-7029-0806.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 01.02.2024; одобрена рецензентами 25.04.2024; принята к публикации 26.04.2024; опубликована 20.07.2024.
Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Natalia A. Zheleznova — Ph. D., Senior Research Fellow, Department of History and Culture of the Ancient East, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; natali-zheleznov@yandex.ru, https://orcid.org/0000-0001-7029-0806.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 01.02.2024; approved after reviewing 25.04.2024; accepted for publication 26.04.2024; published 20.07.2024.
The author has read and approved the final manuscript.

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

LITERATURE OF THE EAST
ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА



Literature of the the East
Литература Востока

LITERATURE OF THE EAST
Folklore Studies
ЛИТЕРАТУРА ВОСТОКА
Фольклористика

Научная статья Филологические науки
УДК 398.1
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-420-431

Предания о переселении из Монголии в фольклоре и исторических хрониках бурят

Зинаида Анциферовна Дебенова[1, 2], Александр Викторович Исаков[1, 3]

[1] *Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ, Россия,*
[2] *debenova@gmail.com, http://orcid.org/0000-0002-8824-6624*
[3] *alexandr_isakov98@vk.com, https://orcid.org/0000-0003-3416-9683*

Аннотация. В статье рассмотрены предания о переселении из Монголии, зафиксированные в устной традиции и исторических хрониках бурятских родов и племен. Установлено, что такие предания характерны для исторической традиции хори-бурят, хонгодоров, сартулов, сонголов, атаганов, ашебагатов, табангутов, хатагинов, бурят Подгородного и Узонова родов и ряда других. В структуре всех преданий о переселении из Монголии выделяется два основных компонента. Первый — рассказ о тяжелой жизни в эпоху монгольских междоусобиц, о разногласиях и конфликтах с монгольскими ханами, о бегстве на север в поисках лучшей жизни. Второй компонент составляет повествование о поселении на новых благодатных землях и приходе под защиту доброго и справедливого «Белого царя», об установлении новой, мирной и упорядоченной, жизни. Можно заключить, что в исторической традиции этих сообществ данные предания служили «мифами основания», обосновывающими их идентичность в качестве отделившихся от других монголов и принявших российское подданство этнических групп.

Ключевые слова: бурятский фольклор; бурятские исторические предания; бурятские исторические хроники; миф основания; историческая память

Благодарности: статья подготовлена в рамках государственного задания (проекты № 121031000259-6 «Этнокультурная идентичность в архитектонике фольклорных и литературных текстов народов Байкальского региона», № 121031000302-9 «Памятники письменности народов России и Внутренней Азии на восточных языках и архивные документы XVIII — нач. XXI в. в контексте межцивилизационного взаимодействия»).

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

© Дебенова З. А., Исаков А. В., 2024
© Ориенталистика, 2024

Для цитирования: Дебенова З. А., Исаков А. В. Предания о переселении из Монголии в фольклоре и исторических хрониках бурят. *Ориенталистика*. 2024;7(2):420–431. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-420-431.

Original article
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-420-431

Philology studies

Narratives about migration from Mongolia in folklore and historical chronicles of the Buryat people

Zinaida A. Debenova[1, 2], Alexander V. Isakov[1, 3]

[1] *Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies SB RAS, Ulan-Ude, Russia*
[2] *debenova@gmail.com, http://orcid.org/0000-0002-8824-6624*
[3] *alexandr_isakov98@vk.com, https://orcid.org/0000-0003-3416-9683*

Abstract. The article examines the narratives regarding the migration from Mongolia, which constitute a part of the oral narrative tradition and historical chronicles of several Buryat ethnic groups. The research has shown that these narratives are typical for the historical traditions of ethnic groups, such as Khori, Khongodor, Sartul, Songol, Atagan, Ashebagat, Tabangut, Khatagin, Podgorodny and Uzon and some others. The authors identify two main components common for all of these narratives. The first one describes the hardships of life during the era of Mongol civil strife, the disagreements and conflicts with the Mongol khans and the exodus to the North in search of a better life. The second component deals with the subsequent settlement in the new lands. These lands were protected by the good and righteous "White Tsar", and the exodus itself resulted in a new peaceful life. The authors conclude that in the groups above these narratives served as the "myths of foundation". This myth substantiated their identity as groups that separated from other Mongols and accepted Russian allegiance.

Keywords: Buryat folklore; Buryat historical legends; Buryat historical chronicles; myth of foundation; historical memory

Acknowledgements: The article was funded by the State Projects (No. 121031000259-6 "Ethnocultural identity in the architectonics of folklore and literary texts of the peoples of the Baikal region", No. 121031000302-9 "Literary monuments of the peoples of Russia and Inner Asia written the languages of the East and archival documents of the 18th – early 21st cent. in the framework of the interrelation between civilisations").

For citation: Debenova Z. A., Isakov A. V. Narratives about migration from Mongolia in folklore and historical chronicles of the Buryat people. Orientalistica. 2024;7(2):420–431. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-420-431.

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

© Debenova Z. A., Isakov A. V., 2024
© Orientalistica, 2024

Введение

Общеизвестно, что бурятский народ состоит из ряда этнических групп (по-русски их обычно называют племенами и родами), каждая из которых имеет собственную историю до того момента, когда они оказались объединены в единую национальную общность. Эта история сохранилась в виде устных преданий, а у некоторых групп — и в виде письменных хроник, составлением которых занимались буряты, жившие в ведомстве Хоринской, Селенгинской и Баргузинской степных дум.

С точки зрения фольклористики наибольший интерес в традиционных повествованиях об истории племен и родов представляют их повторяющиеся, типичные мотивы, по которым мы можем судить о закономерностях сложения подобных нарративов. Один из таких мотивов, который мы обнаруживаем в преданиях разных групп бурят о своем прошлом, — мотив переселения, положившего начало истории племени или рода в его современном качестве. Предания о переселениях можно разделить на разные группы в зависимости от обстоятельств описываемой миграции. Например, у ряда групп забайкальских бурят есть предания о том, как их предки переселились с западного берега Байкала. А у многих родов и племен, живущих к востоку и югу от Байкала, бытуют предания о переселении из Монголии. О них и пойдет речь в настоящей статье.

Среди исследователей бурятского фольклора первым выделил нарративы о переселениях из Монголии в особую группу текстов М. И. Тулохонов [Тулохонов, 1973, с. 61–78]. В свою очередь, исследователь бурятских исторических хроник Ц. Б. Цыдендамбаев отметил, что предания о переселении из Монголии являются «общим местом» хроник хоринских и селенгинских бурят [Цыдендамбаев, 1972, с. 101, 136]. Однако никто из исследователей вплоть до сегодняшнего дня не пошел дальше наблюдений за отдельными родовыми и племенными преданиями. Между тем, для изучения процессов формирования исторической памяти и самосознания бурятского народа было бы небезынтересно рассмотреть эти нарративы в сравнительной перспективе, ведь уже само наличие схожих по своей сути сюжетов у разных групп бурят подсказывает нам, что их появление стало следствием некой закономерности в формировании идентичности и исторической традиции этих групп.

В данной статье мы ставим перед собой цель рассмотреть предания о переселении из Монголии как особый феномен вербальной культуры и исторического сознания бурят, проявившийся в устных и письменных текстах об истории отдельных родов и племен. Для этого мы попытаемся наиболее полно охарактеризовать распространение сюжетов о переселении из Монголии среди различных групп бурят, выявить их индивидуальные и общие черты, определить их роль в формировании идентичности и исторической памяти этих групп.

В своем исследовании мы опираемся на теоретико-методологическую базу сравнительно-типологической и структурно-семиотической фольклористики, а также на теорию и практику исследований исторической памяти.

Основным источником для нас являются опубликованные записи бурятского фольклора, сделанные в период с XIX по начало XXI в. В силу того, что

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

одно и то же предание может быть с незначительными различиями представлено во множестве записей, приводить здесь все существующие записи каждого предания было бы затруднительно и нецелесообразно. Поэтому далее мы будем ссылаться на ограниченный круг текстов, выбранных по критерию наибольшей репрезентативности.

Кроме фольклорных текстов, мы опираемся на тексты бурятских хроник XVIII — начала XX в. Как и в случае с фольклорными материалами, нами отобраны наиболее подробные и широко известные хроники, содержащие предания о прошлом отдельных племен и родов: хоринские хроники «Легенда о Бальжинхатун» [Туденов, 1972], «Прошлая история хоринских и агинских бурят» Т. Тобоева [Бурятские летописи, 1995, с. 5–35], «История происхождения одиннадцати хоринских родов» В. Юмсунова [*Бурятские летописи*, 1995, с. 36–102], сводная хроника селенгинских бурят "Бишыхан запискэ" [*Бурятские летописи*, 1995, с. 133–162] и «История образования Подгородного рода» Д.-Д. Гемпилона [*Бурятские летописи*, 1995, с. 163–169]. Привлечение текстов хроник наряду с фольклорными текстами возможно в силу того, что повествования о ранней истории бурятских племен и родов в хрониках часто совпадают с соответствующими фольклорными нарративами. Это объясняется тем, что авторы хроник нередко черпали знания об отдаленном прошлом из устных преданий. Письменные хроники также могли, в свою очередь, влиять на фольклорную традицию. Так или иначе, у нас есть основания рассматривать фольклорные предания и хроники каждого отдельно взятого бурятского рода или племени совместно — как проявление единой традиции повествования о прошлом.

Нарративы о переселении из Монголии в исторической памяти бурятских родов и племен

Сюжеты о переселении из Халха-Монголии или Внутренней Монголии на земли Забайкалья широко распространены в фольклоре бурят, проживающих на территории современных Республики Бурятия и Агинского Бурятского автономного округа Забайкальского края, а также среди представителей бурятской диаспоры в Монголии и Китае, которые являются потомками выходцев с этой территории. Встречаются подобные сюжеты и у бурят, проживающих на территории Иркутской области, однако это явление намного более редкое.

Стоит отметить, что часть подобных нарративов характеризуется развернутым сюжетом, в то время как многие другие, особенно устные, бытуют в форме небольших исторических сводок, обладающих довольно несложной композицией. В них, как правило, указывается название одного рода или группы родов, которые переселялись одновременно, либо друг за другом. Например, «восемь селенгинско-джидинских родов» [Санджэ-Сурун, 2017, с. 48, *Бурятские летописи*, 1995, с. 103]. Встречаются также варианты, в которых переселенцами являются буряты в целом [Санджэ-Сурун, 2017, с. 49]. Также обозначается время, когда происходило переселение, описываются его причины. Большое число текстов, вне зависимости от того, о каком роде или племени они повествуют, обладает рядом общих черт и практически идентичной сюжетной канвой.

Хори. О перекочевке хори-бурят из Монголии говорится в широко известном сюжете о Бальжан-хатан, который неоднократно зафиксирован как в письменных хрониках [*Бурятские летописи*, 1995, с. 6, 38; Туденов, 1972, с. 168–174], так и у носителей устной традиции [*Небесная дева лебедь*…, 1992, с. 212]. Бальжан-хатан была женой Дай Хун-тайджи, сына монгольского хана по имени Бубэй-Бэйлэ. Хоринцы были подданными супругов, которые в разных вариантах либо были переданы Бальжан ее семьей в качестве приданого невесты, либо были подарены Дай Хуй-тайджи его отцом в честь свадьбы. После смерти первой жены Бубэй-Бэйлэ женится на молодой ханше, у которой завязываются романтические отношения со своим пасынком, и ее ревность становится причиной притеснений в сторону Бальжан. Супруга уговаривает Дай Хун-тайджи откочевать и жить самостоятельно, после чего они вместе со своими подданными хоринцами уходят. Отъезд приводит в недовольство мачеху Дай Хун-тайджи, за парой начинается погоня, в результате которой в некоторых вариантах Бальжан-хатан убивают, ее супруг возвращается к отцу, а подданные остаются жить на новых землях, либо беглецы успешно уходят от погони и расселяются на новых территориях.

Хонгодоры. Предание о перекочевке хонгодоров из Монголии или Барги существует в нескольких версиях. Как правило, причины их переселения типичны для подобных сюжетов: война, непосильные налоги [Балдаев, 2019, с. 607, 611, 631, 638, 640, 643, 645]. В этих преданиях нередко упоминается отважный вождь Ута Байма, который и уводит людей на северные земли. Однако у аларских хонгодоров была записана другая версия предания о переселении. В ней причиной для переселения становится связь Бахака Ирбанова — одного из баторов Сайн-хана — с женой правителя [*Бурятские сказки и поверья*, 1899, с. 135, 137]. В одном варианте Бахака приговаривают к казни, но не убивают, а лишь отрубают большой палец. Отсутствие пальца лишало человека возможности охотиться и считалось оскорблением чести и достоинства. Отмечается, что Бахак вставляет вместо отрубленного пальца кость и не теряет способности стрелять из лука, тем не менее, затаив обиду за такое оскорбление, решает бежать при первой же возможности. В другом варианте причиной откочевки становится замена смертной казни вечным изгнанием с территорий Монголии. Во всех вариантах Бахак и его дядя по материнской линии (*нагаса*) Адай вместе с 50 воинами и их семьями откочевывают далеко на север вплоть до Аларских степей, и хонгодоры обосновываются на новых территориях. Примечательно, что в одном из вариантов Сайн-хан отправляет в погоню за беглецами Сухэр-нойона, который жестоко расправляется со всеми, кто встречается на его пути. Отметим, что Сухэр-нойон (или Шухэр-нойон) — персонаж бурятского фольклора, о котором существует много отдельных преданий [*Небесная дева лебедь*…, 1992, с. 195–196; Хангалов, 2004, с. 68–69].

Сартулы. Предания о переселении сартулов (сартолов) зафиксированы как в устной традиции [Балдаев, 2019, с. 448, 459; Санджэ-Сурун, 2017, с. 31, 38, 40, 44, 64, 66, 68, 70, 113–114], так и в хрониках селенгинских бурят [*Бурятские летописи*, 1995, с. 138]. Поводом для переселения становятся междоусобная война ханов, волнения Манжи-хана, зависимость от «китайского богдо-хана», объединение китайцев с манчжурами и их нападение на монго-

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

лов. В одном варианте упоминается некое преступление братьев — сыновей первого переселенца по имени Ханзан — и их последующий побег во избежание смертной казни. Типично наличие у сартулов лидера-инициатора их переселения, однако в их именах прослеживается вариативность: старейшина Хулэг (Хулэгэ), Хэнзэ (Ханзан), представитель сартулов Бухоонэй. Примечательно, что в качестве прародины данного рода нередко упоминается местность во Внутренней Монголии под названием Сарата Уула — Лунная гора, от которой, согласно сюжету, и происходит этноним «сартул». В одном варианте отмечается, что в долине этой горы до сих пор не живут монголы, так как не являются хозяевами местности, а сартулы должны вернуться туда через несколько веков. Мотив возвращения на монгольскую родину является специфичным для сартульской традиции, не встречающимся в повествованиях других племен и родов.

Сонголы. Рассказы о переселении из Монголии рода сонголов встречаются как в селенгинских хрониках [*Бурятские летописи*, 1995, с. 144], так и среди устных преданий южных бурят [Санджэ-Сурун, 2017, с. 47, 48, 60; Балдаев, 2019, с. 453, 470, 624, 669]. В фольклорных сюжетах не наблюдается отклонений от схемы побега от войн Сайн-хана и Галдан-бошогту-хана, однако в тексте «Бишихан запискэ» сонгольские лидеры уходят, «чтобы принять подданство русского царя» и «поняв, что не будет удачи на родной земле». Инициаторами переселения становятся Зая Сахулаков, Заяхан Онболоев, Ухин Хонтогорова. Также в одном из фольклорных текстов мотивом переселения служит побег от жестокого наказания хана. Правителем, в подчинении которого находились сонголы, в большинстве случаев называется Тушэту-хан.

Атаганы. В сюжетах о переселении рода атаганов ярко прослеживается мотив обиды двух братьев, Цахар Барас-батора и Хангин Цолом-хошучи (имена встречаются в разных вариантах), на своего правителя, что становится причиной для их ухода. Оказав «большие услуги» или «много помощи», братья оказались незаслуженно обделены вниманием хана и ушли. Этот сюжет фигурирует как в хрониках [*Бурятские летописи*, 1995, с. 134], так и в фольклоре [Санджэ-Сурун, 2017, с. 118]. В другой версии предания братья совершают какое-то преступление и вынуждены бежать [Балдаев, 2019, с. 456]. Встречаются и нарративы, где атаганы уходят по причине междоусобных войн [Балдаев, 2019, с. 451].

Ашебагаты. Существуют разные версии расселения этнической группы ашебагатов (ашабагатов, ашахабатов, ашехабатов) на территории Бурятии. С одной стороны, ашебагатский род — часть племени булагатов (которое происходит из Предбайкалья), а имя родоначальника Ашабагата является неотъемлемой частью булагатских родословных [Балдаев, 2019, с. 190–192]. Соответственно, их «родными» землями являются территории Предбайкалья, а именно долина реки Куды, или Оки, откуда они, согласно некоторым преданиям, по причине конфликтов с пришлыми казаками или соседними родами откочевывают на другой берег Байкала [Балдаев, 2019, с. 457, 465, 576, 585]. Однако некоторые тексты, как письменные [*Бурятские летописи*, 1995, с. 136], так и устные [Балдаев, 2019, с. 582], говорят об их монгольском происхождении. Порой ашебагаты упоминаются как часть группы из нескольких родов,

которые вместе с атаганами, сартулами, табангутами и др. покинули Монголию из-за войн и притеснений [Санджэ-Сурун, 2017, с. 48, 60].

Табангуты. В бурятских летописях переселение табангутов из Монголии на земли Российской империи связывается с притеснениями либо после смерти их правителя Сэцэн-хана, либо после того, как их отдают в приданое дочери Сэцэн-хана принцессе Ногон-Дари [*Бурятские летописи*, 1995, с. 139–140, 142], в другом варианте — принцессе Эрхэ тайжа, дочери Эрхэ Хон Тайжа [Балдаев, 2019, с. 630]. Имя Ногон-Дари также упоминается и в устных преданиях [Балдаев, 2019, с. 596]. Встречается и расхожая мотивировка ухода от распрей и кровопролитных войн [Балдаев, 2019, с. 463, 597]. Зафиксировано также предание, в котором табангуты уходят из улуса Тушэту-хана вслед за своим вождем Шулэ, который обнаружил у Чикоя и Джиды хорошие места для охоты [Балдаев, 2019, с. 450–451].

Рода хатагинов, подгородный и узон. В фольклорных преданиях, как правило, эти рода упоминаются совместно с рядом других этнических групп как переселившиеся из Монголии примерно в одно время [Санджэ-Сурун, 2017, с. 48, 60; Балдаев, 2019, с. 464, 480]. Причины и история их прихода на новые земли идентичны: притеснения, войны, смуты. Однако в хронике «Бишихан запискэ» история каждого из этих родов описывается отдельно [*Бурятские летописи*, 1995, с. 143, 147, 149]. Так, хатагинов в земли Белого царя на северный берег Байкала уводят братья Тулугэн Цохорной и Баасамжа Цохорной. Сюжет о подгородном роде связан с личностью Андахая, сына Ухин хиа-тайжи, который решает уйти, обидевшись, что вместо него правителем хошуна стал его брат. Андахай уходит, взяв с собой жену, брата и четверых детей, а на новых землях его приписывают к недавно образовавшемуся роду атаганов. Впоследствии отдельный подгородный оток образовывает уже сын Андахая по имени Амар. В хронике рода Узон говорится, что их родоначальниками были Эрдэни-дарга Магирын и Арья-багша, проживавшие в хошуне (административной единице) Пандай Ахай-засака. Они решают уйти по причине «различных притеснений», но Арья-багшу ловят и подвергают жестокому наказанию — испытанию огнем. У него получается остаться в живых, после чего его выхаживает один лама, а после смерти Пандай Ахай-засака тот наконец-то переселяется в Россию.

Другие переселившиеся из Монголии рода. Помимо описанных выше, предания о переселении из Монголии зафиксированы в фольклоре других бурятских родов: это сальджутский [Санджэ-Сурун, 2017, с. 43; Балдаев, 2019, с. 449], абадский [Балдаев, 2019, с. 451, 458, 475], галзутов [Балдаев, 2019, с. 460], харчинский [Балдаев, 2019, с. 451], тайшанатский или тайжинский [Балдаев, 2019, с. 454, 468], бататский, или баатад [Балдаев, 2019, с. 454, 467], хачинский, или хачиновский [Балдаев, 2019, с. 455, 466], хантинский [Балдаев, 2019, с. 455], онготский [Балдаев, 2019, с. 472], зунский [Балдаев, 2019, с. 476], хэрдэкский [Балдаев, 2019, с. 471] рода. Но записанные у них предания не содержат каких-либо подробностей за исключением самого факта переселения в эпоху монгольских междоусобиц, которую обычно обозначают как время войн между Сайн-ханом и Галданом-Бошокту.

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

Общая структура и прагматика бурятских преданий о переселении из Монголии

Остановимся теперь на устойчивых элементах структуры преданий о переселении бурятских родов и племен из Монголии.

В первую очередь, это мотивы, демонстрирующие причины ухода этих родов и племен от своих монгольских властителей. Во всех текстах так или иначе обозначается, что они покинули Монголию по причине начавшихся там междоусобных конфликтов. Однако нередко можно встретить более конкретизированное объяснение, почему та или иная группа бурят решила мигрировать. Как правило, это связано с неким противоречием между предводителями этой группы и вышестоящим правителем. Один из вариантов этого мотива — наложение чрезмерных обязанностей и ограничений, из-за которых предводитель решает уйти на новое место. Например, в одном из табангутских преданий их откочевке предшествовал запрет на ношение лука и стрел (а предводитель рода Шулэ был охотником) [Балдаев, 2019, с. 450]. Другой вариант — обида родоначальников на хана за то, что он не признал их заслуг. Такую мотивацию переселения мы обнаруживаем, например, в преданиях атаганов и подгородного рода. Еще один вариант конфликта между ханом и предводителем рода или племени связан с преступлением, которое совершает родоначальник, после чего ему приходится бежать от наказания. Таким образом объясняется переселение в некоторых преданиях хонгодоров и сартулов. Наконец, иногда переселение мотивируется конфликтом, который возникает после передачи рода или племени в приданое при бракосочетании представителей знати. Этот мотив фигурирует в преданиях племени хори и рода табангутов.

В некоторых случаях конфликт между бурятскими родоплеменными группами и монгольскими ханами получает дальнейшее развитие в мотивах бегства и преследования. Как правило, уход переселенцев описывается как самовольный и потому тайный. Иногда встречаются подробности, характеризующие попытки бурят перехитрить монгольских ханов: например, они надевают одежду и седлают коней задом наперед, чтобы замаскировать свой уход [Санджэ-Сурун, 2017, с. 49]. С этой подробностью порою связывают и происхождение этнонима «бурят»: будто бы он произошел от слова *буруу* — «неправильно» (потому что они неправильно надели одежду и оседлали коней) [Санджэ-Сурун, 2017, с. 49–50]. В ряде преданий рассказывается о том, как хан посылает вослед беглецам своих воинов, чтобы вернуть и покарать их. Так, в преданиях хори-бурят описывается преследование их воинами хана Бубэй-Бэйлэ, которые убивают их предводительницу Бальжан-хатан. В преданиях о переселении хонгодоров рассказывается о злодеяниях жестокого Сухэрнойона, который был послан в погоню за самовольно ушедшим племенем. Попытки монгольских правителей догнать и вернуть сбежавших подданных описываются и в преданиях других бурятских родов — например, табангутов [Балдаев, 2019, с. 451] и ашабагатов [*Бурятские летописи*, 1995, с. 137].

Наряду с мотивами, объясняющими уход бурятских родов и племен из Монголии, в структуре рассматриваемых преданий устойчивое место занимают мотивы, обосновывающие их поселение в местах современного прожива-

ния. Одна из повторяющихся мотивировок — особая благодатность новых земель: «дрова можно добыть без топора, мясо без ножа» [Балдаев, 2019, с. 450].

Другой мотив из этого ряда — желание перейти во власть русского царя. Особенно ярко он проявляется в текстах хроник. Справедливый и милостивый «Белый царь» противопоставляется злым и мстительным монгольским ханам, в конфликте с которыми оказываются бурятские родоначальники: «решено перекочевать на север в российские земли, где правит могущественный белый царь, очень справедливый и проявляющий заботу о своих подданных» [*Бурятские летописи*, 1995, с. 137]. Иногда утверждается, что бурятские предводители изначально, уходя из Монголии, преследовали цель стать подданными российского правителя. В других случаях принятие российского подданства изображается уже как следствие переселения. Но и здесь подчеркивается милость «Белого царя», который принимает беглецов под свое покровительство и по достоинству оценивает их заслуги, в отличие от монгольских ханов — например, в хронике атагинов: «Вести о доблестных делах братьев достигли белого царя и, желая одарить братьев, он выделил им земли на вечное пользование» [*Бурятские летописи*, 1995, с. 134].

Завершаются повествования о переселении из Монголии описанием обустройства жизни на новом месте. Сюда входят рассказы об учреждении нового порядка управления, о пожаловании бурятам различных званий и должностей, о проведении границы, которая окончательно отделила бурятские земли от Монголии.

Нетрудно заметить, что две группы мотивов — объясняющие уход из Монголии и обосновывающие поселение на нынешних землях — взаимосвязаны. Очевидно, предания о переселении должны были объяснять, как и почему определенный бурятский род или племя оказались на своей нынешней земле и под властью своего нынешнего правителя. Отрицательные образы монгольских ханов, различные варианты мотива ссоры с ними обосновывали необходимость переселения из Монголии на новые земли, а представления о благодатности нынешних бурятских земель, положительный образ русского царя, мотив его покровительства доказывали, что переселение на север и принятие российского подданства пошло на пользу бурятам и улучшило их положение по сравнению с жизнью под властью монгольских ханов.

Подводя итог рассмотрению общей структуры преданий о переселении из Монголии, можно заключить, что в основе этой структуры лежит бинарная оппозиция, на одной стороне которой — жизнь до переселения, а на другой — после.

До переселения	После
войны и междоусобицы, жестокий и несправедливый хан, притеснения, преследование и месть	благодатная земля, добрый и справедливый «Белый царь», новый устойчивый порядок жизни

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

Такая структура характерна для «мифов основания», в которых точкой отсчета истории сообщества становится момент, отделяющий нынешнее состояние от предыдущего, причем нынешнее состояние мыслится как однозначно лучшее, чем прежнее, оставшееся по ту сторону точки отсчета [Schöpflin, 1997, p. 33]. Собственно, предания о переселении из Монголии и можно было бы назвать «мифами основания» бурятских племен и родов, которые через эти повествования определяют свою идентичность и объясняют свою историческую судьбу.

Заключение

Итак, предания о переселении из Монголии зафиксированы в устной традиции и исторических хрониках целого ряда бурятских племен и родов. Среди них — хори, хонгодоры, сартулы, сонголы, атаганы, ашебагаты, табангуты, хатагины, буряты подгородного и узонова родов и другие. Схожая историческая судьба и общие условия формирования новой идентичности обусловили схожесть нарративов, с помощью которых эти рода и племена говорили о своем прошлом. В структуре всех преданий о переселении выделяется два основных компонента. Первый — рассказ о тяжелой жизни в эпоху монгольских междоусобиц, о разногласиях и конфликтах с монгольскими ханами, о бегстве на север в поисках лучшей жизни. Второй компонент составляет повествование о поселении на новых благодатных землях и приходе под защиту доброго и справедливого «Белого царя», об установлении новой — мирной и упорядоченной жизни. Обнаружение такой характерной структуры позволяет нам заключить, что в исторической традиции этих сообществ данные предания служили «мифами основания», обосновывающими их идентичность в качестве отделившихся от других монголов и принявших российское подданство этнических групп.

Список литературы / References

1. Балдаев С. П. *Родословные предания и легенды бурят.* Отв. ред. и сост. Т. Е. Санжиева; науч. ред. А. И. Уланов, Т. Е. Санжиева. Улан-Удэ: НоваПринт, 2019 [Baldaev S. P. *Genealogies and Legends of Buryats*. Ex. ed. and comp. T. E. Sanzhieva; sc. ed. A. I. Ulanov, T. E. Sanzhieva. Ulan-Ude: NovaPrint, 2019 (in Russian)].
2. *Бурятские летописи.* Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1995 [*Buryat chronicles.* Ulan-Ude: Buryat book publishing house, 1995 (in Russian)].
3. *Бурятские сказки и поверья.* Иркутск: Тип. газеты «Восточное обозрение», 1899 [*Buryat tales and myths.* Irkutsk: Tip. gazety “Vostochnoe obozrenie”, 1899 (in Russian)].
4. *Небесная дева лебедь. Бурятские сказки, предания и легенды.* Составление, запись И. Е. Тугутова, А. И. Тугутова; пер. и предисл. А. И. Тугутова; коммент. И. Е. Тугутова, А. И. Тугутова, Л. Н. Нуркаевой. Иркутск: Восточно-Сибирское книжное издательство, 1992 [*Heavenly maiden swan. Buryat tales, folk stories and legends*. Comp. and recording by I. E. Tugutov, A. I. Tugutov; transl. and foreword by A. I. Tugutov; comments by I. E. Tugutov, A. I. Tugutov,

L. N. Nurkaeva. Irkutsk: East Siberian Book Publishing House, 1992 (in Russian)].
5. Санджэ-Сурун (Раднаева Г. Ж.). *Вечный круговорот времен* (*Из жизни народа*) = *Ye сагуудай мүнхэ эрьесэ* (*Арад зоной ажабайдалһаа*). Т. 6. Улан-Удэ: НоваПринт, 2017 [Sandzhe-Surun (Radnaeva G. Zh.) *The eternal cycle of times (from the life of the people)*. Vol. 6. Ulan-Ude: Novaprint, 2017 (in Russian and Buryat)].
6. Туденов Г. О. «Легенда о Бальжин-хатун» — один из первых памятников дореволюционной художественной бурятской литературы. *Бурятская литература*. Улан-Удэ: БИОН БФ СО АН СССР, 1972. С. 158–176 [Tudenov G. O. "Baljin qatun legend" — one of the first literary monuments of prerevolutionary Buryat literature. *Buryat literature*. Ulan-Ude: BISS BF SB AS USSR, 1972, pp. 158–176 (in Russian)].
7. Тулохонов М. И. *Бурятские исторические песни*. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1973 [Tulokhonov M. I. *Buryat historical songs*. Ulan-Ude: Buryat book publishing house, 1973 (in Russian)].
8. Хангалов М. Н. *Собрание сочинений*. В 3 т. Т. III. Улан-Удэ: Республиканская типография, 2004 [Khangalov M. N. *Collected works.* In 3 vols. Vol. III. Ulan-Ude: Respublikanskaya tipografia, 2004 (in Russian)].
9. Цыдендамбаев Ц. Б. Бурятские исторические хроники и родословные: историко-лингвистическое исследование. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1972 [Tsydendambaev Ts. B. *Buriat Historical Chonicles and Genealogies (Historical and Linguistic Investigation)*. Ulan-Ude: Buryat book publishing house, 1972 (in Russian)].
10. Schöpflin G. The Functions of Myth and a Taxonomy of Myths. *Myths and Nationhood.* Ed. by G. Hosking and G. Schöpflin. New York: Routledge, 1997, pp. 36–59.

Информация об авторах

Дебенова Зинаида Анциферовна — стажер-исследователь лаборатории «Центр переводов с восточных языков» Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ, Россия; debenova@gmail.com, http://orcid.org/0000-0002-8824-6624.

Исаков Александр Викторович — младший научный сотрудник отдела литературоведения и фольклористики Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Улан-Удэ, Россия; alexandr_isakov98@vk.com, https://orcid.org/0000-0003-3416-9683.

Вклад авторов

Авторы внесли равный вклад в эту работу.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

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

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 01.04.2024; одобрена рецензентами 05.04.2024; принята к публикации 07.04.2024; опубликована 20.07.2024.

Авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Zinaida A. Debenova — Trainee Researcher at the Laboratory "Center for Translations from Oriental Languages" of the Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetological Studies SB RAS, Ulan-Ude, Russia; debenova@gmail.com, http://orcid.org/0000-0002-8824-6624.

Alexander V. Isakov — Junior Research Fellow of the Department of Literary Studies and Folklore Studies, Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies SB RAS, Ulan-Ude, Russia; alexandr_isakov98@vk.com, https://orcid.org/0000-0003-3416-9683.

Authors' Contributions

These authors contributed equally to this work.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declare no conflicts of interests.

Article info

The article was submitted 01.04.2024; approved after reviewing 05.04.2024; accepted for publication 07.04.2024; published 20.07.2024.

The authors have read and approved the final manuscript.

PHILOLOGY OF THE EAST
Literature of the peoples of the world
ФИЛОЛОГИЯ ВОСТОКА
Литература народов мира

Научная статья Филологические науки
УДК 94(297.17)
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-432-456

Мурудж аз-захаб… («Золотые копи…») ал-Мас‘уди: занимательные повествования о халифах из династии Омейядов, их приближенных, их противниках и обычных людях, что жили под властью этих государей

Дмитрий Валентинович Микульский
Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,
dmitrimikulski@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-3239-1670

Аннотация. Великий арабо-мусульманский историк, географ и путешественник ал-Мас‘уди (ум. 956) был также и замечательным рассказчиком. Такая репутация писателя справедливо основывается на главном из двух сохранившихся его сочинений — *Мурудж аз-захаб ва ма‘адин ал-джаухар* («Золотые копи и россыпи самоцветов»). В разделе этого труда, где повествуется о правлении династии Омейядов (661–750), ал-Мас‘уди создает яркие образы и халифов, и их противников, и их приближенных, и обычных людей, живших в их эпоху. Об этом свидетельствуют академические переводы ряда новелл (рассказов) и пассажей других жанров, представленные в настоящей публикации. Они интересны как специалистам-востоковедам, так и широкому читателю.

Ключевые слова: средневековая арабская историография; средневековая арабская проза; средневековые новеллы; ал-Мас‘уди; Омейяды

Для цитирования: Микульский Д. В. *Мурудж аз-захаб…* («Золотые копи…») ал-Мас‘уди: занимательные повествования о халифах из династии Омейядов, их приближенных, их противниках и обычных людях, что жили под властью этих государей. *Ориенталистика*. 2024;7(2):432–456. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-432-456.

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

© Микульский Д. В., 2024
© Ориенталистика, 2024

PHILOLOGY OF THE EAST
Mikulsky D. V. Murudj al-dhahab
Orientalistica. 2024;7(2):432–456

Original article
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-432-456

Philology studies

Murudj al-dhahab… (“The Meadows of Gold …”) by al-Mas‘udi: entertaining narrations on the caliphs of the Umayyad dynasty, their courtiers, their adversaries and ordinary people, who lived under the rule of these sovereigns

Dmitry V. Mikulsky

Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, dmitrimikulski@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-3239-1670

Abstract. The great Arab-Muslim historian, geographer and traveler al-Mas‘udi (d. 956) was also a remarkable story-teller. This reputation of the Author is rightly based upon the main of the two remaining his works, that is *Murudj al-dhahab wa ma‘adin al-djawhar* (“The Meadows of Gold and the Mines of Gems”). In the section of this work, where the events of the rule of the Umayyad dynasty (661–750) are related, al-Mas‘udi creates vivid images of the caliphs, of their adversaries, their courtiers, as well as of ordinary people, who lived in the epoch of their reign. It is testified by the academic translation of a number of novellas (stories) and passages of other genres manifested in the present publication. These translations are interesting to both experts in Oriental studies and to a broad reading circle.

Keywords: Medieval Arabic History-writing; Medieval Arabic prose; Medieval novellas; al-Mas‘udi; the Umayyads

For citation: Mikulsky D. V. *Murudj al-dhahab*… (“The Meadows of Gold…”) by al-Mas‘udi: entertaining narrations on the caliphs of the Umayyad dynasty, their courtiers, their adversaries and ordinary people, who lived under the rule of these sovereigns. *Orientalistica*. 2024;7(2):432–456. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-432-456.

Великий арабский историк, географ и путешественник ал-Мас‘уди (ум. 956) был также замечательным писателем, мастером занимательного исторического повествования. Первоначально арабский, а затем и иноязычный читатель познакомился с тем, как ал-Мас‘уди владеет мастерством рассказчика, благодаря главному и самому большому из двух сохранившихся его произведений — *Мурудж аз-захаб ва ма‘адин ал-джаухар* («Золотые копи и россыпи самоцветов»). В этом труде повествование о нашей планете и населяющих ее народах начинается с сотворения мира, а завершается изложением событий, происходивших во время правления (носившего сугубо номинальный характер) аббасидского халифа ал-Мути‘ (946–974) — это изложение доводится автором-составителем памятника до 336 (947–48) г. х.

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

© Mikulsky D. V., 2024
© Orientalistica, 2024

Особенность композиции «Золотых копей…» заключается в том, что история арабо-мусульманского государства представлена читателям в виде чреды глав, посвященных правлению и деяниям его правителей (первоначально — основоположника ислама и основателя мусульманской общины пророка Мухаммада (ок. 570–632), а затем его преемников-халифов). В силу этого обстоятельства «Золотые копи…» причисляются к так называемым династийным хроникам — в таких сочинениях история излагается в виде глав, посвященных правлениям государей.

Значительное место в той части «Золотых копей…», которая посвящена арабо-мусульманской истории, занимает раздел, где рассказывается о правлении халифов из династии Омейядов (661–750). Этот раздел носит в значительной степени беллетризованный характер — здесь велика доля фрагментов текста таких жанров, как беседы (анекдоты), беллетризованные исторические сообщения и рассказы (новеллы). Таким образом, раздел труда ал-Мас‘уди, посвященный Омейядам, представляет значительный интерес не только для источниковеда, но и для широкого читателя. В силу этого обстоятельства автор этих строк осмелился представить академические переводы ряда новелл, беллетризованных сообщений и анекдотов (бесед), извлеченных из глав, посвященных омейядским халифам[1].

Хочу напомнить читателям, что это была за династия и какое место она занимает в арабо-мусульманской истории и культуре[2].

Омейяды (*бану умаййа*) — выходцы из влиятельного одноименного клана, родоначальником и эпонимом которого считается Умаййа б. ‘Абд Шамс, знатный курашит (сочлен племени курайш, владевшего Меккой, родного племени основоположника ислама пророка Мухаммада). Умаййа, согласно религиозно-историческому преданию, жил в доисламскую эпоху и был братом-близнецом прадеда пророка Мухаммада Хашима.

Династия Омейядов была основана поистине великим арабо-мусульманским государственным деятелем Му‘авией б. Абу Суфйаном (605–680; правил как халиф в 661–680)[3]. Му‘авия стал владыкой арабо-мусульманского государства, Халифата, после того как одержал политическую победу в гражданской войне (или же усобице) над своим противником ‘Али б. Абу Талибом, который приходился пророку Мухаммаду двоюродным братом и зятем. ‘Али был провозглашен халифом в 656 г. и пал жертвой убийцы в 661 г. Традиционно он причисляется к так называемым Праведным халифам.

Помимо прочего, Му‘авии удалось утвердить в арабо-мусульманской политической культуре наследственный принцип передачи халифской власти — он добился того, что его сын Йазид б. Му‘авия был еще при жизни родителя объявлен наследником халифской власти (правил в 680–683 гг.).

---

[1] Об ал-Мас‘уди и «Золотых копях» см.: [Микульский, 2006, с. 4–41].

[2] Приведенный здесь краткий очерк истории династии Омейядов основан на: [Hawting, 2000]. См. также: [Фильштинский, 2005].

[3] См. подробнее о Му‘авии б. Абу Суфйане и других исторических деятелях, упоминаемых в настоящей преамбуле, ниже, в комментариях к переводу фрагментов «Золотых копей…».

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

Му‘авия управлял государством, опираясь на преданных ему наместников, а также на вождей арабских племен. Как правитель он вел себя скорее кротко, мягко и хитро, нежели жестоко.

Вскоре после его кончины Халифат снова погрузился в пучину усобицы. В ходе этой смуты власть оказалась в руках другого видного и влиятельного сочлена клана бану умайя, Марвана б. ал-Хакама (683–685), а после перешла к его сыну, ‘Абд ал-Малику б. Марвану (685–705), историческому деятелю под стать Му‘авии. Он сумел не только восстановить единство и мир в арабо-мусульманской державе, но и существенно реформировать основы государственной власти. Халиф стал более жестко контролировать деятельность наместников, а те, в свою очередь, — в большей мере, чем прежде, подчинять себе племенных вождей. Племенное ополчение приобрело более четкую организацию. Началась чеканка монет с арабскими надписями. В государственных учреждениях (диванах — *дававин*) делопроизводство стало осуществляться на арабском языке.

Вместе с тем, в ходе преодоления государственно-политического кризиса и утверждения во власти ‘Абд ал-Малика, проявилась некая особенность военно-политического устройства Омейядского Халифата, которая впоследствии сыграла в его судьбе роковую роль. Дело в том, что ополчения арабских племен, служивших государству, раскололись на две военно-политические группировки, враждебные друг другу, — так называемых северных арабов (*мудар*) и так называемых южных арабов (*ал-йаман*) — реальная этнографическая принадлежность того или иного сообщества ополченцев порой не соответствовала такому делению. Государи же отдавали явное предпочтение северянам, назначая многих из них на важные государственные должности.

Итак, после кончины ‘Абд ал-Малика б. Марвана Халифатом правили его сыновья и иные потомки и родственники. Таким образом, в арабо-мусульманском государстве стала властвовать другая ветвь династии Омейядов — Марваниды (прежнюю же принято именовать Суфйанидами).

Важная проблема, с которой сталкивались халифы и их наместники, в особенности — в восточной части Халифата, заключалась вот в чем. В областях, завоеванных арабами, многие коренные жители, в основном иранцы, стремились принимать ислам и, таким образом, становились *мавали* (зависимыми людьми, клиентами) тех или иных арабских племен. Наместники же с санкции государей всячески старались ограничить их права, продолжали обременять налогами и даже отказывались выдавать жалование тем *мавали*, которые участвовали в военных походах. Такая политика вызывала недовольство не только среди самих новообращенных мусульман, но и среди части арабских воинов-ополченцев. Подобное поведение омейядских государей и их вельмож осуждалось также и нарождавшимся сословием знатоков Корана, мусульманского священного предания и религиозно-правовых установлений (факихами, арабск. *фукаха’*).

Наконец, в 744 г. грянула очередная усобица (в научной литературе ее, как и предыдущие внутренние конфликты в Халифате, принято называть гражданской войной): несколько омейядских эмиров («принцев») боролись за обладание халифской властью, а *мудар* и *ал-йаман* остервенело резали друг друга.

Наконец, в 747 г. верх взял двоюродный брат ʻАбд ал-Малика б. Марвана Марван б. Мухаммад[4]. Он был опытным администратором и талантливым военачальником, однако не сумел, в отличие от ʻАбд ал-Малика, упрочить основы государственной власти. Вскоре после его победы в «гражданской войне» разразилась еще одна смута — в восточной провинции Халифата, Хорасане, началось восстание сторонников сородичей пророка Мухаммада (Людей Дома, *Ахл ал-Байт*; к ним причислялись как потомки ʻАли б. Абу Талиба, Алиды, так и потомки дяди пророка Мухаммада, ал-ʻАббаса б. ʻАбд ал-Мутталиба (ум. ок. 653), Аббасиды). Восстание поддержали арабские ополченцы, издавна расквартированные в Хорасане, и тесно связанные с ними тамошние *мавали*, а также воины, принадлежавшие к группировке *ал-йаман* (так называемых южных арабов). В результате, потерпев ряд поражений, Марван б. Мухаммад бежал в Египет, где был убит, а халифом, еще прежде его гибели, в 749 г., был провозглашен глава новой династии, Аббасидов, Абу-л-ʻАббас ас-Саффах (749–754).

Таким образом, не только завершилось правление династии Омейядов и пришла к власти новая династия, но и произошла подлинная революция в общественной жизни Халифата, перестроившая многие его основы.

Следует подчеркнуть, что эпоха правления Омейядов, несмотря на трагический ее финал, сыграла важнейшую роль в истории и культуре арабо-мусульманского мира.

Прежде всего, именно под властью омейядских халифов арабо-мусульманская держава достигла максимальных пределов — от Иберийского полуострова на западе до границ Китая на востоке. Широкие группы завоеванного арабами населения начали усваивать арабский язык как средство повседневного общения и культуры и ислам как образ жизни и религиозное учение. Сама исламская религия приобрела более четкие формы. Дальнейшее развитие получил арабский язык, сделавшись не только языком поэзии, ораторского искусства и религии, но также языком эпистолярной прозы и государственного делопроизводства. В сфере собственно литературной в конце Омейядской эпохи стали проявляться художественные традиции завоеванных народов, прежде всего, иранцев. При Омейядах был возведен ряд монументальных построек, которые ознаменовали формирование собственно арабо-мусульманского архитектурного стиля.

Важной отраслью арабской словесной культуры являются знания в сфере истории. В эпоху правления Омейядов, а в особенности — вскоре после падения династии, — стали формироваться школы знатоков преданий о доисламском прошлом арабов и об истории арабо-мусульманской общины. Имеются сведения о том, что омейядские государи нередко приглашали к себе некоторых из этих ученых мужей и вели с ними долгие беседы. Собственно в преданиях об истории мусульманской общины, сохранившихся по большей части в сочинениях историков IX–X вв., и образ эпохи правления Омейядов, и образы халифов этой династии носят чаще всего негативный характер. Бану умайя, подчеркивали знатоки преданий, скорее всего, приняли ислам неискренне; Муʻавия б. Абу Суфйан сделался халифом, так как явил великое коварство.

[4] О Марване б. Мухаммаде см.: [Hawting 1991].

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

Таким образом, считали историки, власть Омейядов — это не власть подлинных халифов, а власть царей, подобная власти иранских шахов и византийских императоров. К тому же некоторые омейядские государи — развратники и пьяницы. Правда, рассказы о том, как эти нечестивцы увлекались музыкой и поэзией, как влюблялись в певиц, столь трогательны, что, по всей видимости, вызывали сочувствие и в те времена. Однако другие властители из этой династии представлены как мудрецы и тонкие политики.

В связи с этим, следуя такой традиции восприятия Омейядов, наш ал-Мас'уди называет главы, посвященные тому или иному государю этой династии *Аййам фулан* («Дни (или же "Деяния") такого-то»), а не *Хилафат фулан* («Халифство такого-то»). Исключением в этом ряду правителей предстает 'Омар б. 'Абд ал-'Азиз (717–720) — он праведник, не только осуждавший поведение своих всевластных предшественников и прочих сородичей, но пытавшийся им противостоять. Поэтому ал-Мас'уди безусловно признает его правление халифством и дает главе, посвященной 'Омару б. 'Абд ал-'Азизу, следующее название: *Зикр хилафат 'Умар б. 'Абд ал-'Азиз б. Марван б. ал-Хакам* («Упоминание о халифстве 'Омара б. 'Абд ал-'Азиза б. Марвана б. ал-Хакама») [Ал-Мас'уди, 1973, с. 192][5].

Так что, как явствует из исторического предания об Омейядах, они справедливо понесли наказание за нечестивость и совершенные несправедливости.

Подборка фрагментов из «Золотых копей…», предлагаемая вниманию читателя, охватывает далеко не все материалы, которые достойны академического перевода. Осуществление такого начинания, которое охватит как весь раздел об Омейядах, так и предшествующий ему раздел, посвященный пророку Мухаммаду и Праведным халифам (642–661), содержащиеся в главном сочинении ал-Мас'уди, дело скорого, как надеется автор этих строк, будущего.

В рамках настоящей публикации я представляю академические, снабженные научными комментариями переводы тринадцати фрагментов из «омейядских» глав *Мурудж аз-захаб…* (эти фрагменты пронумерованы римскими цифрами)[6].

[5] Любопытно, что в издании *Мурудж…*, осуществленном Мухаммадом Мухйи-д-Дином 'Абд ал-Хамидом (1900–1972), правление первого и самого яркого и талантливого омейядского халифа Му'авии б. Абу Суфйана именуется халифством [Ал-Мас'уди, 1973, с. 4]. Что же до парижского издания памятника, то в нем время его властвования — это *аййам* [Maçoudi, 1869, p. 14]. Такой же текстуальной традиции следует в своем издании «Золотых копей…» и Ш. Пелла (1914–1992) [Masoudi, 1970, p. 188]. В особом примечании французский исследователь отмечает эту черту издания М. 'Абд ал-Хамида [Masoudi, 1970, p. 188, note 1]. По всей видимости, египетский издатель воспроизвел рукописную традицию бытования памятника, которая была ему доступна. Создатели же (или создатель) рукописи, на которую опирался М. 'Абд ал-Хамид, скорее всего, именовали правление Му'авии халифством в силу великого почтения к этому государственному деятелю.

[6] Я опирался на каирское издание памятника Мухаммада Мухйи-д-Дина 'Абд ал-Хамида (1958), перепечатанное в Бейруте [Ал-Мас'уди, 1973], используя также парижское издание [Maçoudi, 1869, 1871] и бейрутское издание Ш. Пелла [Masoudi, 1970, 1973]. Ссылки на соответствующее издание даются в тексте непосредственно за римской цифрой, обозначающей тот или иной фрагмент.

Большинство переведенных фрагментов в жанровом отношении представляют собой рассказы (новеллы) — **I** (рассказ о том, как отважный витязь ʻАли б. Абу Талиб сражался со сторонниками Муʻавии б. Абу Суфйана при Сиффине; в этой новелле присутствует повествовательный мотив переодевания и неузнавания / узнавания главного персонажа); **V** (Муʻавийя представлен ловким политиком, способным манипулировать своими сторонниками-простецами); **VII** (арабский мудрец аш-Шаʻби пребывает послом у ромейского (византийского) царя, который желает его погубить при помощи подметного письма, однако премудрый ʻАбд ал-Малик б. Марван раскрывает хитрость чужеземного государя); **VIII** (хитроумный придворный, выступающий в роли «волшебного помощника», мирит ʻАбд ал-Малика б. Марвана с его любимой женой); **IX** (вельможа возвращает расположение ʻАбд ал-Малика, воспользовавшись советом наследника халифской власти ал-Валида б. ʻАбд ал-Малика и поведав государю смешную историю); X (ромейский царь восхваляет халифским послам праведность скончавшегося ʻОмара б. ʻАбд ал-ʻАзиза); **XI** (аскетичный ʻОмар б. ʻАбд ал-ʻАзиз оправдывает и восстанавливает в должности кади (мусульманского судью) священной Медины, безумно влюбленного в собственную невольницу, искусную в пении); **XII** (ʻОмар б. ʻАбд ал-ʻАзиз выкупает у владельца рабыню-певицу и дарит ее юноше, влюбленному в нее, к которому красавица и сама питает нежные чувства)[7].

Беседы (анекдоты) представлены фрагментами **II** (Муʻавия и его ближайший сподвижник ʻАмр б. ал-Ас, будучи оба в преклонных годах, ведут беседу об еще доступных им жизненных наслаждениях в присутствии *маула* ʻАмра Вардана; наиболее нравственными оказываются наслаждения, которым придается недавний невольник Вардан) и **III** (наместник Куфы ал-Мугира б. Шуʻба приехал свататься к дочери последнего царя из династии Лахмидов, постригшейся в монахини; получив отказ, расспрашивает царевну о различных арабских племенах — в этом фрагменте явственно присутствуют мотивы, характерные для старинного арабского речевого жанра *фада'ил*[8]).

Среди переведенных мною фрагментов присутствуют и беллетризованные сообщения: **IV** (Аллах карает нечестивого наместника Зийада б. Абихи), **VI** (отрубленную голову побежденного видного мужа кладут к ногам победителя в некоем пределе эмирского дворца в Куфе; голова его, в свою очередь, оказывается в том же месте у ног следующего победителя — думается, что таким образом реализуется фольклорный повествовательный принцип кумуляции; «конечный» победитель, ʻАбд ал-Малик б. Марван, узнав от очевидца об этой чреде отрубленных голов, велит разрушить предел дворца, где это происходило, чтобы и его голова однажды не оказалась на этом самом месте) и **XIII** (очевидец, некий сторонник Аббасидов, рассказывает о том, как прини-

[7] Следует подчеркнуть, что подобные рассказы связываются в арабо-мусульманском историческом предании с благочестивым ʻОмаром б. ʻАбд ал-ʻАзизом, возможно, потому что в молодости, прежде принятия халифской власти, он наслаждался благами жизни, в том числе увлекался певицами.

[8] *Фада'ил* — «короткие и меткие изречения почти всегда в рифмованной форме», содержащие характеристики городов и областей, а также арабских племен [Крачковский, 2004, с. 57].

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

мал участие в разорении могил Омейядов и о том, каково было состояние останков почивших государей).

Конечно, последний в предлагаемой читателю подборке фрагмент свидетельствует о том, что земная слава проходит, а власть человеческая отнюдь не вечна. Тем не менее об Омейядах помнят и поныне. Именно поэтому и нам интересно то, что писали о них ал-Мас'уди и другие арабо-мусульманские историки.

В рамках данной публикации представлены фрагменты **I–VII**. Остальная часть переводов из *Мурудж аз-захаб…* будет напечатана в следующем номере нашего журнала.

I [Ал-Мас'уди, 1973, с. 27–29]

Упомянул Абу Михнаф Лут б. Йахйа[9] со [слов] Абу-л-Агарра ат-Тамими[10]: Когда стоял я, [готовый к бою], при Сиффине[11], проехал мимо меня ал-'Аббас б. Раби'а[12], покрытый доспехами, а очи его сверкали из-под шлема, словно они два огненных факела или глаза змеи-ехидны. Был в руке его широкий йеменский меч, которым он вращал, и смерти [многих] сияли на лезвии его. Восседал [ал-'Аббас] на норовистом коне. И вот, когда он то отпускал [лошадь], то удерживал ее, гладя ее по холке, вдруг некто окликнул его. Звали [этого мужа] 'Ирар б. Адхам[13], из людей сирийских. [Крикнул он]: «'Аббас, пожалуй на поединок». Сказал [ал-'Аббас]: «Значит, схватимся пешими. Бьемся до смерти». Тут двинулся на него сириец, говоря [стихи]:

> Если ездите вы верхом, то скакать на конях — и у нас в обычае.
> Если же спешиваетесь, то мы сообщество,
> [что способно] оказать гостеприимство и в пешем бою[14].

Слез ал-'Аббас с седла, говоря [стихи]:

> Ведает Аллах, что не любим мы вас,
> И не порицаем вас, если не любите вы нас.

---

[9] Абу Михнаф Лут б. Йахйа (ум. 774) — один из ранних арабо-мусульманских историков и знатоков хадисов. Считается, что подлинные сочинения Абу Михнафа до нас не дошли, однако многие выдержки из его трудов сохранились в сочинениях позднейших историков [Gibb, 1986b].

[10] Абу-л-Агарр ат-Тамими (VII в.) — витязь, воевавший на стороне 'Али б. Абу Талиба, со слов которого в арабо-мусульманском историческом предании зафиксирован ряд сообщений [Pellat, 1979, p. 101].

[11] Сиффин — урочище между Исторической Сирией и Историческим Ираком, где в 657 г. произошло сражение между сторонниками четвертого Праведного халифа 'Али б. Абу Талиба (656–661) и Му'авии б. Абу Суфйна (правил как первый халиф из династии Омейядов в 661–680 гг.) [Большаков, 1998, с. 53–64].

[12] Ал-'Аббас б. Раби'а — один из сородичей пророка Мухаммада (соответственно, родственник 'Али б. Абу Талиба); отважный витязь. Сражался на стороне 'Али б. Абу Талиба при Сиффине, где и погиб [Ibn Coteiba, 1850, S. 62].

[13] 'Ирар б. Адхам — согласно Ш. Пелла, это лицо по другим источникам не известно [Pellat, 1979, p. 502].

[14] В оригинале: *ау танзилуна фа-инна ма'шар нузулу*. Игра слов: «Мы и способны вести пеший бой, и мы гостеприимны».

После завязал он край кольчуги своей кушаком, иными словами, поясом[15] и отдал коня своему чернокожему юному слуге-*гуламу* — словно я [и ныне] вижу завитки волос его. После двинулись они один на другого. А оба войска сжали узды коней [своих], ожидая, что произойдет с этими двоими мужами. Они же долго, целый день, рубились мечами, и ни один из них не мог поразить противника своего — столь надежны были доспехи их. Наконец заметил ал-ʻАббас прореху в кольчуге сирийца, порвал ее рукою до самых сосцов [супостата], после вновь стал с ним сражаться, а разрыв кольчуги [врага] способствовал [ал-ʻАббасу]. И вот, нанес ал-ʻАббас [такой] удар, что проник он в ребра груди [супротивника]. Упал сириец ничком. Тут люди так воскликнули: «Превелик Аллах!», что содрогнулось чрево земное. Скрылся ал-ʻАббас среди людей. Как вдруг некто сзади меня говорит: «Сражайтесь с ними, накажет их Аллах вашими руками, и опозорит их, и поможет вам против них, и исцелит грудь у людей верующих…» — [целиком] аят (Коран, 9:14). Обернулся я — а это ʻАли [б. Абу Талиб], да будет доволен им Аллах[16]. Сказал он: «Абу-л-Агарр, кто сразился с врагом нашим?». Сказал я: «Это сын брата вашего ал-ʻАббас б. Раби‘а». Сказал [ʻАли]: «Неужели сам ал-ʻАббас? Разве не запрещал я тебе и ʻАбдаллаху б. ʻАббасу[17] появляться на поле брани и с кем-либо сражаться?». Сказал [ал-ʻАббас]: «Именно так рек ты». Сказал ʻАли: «Истинно, миновало то, что случилось». Сказал [ал-ʻАббас]: «Неужели, если вызовут меня, следует мне отказаться?». Сказал [ʻАли]: «Покорность имаму твоему более тебе подобает, нежели согласие [на поединок] с врагом твоим». Исполнился [ʻАли] гнева, вышел из себя, после утихомирился и успокоился. Вознес руки свои, смирено молясь, и сказал: «Господи, возблагодари ал-ʻАббаса за то, что [занял он] это место, и прости ему согрешение его. Господи, простил я его, и Ты прости его».

Выразил Му‘авия[18] сожаление об ʻИрарe б. Адхаме и сказал: «Когда [снова] произнесет храбрец подобное? Неужели кровь его долго останется

[15] В оригинале *михзам* и *минтака*, синонимы.

[16] ʻАли б. Абу Талиб (ум. 661) — четвертый Праведный халиф (656–661); двоюродный брат и зять пророка Мухаммада. С именем ʻАли б. Абу Талиба связано зарождение шиитского направления в исламе, в котором ʻАли — главный священный персонаж, оттесняющий на второй план самого пророка Мухаммада. Противник Му‘авии б. Абу Суфйана в борьбе за верховную власть в Халифате [Прозоров, 1991].

[17] ʻАбдаллах б. ал-ʻАббас (б. ʻАббас) (Ибн [ал-]ʻАббас; 619–686) — двоюродный брат пророка Мухаммада. Согласно мусульманскому преданию, считается основоположником традиции толкования Корана. Ему приписываются один или несколько комментариев к Корану, доказать подлинность или подложность которых на нынешнем уровне развития науки невозможно. ʻАбдаллаху б. ал-ʻАббасу также приписывается замысел создания сборника хадисов. Помимо того, он получил известность как собиратель повествований об истории доисламской Аравии и походах Пророка. Был одним из первых толкователей вопросов мусульманского права. Поддерживал ʻАли в борьбе с его противниками. Является прародителем халифской династии Аббасидов (749–1258) [Бойко, 1991].

[18] Му‘авия б. Абу Суфйан (ок. 605–680) — первый халиф из династии Омейядов (правил 661–680). Противник ʻАли б. Абу Талиба в борьбе за верховную власть в Халифате. Проявил себя как мудрый государственный деятель. Покровительствовал поэтам и первым мусульманским ученым. В VIII–IX вв. Аббасиды и шииты объявили Му‘авию узурпатором и нечестивцем, однако в народной памяти, особенно в Сирии, о Му‘авии сохранилась память как о добром и справедливом государе. Стал знаменем борьбы суннитов против шиитов [Большаков, 1991b].

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

неотомщенной? Нет же, о Боже! Найдется ли муж, что продаст душу свою и взыщет за кровь ʻИрара?». Тут вызвались на это двое мужей из лахм[19], люди отважные и богатыри Земли Сирийской. Сказал [им Муʻавия]: «Ступайте! Кто из вас убьет ал-ʻАббаса, тому сто окк[20] золотого песка и столько же серебра, а по числу этого — йеменских плащей-*бурд*[21]. Пришли они к [ал-ʻАббасу] и вызвали его на бой. Кричали они, [стоя] между рядов [двух воинств]: «Выходи к вызывающему!». Сказал [ал-ʻАббас]: «Истинно, [есть у меня] господин, с которым хочу посоветоваться». Пришел он к ʻАли, а тот [пребывал] в воинстве правой руки[22], воодушевляя людей. Сообщил ему известие. Сказал тут ʻАли: «Ей-Богу, пожелал Муʻавия, чтобы не осталось среди бану хашим[23] [мужа], раздувающего огонь[24], который не получил бы раны в живот, гася свет Аллаха — "…но Аллах не допускает иного, как только завершить Свой свет, хотя бы и ненавидели это многобожники" (Коран, 9:32). Истинно, да поставит Аллах над ними мужей и мужей, что обойдутся с ними, словно [земля] разверзающаяся, так что сотрутся следы их». После сказал он: «ʻАббас, обменяйся со мною доспехами», и тот обменялся с ним. Вскочил [ʻАли] на коня ал-ʻАббаса и отправился к тем двоим лахмитам. Они же не засомневались, что это ал-ʻАббас, и сказали ему: «Разрешил тебе хозяин твой?». Постеснялся [ʻАли] сказать: «Да» и [поэтому] сказал: «Дозволено тем, с которыми сражаются, за то, что они обижены… Поистине, Аллах может помочь им…» (Коран, 22:40). Был ал-ʻАббас среди людей самым похожим на ʻАли — телом и посадкой верхом. Двинулся на [имама] один из [сирийцев], и не промахнулся [ʻАли]. После выступил против него другой, и он отправил его следом за первым. Затем возвратился [ʻАли], говоря: «Запретный месяц — за запретный месяц. И запреты — возмездие. Кто же преступает против вас, — то и вы преступайте против него подобно тому, как он преступил против вас» (Коран, 2:190). После сказал он: «ʻАббас, возьми доспехи свои и давай сюда мои доспехи. Если кто снова вызовет тебя, то обратись ко мне».

Дошло известие до Муʻавии, и сказал он: «Да обезобразит Аллах упрямого [верблюда]! Часто на нем ездят. А вот я как ни садился на него, так был мне

[19] Лахм — племя, игравшее важную роль в истории доисламской Аравии. Согласно традиционной генеалогии, причислялось к так называемым йеменским (южноарабским) племенам [Lammens. Shahid…, 1986].

[20] Сто окк — иными словами, около 130 кг.

[21] Плащи-*бурды*; *бурда* (*бурд*) — «одежда, состоящая из куска полосатой ткани, в роде пледа» [Гиргас, 2006, с. 56].

[22] Иными словами, на правом фланге войска.

[23] Бану хашим — потомки прадеда пророка Мухаммада Хашима б. ʻАбд Манафа; сородичи основоположника ислама [Резван, 1991].

[24] В оригинале: *ма бакийа фи бани хашим нафиху дирматин*. Ср. пословицу: *ма фи-д-дари нафиху дирматин* — «в доме пусто», «в доме никого нет» [Баранов, 1976, с. 817]. Иными словами, «чтобы не осталось среди бану хашим ни одной живой души».

позор». Сказал тут ʻАмр б. ал-ʻАс[25]: «Позор двоим лахмитам. Обманут тот, кого обманул ты. Тебе же нет позора[26]». Сказал [Муʻавия]: «Ну ты, замолчи. Это не твое дело». Сказал [ʻАмр]: «Если бы не помиловал Аллах двоих лахмитов, то не видели бы мы, что [ʻАли] ведет себя таким образом». Сказал [Муʻавия]: «Тем слабее довод твой и проигрышнее сделка, [которую ты предлагаешь]». Сказал [ʻАмр]: «Известно мне это. Если бы не Египет и управление им, то выступил бы я за [другое дело]. Истинно, знаю, за ʻАли правда, а за тобой — противоположное». Сказал Муʻавия: «Египет, ей-Богу, ослепил тебя, а если бы не Египет, то повстречал бы я тебя зрячим». После Муʻавия так рассмеялся, что смех всецело овладел им. Сказал [ʻАмр]: «Над чем смеешься, о, Повелитель верующих? Да исполнит Аллах смехом уста твои!». Сказал [Муʻавия]: «Смеюсь присутствию духа твоего в день, когда сразился ты с ʻАли, и явлению срама твоего. Истинно, ʻАмр, столкнулся ты с погибелью и узрел смерть воочию. Если бы пожелал [ʻАли], то убил бы тебя, однако не захотел Ибн Абу Талиб убить тебя лишь из великодушия»[27]. Сказал тут ʻАмр: «Ей-Богу, [находился] я по правую руку от тебя, когда вызвал тебя [ʻАли] на поединок. Закатились тут глаза твои и охватил тебя ужас. Явил ты такое, что не желаю об этом напоминать тебе. Так над собой смейся или оставь [эти воспоминания]»[28].

[25] ʻАмр б. ал-ʻАс (ум. ок. 663) — один из крупнейших арабо-мусульманских военачальников и государственных деятелей. Происходил из племени курайш. Принял ислам ок. 630 г., еще до занятия мусульманами Мекки. Таким образом, явил политическую прозорливость. Был откомандирован пророком Мухамадом в Оман и способствовал обращению в ислам тамошних правителей. Позже командовал арабо-мусульманскими войсками в Палестине и Иордании. Завоевал Египет (640–642). Во время усобицы между ʻАли и Муʻавией присоединился к последнему; командовал сирийской кавалерией при Сиффине (657 г.). Подчинил Египет власти Муʻавии. Был представителем Муʻавии на Третейском суде, где также показал себя изворотливым политиком и дипломатом. Оставался наместником Египта до самой своей смерти [Wensinck, 1986].

[26] ʻАмр б. ал-ʻАс имеет в виду сирийских воинов и прочих сторонников Муʻавии б. Абу Суфйана, которых тот обманом (с точки зрения авторов позднейших исторических трудов, в том числе и ал-Масʻуди) побудил выступить на войну против ʻАли б. Абу Талиба.

[27] Согласно арабо-мусульманскому преданию о битве при Сиффине, 27 июля 657 г. ʻАмр б. ал-ʻАс, закрыв лицо, сразился с ʻАли б. Абу Талибом, был сбит с коня, упал и непристойно заголился. ʻАли, видя позор своего противника, не стал его добивать [Большаков, 1998, с. 57].

[28] Такой эпизод зафиксирован в историческом предании о битве при Сиффине [Большаков, 1998, с. 56].

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

II [Ал-Мас‘уди, 1973, с. 31–32]

Упомянул ал-Вакиди[29]. Он сказал: Вошел однажды ‘Амр б. ал-‘Ас к Му‘авии, [а сам] постарел и ослаб, а с ним маула его Вардан[30]. Завели они беседу, а не было с ними никого, кроме Вардана. Сказал ‘Амр: «Повелитель верующих, что осталось тебе из наслаждений?». Сказал тут [Му‘авия]: «Что до женщин, то нет у меня в них потребности. Одеяния же носил я такие тонкие и роскошные, что утомилась от них кожа моя. Яства я вкушал такие изысканные и сладостные, что не знаю, какие из них самые вкусные и сладостные. Благовония [в такой степени] заполнили ноздри мои, что не знаю, каковы наиприятнейшие. Так что нет для меня ничего радостнее, чем [вкушать] холодный напиток в летний день глядеть на моих сыновей и сыновей их сыновей, кружащих вокруг меня. А что тебе осталось, ‘Амр?». Сказал тот: «Земля, что засадил я деревьями и собрал с нее плоды и [прочий] урожай». Тут обратился Му‘авия к Вардану и сказал: «А что осталось тебе, Вардан?». Сказал тогда [Вардан]: «Благородное, великодушное деяние, что водружу я на шеи людей праведных, и достойные поступки, за которые они не отблагодарят меня, пока не встречу я Аллаха Всевышнего, и останутся [такие деяния] после меня [достоянием] потомства моего в [памяти] потомства их». Сказал тогда Му‘авия: «Довольно с нас на сегодня разговоров — истинно, превзошел этот раб и меня, и тебя».

[29] Ал-Вакиди Мухаммад б. ‘Омар (ок. 747-ок. 824) — один из крупнейших арабомусульманских историков и правоведов (*факих*). Родился в Медине; работал в Багдаде. Из многочисленных трудов ал-Вакиди сохранилась лишь *Китаб ал-магази* («Книга книга о походах [Пророка]»). Однако в сочинениях позднейших историков содержится много ссылок на ал-Вакиди [Микульский, 2006, с. 29].

См. краткую версию этого исторического анекдота: [ал-Мубаррад, б. г., с. 138–139]. См. там же отсылки к другим повествованиям с подобной фабулой, персонажами которых выступают омейядские халифы‘Абд ал-Малик б. Марван и Сулайман б. ‘Абд ал-Малик (715–717) (см. о них ниже). Возможно, что мы имеем дело с некоей повествовательной традицией, в рамках которой некий властитель, достигнув преклонных лет, рассуждает о тех земных благах, наслаждение которыми ему остается доступным в его возрасте.

[30] Вардан — вольноотпущенник ‘Амра б. ал-‘Аса. Этнически — армянин. Сделался одним из персонажей «Книги тысячи и одной ночи» [Ibn Coteiba, 1850, S. 147; Elisséeff, 1949, p. 93, 133, 162, 194].

III [Ал-Мас‘уди, 1973, с. 33–34]

Рассказывают, что [однажды] отправился ал-Мугира [б. Шу‘ба][31] верхом к Хинд бинт ан-Ну‘ман б. ал-Мунзир[32]. [Пребывала] она в монастыре своем в Хире, приняв монашество[33], а [был ал-Мугира] в то время эмиром Куфы[34]. Еще прежде ослепла Хинд.

Когда прибыл [ал-Мугира] в монастырь, попросил разрешения войти к [царевне]. Пришла к ней служанка ее и говорит: «Этот ал-Мугира просит разрешения войти к тебе». Сказала она служанке: «Брось ему [какую-нибудь] рухлядь». Тогда та бросила ему подушку, [набитую] волосом. Войдя, уселся он на [подушку] и сказал: «Я ал-Мугира». Сказала тут она: «Узнала я деревенского старосту[35]. Что привело тебя?». Сказал он: «Пришел я посвататься у тебя саму тебя». Сказала она: «[Клянусь] распятием, если бы пожелал ты меня ради [моей] веры или [моей] красоты, то вернулся бы лишь с [исполненным] желанием. Однако скажу я тебя, зачем захотел ты этого». Сказал он: «Зачем же?». Сказала она: «Захотел ты на мне жениться, чтобы встать среди арабов во время паломничества и сказать: “Женился я на дочери ан-Ну‘мана”». Сказал он: «Именно этого я и хотел. Однако сообщи мне, что говаривал отец твой об этом *хаййе*[36] сакиф[37]?».

---

[31] Ал-Мугира б. Шу‘ба (ум. ок. 670) — видный сподвижник пророка Мухаммада. Происходил из подразделения ахлаф племени сакиф (другое, более знатное подразделение, именовалось малик); принадлежал к знатному клану бану му‘аттиб. После смерти основоположника ислама, при Праведных халифах, занимал видные государственные должности. При первом халифе из династии Омейядов, Му‘авии б. Абу Суфйане, был наместником Куфы (с 661 г. до самой смерти). Отличался сластолюбием и считался человеком беспринципным, однако по большей части умел вести себя достойно как с подвластными ему людьми, так и с властителями мусульманской общины [Lammens. Al-Mughira…, 1993].

[32] Хинд бинт ан-Ну‘ман б. ал-Мунзир — дочь последнего царя из доисламской арабской династии Лаймидов (ок. 300-ок. 600) ан-Ну‘мана б. ал-Мунзира (580–602). В арабских исторических преданиях часто смешивается с другой дочерью этого государя (Хуракой). Впрочем, возможно, что имеется в виду одно и то же лицо. Как бы то ни было, но к постригшейся в монахини дочери царя ан-Ну‘мана, согласно историческим преданиям, сватались не только ал-Мугира, но и другие видные арабо-мусульманские военачальники и государственные деятели [Pellat, 1979, p. 268, 746].

[33] О христианстве в государстве Лахмидов, в том числе — о бытовании его среди членов царствующей фамилии, см.: [Мишин, 2017, с. 349–376].

[34] Куфа — город в Южном Ираке. Возник ок. 638 г. как военный лагерь для арабских ополченцев, расселенных по племенному принципу. Играл важную роль в истории и культуре Халифата [Djait, 1986].

[35] В оригинале ‘*амил ал-мадара* («наместник селения»).

[36] Хайй — подразделение какого-либо племени, его клан [Lecerf, 1986]. Скорее всего, ал-Мугира имеет в виду клан (*хайй*), из которого происходит он сам.

[37] Сакиф — арабское племя, игравшее важную роль в доисламской и арабо-мусульманской истории. Согласно традиционной генеалогии, относилось к так называемым северным арабам. Конкретно принадлежало к племенному объединению хавазин (в которое также входило племя ‘амир б. са‘са‘а). В доисламские времена считалось союзником курайш. В силу этого обстоятельства многие выходцы из сакиф занимали высокое положение в Халифате эпохи правления династии Омейядов (661–750) — ведь государи этой династии происходили из бану умаййа, одного из ведущих кланов племени курайш [Lecker, 2000b].

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

Сказала она: «Возводил он родословие их к ийад[38]. Однажды принялись хвастаться перед ним двое мужей из сакиф, один из них — из бану салим[39], а другой — из бану йасар[40]. Спросил их [родитель мой] о родословии их. Тогда один из них возвел родословие к хавазин[41], а другой — к ийад. Сказал тогда отец мой: «Нет *хаййу* из ма'адд[42] превосходства над *хаййем* из ийад». Вышли они, а отец мой говорит:

Не принадлежали сакиф к хавазин,
И не возводили родословие к 'амир[43] и мазин[44].
Лишь недавно стали они соответствовать добродетелям.

Сказал тут ал-Мугира: «Что до нас, то мы из хавазин. А отец твой [был] лучше осведомлен». [После] сказал он: «Кто из арабов был наиболее приятен отцу твоему?». Сказала она: «Те из них, что [были] ему наиболее покорными». Сказал [ал-Мугира]: «А кто они?». Сказала она: «Бакр б. ва'ил[45]». Сказал он: «Как [относился] он к бану тамим[46]?». Сказала она: «Не испытывал он их покорность». Сказал [ал-Мугира]: «А кайс[47]?». Сказала [Хинд]: «[Всякий раз], как обращались они к нему с тем, что ему нравилось, завершали это тем, что было ему отвратительно». Сказал он: «Как повиновался он персам?». Сказала она: «Повиновался он им в том, что было ему по нраву».

После ушел ал-Мугира.

[38] Ийад — древнее и знатное племя, известное еще в доисламские времена. Причислялось к так называемым северным арабам. Часть бедуинов ийад сделались подданными государства Лахмидов, стала вести оседлый образ жизни и приняла христианство [Fück, 1997].

[39] Бану салим — некий клан племени сакиф, о котором мне не удалось получить сведений.

[40] Бану йасар — один из кланов племени сакиф [Pellat, 1979, p. 774].

[41] Хавазин — значительное североарабское племенное объединение, к которому относилось племя сакиф. [Montgomery Watt, 1986a].

[42] Ма'адд — общее наименование так называемых северных арабов (по их легендарному прародителю Ма'адду б. 'Аднану) [Montgomery Watt, 1986b].

[43] 'Амир ('амир б. са'са'а) — значительная группа племен, обитавшая в западной части Центральной Аравии. В свою очередь, входила в племенную группу хавазин. 'Амир б. са'са'а причислялись к так называемым северным арабам [Caskel, 1986a].

[44] Мазин — племенная группа, относившаяся к так называемым южным (йеменским) арабам [Ibn Coteiba, 1850, S. 53].

[45] Бакр б. ва'ил — крупная племенная группа, обитавшая в Северной и Центральной Аравии. Была известна задолго до ислама. Впоследствии причислялась к так называемым северным арабам [Caskel, 1986b].

[46] Бану тамим — крупное племя, обитавшее в северной и восточной частях Аравии. Причислялось к так называемым северным арабам [Lecker, 2000a].

[47] Кайс (кайс 'айлан) — группа северо-арабских племен, относившаяся к более крупному их объединению мудар [Montgomery Watt, 1997].

IV [Ал-Мас'уди, 1973, с. 35–36]

Сгинул в пятьдесят третьем (672–73) году [хиджры] Зийад б. Абихи[48] в Куфе, в месяце рамадан (август-сентябрь 673 г.). Прозывался он по *кунйе*[49] Абу-л-Мугира.

Написал он Му'авии еще прежде, что держит он десницей Ирак, а шуйца его свободна. Тогда объединил [Му'авия под его властью] Хиджаз[50] вместе с Обоими Ираками[51]. Узнали о его назначении жители Медины[52]. Собрался тогда стар и млад в Мечети Посланца Аллаха[53], да пребудет с ним приветствие

[48] Зийад б. Абихи (622–673) — знаменитый государственный и военный деятель эпохи Праведных халифов и начала правления Омейядской династии. Матерью Зийада была рабыня Сумаййа, принадлежавшая лекарю ал-Харису б. Каладе ас-Сакафи, которая занималась проституцией в пользу своего господина. Отец же Зийада был неизвестен, хотя формально им считался 'Убайд, один из невольников жены ал-Хариса б. Калады. Вот откуда происходит презрительное именование Зийада б. Абихи (Зийад сын Отца своего). Согласно историческому преданию, Зийад с раннего возраста являл блестящие способности. Он принял ислам в годы халифства Абу Бакра (632–634). Позже служил 'Али б. Абу Талибу. После гибели 'Али Му'авия б. Абу Суфйан, угрожая убийством детей, вынудил Зийада поступить на службу себе. Затем, в 665 г., признал его своим братом (якобы отпрыском союза Абу Суфйана и Сумаййи). Зийад был назначен наместником Басры, а ок. 670 г., после смерти ал-Мугиры б. Шу'бы, — также и Куфы. На посту наместника Зийад выказал себя одним из самых одаренных государственных мужей, умело сочетавшим кнут и пряник в обращении с бедуинами, служившими в иракском ополчении. В деле управления ему способствовал незаурядный ораторский дар. Есть сведения, что Зийад, формально считаясь братом Му'авии, претендовал на то, чтобы унаследовать халифскую власть после этого государя [Hasson, 2002].

[49] Кунйа — прозвание родителя по имени сына (реже — дочери). См. об этом явлении грамматики арабского языка: [Юшманов, 1978, с. 132].

[50] Хиджаз (ал-Хиджаз) — горная историческая область в западной части Аравийского полуострова, простирающаяся вдоль побережья Красного моря. В Хиджазе расположены священные города ислама — Мекка и Медина [Rentz, 1986].

[51] Оба Ирака — имеются в виду две географические части Исторического Ирака (*ал-'Ирак ал-араби* (юго-запад) и *ал-'Ирак ал-'аджами* (северо-восток) [Miquel, 1986, p. 1250].

[52] Медина — город в Аравии (ныне — на территории Саудовской Аравии), в Хиджазе. По всей видимости, названием поселения изначально было Йасриб (по имени мужа, который якобы первым поселился в тех местах). Возможно, что Йасриб стали называть Мединой благодаря тому, что там образовалась значительная иудейская община (по- арамейски, *мединта* — «судебный округ», то есть, в конечном счете, «город»). Медина была местом пребывания пророка Мухаммада после хиджры, а затем столицей Халифата при первых халифах [Winder, 1986].

[53] Мечеть Посланца Аллаха — мечеть в Медине, внутри которой находится могила пророка Мухаммада. Является одним из объектов мусульманского паломничества (хаджжа). Свой нынешний великолепный вид обрела в середине XIX в. Изначальное здание, построенное, согласно арабо-мусульманскому историческому преданию, по повелению самого Мухаммада, было небольшим сооружением из кирпича с пальмовыми столбами и кровлей из пальмовых ветвей. Внутри мечети находится могила пророка Мухаммада [Al-Madina s. a.].

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

и благословение Аллаха. Вопия, [воззвали] они к Аллаху и три дня прибегали к покровительству Могилы Пророка[54], да благословит его Аллах и приветствует, ибо знали какие несправедливость и своеволие [присущи Зийаду]. И вот, выступил у него на руке прыщ. Почесал его [Зийад], после [прыщ этот] раздулся и почернел и превратился в черную язву. После этого сгинул [Зийад], и ему пятьдесят пять лет от роду. Сказано было: пятьдесят два [года]. Погребен он был в ас-Савиййе, что в Земле Куфийской[55].

Собирал Зийад, бывало, людей в Куфе, у двери дворца своего, чтобы подстрекать к проклятию ʻАли [б. Абу Талиба]. Кто не желал этого, такового он подвергал [казни] мечом[56].

Упомянул ʻАбд ар-Рахман б. ас-Саʼиб[57]: Прибыл я [к Зийаду] и отправился на ар-Рахбу[58] [перед эмирским] дворцом, а со мною [было] сообщество ансаров[59]. И вот, увидел я нечто во сне, сидя среди [того] сообщества. Задремал я, и вдруг вижу я нечто длинное, что приблизилось. Сказал тут я: «Что это?». [Существо] же это сказало: «Я пастух с длинной шеей. Послан я к хозяину этого дворца». Проснулся я испуганным. Не прошло и часа, как вышел из дворца служитель и сказал: «Эмиру не до вас».

Оказалось, что поразила [Зийада] упомянутая нами беда.

---

[54] Могила Пророка — см. предыдущее примечание.

[55] Ас-Савиййа, что в Земле Куфийской — место под Куфой (или же в самой Куфе), известное с доисламских времен. Знаменито тем, что там был погребен Зийад б. Абихи [Jacut, 1866, S. 40].

[56] *…чтобы подстрекать к проклятию ʻАли б. Абу Талиба…* — сведения о том, что во время правления Муʻавии б. Абу Суфйана происходили публичные акты проклятия ʻАли б. Абу Талиба, широко распространены в арабо-мусульманском историческом предании. Однако известный знаток арабо-мусульманской истории и арабо-мусульманского исторического предания О. Г. Большаков (1929–2020) полагал, что подобного рода сообщения, скорее всего, носят предвзятый и сфальсифицированный характер, так как противоречат гибкому характеру халифа: он, будучи искусным политиком, всеми силами старался избегать конфликтов с различными группировками подвластных ему арабов, в том числе и с потомками и сторонниками ʻАли б. Абу Талиба [Большаков, 1998, с. 114–115].

[57] ʻАбд ар-Рахман б. ас-Саʼиб (VII в.) — известный сподвижник пророка Мухаммада и передатчик хадисов. Согласно мнению Ш. Пелла, он, скорее всего, погибший в Верблюжьей битве (656 г.), не мог быть современником событий, о которых повествуется от его имени в данном беллетризованном сообщении, посвященном гибели Зийада б. Абихи [Pellat, 1979, p. 461].

[58] Ар-Рахба — площадь перед эмирским дворцом в Куфе. Более точно идентифицировать не удалось. Собственно говоря, *рахба* — открытое пространство между дворами домов. Довольно распространенный топоним [Jacut, 1867, S. 763].

[59] Ансары (араб. *ан-насир* («помощник»); мн. ч. *ал-ансар*) — сподвижники пророка Мухаммада из числа коренных жителей Медины (из племен ал-аус и ал-хазрадж) [Большаков, 1991а].

Говорит об этом ʻАбдаллах б. ас-Саʼиб[60] такие строки:

> Не добился он того, чего хотел от нас,
> Ибо напал на него Пастух с длинной шеей.
> Рассек его удар, доказавший,
> Что несправедливо обошелся он с Владыкой ар-Рахбы.

Подразумевал [ʻАбдаллах] под Владыкой ар-Рахбы ʻАли б. Абу Талиба, да будет доволен им Аллах. Полагало сообщество [знатоков], что был ʻАли погребен во дворце в Куфе.

Рассказывают, что поражен был Зийад [недугом] на руке своей и что посоветовался он с Шурайхом[61] относительно того, чтобы отрезали ему [руку]. Тот же сказал: «[Предоставлен] тебе измеренный дар Божий и [определен] известный срок. Противно мне, чтобы прожил ты, если отведен тебе [еще некий] срок, однoруким, а если уже определен срок [жизни] твоей, то [не понравилось бы мне], чтобы встретил ты Господа твоего с отрубленной рукой. Ведь если спросит Он тебя: “Почему отрезал ты ее?”, скажешь: “Отвращаясь от встречи с Тобой и спасаясь бегством от суда Твоего”».

Стали люди упрекать Шурайха; он же сказал им: «Посоветовался со мною [Зийад], а советчику доверяют. Если бы не [обычай давать] искренние советы, то пожелал бы я, чтобы в [один] день отрубил ему Аллах руку, в [другой] день — ногу, а в [третий] день [изрубил] все тело его».

V [Ал-Масʻуди, 1973, с. 41]

Сохранилось [одно из известий] о том, как искусно устраивал [Муʻавия б. Абу Суфйан дела государственного управления] и как привлекал он сердца приближенных своих и простонародья. Дело в том, что [некий] муж из людей куфийских[62] прибыл на верблюде своем в Дамаск[63], когда уходили они от Сиффина. Привязался к нему тогда муж из Дамаска и сказал: «Это моя верблюдица, что забрали у меня при Сиффине». Доложили о деле их Муʻавии. Представил дамаскинец пятьдесят мужей [в качестве] довода, которые свидетельствовали, что это его верблюдица. Вынес тогда Муʻавия приговор не в пользу куфийца и повелел отдать верблюда [истцу]. Сказал куфиец: «Да облагодетельствует тебя Аллах! Это верблюд, а не верблюдица!». Сказал тут Муʻавия: «Таков вынесенный

[60] ʻАбдаллах б. ас-Саʼиб, как и ʻАбд ар-Рахман б. ас-Саиʼб — также лицо неидентифицируемое. Скорее всего, ал-Масʻуди по недосмотру поставил это имя вместо имени ʻАбд ар-Рахмана б. ас-Саʼиба [Pellat, 1979, p. 472].

[61] Шурайх — имеется в виду Шурайх б. ал-Харис б. Кайс ал-Кинди (ум. между 695 и 699, по преданию, в возрасте 120 лет). В описываемое время занимал пост кади (мусульманского судьи) Куфы. [Pellat, 1979, p. 412].

[62] *…муж из людей куфийских…* — иными словами, из арабских ополченцев, расквартированных в Куфе, которые сражались при Сиффине на стороне ʻАли б. Абу Талиба [Большаков, 1998, с. 50–51].

[63] Дамаск — (араб. *Димашк*; *Димашк аш-Шам*; *аш-Шам*) — крупнейший город Сирии. Возможно, образовался еще в IV тысячелетии до н. э. Под властью арабов-мусульман с 635–636 гг.; резиденция наместника Сирии. В 661–750 гг., начиная с правления Муʻавии б. Абу Суфйана, столица династии Омейядов [Elisséeff, 1991, p. 280–281].

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

приговор». После же того, как разошлись [участники тяжбы], подослал он тайно к куфийцу [своего служителя], и тот привел [обиженного]. Спросил его о цене его верблюда, заплатил ему вдвое, обласкал его, милостиво с ним обошелся и сказал ему: «Передай ʻАли, что выставил я против него сто тысяч, среди коих нет такого, кто отличит верблюдицу от верблюда».

VI [Ал-Масʻуди 1973, с. 116–117]

Рассказал ал-Минкари[64]. Он сказал: Рассказал мне Сувайд б. Саʻид[65]. Он сказал: Рассказал нам Марван б. Муʻавия ал-Фазари[66], со [слов] Мухаммада б. ʻАбд ар-Рахмана[67], со [слов] Абу Муслима ан-Нахаʻи[68]. Он сказал: Видел я, как принесли голову ал-Хусайна[69] и положили в эмирском дворце в Куфе перед ʻУбайдаллахом б. Зийадом[70]. После видел я, как принесли голову ʻУбайдаллаха

[64] Ал-Минкари — Абу Джаʻфар Мухаммад б. Сулайман б. Даʼуд ал-Басри ал-Минкари ал-Джаухари (ум. ок. 940), знаток исторических преданий *ал-ахбар*, на которого неоднократно ссылается ал-Масʻуди [Rosenthal, 1968, p. 509].

[65] Сувайд б. Саʻид — знаток исторических преданий [Pellat, 1979, p. 402].

[66] Марван б. Муʻавия ал-Фазари (ум. 808) — знаток хадисов, живший в Дамаске [Pellat, 1979, p. 677].

[67] Мухаммад б. ʻАбд ар-Рахман — скорее всего, имеется в виду Мухаммад б. ʻАбд ар-Рахман ал-Хашими (предположительно IX в.), видный факих, живший в Куфе [Pellat, 1979, p. 649].

[68] Абу Муслим ан-Нахаʻи (VII в.) — знаток исторических преданий и очевидец исторических событий [Pellat, 1979, p. 116].

[69] Ал-Хусайн — ал-Хусайн б. ʻАли б. Абу Талиб, младший сын ʻАли б. Абу Талиба от дочери Пророка Фатимы; третий шиитский имам. После смерти Муʻавии б. Абу Суфйана (680 г.) выступил из Медины в Куфу, рассчитывая на поддержку тамошних жителей и стремясь возглавить их выступление, направленное на свержение Йазида б. Муʻавии (680–683) и установление собственной власти. Восстание куфийцев не состоялось, а ал-Хусайн с несколькими десятками сородичей и сторонников был блокирован в местности Карбалаʼ четырехтысячным войском, которое было отправлено из Куфы тамошним наместником ʻУбайдаллахом б. Зийадом (см. ниже). 10 октября 680 г. ал-Хусайн и почти все его сторонники были убиты. Их головы отослали к халифу Йазиду б. Муʻавии, который публично выразил огорчение в связи со случившимся. Гибель ал-Хусайна произвела огромное впечатление на всех мусульман. Это событие способствовало сплочению сторонников семейства ʻАли б. Абу Талиба и кристаллизации шиизма как особого направления ислама. Карбала' стала одной из главных шиитских святынь, а день гибели ал-Хусайна отмечается шиитами как трагическая, траурная дата (*ʻашура'*). Образ ал-Хусайна приобрел в шиизме ряд мифических черт. Прочие мусульмане почитают ал-Хусайна как праведника и мученика [Veccia Vaglieri, 1986].

[70] ʻУбайдаллах б. Зийад (ум. 67 (686–87) г. х.); известен также как Ибн Марджана) — видный государственный деятель и военачальник; ярый сторонник династии Омейядов. Согласно одной из версий арабо-мусульманского исторического предания, именно Ибн Зийад пинал отрубленную голову ал-Хусайна б. ʻАли. Был сыном знаменитого Зийада б. Абихи (см. о нем выше) от его жены Марджаны, дочери некоего знатного иранца. Разведясь с матерью ʻУбайдаллаха, Зийад выдал ее за Шируййа ал-Усвари (иранского военачальника, принявшего ислам и поступившего на службу к арабам-мусульманам). Поэтому, проведя ранние годы в семье матери и отчима, иранцев (отчим, возможно, был синдийцем), ʻУбайдаллах б. Зийад говорил по-арабски нечисто. Погиб в битве со сторонниками ал-Мухтара [Robinson, 2000].

б. Зийада и положили на то же место перед ал-Мухтаром[71]. После видел я, как принесли голову ал-Мухтара и положили перед Мус'абом б. аз-Зубайром. После видел я, как принесли голову Мус'аба б. аз-Зубайра[72] и положили перед 'Абд ал-Маликом[73].

Согласно другой версии предания, рассказчик сказал: Заметил 'Абд ал-Малик мое волнение, спросил меня, и сказал я: «О, Повелитель верующих! Вошел я в это здание и увидел на этом месте голову ал-Хусайна перед Ибн Зийадом. После вошел я сюда и увидел на [этом же месте] голову Ибн Зийада перед ал-Мухтаром. После зашел я сюда и увидел голову ал-Мухтара перед Мус'абом б. аз-Зубайром. И вот голова Мус'аба перед тобой. Да обережет тебя Аллах, о, Повелитель верующих!». Сказал [рассказчик]: Вскочил тут 'Абд ал-Малик б. Марван и повелел разрушить свод, что [находился] над тем покоем. Приведен был этот рассказ со [слов] ал-Валида б. Хубаба[74] и иных.

VII [Ал-Мас'уди, 1973, с. 124]

Упомянул аш-Ша'би[75]. Он сказал: Отправил меня 'Абд ал-Малик к царю ромеев[76]. Когда прибыл я к нему, то [так вышло], что о чем бы он меня ни спрашивал, я непременно отвечал. Долго не пребывали послы у [ромейского царя],

[71] Ал-Мухтар — ал-Мухтар б. Абу 'Убайд ас-Сакафи (ум. 687), сын известного военачальника и витязя Абу 'Убайда ас-Сакафи, погибшего в 634 г. в Мостовом сражении с сасанидскими войсками. Стал во главе проалидского движения, которое в 685–687 гг. контролировало Куфу. Утверждал, будто действует от имени сына 'Али б. Абу Талиба Мухаммада Ибн ал-Ханафиййи. Движение, возглавленное ал-Мухтаром, считается одним из ранних проявлений крайнего шиизма. В конце концов ал-Мухтар вместе с группой сподвижников был осажден в замке Куфы войсками 'Абдаллаха б. аз-Зубайра (624–692) (это сын видного сподвижника пророка Мухаммада, он провозгласил себя в 683 г. Повелителем верующих, однако в конечном счете пал в бою с омейядскими войсками, защищая Каабу). Ал-Мухтар погиб во время вылазки. Многие его сторонники, в том числе и одна из жен, были впоследствии изменнически убиты [Hawting, 1993].

[72] Мус'аб б. аз-Зубайр (ум. 691) — брат 'Абдаллаха б. аз-Зубайра, который назначил его наместником Ирака. Погиб в сражении [Lammens. Pellat…, 1993].

[73] 'Абд ал-Малик (б. Марван) — пятый халиф из династии Омейядов (685–705). Прославился как замечательный, подчас циничный политик, мужественный военачальник, реформатор финансовой и хозяйственной жизни Халифата. Сумел восстановить мир и стабильность на территории своего государства, погрузившегося в пучину междоусобиц. Слыл прекрасным оратором и любителем поэзии [Gibb, 1986a].

[74] Ал-Валид б. Хубаб — некий знаток исторических преданий, которого не удается идентифицировать [Pellat, 1979, p. 755].

[75] Аш-Ша'би — 'Амир б. Шурахил аш-Ша'би, Абу 'Амр (ум. 728), известный знаток хадисов, рассказов об исторических событиях и мусульманского права. Происходил из знатного йеменского рода. Сам выступает в роли персонажа ряда исторических преданий [Juynboll, 2002].

[76] Ромейский царь — византийский император. Понятное дело, что перед нами некий обобщенный образ чужеземного государя. Однако следует отметить, что современными 'Абд ал-Малику византийскими владыками были Юстиниан II (685–695), Леонтий (695–698) и Тиверий II (698–705) [*История Византии*, 1967, с. 382].

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

а меня удерживал он многие дни, так что с нетерпением ожидал я отъезда. Когда же собрался я уезжать, сказал мне [государь]: «[Принадлежишь] ли ты к царскому дому?». Сказал я: «Нет. Однако я муж из обыкновенных арабов»[77]. Прошептал тут нечто [ромейский царь], и вручили мне записку. Было мне сказано: «Когда станешь по приезде вручать грамоты владыке твоему, вручи ему эту записку».

Сказал [аш-Ша‘би]: По приезде вручил я грамоты ‘Абд ал-Малику, а про записку забыл. Пройдя немного по дворцу и собравшись выходить, вспомнил я о ней, вернулся и отдал [записку государю]. Прочитав ее, сказал [‘Абд ал-Малик]: «Сказал ли тебе что-либо [ромейский царь], прежде чем дал ее тебе?». Сказал я: «Да. Сказал мне [ромейский государь]: “[Принадлежишь] ли ты к царскому дому?”. Сказал я: “Нет, но я муж из обыкновенных арабов”». После вышел я от [‘Абд ал-Малика]. Когда же дошел я до двери, меня вернули. Вот предстал я перед [халифом], и сказал он мне: «Знаешь ли, что в записке?». Сказал я: «Нет». Сказал [‘Абд ал-Малик]: «Прочти ее». Прочитал я [записку], и оказалось в ней: «Удивляюсь я народу, в котором [имеется человек], подобный этому [мужу], — как поставили они царем другого?». Тут сказал я [государю]: «Если бы знал я, что в ней, не привез бы ее. Однако сказал такое [царь ромейский], потому что не видел тебя». Сказал [‘Абд ал-Малик]: «Знаешь ли, почему он ее написал?». Сказал я: «Нет». Сказал [халиф]: «Он позавидовал мне из-за тебя и захотел науськать меня, чтобы убил я тебя». Передали это ромейскому царю, и сказал он: «Хотел я именно того, что сказал [‘Абд ал-Малик]».

Библиография / References

Источники / Sources

1. Ал-Мас‘уди. *Мурудж аз-захаб ва ма‘адин ал-джаухар. Тасниф ар-раххала ал-кабир ва-л-му’аррих ал-джалил … ал-Мас‘уди … Ал-Джуз’ ас-салис* (Ал-Мас‘уди. *Золотые копи и россыпи самоцветов*). Бейрут: Дар ал-фикр, 1973 [Al-Mas‘udi. *Murudj al-dhahab wa ma‘adin al-djawhar. Tasnif al-rahhala al-kabir wa’l-mu’arrikh al-djalil … al-Mas‘udi… . Al-Djuz’ al-thalith* (Al-Mas‘udi. *The Meadows of Gold and the Mines of Germs. Composed by the Great Traveler and the Famous Historian… al-Mas‘udi*). Bayrut: dar al-fikr, 1973 (in Arabic)].
2. Ал-Мубаррад. *Ал-Камил фи-л-луга ва-л-адаб ли-л-‘аллама Аби-л-‘Аббас Мухаммад б. Йазид ал-ма‘руф би-л-Мубаррад ан-Нахави… Ал-Джуз’ ал-аввал*. Бейрут: Мактабат ал-ма‘ариф, б. г. (Ал-Мубаррад. *Совершенный [труд] по языку и адабу («вежеству»)*) [Al-Mubarrad. *Al-Kamil fi’l-lugha wa’l-adab li’l-‘allama Abi’l-‘Abbas Muhammad b. Yazid al-ma‘ruf bi’l-Mubarrad al-Nahawi al-Mutawaffi fi sanat 285 (898-99) h. Al-Djuz’ al-awwal* (Al-Mubarrad. *The Perfect [Work] in Language and Adab of the Famous Scholar Abu l“Abbas Muhammad b. Yazid, Khown as al-Mubarrad the Grammarian, who died in the Year 285 (898-99) of the Hidjra. The First Part*). Bayrut: Maktabat al-ma‘arif, s.a (in Arabic)].

[77] Поскольку, как мы видели, аш-Ша‘би — потомок старинного знатного йеменского рода, такое утверждение не совсем корректно.

3. Ibn Coteiba's *Handbuch der Geschichte… herausgegeben von Ferdinand Wüstenfeld.* Göttingen: Vanderhoeck und Ruprecht, 1850 (in Arabic).
4. Ibn Manzur. *Lisan al-Ἀrab.*New Edited Version. T. 5. Beirut: Dar Sader Publishers, 2008 (in Arabic).
5. Ibn Saad. *Biographien…* . Band V: *Biographien der Nachfolger in Medina…* . Herausgegeben von K. V. Zetterstèen… . Leiden: E. J. Brill, 1905 (in Arabic).
6. *Jacut's geographisches Wörterbuch… herausgegeben von Ferdinand Wüstenfeld*. Erster Band. Leipzig: In Commission bei F. A. Brockhaus, 1866 (in Arabic).
7. *Jacut's geographisches Wörterbuch… herausgegeben von Ferdinand Wüstenfeld*. Zweiter Band. Leipzig: In Commission bei F. A. Brockhaus, 1867 (in Arabic).
8. *Jacut's geographisches Wörterbuch… herausgegeben von Ferdinand Wüstenfeld.* Dritter Band. Leipzig: In Commission bei F. A. Brockhaus, 1868 (in Arabic).
9. Maçoudi. *Les praires d'or.* Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. T. V, VI. Paris: Societé Asiatique, 1869, 1871 (in Arabic).
10. Mas'udi. *Les praires d'or*. Édition Barbier de Meynard et Pavet de Courteille revue et corrigée par Charles Pellat. T. III, IV. Beyrouth: Publications de l'Université Libanaise. Section des études historiques. XI, 1970, 1973 (in Arabic).
11. *A.b.a. Ya'qub b. Ga'far b. Wahb b. Wadih al Katib al Ya'qubi al-Ἀbbasi. Tarih*. Tome II. Beirut – Lebanon: Dar Sader publishers. P.O.B. 10, s. a (in Arabic).

Продолжение табл. 4

Исследования и справочные издания / Studies and Reference Editions

1. Баранов Х. К. *Арабско-русский словарь.* Около 42 000 слов. Изд. 5-е, переработанное и дополненное. М.: Русский язык, 1976 [Baranov H. K. *The Arab-Russian Dictionary*. Some 42 000 words. The Fifth Edition, Corrected and with Additions. Moscow: Russkiy yazyk, 1976 (in Russian)].
2. Боголюбов А. С. Кади. *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: Наука; ГРВЛ, 1991. С. 125 [Bogolyubov A. S. Kadi. *Islam. An Encyclopaedic Dictionary.* Moscow: Nauka; GRVL, 1991, p. 125 (in Russian)].
3. Бойко К. А. 'Абдаллах б. 'Аббас. *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: Наука; ГРВЛ, 1991. С. 7–8 [Boyko K. A. 'Abdallah b. 'Abbas. *Islam. An Encyclopaedic Dictionary.* Moscow: Nauka; GRVL, 1991, pp. 7–8 (in Russian)].
4. Большаков О. Г. Ал-Ансар. *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: Наука; ГРВЛ, 1991. С. 21 [Bolshakov O. G. Al-Ansar. *Islam. An Encyclopaedic Dictionary.* Moscow: Nauka; GRVL, 1991a, p. 21 (in Russian)].
5. Большаков О. Г. Му'авийа б. Аби Суфйан. *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: Наука; ГРВЛ, 1991. С. 166–167 [Bolshakov O. G. Mu'awiya b. Abi Sufyan. *Islam. An Encyclopaedic Dictionary.* Moscow: Nauka; GRVL, 1991b, pp. 166–167 (in Russian)].
6. Большаков О. Г. *История Халифата.* Т. III: *Между двух гражданских войн. 656–696*. М.: Восточная литература, 1998 [Bolshakov O. G. A History of Califate.Vol. III: *Between the Two Civil Wars. 656–696*. Moscow: Vostochnaya literature, 1998 (in Russian)].
7. Гиргас В. Ф. *Арабско-русский словарь к Корану и хадисам*. М. – СПб: Диля, 2006 [Girgas V. F. *The Arab-Russian Dictionary for the Quran and the Hadith.* Moscow – Saint Petersburg: Dilya, 2006 (in Russian)].

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

8. *История Византии*. В 3 т. Т. 3. М.: Наука, 1967 [*The History of Byzantium.* In 3 vols. Vol. 3. Moscow: Nauka, 1967 (in Russian)].
9. Крачковский И. Ю. *Арабская географическая литература.* М.: Восточная литература, 2004 [Krachkovsky I. Yu. *The Arabic Geographical Literature*. Moscow: Vostochnaya literatura, 2004 (in Russian)].
10. Мец А. *Мусульманский Ренессанс*. Изд. 2-е. Пер. с немецкого, предисловие, библиография и указатель Д. Е. Бертельса; Отв. ред. В. И. Беляев. М.: Наука; ГРВЛ, 1973 [Mez A. *Die Renaissance des Islams*. Transl. from German, Preface, Bibliography and Index by D. E. Bertels. Editor-in-Chief V. I. Belyaev. Moscow: Nauka; GRVL, 1973 (In Russian)].
11. Микульский Д. В. *Арабо-мусульманская культура в сочинении ал-Мас'уди «Золотые копи и россыпи самоцветов» («Мурудж аз-захаб ва ма'адин ал-джаухар»). X век.* М.: Восточная литература, 2006 [Mikulskiy D. V. *The Arab-Muslim Culture in the Work by al-Mas'udi "The Mines of Gold and the Meadows of Germs" ("Murudj al-Dhahab wa Ma'adin al-Djawhar"). 10 century*. Moscow: Vostochnaya literatura, 2006 (in Russian)].
12. Миллер Б. В. *Конспект лекций по истории Персии.* Ч. I: *История древней (до-исламской) Персии, кончая завоеванием ее арабами*. М.: Институт востоковедения им. Нариманова при ЦИК СССР, 1926 [Miller B. V. *Synopsis of Lectures on the History of Persia*. Part 1: *The History of Ancient (Pre-Islamic) Persia, Ending by Its Conquest by the Arabs.* Moscow: The Narimanov Institute of Oriental Studies at the Central Executive Committee of the USSR, 1926 (in Russian)].
13. Мишин Д. Е. *История государства Лахмидов*. М.: Садра, 2017 [Mishin D. E. *The History of the State of the Lakhmids*. Moscow: Sadra, 2017 (in Russian)].
14. Пиотровский М. Б. 'Иса. *Ислам. Энциклопедический словарь.* М.: ГРВЛ, 1991. С. 102–103. [Piotrovsky M. B. 'Isa. *Islam. An Encyclopaedic Dictionary.* Moscow: Nauka; GRVL, 1991, pp. 102–103 (In Russian)].
15. Прозоров С. М. 'Али б. Аби Талиб. *Ислам. Энциклопедический словарь.* М.: ГРВЛ, 1991. С. 18–19 [Prozorov S. M. 'Ali b. Abi Talib. *Islam. An Encyclopaedic Dictionary.* Moscow: Nauka; GRVL, 1991, pp. 18–19 (in Russian)].
16. Резван Е. А. Бану Хашим. *Ислам. Энциклопедический словарь*. М.: Наука; ГРВЛ, 1991. С. 277 [Rezwan E. A. Banu Hashim. *Islam. An Encyclopaedic Dictionary.* Moscow: Nauka; GRVL, 1991, p. 277 (in Russian)].
17. Фильштинский И. М. *Халифат под властью династии Омейядов (661–750)*. М.: Северо-принт, 2005 [Filshtinsky I. M. *The Califate under the Rule of the Dynasty of the Umayyads (661–750)*. Moscow: Severo-print, 2005 (in Russian)].
18. Юшманов Н. В. *Грамматика литературного арабского языка*. Под редакцией И. Ю. Крачковского. [М.:] ВОЕНТЕХИНИЗДАТ, 1978 (репринт) [Yushmanov N. V. *The Grammer of the Literary Arab Language.* Ed. by I. Yu. Krachkovsky. [Moscow:] VOENTECHIZDAT, 1978 (Reprint) (in Russain)].
19. Djait H. Al-Kufa. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. V. Leiden: E. J. Brill; 1986, pp. 345–351.
20. Caskel W. 'Amir b. Sasa'a. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. I: *Photomechanical Reprint.* Leiden: E. J. Brill, 1986a, pp. 441–442.

21. Caskel W. Bakr b. Wa'il. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. I. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill, 1986b, pp. 962–964.
22. Cobb P. M. 'Umar (II) b. 'Abd al-'Aziz. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. X. Leiden: E. J. Brill, 2000, pp. 821–822.
23. Eisener R. Sulayman b. 'Abd ал-Малик. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. IX. Leiden: Brill, 1997, pp. 821–822.
24. Elisséeff N. *Thèmes et motifs des Mille et Une Nuits: essai de classification*. Beyrouth: Institut français du Proche-Orient, 1949.
25. Elisséeff N. Kinnasrin. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. V. Leiden: E. J. Brill, 1986, pp. 124–125.
26. Elisséeff N. Dimashk. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. II. Fourth Impression. Leiden: E. J. Brill, 1991, pp. 277–291.
27. Firestone R. Yusuf. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. XI. Leiden: Brill, 2002, pp. 352–354.
28. Fück J. W. Iyad. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. IV. Third Impression. Leiden: E. J. Brill, 1997, p. 289.
29. Gabrieli F. Hisham. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. III. Leiden – London: E. J. Brill – LUZAC & CO., 1986, pp. 493–495.
30. Gibb H. A. R. 'Abd al-Malik b. Marwan. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. I. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill, 1986a, pp. 76–77.
31. Gibb H. A. R. Abu Mikhnaf. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. I. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill, 1986b, p. 140.
32. Hasson I. Ziyad b. Abihi. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. XI. Leiden: Brill, 2002, pp. 519–522.
33. Hawting G. R. Marwan II. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. VI. Leiden: E. J. Brill, 1991, pp. 623–625.
34. Hawting G. R. Al-Mukhtar b. Abi 'Ubayd. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. VII. Leiden – New York: E. J. Brill, 1993, pp. 521–524.
35. Hawting G. R. Rawh b. Zinba'. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. VIII. Leiden: E. J. Brill, 1995, p. 466.
36. Hawting G. R. Umayyads. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. X. Leiden: E. J. Brill, 2000, pp. 840–847.
37. Hawting G. R. Yazid (I) b. Mu'awiya. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. XI. Leiden: Brill, 2002, pp. 309–311.
38. Juynboll G. H. A. Al-Sha'bi. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. XI. Leiden: Brill, 2002, pp. 162–163.
39. Kawar I. Bitrik. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. I. Photomechanical reprint. Leiden: E. J. Brill, 1986, pp. 1249–1250.
40. Kennedy H. 1. Al-Walid (I) b. 'Abd al-Malik b. Marwan. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. IX. Leiden: Brill, 1997, pp. 127–128.
41. Kindermann H. Asad. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. I. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill, 1986, pp. 683–684.
42. Lammens H. Al-Mughira b. Shu'ba. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. VII. Leiden – New York: E. J. Brill, 1993, p. 347.
43. Lammens H. Shahid I. Lakhm. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. V. Leiden: E. J. Brill, 1986, p. 632.

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

44. Lammens H. Pellat Ch. Mus'ab b. al-Zubayr. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. VII. Leiden – New York: E. J. Brill, 1993, pp. 649–650.
45. Lecerf J. Hayy. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. III. Leiden – London: E. J. Brill – LUZAC & CO., 1986, p. 330.
46. Lecker M. Tamim b. Murr. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. X. Leiden: Brill, 2000a, pp. 172–176.
47. Lecker M. Thakif. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. X. Leiden: E. J. Brill; 2000b, p. 432.
48. Leder S. Al-Zubayr b. Bakkar. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. XI. Leiden: Brill, 2002, pp. 551–552.
49. Al-Madina. *Shorter Encyclopaedia of Islam* … Photomechanical Reprint. Ithaca, New York: Cornell University Press, s. a., pp. 297–298.
50. Miquel A. 'Irak. i. – Geography. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. III. Leiden – London: E. J. Brill – LUZAC & CO., 1986, pp. 1250–1253.
51. Montgomery Watt W. Hawazin. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. III. Leiden – London: E. J. Brill – LUZAC & CO., 1986a, pp. 285–286.
52. Montgomery Watt W. Ma'add. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. V. Leiden: E. J. Brill, 1986b, pp. 894–895.
53. Montgomery Watt W. Kays 'Aylan. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. IV. Third Impression. Leiden: E. J. Brill, 1997, pp. 833–834.
54. Moscati S. Abu'lAbbas al-Saffah. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. I. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill, 1986, p. 103.
55. Pellat Ch. Ibn Da'b. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. III. Leiden – London: E. J. Brill – LUZAC & CO., 1986, p. 774.
56. Pellat Ch. Al-Haytham b. 'Adi. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. III. Leiden – London: E. J. Brill – LUZAC & CO., 1986, p. 328.
57. [Pellat Ch.] Mas'udi. *Les praires d'or.* Édition Barbier de Meynard et Pavet de Courteille revue et corrigée par Charles Pellat. Tome VI–VII. Index généraux. Beyrouth: Publications de l'Université Libanaise. Section des études historiques. XI, 1979.
58. Rentz G. Al-Hidjaz. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. III. Leiden – London: E. J. Brill – LUZAC & CO., 1986, pp. 362–364.
59. Robinson C. F. 'Ubayd Allah b. Ziyad. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. X. Lieden: Brill, 2000, pp. 763–764.
60. Rosenthal Fr. Ash'ab. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. I. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill, 1986, pp. 690–691.
61. Rosenthal Fr. *A History of Muslim Historiography.* Leiden: E. J. Brill, 1968.
62. Sadan J. Nadim. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. VII. Leiden – New York: E. J. Brill, 1993, pp. 849–852.
63. Sezgin U. Al-Mada'ini. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. V. Leiden: E. J. Brill, 1986, pp. 946–948.
64. Sourdel D. Dabik. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. II. Fourth Impression. Leiden: E. J. Brill, 1991, p. 72.
65. Veccia Vaglieri L. (Al-)Husayn b. 'Ali B. Abi Talib. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. III. Leiden – London: E. J. Brill – LUZAC & CO., 1986, pp. 607–615.

66. Wensinck A. J. ʻAmr b. al-ʻAs. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. I. Photomechanical Reprint. Leiden: E. J. Brill, 1986, p. 451.
67. Winder R. B. Al-Madina. *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*. Vol. V. Leiden: E. J. Brill, 1986, pp. 994–1007.

Информация об авторе

Микульский Дмитрий Валентинович — доктор исторических наук, главный научный сотрудник отдела памятников письменности народов Востока, Институт востоковедения РАН, Москва, Россия; dmitrimikulski@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-3239-1670.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 10.11.2023; одобрена рецензентами 29.04.2024; принята к публикации 30.04.2024; опубликована 20.07.2024.
Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Dmitry V. Mikulsky — Ph. D. habil. (Hist.), Principal Research Fellow, Department of Written Oriental Sources, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; dmitrimikulski@mail.ru, https://orcid.org/0000-0002-3239-1670.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 10.11.2023; approved after reviewing 29.04.2024; accepted for publication 30.04.2024; published 20.07.2024.
The author has read and approved the final manuscript.

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

CHRONICLE
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



Events in world science
Обзор конференции

CHRONICLE
Events in world science
НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ
Обзор конференции

Научная статья
Исторические науки
УДК 94+82
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-458-468

LXIII Ежегодная международная конференция «Рериховские чтения». «Текст и сдвиги в культуре: древняя и средневековая Индия и Центральная Азия»

Елена Валерьевна Тюлина
Институт востоковедения РАН, Москва, Россия,
tyulina57@mail.ru, https://orcid.org/0000-0003-1758-8990

Аннотация. Данная статья представляет собой обзор ежегодной конференции «Рериховские чтения». В 2023 г. участникам была предложена тема: «Текст и сдвиги в культуре: древняя и средневековая Индия и Центральная Азия». Соответственно большинство докладов было посвящено исследованию древних и средневековых текстов данного региона и касалось проблем их формирования, хронологии, языка, особенностей отраженного в них мировоззрения. Тематика докладов была так или иначе связана с областями знаний, которые больше всего интересовали Юрия Николаевича – это индология, тибетология, религия, философия. Участники конференции уделили внимание и межкультурным влияниям и контактам стран, входящих в географический и тематический ареал научных интересов Ю. Н. Рериха. Ряд докладов был сделан на основе архивных материалов и был посвящен деятельности Ю. Н. Рериха и его коллег.

Ключевые слова: тибетология; индология; перевод и интерпретация текстов; Ю. Н. Рерих

Для цитирования: Тюлина Е. В. LXIII Ежегодная международная конференция «Рериховские чтения». «Текст и сдвиги в культуре: древняя и средневековая Индия и Центральная Азия». Ориенталистика. 2024;7(2):458–468. https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-458-468.

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

© Тюлина Е. В., 2024
© Ориенталистика, 2024

CHRONICLE
Tyulina E. V. LXII George Roerich Annual International Meeting
Orientalistica. 2024;7(2):458–468

Original article History studies
https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-458-468

LXIII George Roerich Annual International Meeting (Text and cultural shifts: Ancient and Medieval India and Central Asia)

Elena V. Tyulina

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, tyulina57@mail.ru, https://orcid.org/0000-0003-1758-8990

Abstract. The article offers a review of the George Roerich Annual International Meeting. In 2023, the speakers were offered the topic: "Text and cultural shifts: Ancient and Medieval India and Central Asia". Therefore, most of the papers were based on the study of ancient and medieval texts of this region and dealt with the problems of their formation, chronology, language, as well as the peculiarities of the worldview reflected in them. The papers were somehow related to those areas of knowledge that interested George Roerich (russ.: Yurii Nikolaevich Rerikh) the most — Indology, Tibetology, religion, philosophy. In addition, the participants of the conference drew attention to the intercultural influences and contacts of the countries included in the geographical and thematic area of scientific interests of Y. N. Roerich. A number of papers were made on the basis of archival materials and described the scientific activities of Yu. N. Roerich and his colleagues.

Keywords: Tibet, studies; Indology; Texts, Tibetan, translation of; Texts, Indian, translation of; Roerich, George [Rerikh, Yurii Nikolaevich] 1902–1960

For citation: Tyulina E. V. LXIII George Roerich Annual International Meeting (Text and cultural shifts: Ancient and Medieval India and Central Asia). Orientalistica. 2024;7(2):458–468. (In Russ.). https://doi.org/10.31696/2618-7043-2024-7-2-458-468.

11–13 декабря 2023 г. в Институте востоковедения РАН состоялись LXIII Рериховские чтения «Текст и сдвиги в культуре: древняя и средневековая Индия и Центральная Азия». Согласно предложенной теме, большинство докладов было посвящено исследованию древних и средневековых индийских текстов, проблемам их формирования, вопросам интерпретации и перевода.

Доклад *А. А. Вигасина* (ИСАА МГУ) «Надписи на колонне Гелиодора» основывался на исследовании знаменитых надписей на колонне Гаруды в Беснагаре (древней Видише) и был посвящен идентификации царя Бхагабхадры, правителя династии Шунга. Докладчик проанализировал противоречивые сведения пуран и попытался найти сведения о правлениях Бхагабхадры и царя Таксилы Антиалкида. Он пришел к выводу, что Антиалкид правил на рубеже I и II вв. до н. э., а не в начале и не в середине II в. до н. э., как это обычно считается. Визит же Гелиодора в Видишу произошел в 90-е гг. до

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

© Tyulina E. V., 2024
© Orientalistica, 2024

н. э. Исходя из внешнеполитической обстановки этого времени, докладчик сделал предположения, что этот визит был связан со скифской угрозой. В докладе было также отмечено, что надписи на колонне Гаруды являются одним из первых свидетельств культа Кришны-Васудевы как Господа (Бхагавана) и содержание одной из надписей проливает свет на раннюю историю таких дидактических фрагментов «Махабхараты», как «Бхагавадгита».

В докладе «Ритуал приема почетного гостя при жертвоприношениях сомы» *Н. А. Корнеева* (независимый исследователь, Москва) рассказала о предварительной церемонии при жертвоприношении сомы — атитхьешти (ātithyeṣṭi) — ритуале приема почетного гостя, посвященного царю-соме, который совершают, когда сому доставляют к месту жертвоприношения. Атитхьешти относится к жертвоприношениям ишти (iṣṭi), базовым архетипом (prakṛti) для которых являются жертвоприношения новолуния и полнолуния (darśapūrṇamāsau). Ритуал проводится на второй день агништомы (agniṣṭoma). При проведении других жертвоприношений сомы время проведения зависит от продолжительности предварительных церемоний. Как и в случае других модификаций жертвоприношений (vikṛti), предписания по проведению атитхьешти сводятся к описанию некоторых особенностей этого ритуала и, несмотря на то, что этот ритуал является неотъемлемой составляющей всех жертвоприношений сомы, особенности его проведения приводятся только при описании агништомы. Более того, при описании других жертвоприношений сомы, за небольшим исключением, тексты о нем даже не упоминают. В докладе была представлена реконструкция обряда атитхьешти на основе предписаний текстов шраута-сутр, самхит и брахман, а также полевых исследований докладчика.

Тема доклада *Е. В. Тюлиной* (ИВ РАН) «Представление о годе в концепции времени пуран» связана с ее исследованием концепции времени в пуранах. Понимание особенностей представления о времени в пуранах важно для понимания своеобразия этих произведений и отличия их от предшествующей литературы: тексты, составляющие их первоначальное ядро, так или иначе связаны с историей мира (творение, гибель и новое творение, генеалогии, манвантары, история Солнечной и Лунной династий). В пуранах описание творения мира предваряет утверждение, что Кала (Время) — изначальная форма Вишну, а далее следует перечисление единиц измерения времени. В этом перечислении особое внимание уделяется году, с помощью которого измеряются более крупные периоды. В докладе были проанализированы контексты упоминаний о календарном годе в пуранах, показаны особенности представлений о годе и их истоки, в частности — их связь с более древними представлениями о культе предков. Было показано, что именно поминальные ритуалы, совершавшиеся в течение года после смерти человека, и их интерпретации легли в основу представлений пуран о цикличности мировых периодов, смерти и возрождения вселенной.

В докладе *Н. Р. Лидовой* (ИМЛИ РАН) «О понятии “вкус” (rasa) в древнеиндийской традиции» была рассмотрена сравнительно редко обсуждаемая тема развития представлений о вкусе в древнеиндийской традиции. Докладчица показала, как древнейшее, зафиксированное в «Ригведе» восприятие вкуса

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

сомы (сома-раса) как сакрального напитка, приготавливаемого и употреблявшегося по ходу ведийских ритуалов, эволюционировало с течением времени и получило набор дополнительных значений. С одной стороны, в традиции «Аюрведы» раса стала использоваться для определения шести субмодальностей физиологического восприятия вкуса, участвующих в процессе принятия пищи (сладкий, кислый, соленый, острый, горький и вяжущий), а с другой — начала отражать идею вкуса как эстетического опыта, что определило возникновение сопутствующей терминологии, описывающей процесс восприятия искусства как «наслаждение» и «вкушение», и, в конце концов, сделало расу одной из базовых категорий древнеиндийской эстетики.

А. Г. Мехакян (ММС) выступил с докладом «“Карания-метта-сутта” — “Любовь всеобъемлющая” как императив, освобождающий от страданий сансары». Он был посвящен известной проповеди Будды, утверждающей необходимость взращивания любви и доброты, которая входит в Палийский канон (Sutta-nipåta I, 8). Этот дидактический текст носит название “Karaṇīya-metta-sutta”, где karaṇīya является причастием долженствования (participium necessitatis) от глагола karoti — то, что должно быть сделано, исполнено. В контексте этой сутты metta (любовь и доброта) должна быть взращена для освобождения от сансары. Идейная канва данного текста и причастие долженствования в его заглавии, по мнению докладчика, являются своего рода этическим императивом, т. е. подчеркивают необходимость любви (metta) для достижения умиротворения ума (nibbāna), которое в этой сутте передается его традиционными синонимами — santa, santi и sukhitatta, sukha.

Один доклад был посвящен индийской философии. В своем выступлении *С. Ч. Офертас* (ИВ РАН) коснулся понимания термина *атман* в важнейшем тексте кашмирского шиваизма «Ишварапратьябхиджня-карика», автором которого является представитель школы пратибхиджны Утпаладева (середина X в.). Докладчик рассказал об особенностях философии этой школы и предложил свое прочтение и толкование вводных стихов первой книги вышеупомянутого произведения.

В докладе *Е. Г. Вырщикова* (ИВ РАН) «Культ корзины в Древней Индии и смена религиозной парадигмы» шла речь о проблеме смены религиозной парадигмы, произошедшей в архаических религиях около 500 г. до н. э. — 500 г. н. э., которой была посвящена коллективная монография [“Sacred Topology of Early Ireland and Ancient India”, 2010], написанная рядом авторов во главе с В. В. Вертоградовой. В связи с этим докладчика заинтересовал культ корзины и его содержимого. В буддизме в древности тексты хранили и переносили в корзинах-питаках. Буддийский канон трипитака (пали типитака) — «три корзины» — назван именно в их честь. Однако сформировался канон не сразу. «Абхидхарма-питака» имеет более позднее происхождение, и в предшествующий период, вероятнее всего, «корзин канона» было две. Надо помнить, что буддизм, как и джайнизм, возник и первоначально был распространен в основном среди лесных и горных племен, чуждых брахманистскому влиянию. Почитание и одиночных корзин, и их пары, как и культ богини-корзины, по сей день распространены среди горных племен средней Индии, минимально подвергшихся чуждому влиянию (как иноземному, так и индуизму), но тем не

менее обладающих достаточно высокой и самобытной художественной культурой. Существует подробное описание такого культа, связанного с богиней Эламмой, с фотографиями и прорисовками [Mallebrein, 1993]. Как и в буддизме, приверженцы этого культа хранили в корзинах сакральные предметы: в племенном культе это изображения или символы божеств, занимающие свое место на алтаре при совершении обряда. Множество косвенных признаков говорит о том, что такие корзины, почитаемые у племен долины Ганга и предгорьев Гималаев в момент появления буддизма, являются предшественниками буддийских корзин-питак.

Доклад *Е. А. Ренковской* (ИЯз РАН) «Путешествие богини Хингладж из Пакистана в Ориссу: к вопросу о феномене шакти-питх» был посвящен культу шакти-питх — священных мест, куда по преданию упали части тела Сати, которая сгорела либо в жертвенном, либо во внутреннем огне, не выдержав оскорблений в адрес Шивы. Насчитывается от 4 до 64 и больше шакти-питх. Иногда их соотносят с количеством знаков алфавита деванагари. При этом четыре считаются изначальными — ади-шакти-питхами. Все они находятся в восточной Индии и связаны с почитанием камней, считающихся воплощением богинь. Докладчица высказала гипотезу о связи легенды о Сати и шакти-питхах с космологической легендой народа сора (южные мунда) о происхождении мира из тыквы, согласно которой Киттунг (тыква) и его сестра, спасшиеся во время Всемирного потопа внутри тыквы, породили все живое заново. Последним сестра родила огонь, в результате чего сгорела. Большие валуны считаются частями тела Матери-прародительницы. «Тыквенный» космологический миф широко распространен среди мундских племен. Этот миф имеет множество вариантов и параллелей с легендами других народов. Докладчица проследила пути его распространения и рассказала об истории его индуистской обработки. По ее мнению, он имеет австроазиатский субстрат. Миф о Сати и феномен шакти-питх могли возникнуть из австроазиатского мифа о сгоревшей Праматери. Возможно, изначально почитали самопроизвольно воспламеняющиеся выходы природного газа. В местах распространения культа богини Хингладж, с которой связана основная шакти-питха на территории Пакистана, проживают носители «тыквенного мифа» — бхилы, кастовая группа «тыквенных» чаранов (tumbel charan), произошедших, согласно легенде, из тыквы. Докладчица предположила, что здесь на изначальный австроазиатский субстрат произошло наложение культа иранских племен.

Несколько докладов было посвящено различным проблемам языкознания.

Доклад *Л. И. Куликова* (ИКВИА НИУ ВШЭ, Гентский ун-т) «Обсценная брань и ее следы в РВ X.10: возможна ли реконструкция текста?» был посвящен анализу двух строф знаменитого ведийского гимна, представляющего собой диалог первых на земле людей — близнецов Ямы и Ями. В этом гимне Яму склоняет к любовной связи его сестра Ями, а он отвергает ее предложение, мотивируя это недопустимостью инцеста. Докладчик заметил, что в двенадцатом стихе гимна (РВ.X.10.12) первая пада написана триштубхом (размером, состоящим из 11 слогов). Однако после цезуры мы видим 14 слогов, т. е. три лишних слога. А в следующем стихе (РВ.X.10.13) первая пада — метрически дефектная

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

и состоит из 7 слогов, т. е. в ней не хватает четырех слогов. В этом стихе в ответ на отказ Ямы вступить в любовную связь, Ями разражается бранью. Докладчик высказал предположение, что нарушение размера может свидетельствовать о том, что гимн подвергся редакторской правке. Поток ругани отвергнутой Ями мог быть на пределе допустимости, и в силу его нецензурности не мог войти в священный текст в первоначальном виде. Докладчик предположил, что слово bata, встречающееся в стихе дважды (в номинативе и вокативе), первоначально было табуированным ругательством, а вместо yabha (императив от глаг. yabh) используется имя Яма (yama). Докладчик показал и другие следы редакторского изменения текста, а также возможные пути реконструкции первоначального варианта.

А. С. Крылова (ИВ РАН) «Словослияние в куллуи как способ словообразования» связан с ее работой над исследованием лексики индоарийского языка куллуи (Химагал-Прадеш, Индия), которую она ведет на основе собственных полевых исследований, начиная с 2014 г. В ее докладе был использован материал, собранный в 2023 г. Докладчица рассказала о выявленных ею способах словообразования в куллуи, подробно остановившись на словослиянии. Она выделила различные варианты словослияния и привела многочисленные примеры. В докладе было наглядно продемонстрировано, как в куллуи отражается древнеиндийское словосложение, а также показаны особенности словослияния, которое не возводится к древнеиндийскому уровню.

А. Г. Люлина (ИВ РАН) выступила с докладом «Этимология и семантика цветообозначения “красный” в китайской культуре». Она показала, что в китайском языке есть несколько понятий, имеющих значение «красный» (红 · 赤 · 朱 · 丹), все они имеют отношение к красному цвету, но в переносном значении используются в совершенно разных ситуациях и отражают различные явления в китайской культуре. Докладчица рассказала о четырех лексемах со значением «красный» и представлениях, связанных с ними, а также провела сравнительный анализ этого семантического гнезда на основе фразеологизмов из китайских канонических произведений.

Традиционно докладчики Рериховских чтений коснулись и проблем взаимодействия и влияния культур народов исследуемого региона.

Б. У. Китинов (ИВ РАН) в докладе «Тексты праджняпарамиты в ойратской религиозной культуре и законоположениях» отметил, что среди ойратов большое распространение имели такие праджня-парамитские тексты, как, например, «Ваджраччхеддика-праджня-парамита-сутра» (на калм. «Дорджи джодва» — «Алмазная Сутра»), «Суварна-прабхаса-сутра» (на калм. «Алтан герел» — «Сутра Золотистого Света / Блеска»), «Праджня-парамита-хридайя-сутра» (на калм. «Зүркня судр» или «Билгин зүркн» — «Сутра Сердца»). В выступлении докладчик особо выделил первые две сутры. Первая, по свидетельству известного специалиста по ойратским историческим текстам А. В. Бадмаева, хранилась буквально в каждой калмыцкой семье. Вторая же была широко распространена среди ойратов еще до их «официального» обращения в Гелук в конце XVI — начале XVII в. Докладчик привел несколько свидетельств того, что буддийское учение имело распространение среди ойратов уже в последней четверти XVI в., а ламы школы Гелук были почитаемы ими.

Отдельные пассажи из этих текстов были отражены в ойратских законодательных кодексах. Так, содержание «Основного уложения Кукунорского чуулгана», принятое хошутами северо-востока Тибета в 1685 г., основывалось на таких ойратских, монгольских и тибетском законодательных актах, как законы 1640 г., «Законоуложение Алтан-хана» и др. В статьях закона отмечается значение союза «солнца и луны»: Далай-ламы и Гуши (Гаши)-хана; подчеркивается высокий статус духовных лиц (рабжамба, гавж, гэцэл, банди); приводятся выдержки из ряда известных работ: из сочинения Сакья-пандиты «Субхашитаратнанидхи», из «Алтан Герел» и др.

Ю. И. Дробышев (ИВ РАН) выступил с докладом «Отражение монгольских имперских идей в средневековых вьетнамских источниках». Он отметил, что Вьетнам — одна из немногих стран, подвергавшихся систематическим нападениям монголов и фактически сумевших отстоять независимость, хотя и вынужденных признать монгольскую власть. Вторжения монголов и союзных войск во Вьетнам (Дайвьет) происходили в 1257–1258, 1284–1285 и 1287–1288 гг. Они довольно хорошо изучены и освещены в научной литературе. Докладчик рассказал об описаниях происходивших событий во вьетнамских источниках и проанализировал их, что позволило сделать некоторые выводы. По его мнению, вьетнамская средневековая историография, наряду с эпиграфическими материалами и легендами, отразила не столько монгольскую, сколько китайскую имперскую идеологию, преломленную через призму монгольского менталитета. При этом собственно монгольских имперских элементов (культ Чингис-хана, Великая Яса, прямая апелляция к Вечному Небу и т. п.), хорошо заметных в китайских, арабских, персидских, европейских и многих других источниках, мы здесь не наблюдаем. Также не сообщают вьетнамские источники никаких возвышенных «мироустроительных» идей монголов. В описаниях монгольских нашествий они не проводят различие между монголами и китайцами — те и другие совокупно именуются «бандитами», хотя для монголов имелись и свои обозначения: «татары» и «варвары-ху». В целом, отношение вьетнамского общества к незваным гостям было резко отрицательным. Вместе с тем вьетнамские источники признают монгольскую династию Юань как легитимную династию Китая.

Е. О. Новосёлова (ИВ РАН) в докладе «Исследования древнеиндийских текстов как ключевое направление в ранней японской буддологии» продемонстрировала, как японские текстологические исследования индийского буддизма определи общий вектор развития японской индологии и буддологии. Индология обрела невероятную популярность среди буддистов эпохи Мэйдзи, и во многом японские ученые даже превзошли европейских коллег по количеству проанализированных канонических текстов. Причиной тому была возможность работать параллельно с оригинальными текстами на пали и санскрите и их китайскими и корейскими переводами. В то же время принадлежность многих ученых к определенной буддийской школе ограничивала возможность исследователей критиковать ее догматы, изучение же индийского буддизма предоставляло молодым японским буддологам куда большую свободу. В среде европейских ученых также был популярен именно индийский буддизм. Таким образом, именно он стал связующим звеном для европейских и японских ученых: японские

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

ученые получили возможность ознакомиться с современными методами западной индологии, а европейские ученые значительно расширили источниковедческую базу текстов. В то же время в самой Японии уже существовала собственная традиция изучения индийских текстов, восходящая корнями к китайской. Впоследствии предпочтение текстовому анализу, преобладание филологического инструментария станет характерной чертой японских исследований буддизма. Некоторые черты, специфичные для ранней японской буддологии, по мнению докладчицы, сохранились и на современном этапе ее существования. В частности, филология и по сей день остается одним из основных направлений, равно как индийский буддизм остается более разработанным полем исследования по сравнению с буддизмом самой Японии, хотя характерный для религиоведения Мэйдзи разрыв, был давно преодолен.

Несколько докладов было посвящено исследованию архивных материалов, связанных с исследованием региона, входящего в круг научных интересов Ю. Н. Рериха.

А. Н. Бабин (НИУ ВШЭ) выступил с докладом «“Не одне грандиозныя прелести Гималаев”: итоги путешествия И. П. Минаева в Кумаон (1875)». И. П. Минаев — выдающийся русский ученый, стоявший у истоков отечественной индологии. Он совершил три довольно длительных путешествия по Южной Азии (в 1874–75, 1880, 1885–86), во время которых посетил Индию, Цейлон, Бирму и Непал. Минаев получил мировую известность как буддолог и филолог, но сфера его интересов была гораздо шире. Доклад был посвящен его этнографическим исследованиям Кумаона, который он посетил в 1875 г. В его публикациях используется огромный собранный им материал: это фольклорные произведения различного характера, исторические предания, а также сказки и легенды. В 1877 г. он публикует сборники сказок и легенд Кумаона [Минаев, 1877; Минаев, 1966]. Минаев сохранил уникальные образцы умирающего к тому времени жанра, а также описал особенности их исполнения. При этом он использовал надежных информантов. Благодаря интересу к этнографии, помимо рукописей и книг, он собирал и другие предметы материальной культуры, в основном связанные с религиозными культами. Докладчик рассказал о его этнографической коллекции, которая хранится в Кунсткамере, наиболее подробно остановившись на одном образце народной живописи, выполненном в примитивной манере. На нем изображен, вероятно, Шива, а его окружают преимущественно сюжеты легенд о Кришне и изображения других божеств индуизма. Этот экспонат, по мнению докладчика, можно атрибутировать как происходящий из Кумаона, так как на правом поле в нижнем углу изображены три богини в коронах (Дживаматрики) и Ганеша, что типично для данного региона. Об этом же свидетельствует орнамент в правом верхнем углу, характерный для Кумаона.

В докладе «Журнал “Stepping stones” — гималайская культура, буддизм и философия перенниализма сквозь призму взглядов европейских исследователей» *Д. А. Кораблин* (ИВ РАН) дал обзор содержательной части статей и рассказал об авторах журнала “Stepping stones”, выходившего в Калимпонге с 1950 по 1951 г. Он отметил, что этот журнал, несмотря на непродолжительный период своего существования, является уникальным примером в истории гималайской полиграфической продукции и печати. На его страницах редак-

тору и известному буддийскому деятелю Сангхаракшите (1925–2018) удалось собрать уникальную плеяду ученых, писателей, путешественников и исследователей. Вот их неполный перечень: Ю. Н. Рерих, Принц Петр Греческий и Датский, М. Паллис, Рене де Небески-Войковиц, А. Девид-Ниель, Лама Анагарика Говинда, Дж. Коузинс, К. Камерон и др. Анализ статей и последовательности компоновки опубликованных материалов на страницах журнала позволил докладчику прийти к достаточно значимым выводам, не только связанным с формированием глобальной истории современного буддизма (сер. XX в.) и производства «знаний о Тибете», но и репрезентующим личные взгляды авторов — от всечеловеческого единства как краеугольного камня буддийского учения до толкований буддийской философии в контексте отдельных направлений западноевропейской философии XX в.

А. М. Шустова (ИВ РАН) «Улан-Баторский период в научной карьере Ю. Н. Рериха» рассказала о деятельности ученого в 1926–1927 гг. Ю. Н. Рерих прибыл в Улан-Батор 13 сентября 1926 г. в рамках Центрально-Азиатской экспедиции его отца Н. К. Рериха, так как монгольская столица являлась удобным пунктом для подготовки очень сложного похода в Тибет. Здесь Юрий Николаевич продолжал совершенствовать знание тибетского языка, а также активно заниматься монгольским языком. Докладчица показала, что его научная работа в Улан-Баторе не только касалась лингвистических занятий: он занимался изучением истории буддизма в Монголии и монгольских буддийских монастырей, а также изучением их современного состояния. С этой целью им были посещены все монастыри в Улан-Баторе, произведен осмотр их внутреннего убранства, изучены собрания библиотек, проведены беседы с ламами-настоятелями. Некоторые монастыри ученый запечатлел на снимках. Эта исследовательская работа представляет особую ценность, так как из-за гонений на буддизм в 1930-е гг. все монастыри в Монголии, кроме одного, были разрушены, утрачено многое из буддийской литературы и буддийского искусства. Результаты научных исследований в Монголии Ю. Н. Рерих опубликовал в монографии «По тропам Срединной Азии» [Рерих, 1994], в которой он седьмую главу посвятил полностью истории Улан-Батора. Его монгольские разработки вошли в большой труд «Истории Средней Азии» [Рерих, 2004–2009], а также в многочисленные статьи на русском, английском и французском языках. Исследования Ю. Н. Рериха в Улан-Баторе 1926–1927 гг. являются неоценимым вкладом в историю развития национальной монгольской науки и историю монголоведения.

В целом на Рериховских чтениях тематика докладов была так или иначе связана с отраслями знаний, которые больше всего интересовали Ю. Н. Рериха — это тибетология, индология, религии, особенно буддизм, философия. Большинство докладов было посвящено исследованию древних и средневековых текстов и касалось проблем их формирования, хронологии, языка, особенностей отраженного в них мировоззрения. Участники конференции уделили внимание также межкультурным влияниям и контактам стран, входящих в географический ареал научных интересов Ю. Н. Рериха. Ряд докладов был посвящен исследованию архивных материалов, связанных с жизнью и научной деятельностью Ю. Н. Рериха и его коллег.

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

Сокращения / Abbreviations

Гентский ун-т — Universiteit Gent (Нидерл.), Гент, Бельгия (Ghent University, Ghent, Belgium)

ГИИ — Государственный институт искусствознания, Москва, Россия (The State Institute of Art Studies of the Russian Federation, Moscow, Russia).

ИВ РАН — Институт востоковедения Российской академии наук, г. Москва, Россия (Institute of Oriental studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia).

ИКВИА НИУ ВШЭ — Институт восточных и классических исследований, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия (Institute for Oriental and Classical Studies, National Research University "Higher School of Economics", Moscow, Russia).

ИМЛИ РАН — Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук (ИМЛИ РАН), Москва, Россия (A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia).

ИСАА МГУ — Институт стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия (Institute of Asian and African Countries, Moscow State University M. V. Lomonosov, Moscow, Russia).

ММС–Мемориальный музей А. Н. Скрябина, Москва, Россия (Alexander Scriabin Memorial Museum, Moscow, Russia).

НИУ ВШЭ — Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия (National Research University "Higher School of Economics", Moscow, Russia).

Литература / References

1. Минаев И. П. *Индейские сказки. Легенды собранные в Камаоне И. П. Минаевым.* Санкт-Петербург: Типография В. Ф. Демакова, 1877 [Minaev I. P. *Indian Fairy Tales. Legends collected in Kamaon by I. P. Minaev.* St. Petersburg: Tipografiya V. F. Demakova, 1877 (in Russian)].
2. Минаев И. П. *Индийские сказки и легенды, собранные в Камаоне в 1875 году И. П. Минаевым.* М.: Наука, 1966 [Minaev I. P. *Indian Fairy Tales and Legends Collected in Kamaon in 1875 by I. P. Minaev*. Moscow: Nauka, 1966 (in Russian)].
3. Рерих Ю. Н. *По тропам Срединной Азии.* Самара: Агни, 1994 [Roerich Yu. N. *On the trails of Central Asia.* Samara: Agni, 1994 (in Russian)].
4. Рерих Ю. Н. *История Средней Азии.* В 3-х т. М.: Международный Центр Рерихов [Roerich Yu. N. *History of Central Asia*. In 3 Vols. Moscow: Mezhdunarodnyy Tsentr Rerikhov, 2004–2009 (in Russian)].
5. Mallebrein C. *Die anderen Götter*. Köln: Rautenstrauch-Joest-Museum, 1993.
6. *Sacred Topology of Early Ireland and Ancient India: Religious Paradigm Shift* (*The Journal of Indo-European Monograph Series*. No. 57). Ed. by M. Fomin. Washington D. C.: Institute of Study of Man, 2010.

Информация об авторе

Тюлина Елена Валерьевна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока

Института востоковедения РАН, Москва, Россия; tyulina57@mail.ru, https://orcid.org/0000-0003-1758-8990.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Статья поступила в редакцию 17.04.2024; принята к публикации 18.04.2024; опубликована 20.07.2024.
Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

Information about the author

Elena V. Tyulina — Ph. D. (Hist.), Senor Research Fellowatthe Department of Oriental Written Sources, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia; tyulina57@mail.ru, https://orcid.org/0000-0003-1758-8990.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Article info

The article was submitted 17.04.2024; accepted for publication 18.04.2024; published 20.07.2024.

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

Orientalistica

Peer-reviewed academic journal

Editor-in-chief — *Alikber K. Alikberov*, Dr. Sci. (Hist.).
Deputy Editor-in-Chief — *Vladimir O. Bobrovnokov*, PhD (Hist).

Editors of "Historical sciences" section:
Nikolay I. Serikoff, PhD (Hist), *Vladimir O. Bobrovnokov*, 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. Syrtypova* (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 July 20, 2024. Format 70×100/16.
Conventionally printed sheets 18,53. Circulation 50 copies (the first factory 25 copies).
Order No. The price is free.
Website: www.orientalistica.com, www.orientalistica.su

The Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences.
12, Rozhdestvenka str., Moscow, 107031, Russia. Website: www.ivran.ru

Printed in Joint stock company Amirit LLC
in accordance with the materials provided. 410004, Russia, Saratov, Chernyshevsky st., 88.
Tel.: +7(800)700-86-33, +7(8452)24-86-33. E-mail: zakaz@amirit.ru. Website: http://amirit.ru

Ориенталистика

Научный рецензируемый журнал

Главный редактор — *А. К. Аликберов*, д-р ист. наук.
Заместитель главного редактора — *В. О. Бобровников*, канд. ист. наук

Редакторы раздела «История Востока»:
Н. И. Сериков, канд. ист. наук, *В. О. Бобровников*, канд. ист. наук

Редакторы раздела «Философия Востока»:
Т. Ибрагим, д-р филос. наук, проф.*, А. И. Кобзев,* д-р филос. наук, проф.*, Т.А. Офертене*

Редакторы раздела «Филология Востока»:
Н. И. Пригарина, д-р филол. наук, проф., *Л. А. Васильева*, канд. филол. наук,
Л. Р. Франгулян, канд. филол. наук.

Научные редакторы:
Н. И. Пригарина, Н. И. Сериков, Е. Б. Смагина, Т. А. Офертене, Т. М. Мастюгина

Редакторы-переводчики:
Н. И. Сериков (англ. яз.), *Т. Ибрагим, Д. В. Микульский* (араб. яз.), *Г. С. Попова* (кит. яз.),
С.-Х. Д. Сыртыпова (монг. яз.), *Н. И. Пригарина* (перс. яз.), *Л. А. Васильева* (урду),
А. С. Аврутина (тур. яз.).

Ответственный секретарь — *И. А. Чмилевская*
Верстальщик — *Н. А. Кильдишева.*

Языки, на которых могут быть напечатаны статьи в журнал:
русский, английский, немецкий, французский.

Подписано в печать 20.07.2024. Формат 70×100/16.
Усл. печ. л. 18,53. Тираж 50 экз. (1-й завод: 1–25). Заказ №
Журнал распространяется по подписке. Свободная цена.
Веб-сайт: www.orientalistica.com

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт востоковедения
Российской академии наук (ФГБУН ИВ РАН).
107031, г. Москва, ул. Рождественка, д. 12. Веб-сайт: www.ivran.ru

Отпечатано в соответствии с предоставленными материалами в типографии ООО «Амирит»,
410004, Россия, г. Саратов, ул. Чернышевского, д. 88.5. Тел.: +7(800)700-86-33, +7(8452)24-86-33.
E-mail: zakaz@amirit.ru. Вебсайт: http://amirit.ru